



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Felipe Lima da Silva

**À roda da eternidade: o elogio da morte e outros discursos sobre finitude na  
oratória de Antônio Vieira**

Rio de Janeiro

2021

Felipe Lima da Silva

**À roda da eternidade: o elogio da morte e outros discursos sobre finitude na oratória de  
Antônio Vieira**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

V658

Silva, Felipe Lima da.

À roda da eternidade: o elogio da morte e outros discursos sobre a finitude na oratória de Antônio Vieira / Felipe Lima da Silva. – 2021. 205 f.

Orientadora: Ana Lúcia Machado de Oliveira.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Vieira, Antônio, 1608-1697– Crítica e interpretação - Teses. 2. Morte na literatura - Teses. 3. Língua portuguesa - Retórica – Teses. 4. Vieira, Antônio, 1608–1697 – Oratória - Teses. I. Oliveira, Ana Lúcia Machado de, 1954-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum. CRB7 4916

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Felipe Lima da Silva

**À roda da eternidade: o elogio da morte e outros discursos sobre finitude na oratória de  
Antônio Vieira**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 06 de julho de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira (Orientadora)  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Carlinda Fragale Pate Nunez  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Fernanda Lemos de Lima  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Leni Ribeiro Leite  
Universidade Federal do Espírito Santo

---

Prof. Dr. Eduardo da Silva de Freitas  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, José e Hosana

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por nunca terem deixado faltar entre nós – minhas irmãs e eu – o verdadeiro sentido da educação como instrumento de transformação. Desprovidos das oportunidades, sempre batalharam para que nós as tivéssemos. Sem eles, este trabalho não seria possível.

Ao Paulo Roberto Berti, com amor profundo, por lutar comigo contra as dificuldades impostas pela hostilidade e pela intolerância deste mundo inteiramente feito contra pessoas como nós, que lutamos pela vida, pela diversidade e pelo direito de amar.

A minha orientadora, Ana Lúcia Machado de Oliveira, pela constante confiança depositada em todo o meu trabalho e por ser esta pessoa íntegra e compreensiva que me inspira diariamente. Sem dúvidas, minha admiração por ela é a inspiração para este trabalho.

Aos membros da banca examinadora – Carlinda Fragale Pate Nuñez, Fernanda Lemos de Lima, Leni Ribeiro Leite e Eduardo da Silva Freiras –, pela leitura impecável do texto e por todas as sugestões feitas ao trabalho.

A Patrícia Bastos, pela amizade, pelo carinho e pelos momentos de debate sobre as letras seiscentistas, nas plataformas digitais, em tempo de pandemia.

A todos os meus amigos e alunos que, de alguma forma, fazem parte deste trabalho com ciência ou inconsciência.

A vida terrestre não passa de uma espécie de morte

*Erasmus de Roterdã*

Não aquieta o pó, nem pode estar quedo: anda, corre, voa; entra por esta rua, sai por aquela; já vai adiante, já torna atrás: tudo enche, tudo cobre, tudo envolve, tudo perturba, tudo toma, tudo cega, tudo penetra, em tudo, e por tudo se mete, sem aquietar, nem sossegar um momento, enquanto o vento dura.

*Antônio Vieira*

A conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido. [...] A colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim.

*Achille Mbembe*

## RESUMO

SILVA, Felipe Lima da. *À roda da eternidade: o elogio da morte e outros discursos sobre finitude na oratória de Antônio Vieira*. 2021. 205 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta tese centra-se no exame da sermonística de Antônio Vieira, considerando-a um retrato textual da temática da morte, uma espécie de matriz discursiva da parenética luso-brasileira imersa na pastoral católica e, por isso, fundamentada no medo e na culpa, amplamente disseminados no contexto tridentino da Colônia e da Europa. Especificamente, buscou-se analisar como o tema da *ars moriendi*, reconfiguradamente, poderia ser considerado o epicentro da oratória vieiriana, cuja finalidade seria conduzir o fiel à boa morte. A contrapelo da ideia de “elogio” aplicada engenhosamente no texto de Erasmo de Roterdã sobre a loucura, aqui o elogio tem o sentido de revelação da importância da “arte de morrer”, um encômio desse *tópos* que, no caso da obra vieiriana, sugeriria uma abertura para uma multifacetada oratória justificada pelos interesses teológico-políticos de seu tempo, porém fundamentada no repertório monumental das tradições clássicas. O propósito deste trabalho fixa-se nas cenas configuradoras do discurso do *memento mori* na obra de Vieira – cenas das pregações à corte, a indígenas e a africanos escravizados – que assimila e reatualiza uma tradição discursiva fúnebre, uma didática da morte constituída pelos preceitos retóricos, poéticos e éticos que remontam à tradição pagã clássica e às teorias dogmáticas da Patrística e da Escolástica, divulgadas, teorizadas e recuperadas nas malhas do pensamento teológico e filosófico do tempo histórico seiscentista. Em paralelo a isso, porém sem abrir mão de fazer convergir esse fluxo de questões, esta tese comentará, finalmente, a diferença, nas pregações que o inaciano português realiza *para* e *sobre* os seus diversificados públicos (letrados, colonos, indígenas, africanos), quando adapta ao decoro circunstancial, no tom do discurso, modulando a palavra à Palavra, a intenção à missão, o meio ao fim, para produzir uma ajustada pregação sobre a morte na qual prevalece o princípio de adequação a cada auditório mediante um contato perspectivado com o que se entende por verdade, vida e morte, à época. Em síntese, este trabalho orienta-se pelas linhas teóricas que pensam arqueologicamente os pressupostos retórico-poéticos, teorias as quais buscam compreender o tempo em foco a partir dos seus próprios instrumentos de produção discursiva, absolutamente dominados por Vieira. Pregador icônico de seu tempo, o inaciano em foco pregou a morte ajustada às casualidades políticas e teológicas, concedendo, repreendendo e convencendo a quem fosse necessário, como manda o *decorum*, para manter estável a natural desigualdade que marca o histórico das relações assimétricas constituidoras da sociedade do Antigo Regime português.

Palavras-chave: Morte. Retórica fúnebre. Antônio Vieira. Século XVII.



## ABSTRACT

SILVA, Felipe Lima da. *Onto the circle of eternity: the eulogy of the death and other discourses about finitude in the oratory of Antonio Vieira*. 2021. 205 f. Tese (Doutorado em Letras – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021).

This thesis focus itself in the examination of the sermoning of Antonio Vieira, considering it as a textual portrait on the topic of death, a sort of discursive matrix of Luso-Brazilian parenetics, immersed in the Catholics pastoral and, therefore, founded in both fear and guilty, widely spread in the Tridentine context of Colonial Brazil and Europe. Specifically here, we intend to analyze how researchers could consider the topic of *ars moriendi* reconfigurately as the epicenter of Vieira's oratory, whose purpose would be to conduct the believer to the 'good death'. Against the idea of the 'eulogy' ingeniously applied in the text of Erasmus of Rotterdam about madness – as a revelation of the importance of *ars moriendi*. It also shows itself a praise of this *topos*, namely a commonplace; regarding the work of Vieira, it would suggest an opening to a multifaceted oratory adjusted to the theological and political interests of this time, although it founded itself in the monumental repertoire of traditions. Our purpose will fix in the configurator scenes of the discourse on *memento mori* into Vieira's work - scenes of preaching at the court, directed to Indians and Africans enslaved. Moreover, it showed how those sermons assimilate and refresh a discursive funereal tradition, a death didactics constituted by rhetoric, poetic and ethic precepts that date back to the Greco-Roman pagan tradition and to both Patristic and Scholastic dogmatic theories. The sermons had shown, theorized and recovered those theories in the philosophical and theological thoughts of the historic Seventeenth Century. Alongside this, without giving up of converging the flow of the questions, this thesis will comment, finally, the difference - considering the sermons when the Portuguese priest to and about their diverse audiences (literate, settlers, Indians, Africans) - adapted to the circumstantial decorum, in the tone of discourse. This process happens modulating words to Word, the intention to the mission, the means to the purpose, in order to product, in our point of view, an adjusted sermon about the death where it is predominant the adequate principle to each audience through a prospected contact about the concepts of truth, life and death, at that time. A well-known preacher at his time, Vieira as focus, we defend, he defended the death adjusted to the political and theological causalities, conceding, reprehending and convincing all those believers, according to decorum. The adequacy specific demanded in the speech maintained stable the natural inequality in the asymmetrical relations, which constituted the Portuguese Old Regime.

Keywords: Death. Rhetoric. Antonio Vieira. Seventeenth century.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – “DEIXAI TODA ESPERANÇA, Ó VÓS QUE ENTRAIS” .....	9
1 DEMASIADAMENTE HUMANA: A POLÍTICA DO ALÉM .....	14
1.1 Considerações sobre a morte na Grécia .....	15
1.2 Considerações sobre a morte em Roma.....	19
1.3 A morte cristã: breve anatomia de práticas e conceitos .....	31
2 A PASTORAL DO MEDO E A <i>RETÓRICA DA MORTE</i> .....	42
2.1 Preceitos da “retórica da morte” .....	42
2.2 O pregador e a morte .....	43
2.3 O medo e o macabro em cena no <i>cotidie morimur</i> .....	45
2.4 Os lugares-comuns da “retórica da morte” .....	50
2.5 Os “exercícios mortais” na Parenética vieiriana .....	53
3 A <i>POÉTICA DA MORTE</i> : OS JESUÍTAS E O <i>DOMINIUM DO SOBRENATURAL</i> .....	76
3.1 A economia da salvação cristã na América portuguesa (séculos XVI-XVII).....	76
3.2 Topografias do Além: a mundividência indígena e a morte cristã .....	80
3.3 Inimigos da fé: a luta pelo domínio do sobrenatural .....	92
4 <i>PREGAI A TODA CRIATURA</i> : O ELOGIO DA MORTE.....	108
4.1 Elogio (I): servidão e conversão das “estátuas de murta” .....	108
4.2 Elogio (II): sacrifício e salvação das almas do Rosário .....	135
4.3 Elogio (III): A dramatização da morte na corte portuguesa .....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
REFERÊNCIAS .....	191

## INTRODUÇÃO – “DEIXAI TODA ESPERANÇA, Ó VÓS QUE ENTRAIS”

Iniciemos explicitando que o propósito deste trabalho é discutir, primordialmente, o *lugar* que ocupa o tema da morte na Parenética do Padre Antônio Vieira. Buscaremos questionar o raio de alcance da representação dessa tópica que, a nosso ver, está na base da própria funcionalidade do gênero sermônístico.

Nas práticas letradas do século XVII, evidencia-se um importante deslocamento no modo de retratar a questão central da tradição teológica que diz respeito à *união mística*. A discussão, que é de foro aberto, concentrou muitas divergências, configurando uma polissêmica visão nos estudos da obra vieiriana. Reconhecido por sua enfática atuação e habilidades retórico-decorosas nos sermões e em obras de ordem profética, o pregador jesuíta destacou-se, sobretudo, por sua inteligência espantosa que se desdobrou e perfez através de uma profunda imersão nos acontecimentos, nos temas e nas questões do tempo em que esses textos foram produzidos.

Por adotar uma visão historicista lançaremos mão de uma perspectiva específica para notar o alto grau de desempenho realizado por Antônio Vieira, preterindo, assim, um olhar romântico-positivista produtor de distorções de sua imagem bem como de seus escritos, tal como já tentaram aplicar à sua obra. A ruidosa leitura que define tais análises consistiu durante muito tempo em observações de cunho estético e psicológico impressas sobre a obra do jesuíta, caracterizando-a a partir de distorções grosseiras e fáceis de recusar. Esses ângulos disparatados são largamente anacrônicos, isto é, figuram-se como formulações que parecem incapazes de interrogar o seu objeto a partir – como o diz João Adolfo Hansen em todo o seu trabalho (2004) – de um tempo passado que seja mais do que pura arbitrariedade de sua enunciação.

Dentre os ruidosos anacronismos relacionados à análise da obra de Vieira, destaca-se aquele que talvez seja o mais grave: o da estetização da experiência estética como esfera autônoma. A ideia dessa autonomia vai de encontro violentamente à concepção que preside o uso que o jesuíta faz da linguagem. Por essa razão, Alcir Pécora (2008, p. 34-5) explica que, para Vieira, “a base articulatória de sentido e eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino”.

Qualquer superelevação da obra de Vieira que decorra de sua autonomização como literatura impede-nos de perceber, de modo mais cristalino, os reais efeitos dos sermões no

contexto da época. Isto, pois linguagem é consciência prática e, pelo critério pragmático seguido neste trabalho, os sermões são propostos concomitantemente como o material e o produto de uma intervenção presente, decorrente de uma situação particular que sedimenta um efeito específico de sentido, revirando outras sedimentações também específicas.

Em tal caso, portanto, é necessário entender de antemão que o debate sobre o tema da morte que aqui tentamos travar está inserido em uma relação estreitíssima entre texto e contexto, interação muito produtiva, mas marcadamente justificada pelos dogmas que a cercam, delimitando sentidos, práticas e posturas. A “morte domada”, para usar uma expressão recorrentemente empregada por Phillippe Ariès (1977, p. 29), é talvez o *tópos*, ou seja, o lugar-comum, uma sede de argumentos da pregação vieiriana de que iremos aqui tratar, pois ela dita os comportamentos da vida segundo uma medida ponderada por um saber ético-cristão domesticador de corpos e almas à medida que se determina quem merece ser salvo ou condenado.

Talvez, sem imaginar que assim se realizava um Juízo Final dos vivos, o primeiro julgamento das almas já ocorria em vida, sob alegações e culpabilizações administradas pelas próprias autoridades religiosas, que definiam as boas e más formas de o homem se colocar diante da morte.

No caso do sermão, acrescentemos que a pedagogia da época recorre frequentemente à plasticidade no discurso, pois a incorporação de um elemento imagético a um conteúdo didático tem a capacidade de reforçar enormemente as possibilidades de assimilação da doutrina. Alinhado ao preceito da clareza, o orador sacro seiscentista devia preservar o conhecimento no didatismo pragmático do sermão, submetendo-o à fala metafórica para colocar diante dos olhos do auditório um discurso plástico, como se estivessem em pleno movimento as coisas que constituem tal imagem.

Equilibrando-se sobre tais preceitos, a reciclagem do conceito metafórico no século XVII irá configurar-se como um dispositivo valioso que necessita ser apresentado por meio de traços de elegância, os quais se encontram, segundo Maria do Socorro de Carvalho (2007, p. 51), na percepção de semelhanças seguidas da construção argumentativa expressa em palavras adequadas, que resumem o procedimento verossímil que preserva o efeito de persuasão.

Nas linhas da argumentação de Vieira, o uso das metáforas é pautado pelas relações tecidas entre termos afastados mediante a subordinação das premissas da adequação e da verossimilhança, que se ajustam à ordem, a fim de alcançar a condução das paixões do auditório. Esse preceito é minuciosamente tratado por grandes nomes da teoria da agudeza, que liam com as lentes aristotélicas, neoescolasticamente reforçadas, a metáfora como a

grande “mãe da agudeza” (2014, p. 82), no caso do jesuíta italiano Emanuele Teusauro; ou, em outro caso, o que diz Baltasar Gracián, importante jesuíta aragonês, que resume o cerne da teoria da agudeza, segundo a qual, no trâmite da *captatio benevolentiae*, conviria dar maior vivacidade ao engenho: “acrecentando la dificultad, despierte más la atención y solicite la curiosidade” (GRACIÁN, 2011, p. 170).

Neste ponto da introdução, sublinhe-se que trabalhamos com textos de Vieira tanto do gênero sermonístico como de outros gêneros, como cartas e relatórios. Transversalmente, no transcurso do trabalho, lemos a obra de Vieira acentuando nos textos analisados os aspectos que indicam o seu papel como “discurso de desengano”. Neste caso, a obra de Vieira é um índice exemplar que não se desvencilha do propósito de reconectar o auditório à familiaridade com a morte, que é tão conhecida no século XVII. Com efeito, o fenômeno da morte implicava uma concepção coletiva da destinação segundo a leitura cristã. O “homem barroco” era profundamente socializado e integrado a esse sentido dialético da existência ditado por um universo de dupla forma, ou seja, vida e morte como verso e reverso de um mesmo fenômeno.

Esta tese, que procura desviar-se de anacronismos e ao mesmo tempo tocar no tecido histórico da teoria de que se reveste, é apenas uma tentativa de esboçar – por meio de alguns textos selecionados por seu teor teológico-retórico-político – um panorama dos objetos principais que expuseram a teorização da morte na oratória vieiriana. Ou melhor, nosso trabalho tentou articular o desenho dessa teoria a partir de múltiplos sermões de Vieira, pois também acreditamos que o auditório é um elemento primordial para a maneira como a doutrina é pregada, já que todo discurso sempre se ajusta ao decoro que a circunstância impõe à fala. Ademais, a enunciação sobre a morte nunca é semelhante, a própria morte em si, veremos Vieira dizer, não tratava todos como iguais. A oratória fúnebre vieiriana é versátil, sempre se acomodando, como rege o *decorum* latino que preza pela adequação, às circunstâncias de cada ato de locução.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que os textos vieirianos, por sua vez, ditam o modo de viver e o modo de morrer de variados públicos, de letrados a escravizados, misturando técnicas discursivas refinadíssimas para demonstrar e dismantelar formas de entendimento sobre a morte. Desse modo, acreditamos que a aproximação entre esse estilo de pregar às cortes e aos escravizados africanos ou sobre os indígenas e a servidão nada voluntária desses grupos faz-se crucial para alcançarmos, em certa escala, a proporção da formulação de Walter Benjamin de que “não existe nenhum documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (2016, p. 13).

Sem perder de vista os pressupostos que enformam o *corpus* do pensamento seiscentista, o qual recicla, especialmente, Aristóteles e Tomás de Aquino, partiremos de uma reconstituição de alguns pontos importantes historicamente a respeito dos modos de lidar com a morte entre os antigos, gregos e romanos, até a forma como Vieira em seu tempo retomará e inventará esses mesmos lugares-comuns na operação discursiva que realizou no púlpito. Após o breve mapeamento histórico, partiremos do corte significativo que representou a instituída teologia da Contrarreforma, que, por meio das bases que a definem, ou seja, o pensamento neotomista, assumiu a função de espinha dorsal das ideias em Trento.

Longe de qualquer pretensão de limitar a leitura dos sermões de Vieira pelas palavras que constituem este trabalho, pontuemos, por fim, que, sem se desviar da intenção de analisar o tema da morte, buscamos estabelecer uma rede analítica que demonstrasse o *modus operandi* do discurso vieiriano sobre a morte. Entendemos que, estudando as pregações do mais consagrado sermônista português do século XVII, conseguiremos rastrear, ainda que minimamente, as formas do pensamento de uma época no trato com a morte.

Sem a pretensão de historicizar superficialmente o amplo fenômeno da morte – impossível de caber em qualquer gênero ou suporte plasmado verbalmente –, tentaremos indicar uma leitura para os textos de Vieira cujo *leitmotiv* é o interesse pela relação mais estreita entre seus sermões, os quais, apesar de pregados em épocas e circunstâncias distintas, não deixam de estabelecer uma interação textual que se refaz algumas vezes, se repete tecnicamente em outras, mas, principalmente, se complexifica e se reconfigura a cada pregação. Em síntese, ponderaremos sobre como a obra de Vieira constitui um aparato oratório engenhoso que condensa as premissas sobre a teorização da morte no século XVII, no contexto luso-brasileiro, como uma espécie de sublime e ao mesmo tempo macabro *elogio da morte*.

O trabalho central é lidar com a riqueza da obra do Imperador da Língua Portuguesa, como assim Fernando Pessoa se referiu ao inaciano em questão, é investigar em que medida as questões doutrinárias absorvem as dimensões da racionalidade dita “barroca” no terreno das letras seiscentistas, aliás, inalienáveis entre si, no interior de um movimento axial que se faz e perfaz por manifestações singulares de ressignificação de lugares-comuns na pregação da morte.

Definida a Parenética como um espetáculo em um tempo em que a fala pública é sempre dramática e intensamente conduzida ou controladora de paixões, os sermões de Vieira que aqui trabalharemos, sejam os dedicados às cortes reais, sejam as pregações aos africanos ou acerca dos indígenas e a sua maneira de lidar com a morte, sempre se inserirão numa

inabalável estrutura dogmática que busca nos pontos fortes da *traditio* os alicerces do pensamento, demonstrando pela força da alegoria que a história, tal como a vida e a morte, é um ciclo necessário e determinado providencialmente a se repetir. Em Vieira, a caminhada é tudo, e a leitura dos sermões revela a cartografia que esses textos representam para quem caminha naquela época.

## 1 DEMASIADAMENTE HUMANA: A POLÍTICA DO ALÉM

“A *vida terrena* poderia se tornar, de fato, uma vida *bem-aventurada*. O erro pode, então, converter a *promessa* de Cristo em verdade”. (Friedrich Nietzsche, in *Humano, demasiado humano*)

“Há um direito segundo o qual podemos tirar a vida de um homem, mas nenhum direito que nos permita lhe tirar a morte: isso é pura crueldade”. (Friedrich Nietzsche, in *Humano, demasiado humano II*)

O discurso sobre a morte, nas práticas letradas de representação seiscentistas, é enunciado segundo as doutrinas neoescolásticas que a Igreja contrarreformada disseminou, sobretudo, pelas pregações. O propósito da *Parênética*<sup>1</sup> consistia, entre outros motivos, em instituir as normas de vida para os homens no mundo. A partir dos séculos XI e XII, no entanto, já era possível compreender, como assim demonstrou Philippe Ariès (1977), uma série de esquemas de evolução das atitudes ocidentais diante da morte que, se, por um lado, não constituíam uma nova atitude, indicavam, por sua vez, modificações sutis que deram um sentido dramático e pessoal à tradicional relação do homem com a morte.

Para Ariès, foi característica de uma tradição cristã medieval a “domesticação” da morte, isto é, a ritualização do momento crucial do morrer que, segundo Jean Claude Schmidt (2017, p. 153), no fim da Idade Média e na época moderna, evoluiu, demonstrando uma preocupação mais expressiva com o futuro do indivíduo após a morte. Poderíamos acrescentar que essa evolução provocou mudanças profundas nas crenças e nos costumes de grupos sociais que formaram e encerraram uma “política do além”, segundo uma doutrina baseada no medo e na culpa, razões demasiadamente humanas como veremos mais à frente neste trabalho.

No que tange à matéria entre os antigos, a abordagem sobre a morte revela-se de uma maneira contrastante no quadro do mundo cristão. Sem pretender traçar qualquer história da morte, que não caberia aqui, é relevante discutir certos temas como a “bela morte” e o “suicídio”, justamente de modo a posicioná-los como aspectos fundamentais para uma melhor compreensão da proposta de leitura da sermônica do iniciano.

---

<sup>1</sup> “Eloquência sagrada”, do gênero exortativo ou moral. De *παραινετικός*, *parainetikós*, instrutivo, moral, e este de *paraineîn*, exortar. ver Ramiz Galvão.



## 1.1 Considerações sobre a morte na Grécia

No discurso *Apologia de Sócrates*, o mestre de Platão afirma que, não sabendo o que seja a morte<sup>2</sup>, ninguém dela deveria ter medo, uma vez que ela poderia ser o maior dos bens ao homem concedido. Condenado ao suicídio, Sócrates em nenhum momento estremece frente àquilo em que acreditou e que defendeu em vida. O medo não era uma questão relevante na cena.

No entendimento socrático, o medo que se tem da morte está relacionado ao desconhecimento das consequências do *post-mortem*. Entretanto, morrer é inevitável e frente ao medo do desconhecido, para o filósofo grego, só tem importância o receio de ser injusto: “demonstrei de novo, não com palavras, mas por atos, que morrer – se a expressão não é um tanto rústica – não me preocupa no mínimo, e que meu empenho exclusivo consistia em não praticar ação injusta ou ímpia” (Platão. *Apologia de Sócrates*. 32d).

No diálogo platônico *Fédon*, mais uma vez, Sócrates tem a oportunidade de esclarecer que todo aquele que se dedicou a vida inteira à filosofia deveria ser confiante na hora da morte, pois este compartilharia, depois de morto, dos mais valiosos bens. Em razão disso, a morte pode ser entendida como uma passagem para aqueles que, em vida, souberam se dedicar às questões relevantes do conhecimento, repudiando os sentidos que enganam o intelecto de quem se dedica à matéria filosófica. A morte, além de tudo isso, seria – para Sócrates – a *libertação* da alma do corpo, este último impossibilitado de apreender o conhecimento puro do que quer que seja. Segue a explicação socrática:

Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo o estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza nem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha *libertar*. Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós e reconheceremos por nós mesmos o que for estreme de impurezas (Platão. *Fédon*. 67b; grifos nossos).

A citação serve de exemplo a ser somado à reflexão, pois aponta a presença, entre os antigos, do horror pelo “odioso envelhecimento”. A perda física que demarca a passagem do tempo e a diminuição de permanência nesse mundo sinaliza um desprezo específico pela

---

<sup>2</sup> Desde já façamos uma distinção entre a morte grega e a romana. Segundo o *Dicionário mítico-etimológico: mitologia e religião romana*, de Junito de Souza Brandão: “Enquanto no grego a Morte é personificada e divinizada como gênero masculino (*Thánatos*); o latim conservou-lhe o gênero feminino, fazendo da deusa *Mors* uma simples abstração personificada, sem direito a um mito particular”.

morte que se revelava entre os gregos: “a perda das forças, a degradação física, a inexorável decadência até a morte. Em suma, tudo o que faz com que os humanos não sejam deuses, a face sinistra da condição humana” (FRONTISI-DUCROUX, 2017, p. 45). Na perspectiva socrática, portanto, a própria ideia de morte estava relacionada à libertação da alma e seu apartamento do corpo (Platão. *Fédon*. 67d).

Sobre o corpo e a sensibilidade, Frontisi-Ducroux (2017, p.48) explica que, na Grécia, o fim da vida se anuncia pela perda da visão. Morrer estava associado a ser privado das relações visuais com os próximos, que iriam cerrar os olhos dos defuntos, recobrir sua face e realizar o ritual funerário para que o morto pudesse descer ao mundo tenebroso do Hades.

A título de esclarecimento, ressalte-se que a centralidade do sentido da visão desde os gregos, como Aristóteles, está relacionada à memória e à emulação de autoridades. Duas ideias fundamentais que aparecem nos escritos do filósofo grego e que se tornam lugares-comuns nas retóricas. Em primeiro lugar, segundo se prescreve no livro III do *De Anima*, é que o pensamento é dado por imagens que, por conseguinte, são buscadas na memória capaz de armazená-las como um painel de conceitos. Em segundo, a memória artificial é útil na compreensão e na elaboração das produções engendradas pelo homem, regulando artes enquanto técnicas que são aplicadas segundo a justa adequação do preceito, que deve ser verossímil e decoroso. Aqui cabe a síntese de Frances Yates, em *A arte da memória*: “a memória artificial seria usada não somente para memorizar discursos, mas para guardar na memória uma massa de material que pode ser consultada quando se desejar” (YATES, 2007, p. 29).

Como símbolo da educação grega, Jean Pierre Vernant explica, em seu livro *La mort heroique chez les grecs* (2001, p. 12), que a *Paideia* dos antigos concebe o homem como imagem de um guerreiro com suas virtudes: ele não é formado apenas por coragem, mas também pela moral aristocrática que, juntas, desenham com traços fortes a ideia de “morte heroica” ou de “bela morte”.

Vejam. Se, por um lado, a morte helênica pode estar relacionada à decrepitude do corpo e à perda de suas forças; por outro, morrer é a passagem para a imortalidade garantida pela preservação do morto na memória dos vivos, memória a ser cantada pelos *aedos*. Nesse ponto, estamos falando da “bela morte”, a face não desprezada da morte pelos homens antigos por assegurar-lhes a glória (*kléos*). De acordo com Nicole Loraux, na Grécia, “os mortos não podem esperar outra felicidade além da fruição de um renome eterno” (1994, p. 130).

A razão da vida, entre os antigos gregos, passa ser a busca pela morte heroica que só pode ser atingida pela vida breve. Nas palavras de Jean Pierre Vernant, em seu estudo sobre *A*

*bela morte e o cadáver ultrajado*, para o herói grego o imprescindível era ultrapassar a morte, acolhendo-a em vez de sofrer por ela (cf. 1978, p. 40). A honra que o Destino oferece ultrapassa o peso das vicissitudes, promovendo “a sobrevivência em glória na memória dos homens que estão por vir, a celebração contínua das façanhas que o herói realizou e que o canto dos aedos, e geração a geração, lembra e magnifica” (VERNANT, 2009a, p. 411).

Como equilíbrio entre a *Ilíada*, poema da guerra, e a *Odisseia*, poema da paz, o resultado é o apaziguamento observado no primeiro poema pela trégua que permitiu a realização dos funerais de Heitor; enquanto, na *Odisseia*, a paz é estabelecida entre Ulisses e as famílias dos pretendentes mortos por ele. Nos dois casos, a morte, tal como as cerimônias que a ela dizem respeito, estabelecem o nó das relações entre as pessoas como um meio sem variações que iguala a todos. De acordo com Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 58), o cadáver ultrajado de Heitor passa a ser um “belo morto”, e Canto XXIV encerra com a majestosa narrativa de seus funerais: “foi então que, chorando, trouxeram para fora o audaz Heitor; e no cimo da pira colocaram o cadáver e lançaram-lhe o fogo” (Homero. *Ilíada*. 24.786-7).

A morte heroica é uma forma extraordinária, mas desejada comumente, na qual o homem de bem, preenchido de coragem, obtém um estatuto especial: “mortalidade e imortalidade, em vez de se oporem, associam-se em sua pessoa e interpenetram-se” (VERNANT, 2009a, p. 412). A isonomia suprema, na qual a morte se tornou, e a condição de mortal, à qual ninguém escapa, configuram uma “única identidade real” no seio da cultura helenística (LORAUX, 1994, p. 128).

A antinomia da bela morte é sempre desprezada, o grande temor do homem grego que, já assombrado com a possibilidade da própria morte, somava-se também ao medo das formas desonrosas de morrer: “a morte ignóbil, que se obtém distante do campo de batalha e na caducidade, se completa na destinação do cadáver ao insulto da mutilação” (NUÑEZ, 2003, p. 43). Para os gregos, a morte estava relacionada a questões morais. Por razão disso, desejava-se como resultado a imortalidade que só seria alcançada em seu sentido absoluto por poucos. Aos homens comuns, reservavam-se apenas silêncio e esquecimento, a completa ausência de fama (cf. DETIENNE, 2013, p.10).

Nesse contexto, existir é – vivo ou morto – ser reconhecido pelas virtudes. Aqueles que sucumbem pela morte heroica asseguram, na lógica grega, uma juventude definitiva (cf. VERNANT, 1978, p. 23). Ao contrário, lastima-se pelos que morrem por envelhecimento, quando o corpo perde as forças. Em resumo, o tecido da vida perde pouco a pouco em si mesmo. Signo da fragilidade e sinal do esquecimento por vir, o corpo envelhecido é sombra do desejo por glória, que não conseguiu vingar. Para Frontisi-Ducroux, no melhor dos casos,

A idade avançada é o tempo dos arrependidos e das histórias. Mas as narrativas nostálgicas dos anciãos e seus conselhos sentenciosos nem sempre eram bem acolhidos com tanta amenidade como os do velho Nestor. O ancião grego também era irritante, sua mania de repetir as coisas impacientava os jovens, sua implicância com tudo exasperava, tanto que nas peças teatrais de Aristófanes os filhos faziam de tudo para tentar – sem sucesso – enclausurar seus pais, aqueles velhos insuportáveis. Para evitar esses males, uma única solução: morrer jovem (2017, p. 47).

Em linhas gerais, os gregos temem a morte, sobretudo, no que tange às formas de morrer que se referem a esse fenômeno inevitável. De igual maneira, como poderemos observar entre os homens conduzidos pela Igreja contrarreformada, predomina, nessas épocas históricas, um profundo e inabalável medo da morte, temor cercado por superstições, que sempre lembram a inevitabilidade da morte. Como efeito disso, teólogos e oradores buscaram desenhar um modelo de preparação para esse momento a partir das condições de seu tempo histórico.

No caso dos antigos, porém, a morte é uma passagem que não destela individualidade. As almas dos mortos seguem para o Hades e os vivos asseguram sua imortalidade pela memória coletiva que tece os fios da história. A imortalidade conferida pela bela morte, para Jean Pierre Vernant, é mantida e cultuada pelos vivos, tal como no caso de Aquiles: no reino dos mortos, ele deixa de existir (2009b, p. 93).

A tópica da “bela morte” é um modelo de decisão a se tomar voluntária e involuntariamente. Cumpre aceitar a morte, lidar com a inevitabilidade dela ao mesmo tempo em que cabe a busca pela morte devida que traga a sobrevivência do nome no véu das tradições, nome este a ser exaltado pelas bocas dos que cantam a memória. Em síntese, a “bela morte” “atribui uma mesma escolha e um mesmo fim, de modo a que o exemplo inspire a emulação dos sobreviventes” (LORAUX, 1994, p. 119). Retomando: eis a razão pela qual Sócrates não teme a morte, mas a injustiça, uma vez que ela é capaz de desonrar sua forma de morrer, bem como sua figura pública frente aos homens que se declaram de bem. Em poucas palavras, a morte heroica é um ideal, é desejada pelo jovem que enxerga nela a imortalidade. “Bela, a morte heroica” (VERNANT, 1978, p. 51).

Na retórica fúnebre do século XVII, a morte é o eixo, ou seja, é o motivo maior da *actio* oratória, tornando-se o sentido sobre o qual o próprio mundo se define: um mundo análogo à vontade de Deus, no qual, desde a Queda, o homem está fadado a morrer. “És pó e ao pó hás de voltar”, lembra Antônio Vieira ao auditório no conceito predicável dos sermões da “Quarta-feira de Cinzas” (2015, p. 74). A morte é exaltada quando gloriosa. Por isso, o

pregador português defendia a necessidade de se seguir pela virtude para ascender aos círculos, não para ser lembrado, mas para escapar aos sofrimentos que fariam sangrar a própria alma.

Passando da Grécia a Roma, cumpre observar alguns aspectos que compõem o imaginário fúnebre dos romanos como a dramatização da morte no mundo para melhor entender a lógica similar da qual Vieira partilha em seu tempo.

## 1.2 Considerações sobre a morte em Roma

Entre os gregos, a morte (*Thánatos*) era sempre temida, porém era ainda mais apavorante quando não era uma consequência da “bela morte”; entre os romanos, “a morte era, em si mesma, uma sujeira”, conforme afirmou Jacqueline Champeaux (*apud* VOISIN, 2017, p. 58). Toda a concepção sobre a morte romana (*Mors*) está ligada a um bojo de convenções, como: formas de se proteger dela, evitar eventual propagação, purificar as pessoas, as coletividades, os lugares e todas as coisas que possam ter tomado contato com o morto e, por conseguinte, se contaminado. Por esse motivo, Georges Dumézil afirma que, “por mais amado e admirado que fosse, o morto era, em princípio, a fonte da pior das sujeiras” (1974, p. 369). A família do morto, *familia funesta*, não apenas está de luto, mas contaminada.

Essas normas configuram a ideia de espetacularização da morte como uma maneira funcional para definir as pompas fúnebres romanas. A morte, tal como assinalam Luciane Omena e Pedro Funari (2017, p. 54), constitui-se de um “cerimonial teatralizado”, que centraliza a figura política do defunto (*defunctus*) na estrutura de poder e em sua posição nas gerações da família, isto é, o ser disfuncionalizado para esta vida passa a ser um corpo com outros papéis na sociedade romana, desligado que está da cena da *res publica*, ao menos nos mesmos termos que os vivos.

No plano cerimonial, o cortejo fúnebre prolonga a permanência do morto lembrando o seu *status quo* e, ao mesmo tempo, cristaliza o papel de cada um no plano social. Assim: “o corpo inanimado torna-se símbolo de poder e, por esta razão, passa a ser entendido como agente mnemônico, pois [...] a materialidade do corpo, em sentido identitário, constrói o indivíduo e seu grupo” (OMENA; FUNARI, 2017, p. 54). Nesse ponto, Jean-Louis Voisin ratifica que “a morte, qualquer morte, constituía um espetáculo” (2017, p. 67).

Nessas condições, a morte estava inserida numa *práxis* em que homens e mulheres comportavam-se ocupando espaços marcados num território que exigia profundo conhecimento dos gestos e dizeres a serem expressos. Quase sempre alvo de conspirações, a morte solitária não era bem-vista. Dessa maneira sintetiza Jean-Louis Voisin:

Além de uma certa dose de sadismo e voyeurismo, sem que se soubesse avaliar, era esboçada uma certeza: morrer assemelhava-se a um espetáculo. E quanto mais numeroso ou seletivo era o público, melhor a posição social do morto. Se na Antiguidade romana jamais se vivia sozinho, salvo exceções, era raro, igualmente que se morresse só. Quando era o caso, a morte era com frequência considerada sanção de uma vida condenável e desonrosa. Vida e morte aconteciam sob o olhar dos outros, dos próximos e de sua família, de sua linhagem (sua gente), de seus clientes, dos vizinhos e, mais geralmente, de seus concidadãos. (2017, p. 68).

Destituindo-se de uma metafísica visivelmente influente no sentido da morte para os gregos, os romanos definiam-se por um aparente pragmatismo no qual

As últimas palavras e os derradeiros momentos resumiam aquele que morria, podiam redimir uma vida malconduzida e salvá-la do opróbrio ou, ao contrário, encerrá-la ali mesmo. Forjava-se assim o retrato que o morto deixaria para as gerações futuras; para o romano, uma imagem da mais suma importância (VOISIN, 2017, p. 67).

A dramatização da morte estabeleceu o aparato fúnebre ao mesmo tempo em que centralizou elementos públicos, singulares e constitutivos da vida romana, como, por exemplo, as execuções públicas e os combates de gladiadores<sup>3</sup>. Mais ainda, a ritualização da morte definiu distintas representações no desenho da hierarquia na qual a sociedade romana se organizava. Por exemplo, a morte feminina, diz Voisin, não interessava à cidade (cf. 2017, p. 76). A morte masculina ocupava um lugar sobressaliente em termos de importância quando comparada à feminina. Os funerais estavam ligados a lugares-comuns que revitalizavam a importância do morto na memória dos outros. Por isso:

A família dos grandes, [n]esse exercício obrigatório, além de lembrar as conquistas do defunto para sua comunidade, manifestava também a preocupação de reter na memória coletiva a *fama* e a *glória* familiares. A linhagem masculina era privilegiada, pois sua presença representava a personalidade cívica do morto, seu status social, seu lugar na cidade. Nesse sentido, os funerais das crianças e das mulheres só podiam ser restritos e curtos (VOISIN, 2017, p. 77).

---

<sup>3</sup> Para maiores detalhes do aparato da espetacularização da morte e da grande popularidade desses eventos, ver KYLE, 1998; VEYNE, 2008.

Ainda sobre o imaginário fúnebre de Roma, destaque seja dado ao papel dos túmulos como uma espécie de “metonímia” ou *memento* que proporcionava uma continuidade entre os vivos e os mortos. Era construído, pelos romanos, um *cenotáfio*, uma espécie de memorial fúnebre sem sepultura. O não sepultamento dos mortos incorria, simbolicamente, na crença de que esses não teriam paz. Em proporção equivalente, a família nesse “teatro fúnebre”, no qual se davam as relações entre vivos e mortos, ficava impedida de recuperar sua pureza. Na ritualística romana, portanto, o espaço reservado ao túmulo era a pedra angular do respeito para com o morto e a família, tal como esclarece o historiador:

Não possuir sepultura levava o defunto a vagar eternamente, a se transformar em um morto maléfico. Alguns se tornavam maléficos pela maneira como tinham morrido, principalmente se fosse por enforcamento ou por meio de punição, como os crucificados (VOISIN, 2017, p. 83).

Segue-se a isso que, do século I a.C. ao século V d.C., o principal sentido da palavra *monumentum* (ou *monimentum*) não sofreu mudança: “aquilo que sirva para chamar a atenção, para rememorar” (VOISIN, 2017, P. 85). Em diferença aos gregos, os romanos preservavam a memória do defunto na realização prática dos mais diferentes lugares-comuns na cerimônia desde as narrativas sobre os feitos do morto, bem como nos epitáfios presentes na maioria desses monumentos funerários. Essa fórmula banal e familiar de inscrição, como argumenta Jean-Louis Voisin, era um eco da palavra do morto: “era aconselhável, porém, ler o nome do defunto em voz alta para reavivar sua lembrança. Pronunciá-lo permitia ao defunto permanecer para sempre entre os vivos” (VOISIN, 2017, p. 88).

Emulando os antigos caracteres, as paixões presentes na *Ética a Nicômaco* e associando tudo isso às virtudes cristãs heroico-políticas que educavam o príncipe perfeito e o cavaleiro ideal, diversos autores exercitaram o epitáfio nos séculos XVI e XVII como prova da mesma prudência que se tinha para com a morte enquanto ela não vem. Essas inscrições, estudadas por João Adolfo Hansen, tratam sempre da vida para figurar a morte:

As matérias fúnebres representadas nos epitáfios jocossérios dessa duração dita “medieval” já serão conhecidos de todos os que felizmente inda permanecemos vivos, pois são tópicos graves e facetos tradicionais e previsíveis, que repetem a autoridade elegíaca do costume antigo (2019, p. 239).

Desse modo, o epitáfio sintetiza o cotidiano, condensando os dizeres que inscrevem a história do morto e, ao mesmo tempo, o morto na história, em fórmula a ser preservada na memória:

No caso, o epitáfio inscreve a ausência do morto na vida do leitor por meio da presença metafórica de uma voz formada de traços carateriais individualizadores, que resumem a existência do finado, retirando-o do piedoso anonimato do latino de *morituris nihil nisi bonum*, “sobre os mortos nada a dizer senão o bem” (HANSEN, 2019, p. 239).

Feito esse corte transversal em nossa abordagem sobre a morte no contexto romano da convencionalizada ideia de Antiguidade, sigamos nosso propósito desta vez abordando mais detidamente as concepções de um dos mais importantes filósofos antigos que escreveu a respeito do tema sobre o qual Vieira igualmente refletiu.

Lúcio Aneu Sêneca é talvez uma das chaves principais para se alcançar uma compreensão mais transparente da retórica fúnebre contrarreformista. No texto *Sobre a brevidade da vida*, o autor escreve que “não recebemos uma vida breve, mas a fazemos” (Sêneca. 1.4). A ideia de que o fim não seria propriamente um desfecho efetivo para a vida, mas a passagem para uma vida realmente importante faz parte de uma longa tradição cristã que se fortalece em bases religiosa e moral mais antigas. É possível dizer que a experiência latina da morte não era escatológica, porém devemos assinalar a existência de semelhanças entre a necessidade de se aprender a morrer, como pregam os estoicos, e a necessidade de se preparar, cristãmente, para a morte, como orienta Antônio Vieira. Dentre os autores aqui em foco, assinale-se que divergem no que tange a presença metafísica determinante na escala existencial de Vieira, e não na de Sêneca, no entanto, confluem para o ponto em comum sobre a morte: um fenômeno infinito de *não-ser*.

Encontra-se entre os antigos a compreensão da morte marcada por razões morais, tanto no caso da “bela morte”, desejada como modo de sublimar na fama perpétua, quanto na “morte dramática”, que encerra lugares-comuns que, pragmaticamente, enaltecem o morto e desenham seu *status*, gloriosamente, na *res publica*. Nos dois casos, é preciso ter um *éthos*, um caráter moral bem construído segundo a tradição retórica aristotélica, modelado sob o lastro da educação dos grandes homens, tal como adicionam à prescrição as reformulações da oratória legadas por Cícero e Quintiliano.

Assim propõe Marcelo Lachat (2016, p. 16), em seu artigo sobre os sermões da Quarta-feira de Cinzas, de Antônio Vieira, que há uma clara apropriação de ensinamentos dos antigos inseridos no mundo cristão, em particular, do estoicismo. Isso ajudaria, podemos dizer, a explicar a grande austeridade que a “Religião do livro”, o Cristianismo, reserva a essa tema. Frente à ideia da morte como espetáculo, é preciso estabelecer condutas morais que propiciem embasamento comportamental para o homem não apenas lidar com o que é inevitável, mas



não impugnar os valores da própria *res publica*. Sêneca orienta-nos a pensar que a morte não é um mal, pelo contrário, “é preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso durante toda a vida aprender a morrer” (*Brev.* 7.4).

Fundamentalmente, é necessário, na visão estoica, abrir mão da mera existência para que se possa viver plenamente. Sendo o mundo absolutamente repousado sobre a incerteza das coisas, a única consistência está na concretude do que se passou. Desta maneira, o filósofo divide os períodos da vida: “o que se foi, o que está sendo e o que há de vir. Desses, o que estamos atravessando é breve, o que havemos de atravessar é duvidoso, o que já atravessamos é certo” (Sên. *Brev.* 10.2).

Essa imagem do tempo que se revela como concepção de Sêneca está profundamente ligada à ideia de vida e morte como lugar-comum de sua filosofia no qual defende a necessidade de se abrir os olhos para a vida, compreendendo-a como um caminhar para a morte. Escrevendo sobre o assunto, afirma que, mesmo que de forma efêmera, viver só é plenamente suficiente quando não se desperdiça com as coisas findas, eis a valorização da sabedoria: “quando vier o último dia, o sábio não hesitará em caminhar para a morte com passo firme” (Sên. *Brev.* 11.2).

Não convém ao homem temer a morte, a certeza sobre ela deve ser enfrentada contra obstáculos de natureza efêmera que interrompem a reta caminhada em direção ao destino de cada um. Assim sendo, aconselha Lucílio: “a morte só tem valor moral graças ao valor em si, isto é, a virtude, o desprezo em que a alma tem os condicionalismos externos” (Sên. *Cartas a Lucílio.* 10.82.14). Na mesma carta, a glória é defendida como uma recompensa a ser alcançada na morte de maneira valorosa. Só pela virtude e pela sábia e racional conduta de vida se alcança a morte virtuosa; do contrário: “eu prefiro viver mal do que com moleza – entendendo aqui ‘mal’ no sentido que se lhe dá corretamente, isto é, com dureza, dificuldades e sacrifícios” (Sên. *Cartas a Lucílio.* 10.82.2).

Outra recomendação do filósofo, útil para se compreender a representação da morte em seus escritos, figura na carta 61 direcionada a Lucílio, na qual esclarece que morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte. No caso, adverte que a vida deve ser encarada como se fosse o último dia, mas não se deve gozá-la como o último dia. O ideal estoico por excelência constitui-se em larga medida pela felicidade perpétua na clave de uma completa indiferença (*ataraxia*) perante qualquer situação da vida. A liberdade pertence à esfera da sabedoria, sendo usufruída de modo prudente. Nesse sentido, recomenda Sêneca: “Os meus dias e as minhas noites, os meus esforços e pensamentos têm como objectivo pôr termo aos meus

antigos defeitos. Procedo de modo a que cada dia seja o equivalente de uma vida inteira” (*Cartas a Lucílio*. 6.61.1).

As considerações anteriores deixam entrever a configuração do discurso fúnebre e a moralização da qual é revestido por Sêneca. Agora, restringindo um pouco mais um ponto que nos interessa na concepção filosófica da morte entre os romanos, relevo seja dado à matéria do suicídio, que, tanto para gregos quanto para romanos, constituía um horror o qual nascia do medo em si, transmutado em condenação moral pelos outros: “o suicida comete o erro de pôr deliberadamente a morte sob nossos olhos” (VEYNE, 2008, p. 131).

Para os romanos, o suicida e os gladiadores estavam empatados, quando se tratava do repúdio dos cidadãos por eles. Ambos assumiam riscos por motivos nem sempre justificáveis. Em Roma, isso produzia um receio da população com os suicidas, pois se acreditava que aquele capaz de dar a morte a si, com maior razão, era capaz de assassinar qualquer pessoa (cf. VEYNE, 2008, p. 132).

Em via oposta, George Minois (2018, p. 57), em *A história do suicídio*, argumenta que, entre todas as civilizações ocidentais, a romana seria considerada a mais favorável ao suicídio. Isso estaria ligado, em parte, à frequente exposição à morte em eventos brutais como aqueles a que os gladiadores estavam acostumados. Longe de ser um mal para o tempo de Sêneca, esse trágico gênero de morte apresentava nuances a respeito da posição dos cidadãos romanos. O caráter do suicídio parece desafiar o destino e a natureza, assim como gera uma inquietação a propósito do cadáver, o qual despertava o medo nas pessoas de estar possuído por espíritos malignos e, por isso, vir incomodar os vivos. De toda maneira, a questão permanecia no seu lugar de ambivalência, uma vez que “desde as origens, a sociedade romana se divide entre a oposição a um ato antissocial e a admiração por essa demonstração de liberdade do indivíduo, que lhe permite escapar aos abusos dos mais fortes e ao governo tirânico” (MINOIS, 2018, p. 57).

Há sobre o espectro do tema uma consciência solar que não reprova inteiramente o suicídio. Diferentemente dos cristãos que condenaram a morte voluntária – falaremos sobre esse tema mais à frente – os romanos encararam isso como uma morte refletida. Frequentemente praticadas pela aristocracia do Império, essas mortes, planejadas em razão do cansaço de viver e da busca por ser poupado de sofrimentos inúteis, eram aprovadas e admiradas. A título de exemplificação, Sêneca, em uma de suas *Cartas consolatórias*, exorta Mária, uma nobre dama da sociedade romana, a não sofrer em demasia, pois a dor exacerbada é inútil. Para ele, é antinatural sofrer demais, uma vez que a natureza nunca escondeu, desde o nascimento de cada um de nós, a efemeridade entranhada nos corpos, o

caráter passageiro de toda carne “Nenhum animal chora por longo tempo a perda de seus filhos a não ser o homem, que permanece ligado à sua dor e não se aflige tanto, quanto o que experimenta, mas quanto ele estabeleceu” (Sên. *Cartas consolatórias*. 7.1).

Jean Louis Voisin (2017, p. 63) argumenta que o suicídio fazia parte do modo de pensar e de agir dessa sociedade, e jamais foi inteiramente condenado antes do começo do século II d.C. A respeito disso, Paul Veyne (2008, p. 135) atribui duas razões que fortaleceram esse tipo de morte: as circunstâncias políticas e a influência das seitas. No segundo caso, o estoicismo é considerado por excelência a filosofia que contribuiu para a reflexão do tema, demonstrando que a morte não era motivo de uma grande preocupação, mas apenas o fim de coisas menores, como comer, amar e dormir.

Em outra carta, Sêneca faz a seguinte observação: “Ninguém pode obter uma vida segura se continuamente pensar em prolongá-la, se considerar entre os mais preciosos um grande número de anos” (*Cartas a Lucílio*. 1.4.4). Segundo o estoico, o prolongamento da vida igualmente torna o homem suscetível ao sofrimento e às mazelas nocivas ao corpo e à alma. Desejar viver mais, em certa medida, está relacionado a uma vontade de permanecer refém das paixões e dos sentidos. Para viver adequadamente, segundo Sêneca, é preciso não se preocupar com a vida. A ideia é retomada na *Consolação* a Márcia: “A morte é uma libertação de todas as dores e o término além do qual os nossos males não ultrapassam; ela nos leva de volta àquela tranquilidade, na qual jazíamos antes de nascer” (Sên. *Cartas consolatórias*. 19.5).

Como um lugar-comum, o discurso da morte representado nas cartas senequianas configura-se como um *elogio* da morte. Destituída de qualquer sintoma de malefício para a própria vida, a morte é “o fim para todos, para muitos, um remédio, anseio de alguns, a qual de ninguém merece maior reconhecimento do que daqueles aos quais vem antes que seja rogada” (Sên. *Cartas consolatórias*. 20.1).

O *elogio da morte* eloquentemente produzido nos escritos de Sêneca – diga-se desde já – está refletido na *Parentética* de Antônio Vieira, sobretudo, quando este atribuiu um papel para a morte destinado aos negros escravizados: a morte como liberdade do corpo cativo, pois “ela liberta a escravidão a contragosto do senhor” (Sên. *Cartas consolatórias*. 20.2). Esse tópico será retomado, mais à frente, quando abordarmos a retórica da consolação de Antônio Vieira dirigida aos negros do Rosário que se *sacrificam* no doce engenho infernal da colônia luso-brasileira no século XVII. O discurso do inaciano não deixará de alertar que a boa servidão está em aceitar a situação do tempo presente em função da vida no *post-mortem*. No caso de Vieira, aceitar a vida de cativo significa submeter-se às agruras da escravidão

justificada na doutrinação e no controle de corpos traficados e trancafiados em senzalas, prometendo-lhes uma redenção pela via sacra da comunhão que, nas missas e pregações, promete a salvação àqueles que sofrem como Cristo. A morte é elogiada, em linhas gerais, como liberdade física e espiritual para uma vida sem qualquer prova do que seja isso, quando imersa no sistema que foi a escravidão no Brasil.

Sem querer desviar do propósito deste capítulo, retomemos nossa argumentação, sublinhando que, enquanto o corpo e a mente estiverem em perfeita relação com todas as suas faculdades e nos permitirem levar uma vida digna comandada pela razão, não existe motivo para o suicídio, segundo a lógica de Sêneca. Continuar vivendo na decrepitude e nos sofrimentos de uma idade avançada é desperdício e falta de racionalidade:

Esperar passivamente pela morte é uma atitude covarde, tal como é amigo em excesso do vinho quem quer que, depois de esvaziar a ânfora, vai ainda sorver as borras. [...] Desde que a inteligência não sofra diminuição, que os sentidos sirvam os espíritos intactos e que o corpo não esteja diminuído e já meio morto, porquanto é da maior importância saber se o que se prolonga é a vida ou é a morte (Sên. *Cartas a Lucílio*. 6.58.32).

Para Sêneca, cumpre-se preservar a razão acima de tudo:

Se todavia, começar a afectar-me a inteligência, a destruir alguma das suas capacidades, se, tirando-me a vida, deixar só a existência, então eu escapar-me-ei desse edifício podre e arruinado. [...] Morrer para evitar a dor é uma atitude de fraqueza e covardia; viver só para suportar a dor é pura estupidez (*Cartas a Lucílio*. 6.58.36).

O modo de vida moral proposto por Sêneca nas cartas em questão em muitos momentos assemelha-se ao que poderá ser observado mais detidamente na sermônística de Vieira. A vida revela-se um problema quando atrapalha o caminhar para a morte, ato realmente importante no imaginário cristão. Em Vieira, poderemos encontrar uma reta razão que conduz os homens à boa morte; em Sêneca, a recomendação de que na vida é preciso trilhar um caminho único e contínuo, pois o verdadeiro bem “consiste na boa consciência, nos propósitos honestos, nas acções justas, no desprezo pelos bens fortuitos, no ritmo tranquilo e constante de uma vida que trilha um único caminho” (III, 23, p. 86).

Comentando a postura de Sêneca em seus escritos, Paul Veyne esclarece que, segundo a doutrina filosófica em questão, qualquer tentação é uma ameaça à segurança interior dos estoicos, logo, “a nova existência, a do estoico, é objeto de um controle incessante” (2016, p. 103). Para Aristóteles, a felicidade reside, como se discute no livro I da *Ética a Nicômaco*,

como bem supremo que pode ser obtido através da ação humana, isto é, a felicidade é dada como uma atividade da alma; no caso de Sêneca, a condição da felicidade é que a fortaleza interior se faz responsável por decretar o estado de sítio permanente. Cabe uma nota sobre o tópico acima:

A cura mental é a grande finalidade da vida do estoico, que renuncia alegremente a qualquer outro desígnio, pois a única coisa que importa é a verdadeira felicidade; ele se dedica integralmente a ela, e Sêneca só terá sossego quando persuadir seu discípulo Lucílio a pedir demissão de seu posto de alto funcionário das finanças para consagrar-se exclusivamente à sabedoria (VEYNE, 2016, p. 102-3).

O ponto de convergência das ideias do filósofo romano e do pregador jesuíta que a rigor nos interessa está no sentido que atribuem à vida como *meio* para a morte, sem excessos e sem temor. No caso cristão, isso é mais delicado, pois o medo é peça de uma grande máquina de controle de ideias e atitudes para fazer os homens atingirem posições adequadas em um plano metafísico. No entanto, a vida como projeto para a morte, um meio de se preparar para o momento inevitável, é uma razão compartilhada tanto pelo estoico quanto pelo inaciano português.

Uma ressalva: no cerne da filosofia estoica encontra-se uma racionalidade que não permite confundir a ideia de “modelo” com a de “salvação”. Esta última é uma sentença que indicará se, no fim, tudo que foi feito foi conquistado ou perdido. No caso dos estoicos, antes do exame final, tudo está em suspenso; no de Vieira, tudo está sendo registrado no grande livro das penalidades e dos horrores. Quanto à ideia de “modelo”, ela está relacionada a cada passo a mais que é dado rumo à conquista imediata, isto é, a conquista cotidiana contra as paixões e as futilidades. Essa categoria que tanto aparece na doutrina estoica quanto na cristã pode ser compreendida como os progressos alcançados numa vida de intenso autocontrole e temperança.

No cerne da divergência entre estoicismo e Cristianismo está a metafísica por trás da sombra projetada das almas, que asseguraria, no caso de Vieira, uma forte presença de estados da alma relacionada a uma cosmovisão providencial da qual Sêneca não partilhava. Genericamente, interessa-nos a ideia moral sobre a vida e a morte que se dissemina nos escritos do filósofo romano. Vaidade e presunção que, em vida, nada valem, uma vez que “não interessam os estudos realizados durante a vida: somente a morte pronunciará sobre nós o juízo definitivo” (Sên. *Cartas a Lucílio*. 3.26.6).

De tudo isso, podemos concordar que a filosofia estoica é uma conduta de vida e não um saber fortuito e sem propósito. A seriedade sobre a qual ela repousa atravessou séculos,

reformulando-se nas mais diferentes condições e necessidades de cada época. Paul Veyne, a propósito, comenta que a carta número 53 direcionada a Lucílio escandalizou, no século XVII, até os estoicos cristãos por afirmar que o mérito do sábio “‘supera o do deus’, cujo único esforço está em ser o que é” (VEYNE, 2016, p. 105).

Na primeira carta a Lucílio, a finalidade das missivas é integralmente exposta: despertando o discípulo para o estado de atenção que não permite distração. A morte é caracterizada por estar impregnada na própria vida, por consumir tudo:

Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispor de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos. [...] o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência. [...] É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já do domínio morte! (Sên. *Cartas a Lucílio*. 1.1.1).

*A morte é o infinito não-ser.* Todo dizer e falar sobre ela é impossível, pois, sendo o mundo uma metáfora, falar dela apenas é aludir a algo que não está em lugar algum. Segundo João Adolfo Hansen (2019, p. 238), “o lugar e o tempo de sua ocorrência são efetivamente o nenhum e o nada de uma atopia e de uma acronia radicais, dando-se à imaginação de quem contempla o fim do outro como assímbolismo total”. A apreensão de sentido que buscamos apenas é possível extrair dos costumes e da moral formada segundo os textos dos autores mencionados. No caso do suicídio, por exemplo, um ponto de inflexão surge entre Sêneca e Vieira. Sabe-se que, para o filósofo estoico, a morte de si era uma saída legítima na qual o homem é autorizado a escolher a forma como quer morrer.

O *contemptus mundi* ou “desprezo do mundo” como aversão às paixões e à futilidade é uma concepção de mundo compartilhada, guardadas as devidas proporções, tanto pela filosofia senequiana quanto pela visão neoescolástica de Antônio Vieira. O pregador, sempre a desdobrar razões complexas, encontra saídas engenhosas, que sugerem ao auditório discreto *morrer para a própria vida*. Recorrendo a uma metáfora que figuraria o “suicídio cristão”, Antônio Vieira sugere morrer duas vezes, suicídio admitido como a grande *metábole*, uma mudança de vida abrupta, isto é, uma morte para a vida enganosa, neste caso os pecados e enganos do mundo, e a outra para o encerramento do claustro carnal que limitava a alma: “o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer” (VIEIRA, 2015, p. 119).

Sêneca, diferentemente, viu-se frente à ordem de Nero de que devia se matar. Desse modo, relata Tácito o suicídio do filósofo:

Sêneca, cujo corpo enfraquecido pelos anos e pela abstinência deixava o sangue esvaír-se muito lentamente, cortou igualmente as artérias das coxas e das panturrilhas. [...] Como seu sangue se esvaía com dificuldade e a morte demorava a chegar, pediu a Estácio Aneu, a quem considerava, por sua longa experiência, um amigo confiável e um médico habilidoso, que trouxesse o veneno (*apud* VEYNE, 2019, p. 234).

Deve-se considerar de antemão que o veneno mencionado é a cicuta, igualmente concedida a Sócrates. Nos dois casos, o suicídio está em cena como via segura de domínio sobre a própria morte. O medo, sem proporção significativa, não é imperativo na atmosfera situacional perceptível nos textos. Há, entretanto, um índice de distinção entre as duas mortes. De acordo com Paul Veyne:

A morte de Sêneca não é uma imitação da morte de Sócrates, como se ouve por aí: ela se inspira na doutrina estoica. Sócrates é morto agradecendo a Esculápio por libertar sua alma de seu corpo. Sêneca morre agradecendo ao deus estoico por lhe ter dado meios intelectuais de morrer por vontade própria. O único ponto em comum é banal: ambos morreram proferindo discursos filosóficos aos amigos; para a filosofia antiga, cumpre instruir pelo exemplo, pela ação (2016, p. 234).

As informações anteriores nos permitem compreender que o suicídio, literal e figurativamente, foi pensado como uma estratégia para encerrar a vida neste mundo repleto de paixões e desvios. A morte é aconselhada na ambivalência exposta como instrumento de saída lícito. No caso de Vieira, vale ressaltar, ela consiste em abandonar os vícios do corpo, o que merecia maior atenção, pois dependia de ser sempre lembrada para não se incorrer em possíveis “recaídas”. Vieira expõe os motivos no “Sermão da Quarta-Feira de Cinza”, pregado em 1673, na Igreja de Santo Antônio dos portugueses:

A razão verdadeira, e natural, e provada com a experiência de todos os que viveram, e morreram, é: porque aqueles que morrem quando morrer hão de contrastar com todos os perigos, e com todas as dificuldades da morte, que é coisa muito arriscada naquela hora; porém os que morrem antes de morrer já levam vencidos, e superados todos esses perigos, e todas essas dificuldades; porque na primeira morte desarmaram, e venceram a segunda (VIEIRA, 2015, p. 121).

Em razão disso tudo, o suicídio é um recurso arriscado, porém opera como um signo, nunca como uma prática real para Vieira e para a Igreja contrarreformada. A reciclagem da tradição pagã, segundo nos adverte George Minois, foi sempre bem criteriosa a respeito de alguns assuntos:

Implantada com firmeza a partir da era bárbara e regulamentada pelos escolásticos da Idade Média Clássica, a proibição absoluta do suicídio acaba se incorporando às estruturas fundamentais do pensamento cristão. Esse fenômeno cultural deve muito à

desconfiança dos pensadores cristãos medievais em relação ao paganismo antigo. A herança greco-romana, em parte perdida, em parte esquecida e em parte desfigurada, continua fornecendo modelos científicos e filosóficos, mas lhe é negado qualquer valor de referência moral. A Idade Média adota Aristóteles e Ptolomeu quando eles falam de astronomia, mas desde a revelação cristológica, ela aceita apenas uma autoridade moral: as Escrituras, enriquecidas pela Tradição – os Patriarcas, os teólogos, os concílios e os papas. (2018, p. 67).

Convém acrescentar um ponto que nos parece elementar para esse breve mapeamento conceitual. Distintamente dos gregos, que percebiam a morte heroica como uma maneira de obter a imortalidade, os romanos, na sua concepção supraterrrestre, embora incorporassem o *tópos* da morte na sua realidade cotidiana e no seu mundo divino, viam a morte como “uma abstração vaga e imprecisa” (VOISIN, 2017, p. 96).

Assim como se reconhece na *Eneida* a fragilidade do homem ante o destino imposto pelos deuses, o homem romano preserva acima de tudo a sua virtude, destituindo o simbolismo da morte<sup>4</sup>. No caso do poema épico de Virgílio, impera um sentido reverso ao dos poemas homéricos no que diz respeito ao herói épico. Destaquemos as palavras de João Angelo Oliva Neto na introdução a uma edição da *Eneida*:

Aquiles, Heitor, Dido têm a luminosa valentia dos que tombam cedo, jovens e belos, sendo assim perenizados na bela morte, enquanto Eneias tem aquele silencioso valor ético dos que, resistindo diariamente, sobrevivem e são diuturno esteio de outros que deles necessitam para continuar a viver (2016, p. 30-31).

Não cabendo, neste estudo, a discussão pormenorizada da vasta crítica literária do célebre poema épico romano, ressalta-se apenas que a intensa projeção dos valores estoicos que Virgílio impregnou em Eneias, fazia o público sentir-se mais próximo dele do que dos heróis homéricos (cf. NETO, 2016, p. 30). Somente consideremos que a moral estoica era inserida de muitas formas na vida das pessoas.

Sumariamente, os ritos funerários encarnavam uma dramatização que assegurava o lugar dos papéis sociais a serem exercidos no *Theatrum mundi*. Preservando a racionalidade e a ordem social, para os romanos, de acordo o historiador Jean-Louis Voisin, “a morte era o nada, um sono eterno, uma espécie de letargia, o fim obrigatório de uma vida, o último ato que um homem poderia inscrever no trajeto retilíneo de sua vida” (2017, p. 99). Adiante, observaremos que, para os cristãos, essa definição não se sustentaria, sendo reformulada a partir de uma ótica escatológica centrada na Providência divina.

---

<sup>4</sup> Por razões amplas, no que toca o gênero épico, que no momento não conseguiremos deslindar dado o escopo deste trabalho, recomenda-se o trabalho incontornável de Eudoro de Sousa sobre o mergulho ao submundo nessas narrativas heroicas, vide Eudoro Sousa.



### 1.3 A morte cristã: breve anatomia de práticas e conceitos

A morte entre os antigos é ao mesmo tempo empório de lembranças e lugar de dor, de sofrimento e, principalmente, de medo. Doutra modo, a individualidade do morto não estava associada às suas qualidades psicológicas nem à dimensão íntima de um sujeito único e insubstituível. A “bela morte”, reitere-se, definia-se mais estreitamente pelo destino heroico, assim esclarece Jean Pierre Vernant (2017, p. 83).

Traçadas as considerações anteriores, passemos a falar do discurso fúnebre da Contrarreforma, no qual a morte faz parte de um quadro religioso mais nebuloso, cujas bases são discutidas e reformuladas nas sessões tridentinas que deliberam sobre as *Artes moriendi*, isto é, preceptivas que integram a morte à vida, ensinando as maneiras de temer a justiça divina para bem morrer sabendo das penas do Inferno e do Purgatório, além das fortunas do Paraíso.

De antemão, não reservaremos um amplo espaço de abordagem sobre o sistema binário da topografia do Além. O Inferno e o Paraíso serão tratados, de modo mais abrangente, em outro momento, quando igualmente forem abordadas as concepções que definem a postura do homem cristão frente à cosmovisão escatológica delineadas pelo traço da culpa e do medo. Neste momento, convém pensar uma discussão mais restrita, mas não menos importante, sobre a inserção do Purgatório e sua brusca mudança na concepção do *post-mortem*.

Uma vida para pensar a morte é uma ideia que atravessa o trabalho de muitos historiadores das mentalidades, em especial, Michel Vovelle (1974, p. 55) que vêm propondo a leitura na qual a morte teria sido mais visível antigamente, porque se encontrava em constante ritualização em inumeráveis formas que a incluíam nos mais distintos ritmos da vida. A absoluta mudança de comportamento do homem frente a essa experiência de passagem fez, na perspectiva dos historiadores, a morte existir em um sofrimento que não pode ser esgotado por nenhum rito. Para João Adolfo Hansen, “nós a ocultamos [a morte], pois a doença da nossa alma não é mais o pecado, antes a normalidade burguesa que ordena seu segredo na economia geral das trocas que constituem a nossa *metafísica de bolso*” (2019, p. 238; grifos nossos).

Recuemos um pouco para compreender alguns aspectos necessários que permitam enquadrar adequadamente o modo de leitura deste trabalho. A partir dos séculos XII e XIII, a então denominada “morte domesticada”, definida pelos rituais em torno do moribundo no

leito, é paulatinamente substituída pela “morte de si” (ARIÈS, 2014, p. 123). A nova relação do homem diante da morte tornou possível para ele conhecer sua individualidade, já que naquele momento era pensada como uma separação instantânea da alma e do corpo, seguida pelo julgamento imediato e particular de cada defunto (cf. LAUWERS, 2017, p. 276).

As designações são fluidas entre os historiadores. Uma concepção pré-liberal da morte faz parte do que Philippe Ariès chamou de “morte domesticada” (1977) e Michel Vovelle (1983) de “morte barroca”. Segundo João José Reis, em seu livro *A morte é uma festa*, essa última expressão seria mais adequada para definir os rituais fúnebres realizados em solo luso-brasileiro. Leiamos:

Era uma morte marcada por uma extraordinária mobilização ritual, coerente com um catolicismo que enfatizava as manifestações exteriores de religiosidade: a pompa, as procissões festivas, a decoração elaborada dos tempos (REIS, 1991, p. 114).

Nesse sentido, a relação entre vivos e mortos foi marcada por uma intensa aproximação na qual a atmosfera fúnebre impregnava a vida de homens e mulheres que, receosos de qualquer surpresa, deviam sempre estar preparados para a morte. Ainda que voltemos a esse tópico em outro capítulo, faz-se útil sublinhar a nota de João José Reis sobre o impacto da morte na sociedade colonial:

Temia-se, e muito, a morte sem aviso, sem preparação, repentina, trágica e sobretudo sem funeral e sepultura adequados. Assim como se temiam os mortos que assim morriam. Mas desde que os vivos cuidassem bem de seus mortos de maneira a marcar com ênfase a passagem para o outro mundo (REIS, 1991, p. 92).

A periodização apresentada por Philippe Ariès (1977) revela que, entre a Idade Média e meados do século XVIII, o discurso sobre a morte foi imperativo nos mais diferentes âmbitos da vida. Tendo em conta a dimensão de nosso trabalho e do seu propósito, mencionemos apenas de passagem que, no fim do século XVIII e início do XIX, a atitude diante da morte sofre mudanças radicais, era a morte romântica em sua dimensão literária que no cotidiano doméstico desejava-se privada, recôndita: “os mortos nesse período começaram a ser encarados como um tabu público, passando pouco a pouco a serem velados e enterrados privadamente, pelo círculo íntimo da família” (REIS, 1991, p. 94).

Até o início do século XII, o Além-cristão organizava-se de modo bem específico: após a morte, as almas ficavam em uma espécie de estado de latência até a primeira ou, na maioria dos casos, a segunda ressurreição. Nesta segunda, os corpos ressuscitariam e as almas seriam

julgadas e divididas entre as que se salvariam e as condenadas, sempre dependendo da sua conduta em vida. As pessoas que realizavam boas ações eram dirigidas diretamente ao Paraíso, ao passo que aquelas cuja vida era definida pelos pecados tinham como rumo o Inferno. Tudo estaria registrado em um livro, e a ida ao Paraíso e ao Inferno tratava-se de uma seleção cujos critérios já estão pré-estabelecidos.

Sabe-se que, a partir do século XII, a representação do “Juízo Final” tomou a forma de uma cena mais “jurídica” que permaneceu em vigor no início da Idade Moderna (CYMBALISTA, 2011, p. 226). Nessa figuração, Deus é a imagem de um grande juiz que determinava a sentença de cada alma; Cristo e os santos advogavam em favor da ida ao Paraíso e o Diabo contra-argumentava. O livro permanece como um registro dos pecados sem perder nenhum detalhe da trajetória de vida de cada um. Renato Cymbalista assim resume o quadro exposto: “o leito de morte transformou-se em um campo de batalha pela disputa da alma do morto entre as forças do bem e do mal” (2011, p. 226).

Avancemos para dizer que os estudos consagrados ao imaginário e às práticas de representação do *post-mortem*, em particular “o nascimento do Purgatório”, situado por Jacques Le Goff no final do século XII, confirmam a transformação mencionada: “a definição de um terceiro ‘lugar’ do Além, implicando a avaliação da conduta de cada um desde o falecimento, é sinal inegável de um processo de individualização” (LAUWERS, 2017, p. 276).

O purgatório como estado intermediário entre a danação eterna e a beatitude eterna pode ser apontado como uma saída encontrada por teólogos para o receio que existia sobre aqueles que, no último instante, invocavam o nome de Maria, vertendo lágrimas em arrependimento e pondo em descrédito toda a ação eclesiástica da moral e do dogma que deveriam ser respeitados e obedecidos durante toda a vida. Antes de Dante, essa espécie de salvação conquistada no instante fatídico preocupou os teólogos. No que concerne a essa matéria, João Adolfo Hansen explica que:

Se uma só lágrima de arrependimento pode redimir a alma depois de uma vida inteira em pecado, e se a alma redimida poderá ter no Paraíso o mesmo estatuto dos mártires, que morreram pela Fé, e dos santos, que levaram uma vida de renúncia ao mundo, aparentemente não há muita vantagem em ser virtuoso, pois sempre é possível dar um jeito nas coisas no último momento. Para solucionar a questão, os teólogos inventaram o Purgatório como estado intermediário em que as almas purgam erros, quanto esperam o dia do Juízo Final (2012, p. 23).

A introdução do purgatório como espaço transformador da relação do homem com a morte bem como sua inserção no cenário da instituição eclesial permitiram solidificar um

conjunto de práticas que estreitaram a relação entre vivos e mortos. Desde então, esse “terceiro lugar” tornou-se um maneira de purgar e de se redimir dos pecados cometidos em vida. Ademais, os vivos, para auxiliar na salvação do morto, eram úteis, pois podiam realizar sufrágios como orar, celebrar a eucaristia, dar esmola em nome do morto, enfim, tudo que favorecesse a salvação dessa alma no Além.

No século XVII, a intervenção dos vivos pelos mortos potencializou a força da ritualística fúnebre, conservando uma “política do além” baseada em princípios característicos do que poderíamos chamar de “economia da salvação”. O momento final, nessa perspectiva, seria o cerne das práticas de representação que desenham o fim como instante definitivo de sentido para a própria existência. Não mais encarnado como Juízo Final, evento no qual Deus apareceria com atributos de Juiz, mas como uma etapa do processo da morte em que “o moribundo verá sua vida inteira, tal como está contida no livro, e será tentado pelo desespero por suas faltas, pela ‘glória vã’ de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas” (ARIÈS, 1977, p. 32). A propósito, acrescenta Michel Vovelle:

Na realidade, o instante da morte é valorizado, mesmo porque se torna a glória de toda a existência. Afirma-se como o momento decisivo do qual depende, como dizem os testamentos, uma eternidade feliz ou infeliz (1974, p. 81).

Em síntese, os mortos, na representação das práticas fúnebres, estão cada vez mais vivos por terem sua presença ativa como dependentes de seus familiares que poderiam orar por suas almas e salvá-los do sofrimento do *post-mortem*. Mais especificamente sobre o purgatório, diga-se que, mais do que um lugar cujo surgimento tem data, segundo os historiadores, este se tornou um meio de salvação que favoreceu a dramatização da morte no século XVII. Nas palavras de Renato Cymbalista:

O purgatório era o local onde as almas passavam por uma dolorosa purgação de seus pecados, por penas que variavam do extremo frio ao extremo calor. Constituía assim uma espécie de Inferno transitório, indispensável antes de as almas serem finalmente perdoadas de seus pecados e terem acesso ao Paraíso (2011, p. 230).

O *locus purgatorius*, como afirma Jacques Le Goff, determina-se como um lugar cujo nome não deixou de ser refletido. A partir de numerosos debates sobre a significação do fogo, destaca o historiador, o purgatório foi arquitetado sob o signo do fogo não destruidor e eterno, mas sim purgador, como uma pena temporária, sem que a alma seja punida eternamente. Nesta leitura, o termo empregado por volta de 1178-1179 teria sido caracterizado como o

neologismo *purgatorium*, cujo nascimento se encontraria assim situado durante a década de 1170-80. Em resumo, “até o fim do século XII, a palavra *purgatorium* não existe como substantivo. O purgatório não existe” (LE GOFF, 2017, p. 12).

Estudando sobre as *Almas do purgatório ou o trabalho de luto* (2010, p. 123), Michel Vovelle concluiu que, no tempo das monarquias absolutistas, o purgatório foi caracterizado por institucionalizar, dosando castigo e esperança, um poderoso regulador social, uma espécie de resposta às angústias individuais, de gestão do trabalho de luto, ao propor aos homens as regras de uma convivência pacífica com seus mortos. Para Jacques Le Goff (2017, p. 19), a crença no purgatório implicava antes de tudo a crença na imortalidade e na ressurreição, pois algo de novo poderia acontecer no intervalo entre a morte e a ressurreição. Certo de suas obras e consciente de seus deveres, o homem poderia embarcar diretamente para o Paraíso, mas, do contrário, poderia ir para o Purgatório para sofrer provações semelhantes àquelas que outros homens sofrem no Inferno.

A mudança no imaginário cristão a respeito do Além-morte em Portugal e na Espanha reservou com legitimidade ao purgatório o *status* de lugar, segundo nos indica Renato Cymbalista (2011, p. 230) em seu estudo sobre os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro. É unânime entre os historiadores deste assunto que o purgatório renovou a crença dos homens, apresentando-lhes uma terceira via, ainda que intermediária, para exorcizar-se dos pecados. A maturação teológica que transformou o sistema binário em uma relação ternária bem mais complexa e englobante na topografia do Além provocou, de igual maneira, uma radical mudança na atitude do homem com a morte. Ana Cristina Araújo, em seu estudo sobre as atitudes e representações da morte em Portugal, expõe que:

Para a grande maioria dos fiéis, a ideia de responsabilidade individual implicava, portanto, uma atitude vigilante, rigorosa e atenta de cada um em uma relação ao seu futuro escatológico. E se é certo que a noção de responsabilidade pessoal acaba por ser contemporânea, no plano religioso, do direito universal à absolvição ritual à hora da morte e do dever imposto a todos os fiéis de exame de consciência e regular assistência aos sacramentos, também o apaziguamento do indivíduo, enquanto sujeito social, reflecte massivamente o desenvolvimento terreno e a resignação devota que, no essencial, caracterizam a mentalidade popular (1997, p. 181).

De um lado, a inserção do purgatório no cenário escatológico da doutrina católica favoreceu uma hiperbolização do medo da morte; do outro, a retórica fúnebre seiscentista, embebida dos preceitos herdados da tradição medieval, iluminando-se das noções de salvação, ressurreição e pecado, acentuou o peso da culpa, como veremos no capítulo posterior. Tudo

isso relacionado provocou um delírio de temor e autocontrole entranhado nas mais diversas práticas letradas de representação da morte.

Sem reduzir a questão, cumpre reiterar a importância de dois aspectos trazidos ao imaginário cristão por consequência da inserção desse novo lugar na topografia do além. Em primeiro lugar, a crença no purgatório intensificava a relação entre vivos e mortos, uma vez que estes dependiam da assiduidade das orações que os vivos dirigiam à divindade pela libertação de seu parente defunto, como corrobora Jean Claude Schimdt (cf. 2017, p. 160). Outro aspecto de extrema relevância quanto à inserção do purgatório no sistema do *post-mortem* tem a ver com o acento dado à preparação da morte. A questão reconfigurou o cenário da preocupação com a morte que então passava a ser o centro das atenções.

Na Idade Média, assinala Jean Claude Schimdt (2017, p. 61), passou-se a temer qualquer tipo de morte “prematura”, visto que ninguém se sentia preparado suficientemente em vida para a “boa morte” cristã, isto é, de ter sido plenamente absolvido de todos os seus pecados e de ter cumprido de forma satisfatória todos os ritos sacramentais de “extrema unção”. O receio pela morte sem avisos acentuou o medo sobre a matéria, como falaremos mais adiante. Por ora, cabe destacar que, conseqüentemente, na instituição eclesial, desempenhava-se uma transformação da relação entre vivos e mortos que havia dominado na Antiguidade, impondo-se um novo selo sobre as práticas de memória funerária. Para a Igreja cristã,

Todos encararam o trespasse como sendo a liberação da alma, um novo nascimento, um acontecimento feliz na perspectiva da ressurreição. A única morte que convinha temer era a da alma, uma morte espiritual, tornando ineficaz qualquer intervenção dos vivos pelos defuntos (LAUWERS, 2017, p. 280).

Na perspectiva de Philippe Ariès (1977, p. 32), deve-se ter em conta a importância do biografismo nesse cenário da salvação. A estreita ligação entre a morte e a vida particular do moribundo fez com que o homem passasse a ter, gradativamente, um maior interesse pelas atitudes em vida. Acreditava-se que a atitude de cada um daria à sua biografia seu sentido definitivo. Por essa razão, a retórica fúnebre seiscentista não abriu mão de todos os recursos para explorar o tema, abordando-o, sobretudo, em sermões, uma vez que, principalmente em Portugal, a parenética “se estendia a camadas de população mais largas e heterogêneas” (MARQUES, 2010, p. 32).

A presença da morte na época em foco é visível e inseparável da vida cotidiana, os funerais e as missas fúnebres constituíram um espetáculo que Michel Vovelle denominou de

“profusão barroca”. Toda a ostentação que caracteriza a cerimônia fúnebre no século XVII vem revestida de uma profunda devoção e preocupação para com a hora da morte. Baseado nisso, João José Reis (1991, p. 92) explica que, enterrando os mortos segundo os ritos adequados, eles não representariam perigo espiritual ou físico especial.

Nessa “trágica época” (VOVELLE, 2000, p. 239), indicativa de uma sobressaliente presença da teatralidade no caráter cerimonial e no convencionalismo característico da sociedade de corte, as guerras de religião, os massacres ocorridos no século XVII e a sensibilidade à morte constituirão o núcleo retórico dos discursos proferidos no “grande cerimonial”. Veremos mais especificamente isso ao abordarmos as exéquias pregadas pelo Padre Antônio Vieira. Representação que pode ser constatada nos estímulos iniciais à imaginação coletiva das elites que viam uma nova invasão da morte ser inscrita insidiosamente nas mais diversas expressões artísticas.

Mais um ponto importante a respeito do *tópos* da morte nas letras seiscentistas é o debate sobre a preparação para o grande momento: o “último instante”. Debruçando-se sobre os estudos dos manuais de “preparação para a morte”, Roger Chartier afirma que “a arte de morrer, que de início podia ser texto para os clérigos, toma por missão os leigos cristãos dentro de um objetivo de universalidade” (2004, p. 162). Reconhecendo o século XVI como um tempo de maré baixa para a preparação dos manuais para a “boa morte”, o historiador francês assinala que o discurso sobre a morte, que aqui já podemos caracterizar como um *tópos* das práticas letradas que atravessa o Seiscentos por outros gêneros, como meditações, orações, poemas e, sobretudo, sermões (CHARTIER, 2004, p. 159).

Pierre Chaunu (1978, p. 275) confirma que houve uma crise do macabro, o que nos permite compreender isso tal como as mudanças de atitude que Ariès comenta, cuja saída para a pedagogia da morte foi uma mobilização de um novo arsenal para aprender a morrer. Ao passo que as *Ars moriendi* circulavam em latim, no século XVI, a literatura sobre a boa morte popularizou-se com a impressão de vários títulos em espanhol e português. De acordo com Renato Cymbalista, esses textos<sup>5</sup>

Procuravam alcançar um público maior, mantendo a imagem do momento da morte como estratégico para a definição da salvação das almas. A literatura do bem morrer mostra claramente a transição que havia ocorrido nos últimos séculos, definindo que a morte havia deixado de ser apenas uma porta que encerrava uma vida curta e transitória rumo à outra existência, para transformar-se em um duelo entre o bem e o mal a ser praticado por cada um no momento adequado (2011, p. 227).

<sup>5</sup> O estudioso menciona dois títulos de grande repercussão na época: o *Libro de la muerte temporal y eterna*, de Frei Juan Raulin e também o *Breve aparelho e modo facil de ajudar a bem morrer hu Christão*, de Estevam de Castro.

À luz dessas notas, situemos que, para religiosos como Antônio Vieira, o discurso sobre a morte é a razão do sermão, que deve funcionar como uma “preparação para a morte” tal qual o conjunto de manuais os quais os historiadores aqui mencionados estudaram. A Parenética é considerada o meio por excelência de divulgação dos dogmas e valores da Igreja. Assegurando a ritualização defendida no Concílio de Trento, que contrariava a tese luterana da leitura individual das *Escrituras, sola fide sola scriptura*, o pregador assumiu, como se sabe, o papel definitivo de intérprete sagrado e, por extensão, de mestre da pedagogia da morte. Daqui sai o interesse em estudar mais detidamente a produção sermonística fúnebre de Antônio Vieira como uma eloquente forma de mobilização dos afetos através do medo e da culpa cujo *modus faciendi* dialoga com uma espécie de *Poética da morte*.

Sobre a importância da pregação na cena político-teológica do século XVII no que se refere principalmente ao discurso fúnebre como principal tema a ser ensinado, João Francisco Marques explica que

A pregação como o primeiro dever dos pastores de almas, procurando afincadamente tornar apto para essa função um clero, que era naturalmente permeável ao prestígio de que a oratória sacra gozava na sociedade do tempo, quer entre as classes mais elevadas, quer entre os mais humildes níveis populacionais. Na verdade, reconhecia-se e exercia-se, com maior ou menor liberdade, *o direito e o dever de admoestar do alto do púlpito não apenas a arraia-miúda e os elementos dirigentes, mas até os próprios monarcas* (2010, p. 38, grifos nossos).

“Idade da eloquência”, como assim Marc Fumaroli (2009) se referiu à efervescência discursiva da época, o século XVII ibérico é – sobretudo no que tange à questão das “artes de morrer” – uma época estruturada e marcada pela pompa cerimonial dos rituais alinhados aos propósitos contrarreformistas. Por esse motivo, Michel Vovelle teria atribuído a esta estrutura de práticas a denominação de “morte barroca”, enquanto expressão cerimonial cujos elementos constitutivos seriam a

Morte preparada, temida, exercícios de toda uma vida, dando lugar a um cerimonial público e ostentatório, seguido de todo um conjunto de ritos e prestações destinadas, pelas obras, pelas missas, pelas orações, a assegurar a salvação ou a redenção a termo dos pecados do defunto (2004, p. 353).

Esta forma de morrer, conhecida pela espetacularização, forneceu os pilares dos costumes e rituais fúnebres adotados por grande parte da sociedade colonial (cf. FONSÊCA, 2006, p. 259). Como instrumento dessa pedagogia, o sermão serviu como aparelho de



amplificação da matéria, tornou-se ferramenta muito utilizada por pregadores na tarefa de orientar para o “bem morrer”. De acordo com Constance Cognat (1995, p. 262), a eficácia da teatralização pedagógica, no púlpito barroco, dependia de três meios a que o orador sacro recorria: o *cenotáfio*, erguido para atrair a atenção dos fiéis; o claro-escuro das *nuances* retóricas do sermão a fim de incidir sobre o espetáculo da morte; a evocação da alcova sob a terra para acentuar a solidão absoluta do defunto, a caminho de ser cadáver roído pela podridão.

Sem adiantar completamente alguns aspectos que serão tratados cuidadosamente mais adiante, cabe afirmar que, se a vida é um cativeiro, decerto não o é da mesma forma para todos. Esse aspecto, portanto, é nuclear para toda a nossa investigação, pois guiará em larga escala a perspectiva deste trabalho. Para Michel Vovelle (1997, p. 133), há, na lógica das pregações, uma *dupla função pedagógica*. Uma para o uso das *elites*, em que se insere a imagem de conversão apoiada no suporte para meditação, terreno da conversão cotidiana ao qual se resume a vida do cristão (como, por exemplo, os *Exercícios Espirituais*, as exéquias, bem como a alusão à *Imitatio Sanctorum*); e outra para uso das *massas*, na qual o método de controle pelo medo e pela culpa estava mais do que nunca na ordem do dia, consoante atesta a ênfase nos fins últimos e na escatologia.

Tal como observado no relato da morte de Sêneca em que, filosoficamente, se obtém um exemplo de sabedoria e de integridade para emular; no contexto cristão, a morte de reis e santos, descrita das mais diversas formas pelos discursos de autoridades da Igreja contrarreformada, inspirava a morte de homens e mulheres. Observaremos isso, por exemplo, nos sermões de exéquias de Antônio Vieira que, a nosso ver, são como panegíricos fúnebres, discursos que celebram a figura do morto, posicionando-a no lugar de destaque da história temporal como um signo único de um painel de exemplos a serem seguidos pelos vivos.

As exéquias pregadas por Vieira, em linhas gerais, estão no tom do panegírico fúnebre e em harmonia com as notas da oração fúnebre, dos discursos que exaltam os feitos guerreiros e a *pólis*. Em outros termos, os discursos de Vieira cantam a glória dos exemplos de homens e mulheres que brindaram a história portuguesa com sua renomada presença e seus singulares feitos. O abismo que separa essas duas formas de representar a morte para ricos e pobres, vulgares e discretos, senhores e escravizados, é exatamente a articulação principal que justifica a existência de uma complexa e multifacetada *retórica da morte*, diversamente manifestada nesse *tópos*, reconfigurada segundo o decoro exigido por cada ato de fala pontuado no tempo histórico da existência de Vieira.

Proporcionalmente, o sentido da morte para os antigos, gregos e romanos, contribuiu para o entendimento de alguns valores dogmáticos que serão observados na *Parenética* luso-brasileira. Destituída da metafísica pagã e de seu cenário cotidiano, a ideia de morte, que aqui buscamos discutir, no tempo de Vieira, preserva ainda a virtude como necessária para o acesso à benevolência divina, bem como prescreve a dedicação absoluta à preparação para essa ascensão no último instante, tal como orientou Sêneca. Embora não defina a morte como apenas uma passagem cujo valor depende da honra e do heroísmo, a retórica cristã fúnebre preserva os ideais de uma vida justa ancorada na plenitude dos dogmas que, obedecidos, garantem a pureza da alma e sua libertação do corpo rumo ao Paraíso.

Não desconsideramos o fato de que a leitura que empreendemos baseia-se em um contexto restrito e não hegemônico. Na mesma época, as atitudes diante da morte eram determinadas por processos históricos distintos. Se, por um lado, a doutrina católica pregava a total dedicação ao luto e à preparação para a morte; por outro, a Reforma protestante apressou, a partir do século XVI, o declínio dos funerais mais elaborados do cuidado ritual com o cadáver, das preces e das missas de encomenda da alma.

Em termos gerais, as formas de bem morrer de tradição católica foram combatidas pela decisiva doutrina reformista da predestinação. Deus decide sozinho os seus eleitos. Assim sendo, ocorreu a abolição do Purgatório como estágio temporário da alma que poderia ser abrandado por preces, missas e intercessão de santos. João José Reis confirma que, muito antes dos franceses, os ingleses já haviam definido um modo privado de morrer, “coerente com a voga individualista estabelecida pelo protestantismo” (1991, p. 98). Como exemplo dessa verve anticatólica, pode-se destacar o caso do moleiro italiano perseguido pela inquisição, na narrativa *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg (2006, p. 77-8), em que contestava o Purgatório e apontava a inutilidade da missa pela alma dos mortos.

De fato, a recusa à tradição católica foi intensa, promovendo dissidentes debates no coração da Igreja. Sem pretender retomar todas as querelas que orbitam neste universo teórico, ratifique-se, contudo, que “nas regiões dominadas pelo catolicismo, as visões e atitudes em relação à morte e os rituais fúnebres tradicionais persistiram e até se fizeram mais elaborados, no rastro da Contrarreforma católica” (REIS, 1991, p. 99).

O discurso fúnebre no Cristianismo, se não guarda a semelhança nítida com as mentalidades grega e romana, preserva pelo menos a contínua busca por um tipo justo de morte, considerada boa aos olhos da religião. A “bela morte”, com todo o seu poder de eternizar a figura do herói, apresenta certa semelhança com a “boa morte cristã” no que tange à construção de uma figura livre dos vícios e da desonra e, principalmente, dos pecados, no

caso do cristão. Como uma peregrinação que exige decoro, resistências contínuas e prudência, a vida revela-se como um caminho para o que realmente importa: a imortalidade prometida, nos mais distintos imaginários. A vida é como um percurso composto de imagens e sentenças que, na ótica cristã, ajustam-se para instituir uma “política do além” que conduz os homens à boa morte sob o signo dos dogmas.

A vida também encaminha os deslocados, como nos cantos infernais do célebre poema de Dante, para a dor e o sofrimento que só podem ser apaziguados no encontro com a Luz da Graça inata. Cabe a cada cristão, segundo a doutrina católica, fixar os olhos no eminente da vida, buscando a iluminação pela Graça divina para se “trasumanizar”: a expressão é de João Adolfo Hansen (2012, p. 28), aplicada à leitura da *Divina Comédia*, que significa ultrapassar o humano, flutuar e ascender para o sublime “Paraíso Celeste”.

Entre os historiadores do assunto aqui citados, é unânime a difícil tarefa de uma historiografia da morte por essa ser sempre determinada por fundamentos materiais de cada sociedade. Por causa disso, não tentamos aqui traçar qualquer linha cronológica ou mesmo dar conta de um amplo tema cuja suposta compreensão absoluta sempre seria frustrante e mesmo impossível. Antes, coube um recuo para, a partir de um olhar transversal, perceber que certas noções são similares, passíveis de reconhecimento quanto aos costumes e às crenças e, por isso, marcadamente humanas, ou melhor, *demasiadamente humanas* no que concerne a práticas discursivas e a conceitos que possibilitem a compreensão da “política do além” que impera na sermonística de Antônio Vieira.

## 2 A PASTORAL DO MEDO E A *RETÓRICA DA MORTE*

“Oh não aguardes, que a madura idade  
Te converta em flor, essa beleza  
Em terra, em cinza, em pó, em sombra, em nada”.

**Gregório de Matos**

### 2.1 Preceitos da “retórica da morte”

No capítulo anterior, buscamos entender um pouco mais sobre os modos de lidar com a morte pelos pagãos – gregos e romanos – e pelos cristãos no que se refere à constituição de um imaginário que nunca esteve encerrado em si, mas sempre aberto aos possíveis diálogos culturais e religiosos. Neste momento, de forma mais específica, cabe examinar os mecanismos empregados na cena cristã para interpretar e disseminar os saberes sobre a morte, amplamente difundidos no tempo histórico de Vieira por meio de uma engendrada “retórica da morte”, um complexo de preceitos discursivos aplicados para fortalecer a musculatura da tematização do macabro e do medo entre as massas.

Como elementos centrais dessa “retórica da morte”, convém discutir os sentidos com que os signos da pastoral do medo se apresentam quando operados na Parenética. *Medo*, *culpabilização*, *confissão* e *suicídio* são lugares da *inventio* vieiriana visitados para corroborar o teatro discursivo sofisticado no qual o pregador dramatiza os *topoi* da retórica fúnebre para incidir, moralmente, sobre o auditório. Sem pretender discutir tais conceitos fora da zona retórico-político-teológica da qual participam os sermões de Vieira, como defendeu Alcir Pécora (2008), destacamos que nosso interesse repousa sobre a operacionalidade desses termos que formam um vocabulário singular dentro da sermonística. Por isso, examinaremos como tais temas, que extrapolam o invólucro da letra, tornando-se dogma rígido da moral jesuítica, evidenciam-se nos sermões de Vieira, configurando seu *modus faciendi* de pregar (elogiosamente) a morte. Para nós, é elementar neste horizonte de ideias o poder mágico do gesto e da palavra despertado – como propõe Ana Cristina Araújo – nesses “momentos excepcionais [que] têm subjacente um cotidiano de intensa piedade” (1997, p. 54).

Durante séculos, no Cristianismo, o saber sobre a morte foi difundido pelas práticas discursivas, entranhando-se na vida das pessoas como tópica de uma meditação ininterrupta.

A reflexão matriz insistia nos enganos que cercam os homens neste mundo. Para Jean Delumeau (2003, p. 62, vol. 2), “estava na lógica da pastoral católica da época apoiar-se no pensamento da morte e propor concretamente a visão desta”. Com isso, o macabro tornou-se o principal adorno da Parenética. Assim, avalia Adalgisa Arantes Campos a questão:

O macabro enquanto idéia cultural recebeu o sentido de exortação moral cristã a partir dos quinhentos. Essa construção mental teve uma longa vigência histórica, assaltada por novos sentidos. Da dança macabra do Cemitério dos Inocentes, passando pela paisagem apocalíptica de Albrecht Dürer e Holbein, Gil Vicente, Calderón, até as pregações do Padre Vieira, notamos um processo de assimilação, onde a sensibilidade barroca se apropriou de formas culturais já existentes, emprestando-lhes outra significação (1987, p. 84).

A concepção de pastoral do medo fundamenta-se, preliminarmente, no modo de aplicação do horror para hiperbolizar os efeitos escatológicos. Na ordem do dia da pregação católica, compete semear a culpa nas atitudes de féis como melhor maneira para administrar a salvação. *Só é possível ser salvo, devidamente, quando se reconhece a culpa que se carrega.*

Em seu magistral trabalho, *O pecado e o medo*, o historiador francês Jean Delumeau afirma que a pastoral do medo lançou mão de uma tática que buscava impressionar por meios próprios, empregando truques “capazes de reforçar a autoridade de pregadores e tornar verossímil essa mistura de culpabilização de ameaças e de consolações que constituiu durante séculos o tecido mais habitual da pregação” (2003, p. 12, vol. 2).

## 2.2 O pregador e a morte

A proposta de uma pregação capaz de mobilizar os afetos pelo medo proporcionou aos oradores sacros fortalecer a crença e, sobretudo, as consequências da descrença e do descumprimento dos dogmas. Ao lado disso, a pregação foi eleita como ferramenta potencial para essa tarefa exatamente por conter em si os pressupostos básicos para difundir esse programa a uma escala enorme de pessoas. Sinopticamente: uma pastoral do terror foi compreendida como extremamente útil para converter os pecadores.

Esse domínio da pregação pelo medo sugere uma dupla focalização como comentaremos mais à frente. Convém explicar antes que, guardadas as devidas proporções, a pregação católica, embora realizada para provocar o horror, não deveria jamais abrir mão do

princípio da esperança, isto é, da possibilidade de salvação. Nesse sentido, o medo não poderia ser extrapolado de maneira que o curso da pregação não fosse o valor anagógico que eleva o fiel ao sentido da didática paulatina que o sermão deve ter como fim. Desse modo, a dupla ênfase da pregação configurou-se como a forma pela qual o pregador canalizaria os propósitos do seu discurso.

O papel geral da pregação presente no cerne da *Paideia* jesuítica, que aqui mais nos interessa, é o de, retoricamente, *ponere ante oculos*, tornar presente, dar a sugestão verbal e visual da Palavra criadora de *páthos*. Tal como no “Sermão da Sexagésima”, pregado pelo padre Antônio Vieira, em 1655, o pregador adverte que, quando sobe ao púlpito, o melhor conceito que o pregador pode levar ao auditório “é o conceito que de sua vida têm os ouvintes” (VIEIRA, 2015, p. 52).

Para a Companhia de Jesus, assumidamente neoescolástica e divulgadora do pensamento aristotélico, o *éthos* do orador, segundo disserta o estagirita no livro I da *Retórica*, é índice importante de confiabilidade na eficácia do discurso. Com base nisso, Margarida Vieira Mendes escreveu que, nos séculos XVI e XVII, o indivíduo equacionava-se com o mundo, com a cidade: “a vida privada juntava-se com a pública; o que o homem sentia, assim como o seu sistema de valores, harmonizavam-se com a sua acção e militância” (MENDES, 1989, p. 34). Idealmente, o orador no século XVII consagra-se como figura pública. Ele é consagrado como um hermeneuta responsável por difundir a mensagem das *Escrituras*, a qual se guarda codificada na cadeia de ornatos e técnicas dialéticas de ordem retórico-poética. Por tudo isso, fez-se “o pregador [como] uma espécie de subtipo do protótipo de Santo” (MENDES, 1989, p. 53).

Essas observações já nos permitem perceber que para ser eficaz, discursivamente, era necessário ao pregador ser exemplar. Desde 8 de abril de 1546, com a IV sessão do Concílio de Trento, que declarou herética a tese *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a escritura”) da Igreja reformada, a figura do orador se revestiu de mais prestígio entre os católicos. Como sabemos, a tese de Martinho Lutero defendia a dispensa da participação do clero e dos ritos cerimoniais, prescrevendo que o fiel devia colocar-se em contato com a Providência mediante a leitura individual da Bíblia. Em posição contrária a essa ideia, o corpo eclesiástico afirmou a importância dos ritos cerimoniais visíveis, tal como destacou o poder da Igreja Católica de instruir, santificar e dirigir almas.

A reafirmação do poder de conversão do pregador – apoiado na *sindérese*, a centelha da consciência iluminada pela divina Providência, como disse Santo Tomás de Aquino – e a

necessidade de sua presença no púlpito garantiram um renovado propósito para a aliança entre as técnicas de pregar o medo e o tema da morte.

Dentro dessa relação locutor-interlocutor complexa, o público deve ser sempre encarado pelo pregador como culpado, ao passo que aquele deve figurar como *exemplum* para os enganados. O púlpito, por sua vez, reveste-se do aspecto de tribunal. Nesse caso, as massas de ouvintes, assim como os círculos restritos da corte, compartilhavam do terror da pregação, sendo no fim expostos à mesma teologia: “a de um Deus cuja justiça predominava sobre a misericórdia” (DELUMEAU, 2003, p. 14, vol. 2).

A estreita relação entre a supremacia do discurso sobre a morte e a importância da figura do orador nas práticas discursivas seiscentistas reforça-se com as intenções de um período que se via no limiar das guerras religiosas. Não podemos esquecer que, em todas as épocas, “a Igreja leu o Evangelho através de suas preocupações do momento, sua antropologia – que varia – e seus projetos pastorais” (DELUMEAU, 2003, p. 35, vol. 2).

### 2.3 O medo e o macabro em cena no *cotidie morimur*

Escrevendo sob o signo de uma “arqueologia da percepção”, em oposição mais explícita a uma história das ciências e das ideias, Michel Foucault (2019, p. 15) traz à luz o que chama de um “novo objeto” que reaparece na paisagem do imaginário da Renascença: a loucura. Na sequência, afirma que “até a segunda metade do século XV, ou mesmo um pouco depois, o tema da morte impera[va] sozinho”.

Na perspectiva do filósofo francês, a morte dividiu espaço com a loucura, abrindo um novo caminho para o sentido do medo que se instalou no cerne das práticas cotidianas. Se antes o fim do homem e dos tempos assumia o rosto das pestes e das guerras, ocorreu então – segundo Foucault (2019, p. 15) – um deslocamento no qual “essa grande inquietude gira sobre si mesma: a desrazão da loucura substitui a morte e a seriedade que a acompanha”. Desse modo, o medo diante desse limite absoluto da morte, em sua análise, era interiorizado numa ironia contínua. Desarmado, o medo é

Tornado irrisório ao atribuir-se-lhe uma forma cotidiana e dominada, renovando-o a cada momento no espetáculo da vida, disseminando-o nos vícios, defeitos e ridículos de cada um. A aniquilação da morte não é mais nada, uma vez que já era tudo, dado que a própria vida não passava de simples fatuidade, palavras inúteis, barulhos e

guizos e matraca. A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-está-aí da morte (FOUCAULT, 2019, p. 15).

O medo ao qual nos referimos como prática discursiva, cuja presença é evidenciada na pastoral das pregações católicas, aparece impregnado nas formas cotidianas da vida e nos costumes e, por essa razão, podemos falar de uma sólida ideia de *cotidie morimur*, uma espécie de “cotidiano da morte”.

Quando abordamos a Parenética seiscentista não estamos ainda no amplo terreno do racionalismo que não observaria a ritualística presente por trás da morte e dos seus signos da mesma forma que observam jesuítas como Antônio Vieira. A loucura, como explica Roberto Machado (2009, p. 54), atravessa o *status* de saber, isto é, de experiência trágica na Renascença para o estado de consciência crítica, que se define pelo traço de ignorância, punição, desmoralização do saber, caracterizantes do que Foucault chamou de época clássica; a morte – que, no dizer do filósofo francês, seria substituída pela loucura – é, por sua vez, renovadamente sacralizada pelas práticas discursivas dos jesuítas no século XVII.

Nas práticas letradas que tematizam a morte, em lugares como Roma, Portugal e a América Portuguesa, cenários da pregação de Antônio Vieira, a lição exortada é sempre moralizante. Morrer é a razão do medo pelas consequências que disso se pode sofrer. Embora possa ser representada como recompensa, a morte também sugere sentido de castigo, pode exalar o odor de atitudes pecaminosas, isto é, revelar a condenação perene.

À época, como nota Sérgio Adorno (2013, p. 85-6), as pinturas que representam a loucura a inscrevem como experiência trágica, ao passo que, em Erasmo e Montaigne, o mesmo tema será representado como experiência crítica. Está na loucura o meio de alcançar a sabedoria perfeita, aprendendo a nunca hesitar e a sempre ousar, como escreve o humanista de Rotterdam. Erasmo, que deu voz elogiosamente à loucura, nos faz ver que ela é a chave para a alegria contida nas coisas, está ela presente nesta “vida terrestre que não passa de uma espécie de morte” (ERASMO, 1997, p. 32).

Para Vieira e os jesuítas do Seiscentos, a morte é uma experiência compreendida nos saberes dogmáticos e pressupõe uma conduta que revelará um destino específico a cada um. A morte nas letras seiscentistas ainda era – conforme os historiadores do assunto propõem – mais “vivível”, isto é, uma experiência que impregnava a vida, pondo-a à disposição como fase de preparação para o último (e grande) instante. Distante da “metafísica de bolso” – como denominou João Adolfo Hansen o aspecto burguês que caracteriza a morte do século XX pra cá –, pregadores como Vieira, a partir de preceitos próprios, descreviam “o tempo e a



história como figuras da eternidade, fazendo da morte uma ocasião de autoconhecimento” (HANSEN, 2019, p. 238).

Diante dessas informações, torna-se possível referir-se à ideia de um duplo domínio da pastoral do medo: (a) a pastoral dirigida aos povos recém-encontrados nos territórios além-mar, no caso da Coroa portuguesa. Indígenas e africanos foram alvos da evangelização imposta por jesuítas, que se utilizaram das figuras macabras do imaginário cristão para converter em nome de uma salvação desconhecida para esses povos, projetando diante das massas grandes imagens de um abismo infernal, conforme discutiremos melhor em um capítulo posterior. Além disso, (b) o discurso fúnebre voltado às elites devotas norteou-se por outros princípios, como os de “sedução” e “doçura”, sem abrir mão – embora de forma dosada – de uma pregação interessada em salientar a importância dos bons costumes e “medir a eternidade” dos castigos para assim provocar o medo. (2003, p. 13, vol. 2).

A divisão do programa desempenhado pela pastoral do medo se, por um lado, não se realiza de modo tão transparente, por outro, também não deixa de ser concretizado. Poderemos ver, mais à frente, que o modo de pregar às massas nativas e africanas demonstrou distintos matizes em relação à pregação da corte para quem Vieira muito se dirigiu. O discurso do padre Vieira e sua forma de modular a tópica da morte nos sermões foram determinados pelo *decorum*, preceito básico da retórica clássica. No caso, a pregação deve se ajustar aos tipos de auditório, bem como aos propósitos pedagógicos do sermão a fim de desenganar o fiel dos vícios e das efemeridades do mundo. Para ser eficaz, o suposto é que os discursos emulem a semelhança do Ser – *Idea*, motor imóvel, Deus, razão, a matéria ajusta-se na fala justa por proporção do juízo que, pela emulação de outros discursos, inventa argumentos atualizando sua configuração, singularizando a abordagem a todo o momento. Nenhuma pregação é como a outra, sempre atual, renovando em si e para os outros a tradição que traz consigo. O pregador renova os textos canônicos ao iluminar em seu tempo histórico as circunstâncias com os saberes da *traditio*.

Preliminarmente, pode-se afirmar que a culpabilização, cara às pregações católicas, está no cerne da pastoral do medo, ela é o *leitmotiv* dos discursos sobre a morte, apoiando-se nas narrativas que plasmam ou reiteram a culpa no homem sempre em dívida com Deus. A justiça e a salvação, nesse caso, tornam-se consequências de um projeto complexo que a Igreja católica realizou cuja base é a culpa semeada das mais diferentes formas em todos os ouvintes da Palavra.

É importante reiterar que, embora instauradora da culpa, do terror e do medo, a pregação jamais deveria abrir mão da esperança, verdadeiro estímulo para a ascese cristã que

propõe autocontrole e disciplina para atingir a Bem-aventurança. O interesse pela salvação sempre devia ser uma dose maior do que a dose de medo inculcada nas pessoas. O equilíbrio, que jamais devia ser desfeito para o lado do horror em detrimento do da salvação, era o ponto que orientava os pregadores na condução da sua mensagem nos sermões.

Retoricamente, deve-se considerar que, na Parenética, a reta razão discursiva é traçada no desvio por intermédio da noção de *ductus*, isto é, a tática discursiva de condução executada pelo pregador a qual relaciona o tema, assunto interno à oração, e o *consilium*, a intenção exterior à oração. Essa condução em Antônio Vieira, constantemente camuflada como sinuosidade retórica característica dessa “época de ouro da eloquência”, adquire “muitas vezes os modos de ser da obliquidade, do equívoco e do *trompe l’oeil*” (MENDES, 1989, p. 245).

Em traços fortes, o diagnóstico dos pregadores sobre os cristãos revelava que

Eles [os pregadores] os consideravam globalmente como grandes pecadores, de ouvidos moucos, difíceis de comover e que só uma pastoral de choque podia – talvez – abalar, isto é, “converter”. Deve-se entender esse termo no sentido forte. O clero julgava empreender na Europa uma tarefa comparável àquela que cumpriam, junto aos pagãos, os missionários enviados para além-mar. “Converter”, isso significa que, em face de seu projeto religioso e da moral muito austera que ensinavam, os pregadores de todas as obediências encontram uma inércia enorme, uma resistência passiva tanto mais difícil de vencer porque se abrigava por trás de uma prática religiosa quase regular. *A pastoral do medo, acompanhada ou não de “sedução”, remete a um público aparentemente dócil e, no entanto, obstinado* (DELUMEAU, 2003, p. 38, vol. 2; grifos nossos).

A citação nos fornece algumas informações importantes para pensar ainda mais o cenário no qual o nosso pregador jesuíta se encontrava. Para Vieira, a dificuldade de pregar sobre a morte estava contida, sobretudo, na sedução que o mundo sensível produzia sobre os homens. Por esse motivo, as efemeridades e o apreço pela vida mundana tornavam-se aspectos a serem intensamente combatidos. Daí a importância dos sermões na pastoral, pois sua mensagem atingia letrados e iletrados, discretos e vulgares, cortesãos e plebeus, europeus e não europeus, tornando-os destinatários de um discurso de conversão em massa que visava ensinar a morrer e a se desenganar da vida.

É significativo dizer que, dentre as textualidades tanatológicas da época, segundo Daniel Roche, destacavam-se as “Preparações para morte”, em grande maioria produzida por religiosos (cf. 1976, p. 77). Isso significa que, em linhas gerais, o discurso religioso compartilhava ideias que foram, em outros gêneros textuais, reverberadas. Logo, sermões como os de Antônio Vieira – que produziram eco em sua época, assumindo *status* de discurso de relevância, haja vista o interesse pela publicação dos tomos organizados pelo próprio autor

– representam uma detalhada maneira de desbravar uma época que aplicou as mais agudas técnicas discursivas para cercear costumes e limar excessos.

No século XVII, as práticas letradas as quais representam como nuclear a tópica da morte fundamentavam-se no programa de dismantelamento dos vícios e dos pecados mediante a centralização da doutrina do *contemptos mundi*, ou seja, o desprezo pelo mundo. Denominador comum de toda retórica do medo, cabia aos vivos a ação de repudiar os prazeres e os desejos em nome da preparação para a vida eterna. O horror nesse ponto reforçava essa pedagogia cuja lição principal era a de dar as costas aos interesses mundanos e, para isso, era edificante inclusive ver a morte de outros como uma boa maneira de nunca esquecer a fragilidade de si: “o cristão deve viver com o pensamento na morte” (DELUMEAU, 2003, p. 53, vol. 2).

Cumprir explicar que, à proporção que se desenvolve um medo da morte, cresce um desejo por ela. De um lado, a morte desempenhou o papel de um tema encarado pelo horror, sendo a pior das punições infligidas ao homem pecador. Ao mesmo tempo, ela é desejável porque põe um termo ao nosso desterro nesse “vale de lágrimas”. Neste mundo, no qual entrou a morte através do erro de um homem, como adverte o apóstolo São Paulo, “a morte passou a todos os homens na medida em que todos erraram” (*Romanos*, 5, 13).

Sabe-se que, com o aparecimento da palavra “macabro” no século XIV, a cena cristã presenciou uma efervescência de sentidos em torno da tópica da “dança macabra”, que consistia em um desfile das diversas condições humanas em marcha para a morte (cf. DELUMEAU, 2003, p. 151, vol. 1). Desde então, a morte é, continuamente, encarada como um *espetáculo* – como entre os antigos romanos –, isto é, um drama no qual cada um desempenha um papel na teatralização encerrada nas diferentes práticas discursivas sobre o tema. Em tal caso, é importante o acento dado à moral desempenhada sobre a morte. Habituar-se à morte estava direta e forçosamente relacionado a saber ver o macabro.

Dentre as práticas cotidianas mais comuns para a tarefa de despejar-se do mundo, destaca-se a meditação que, por mérito da instrução jesuítica, recebeu um destaque na época. Emile Mâle atribuiu, por exemplo, uma importância decisiva aos *Exercícios espirituais*, de Ignácio de Loyola, na retomada do macabro cristão que acompanhou a Contrarreforma. Segundo ele: “a morte oferecia-se incessantemente à meditação daquelas gerações formadas pelos comentários dos *Exercícios espirituais* e os retiros piedosos da Companhia de Jesus. Todos os santos da Contra-Reforma leram esse livro” (MÂLE, 1932, p. 208).

A meditação sobre a morte, as representações escatológicas difundidas pelos diversos gêneros discursivos, a Parenética fúnebre praticada cada vez mais para aculturar cristãmente

outros povos, desempenharam juntas uma pedagogia definida como indispensável para um projeto bem delineado da pastoral do medo.

#### 2.4 Os lugares-comuns da “retórica da morte”

A “familiaridade com a morte” comentada por Jean Delumeau (2003, p. 69, vol. 1) está presente no sermão seiscentista tal como já estava em outras práticas discursivas. O macabro, que os vivos se habituaram a presenciar no cotidiano, representava-se desde o crânio, “emblema da santidade” (MÂLE, 1932, 210), até os signos das *vanitates*, como a flor e a ampulheta. A morte dá significado a uma ordem de lugares-comuns sob a égide de um universo de caos onde cada símbolo, objeto, gesto e palavra eram carregados de sentido pelo imaginário cristão.

Nosso foco aqui é, sobretudo (mas, não só), o tema das *vanitates* como um dos principais *tópoi* no sermão; para pensá-lo em Antônio Vieira, faz-se indispensável sublinhar que, no cerne das práticas doutrinárias da Igreja contrarreformista, continuaremos encontrando a operação didática de ensinar o homem a morrer para melhor viver. Assim, a meditação sobre a morte que aflorou no século XVII tinha como fim combater os pecados que poderiam levar os vivos ao inferno. Para enquadrar melhor a tópica dos *Novísimos*, isto é, a tematização do julgamento das almas e dos castigos no Além-cristão, impera a necessidade de abordar, mesmo que em linhas gerais, três *tópoi* substanciais na engenharia retórico-teológica da obra de Vieira: vaidade, confissão e salvação.

O fundador da Sociedade de Jesus não deixa de prescrever nos princípios e fundamentos dos *Exercícios Espirituais* que “é necessário fazer-nos *indiferentes* a todas as coisas *criadas*, em tudo que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido” (LOYOLA, 2000, p. 23). Tudo que está no mundo, continua Santo Inácio, foi criado para que o ser humano pudesse “atingir o *fim* para o qual é criado. Daí segue que ele deve *usar* das coisas *tanto quanto* o ajudam para atingir o seu fim” (2000, p. 23).

A perspectiva neotomista dos jesuítas lê o “universo orientado” como princípio de todas as relações. No caso, tudo que há no mundo é resultante da vontade divina, realizando-se não por imposição violenta de Deus, mas pela vontade humana, que tem poder para escolher seus próprios caminhos. É tendo isso em vista que o sermão funciona como uma

máquina imperial que tritura os arquétipos para movimentar as paixões, conduzindo as vontades que são arbitrárias em direção a uma unicidade soberana: a eternidade.

René Fülöp Miller esclarece que o jesuitismo preserva uma “indiferença” ao mundo que não significa para Inácio exatamente um alvo final tal qual a “ataraxia” dos antigos estoicos ou o “quietismo” da mística medieval (1935, p. 18). Pragmaticamente, a indiferença jesuítica ao mundo coloca-se pura e simplesmente sob a condição preliminar necessária para que a vontade se liberte de todas as tendências e hábitos perturbadores e nocivos e aprenda, a partir disso, a agir segundo a vontade de Deus.

Em poucas palavras, a orientação do pregador se compõe com o voluntário arbítrio, cuja escolha concorre precisamente para a ordem já realizada na mente de Deus. O livre arbítrio, tão caro ao intelectualismo jesuítico, é apresentado como a efetivação em mais alto grau da vontade transcendente, uma vez que a nobreza e a maravilha da providência divina não consistem em fazer a sua vontade sobrepondo-a à do homem, mas em deixar livre e absoluta a vontade humana para que, *com* ela e *por* ela, consiga realizar a de Deus.

No pensamento jesuítico, moral e vontade estão interligadas e o remédio para as más ações e a vontade voluntária que abandona a moralidade é a *confissão*. Passemos, assim, à “economia da salvação” figurada pelo ato de se confessar.

Como abordado no capítulo anterior, o purgatório significou uma protoforma eficaz para apaziguar os ânimos quando o assunto era a condenação da alma. No que tange à confissão, essa passou a ser a pedra de toque para o desenvolvimento da economia salvífica que encontrava nas missas, nos testamentos e na caridade, amplo reforço. Conforme afirma um historiador francês, o sentido do ato confessional

Não era indiferente para o católico de outrora ter diante de si, no claro escuro do confessional, um padre rigorista ou indulgente. Seu conforto psíquico, uma vida de relações, seus comportamentos cotidianos podiam ser modificados pelas maiores ou menores exigências daquele que a Igreja lhe designava ao mesmo tempo como “pai”, como “médico” e como “juiz” (DELUMEAU, 1991, p. 14).

A confissão expressava-se como uma via normativa da salvação na qual, durante muito tempo, “os fiéis pouco chegaram a exprimir o que sentiam realmente” (DELUMEAU, 1991, p. 15). O ato confessional esbarrava em um problema de ordem moral: a *vergonha*. Por esse motivo, os padres eram recriminados, quando julgavam o pecador sem ouvi-lo atentamente. A confissão, que estava sob o signo da oratória por “sedução”, era um artifício decoroso da pregação católica, isto é, considerada o primeiro passo para o desprendimento do pecado sempre condenável pela tribuna eclesiástica. Estudioso da arquitetura teológica da

obra de Antônio Vieira, Porfírio Pinto diz que “a absolvição é tida como um ‘ato judicial’, que justifica a expressão tão divulgada de ‘tribunal da penitência’” (2019, p. 204).

Em clave teológica, o *modus confitendi* – como recomenda Tomás de Aquino – deve ser conduzido pelo padre sob duas condutas: “doçura” e “benevolência” (DELUMEAU, 1991, p. 26). Dessa maneira, o confessor – na esfera católica – revestia-se do triplo papel de “pai”, “médico” e “juiz”. A esse respeito, importa lembrar que, desde o concílio de Latrão IV, ocorrido no século XIII, passou-se a exigir a confissão de todos os pecados ao menos uma vez ao ano. As deliberações do concílio tridentino são menos categóricas, exigindo a confissão (ao padre) de “todos” os pecados mortais (cf. DELUMEAU, 1991, p. 15). Nada disso significou o desprestígio da confissão, que, na ótica jesuítica, foi reajustada a partir de uma revisão da ideia de vontade.

Sobre o confessor, ressalte-se que este não deveria olhar diretamente para o penitente, evitando com isso intimidá-lo para que assim pudesse sem restrições confessar-se. O silêncio voluntário do pecador, no entanto, exigia do padre a troca de chave comportamental, abdicando da brandura para lançar mão da pastoral do medo. Eis a explicação de Jean Delumeau para tal atitude: “Se mesmo assim o interlocutor não quis confessar, então o confessor deve apresentar-lhe os terrores do julgamento, as penas do inferno, mostrando-lhe que Deus pune os que não querem fazer penitência” (DELUMEAU, 1991, p. 28).

Na economia da salvação católica, predominam duas formas de arrependimento dos pecados cometidos: *atrição* e *contrição*. A primeira forma nasce do temor do castigo divino, enquanto a *contrição* perfeita é oriunda do horror ao próprio pecado e do amor a Deus. Assinala Jean Delumeau que nos sermões predominou a “*contrição*” como abominação dos pecados que se cometeram com uma vontade sincera de não mais voltar a cometê-los, acompanhada constantemente da esperança de obter o perdão (cf. 1991, p. 48).

Em linhas gerais, a culpa, na concepção jesuítico-católica, está ligada à moralidade, que, por sua vez, reside na concordância da vontade humana com a vontade divina. Com isso, apenas a atividade moral do homem, tal como ela se completa no ato de escolha, na decisão voluntária entre bem e mal, pode ser acessível a uma valorização moral. Assim, apenas as ações das quais se origina uma livre decisão efetiva podem ser consideradas como morais ou imorais, cada ação deve ser julgada em si e por si, só vindo adquirir o caráter ético mediante o propósito consistente de quem a pratica.

Nesse ponto de vista, a moral jesuíta recupera os preceitos da ética aristotélica, baseando seu sistema de avaliação na ideia de que a todo instante o homem é capaz de tomar uma decisão sempre consciente e, por isso, está sempre na sua alçada agir moral ou

imoralmente. Nesse sentido, à proporção que o tomismo foi se colocando sob o signo da doutrina aristotélica, desenvolveu-se um completo sistema que partia do princípio de que nenhuma ação exterior, como tal, possuía conteúdo moral, se por acaso não se originasse de um ato de livre arbítrio. Em outras palavras, a intenção do autor e não o resultado do ato constituía, segundo René Fülöp Miller, o verdadeiro “objecto do julgamento jurídico” (1935, p. 171).

Pode-se concluir que a vontade é elementar na condição da moralidade e as boas ações em vida definem inexoravelmente o destino no *post-mortem*. Para a moral jesuítico-católica, a salvação nunca foi constituída, como na Idade Média, por intermédio das diretrizes dos manuais de “Preparação” em que, no leito do moribundo, poderia repousar também a salvação concedida no último instante. As informações expostas nos permitem confirmar que a ética dos jesuítas pressupunha contínua preparação para a morte, demandando ações boas sempre em concordância entre a vontade humana e a divina. O grande esforço jesuítico foi o de atrair para o confessionário o maior número de pessoas a fim de salvá-las da condenação eterna, despertando nelas um sincero arrependimento.

De tudo isso, cumpre reter, sobretudo, que a moral jesuítica reformulou a própria ideia de pecado, baseando-se na intenção que determinava que a própria ação pecaminosa só fosse dada como concreta quando o ato significasse um desvio voluntário das normas morais. Para os defensores desse voluntarismo moral, somente aquele que por sua própria vontade e com consciência duvidar das verdades reveladas, deve ser condenado como herético (cf. MILLER, 1935, p. 175).

Da panorâmica configuração dos lugares-comuns aqui abordados, avancemos para o estudo mais detido em sua operacionalidade no exercício oratório para melhor compreender, segundo a lógica contrarreformista, a finíssima *oratio* da morte tecida por Vieira com os fios mórbidos da matéria e as linhas de força do sermão.

## 2.5 Os “exercícios mortais” na Parenética vieiriana

*A priori*, façamos uma ressalva sobre os sermões a serem abordados aqui. No conjunto dos sermões da Quarta-feira de Cinzas, Vieira desenvolve a Palavra de modo a interligar os três sermões, fazendo deles uma rede persuasiva cujo todo comunicacional é elucidativo. Neles, a morte é o lugar-comum, o epicentro de toda a analogia política e teológica que a

retórica desempenhada pode estabelecer. No calendário litúrgico, a ressurreição de Cristo é o motivo célebre da pregação; no evangelho do dia, a redução da vida à ilusória poeira está contida na máxima bíblica: *Quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (“sois pó, e em pó vos haveis de converter”) (*Gênesis*. 3. 19); já as circunstâncias políticas e sociais, neste caso, dão sentido mais nítido aos efeitos da pregação.

As circunstâncias da pregação dos três sermões de Vieira são peculiares. Dois desses sermões não oferecem dificuldade em sua cronologia: sem dúvida foram pregados no período de sua estada em Roma, época verdadeiramente de extraordinária atuação oratória. O terceiro, no entanto, como informa Alcir Pécora (1994, p. 10), seria mais difícil localizar, uma vez que o autor provavelmente não teria chegado de fato a pregá-lo, por ter adoecido.

Se pregado<sup>6</sup>, este terceiro, na sequência indicada pelo crítico, teria sido enunciado na Capela Real em Lisboa para o distinto público da corte portuguesa. A partir disso, consideremos que falar sobre a morte duas vezes em Roma e uma vez na Capela Real, no mínimo, torna possível imaginar o público e as pretensões do pregador em relação ao auditório, bem como permite mensurar os limites da exegese e da pastoral vieirianas em sua plena realização “sedutora” (segunda modulação do tipo de pastoral) às cortes ouvintes.

No período das pregações em Roma, Vieira usufruiu de um prestígio ímpar. No mundo restrito e sofisticado do qual Roma era o centro, o jesuíta português foi vivamente celebrado, ainda que ligasse pouco para essas cerimônias, quando se recordava da igualmente restrita e pouco tocante recepção que o Regente D. Pedro e sua corte provinciana destinavam a ele.

Em que pese o descaso pelo qual Vieira passou protagonizado pela Coroa portuguesa, em Roma, ele estava no centro do mundo culto do século XVII que, naquele momento, vivia o auge do dito período barroco. A plêiade maior concentrava-se no salão da Rainha Cristina Alexandra, que abdicara do trono da Suécia, após se converter ao catolicismo pelos jesuítas, mas que, ao deixar o seu país, tivera a prudência de trazer a Roma grande parte de sua enorme fortuna. Adiciona-se a isso o fato de que, tendo o prestígio de Vieira assumido grande proporção, em fevereiro de 1674, ele estreou como pregador oficial da Rainha Cristina. O receio em relação a D. Pedro, no entanto, o fazia se esforçar para não ser oficialmente diplomado, pois não queria que entendessem que estava a ofender o Regente, pondo-se a serviço de outro soberano, a despeito de Cristina não ter já um reino.

---

<sup>6</sup> Segundo a nota de Aida Lemos e Micaela Ramon na edição das *Obras Completas* de Antônio Vieira, o sermão em foco poderia ter sido escrito para a quarta-feira de Cinzas de 1662.



Sua reputação era incontestável, sendo reconhecida, sobretudo, pelo Cavaleiro Gianlorenzo Bernini, figura catalisadora das artes em Roma, além de ser ele mesmo um dos mais aclamados pregadores da época, mas que reconhecia a superioridade dos sermões de Vieira, diante dos quais se apagavam os seus próprios discursos. Cabe destacar um fragmento da carta que Bernini escreve a Vieira:

Com que sendo V. Reverência reputado por fênix, no conceito de quem prega e de quem escreve, nas mesmas chamas, em que imortaliza os seus livros, reduz a cinza os meus, que aos de V. Reverência são tão dessemelhantes; uma só nuvem pode encobrir os seus resplendores, e é, que tendo V. Reverência concebido uma infinidade de nobres idéias, comunica tão poucas aos leitores, que devoram quanto V. Reverência imprime, e estão lamentando o pouco que V. Reverência divulga (*apud PÉCORA, 1994, p. 18*).

As breves notas de interesse biográfico nos ambientam no cenário da pregação sobre a morte que Vieira empreende com os sermões de Cinza. Toda a pompa que adorna Roma na sua arquitetura e o Cristianismo em sua teologia faz-se matéria para Antônio Vieira refletir sobre a sua “arte de morrer”.

A suntuosidade romana é símbolo representativo do poder da Igreja, cerne de todo o mundo católico, contudo é, quando hiperbolizado, signo da ilusão que comove, mas não convence. Combatendo as *vanitates* que preenchem a vida com o vazio, Vieira nos sermões da “Quarta-feira de Cinza” edifica uma lógica na qual o útil e o doce são dosados, tal como prescreve a fórmula horaciana, com acréscimo de um terceiro elemento: o horror típico da pastoral. Sigamos a discussão destacando alguns pontos fundamentais para alcançar da melhor maneira o sentido de um “elogio da morte” na retórica fúnebre vieiriana.

Em primeiro lugar, não se deve esquecer que o ponto nevrálgico da relevância da pregação é sempre defender uma forma de condução à boa ação cujo pressuposto sempre é – na lógica da moral jesuítica – a vontade que deve ser análoga à de Deus. Dessa forma, a confissão nas letras sacras jesuíticas – como vimos - figura como uma das formas mais eficazes de expurgar pecados cometidos pela vontade consciente.

Em seguida, o medo contribui para o fortalecimento da meditação sobre a morte, uma vez que age sobre as pessoas aterrorizando com o desconhecido destino que a cada um está guardado. Segundo Bartolomé Bennassar (1984, p. 94), como mecanismo de controle nas práticas da Inquisição, por exemplo, o medo foi um instrumento incomparável. Para os inquisidores: “o medo devia levantar o mais formidável dos obstáculos nos caminhos da heresia” (BENNASSAR, 1984, p. 94). Em síntese, o medo era a arma mais poderosa para

impedir a ação pecaminosa por despertar, *a priori*, os horrores mentais de uma punição exemplar.

O efeito dessa pedagogia do medo deveu-se à produção de uma atmosfera que contaminou as mais diversas práticas de enunciação pelo horror e o macabro. Para a Inquisição, não havia qualquer dúvida – explica Bartolomé Bennassar (1984, p. 95) – acerca da eficácia em instruir e aterrorizar a gente com a proclamação de sentenças e a imposição de sambenitos<sup>7</sup>. Digna de nota é a própria razão da ida de Antônio Vieira a Roma com propósito de obter a completa revisão de sua sentença pelo Santo Ofício romano<sup>8</sup>.

Em seu exame do procedimento inquisitorial, Bartolomé Bennassar (1984, p. 96) reitera que a Inquisição montou um regime penitenciário completamente distinto dos outros na história. Figurou-se, à época, como a instituição mais decisiva em relação às práticas de punição. Por consequência disso, essa máquina do medo e do controle produziu instrumentos de correção, incluindo, sobretudo, a renovada importância de um procedimento de direito restrito como a confissão. No meio das práticas inquisitoriais, a confissão aparece como “a mais importante das provas, a qual supera todas as demais. Mas também porque ao confessar, o acusado se julga e se condena” (BENNASSAR, 1984, p. 97).

Porfírio Pinto, rastreando o campo retórico-teológico da obra de Vieira, aponta que o pregador jesuíta insiste permanentemente que, para haver verdadeira confissão, é necessário que sempre haja restituição dos danos causados. Além de restituir bens materiais, o cristão deve saber restituir a alma pela penitência. No “Sermão de Quarta-feira de Cinza”, de 1673, pregado em Roma, Vieira aconselha como se comportar frente à morte anunciada. Leiamos:

Que faz um Cristão, quando o avisam para morrer? Primeiramente (que isto deve ser o primeiro) confessa-se geralmente de toda a sua vida, arrepende-se de seus pecados compõe do melhor modo que pode suas dívidas, faz seu testamento, deixa sufrágios pela sua alma, põe-na inteiramente nas mãos do Padre espiritual, abraça-se com um Cristo Crucificado, e dizendo como ele: Consummatum est [Jo 19,30], espera pela morte. Este é o mais feliz modo de morrer, que se usa (VIEIRA, 2015, p. 139).

---

<sup>7</sup> O sambenito era uma peça de vestuário utilizada originalmente pelos penitentes católicos para mostrar público arrependimento por seus pecados, e mais tarde pela Inquisição espanhola para assinalar os condenados pelo tribunal, pelo que se converteu em símbolo da infâmia.

<sup>8</sup> Em março de 1668, Vieira é transferido para o noviciado da Companhia de Jesus em Lisboa, o que na prática significava uma concessão de prisão domiciliar. Após, o inaciano permaneceu recluso até 12 de junho, quando alcançou o perdão de suas penas, exceto no que se referia à proibição de abordar as matérias pelas quais fora incriminado. Como se sabe, essas matérias incluem suas interpretações das profecias do sapateiro Bandarra, muito populares em Portugal desde o século anterior ao de Vieira, que tratavam de um Rei Encoberto que haveria de surgir em Portugal e reconduzir à antiga glória. O próprio Vieira, no entanto, tinha convicção de que sua condenação nada tivera a ver com razões dogmáticas e religiosas, mas que se tratava de perseguição local dos inquisidores que, contrariados os seus interesses mais venais ao defender abertamente junto a D. João IV, a D. Luísa e aos deputados das Cortes a “mudança dos estilos”. Trata-se, neste caso, da urgente suspensão do confisco dos bens das pessoas de que recebia denúncia, mesmo antes de se resolver pela culpa do acusado.

O apelo à confissão encontrou bloqueios, tais como a vergonha que o interlocutor muitas vezes revelava no momento de expor os seus pecados no confissãoário. Jean Delumeau considera a obsessão pela confissão “exata” como uma das grandes causas que estimularam a Igreja romana a fazer emprego de uma pastoral do medo (2003, p. 273, vol. 2). Para combater o pecado, demonstrava-se a gravidade que significava a omissão voluntária e as meias-confissões, cabendo demonstrar como essa atitude “constituía um sacrilégio punível com o inferno quando se dissimulava um pecado mortal” (DELUMEAU, 2003, p. 273, vol. 2). Em suma, o clero eleva o tom e cai no superlativo exatamente para desviar os fiéis dessas traições.

Amor à vida para Vieira, em muitos aspectos, pode ser traduzido por “amor às vaidades”, por isso deve ser revertido para “amor à morte”. Na ótica do pregador, não existem razões para temer a morte quem da vida se saiu muito bem. Opondo os extremos *ser* (a vida) e *não ser* (a morte), o sermoneiro desenha, no discurso de 1662, um paradoxo no qual aponta que “tem comparado, e combinado entre o pó que somos, com o pó que havemos de ser” (VIEIRA, 2015, p. 74).

*Somos pó e haveremos de ser pó.* A “ponderação misteriosa” dificultosíssima de Vieira – preceito de estímulo largamente teorizado por outro jesuíta de na época, Baltasar Gracián – exprime ao público que o amor à vida e o temor da morte estão trocados e que ser pó e tornar-se pó é uma questão de transitoriedade praticamente imperceptível. Se a passagem é rápida e a saída desta vida pode ser súbita, cabe refletir sobre as consequências do *post-mortem* exposta em um dos sermões de Cinza, pregado em 1662:

Que o maior bem do pó que somos seja o pó que havemos de ser; que o maior bem da vida que tão enganosamente amamos seja a morte que enganadamente tememos; só quem mais que todos experimentou os bens da mesma vida o pode melhor que todos testemunhar (VIEIRA, 2015, p. 75).

Recorrendo ao *exemplum* de Salomão, *auctoritas* bíblica que legitima o argumento, segundo prescrevem as linhas de força das retóricas clássica e cristã, Vieira assinala que, pelo juízo e pela experiência, o rei sábio dissera que melhor sorte tinham os mortos que os vivos. Aos mortos, cumpria empregar a eloquência para orar, fazer largo panegírico de suas felicidades; aos vivos, por sua vez, havia de ser necessário dar os pêsames, fazer uma oração verdadeiramente fúnebre e triste em que se lamentassem as misérias e desgraças.

A assimetria entre vivos e mortos, na sermonística vieiriana, é um traço característico do que entendemos por *elogio da morte*. O discurso macabro não cessa de reinterpretar fórmulas argumentativas que façam pesar a proeminência da meditação sobre a morte. Por essa razão, a tópica mais visitada é a de que a morte é sinal de liberdade e a vida é um constante cativo. Falaremos desse ponto mais detidamente em outro capítulo deste trabalho. Por ora, cumpre afirmar que é preciso, no entanto, morrer para vida. Obviamente, não se trata de uma recomendação ao suicídio, nem mesmo a oratória fúnebre de Vieira poderia ser considerada verdadeiramente um panegírico ao suicídio, mas, em certa medida, a morte voluntária aparece em clave metafórica como porta de entrada à vida moral.

Já demonstramos anteriormente que, entre os estoicos, o suicídio não é uma fuga ou um ato irracional, mas uma decisão racionalizada que convém ao sábio em circunstâncias extremas, nas quais se apresente a inviabilidade de uma vida virtuosa. A cristianização do *cotidie morimur* estoico nos sugeriria uma ideia de morte voluntária que, na economia sermonística, plasma-se pela fusão do ato com a teologia numa fórmula que, quando pronunciada, soa paradoxal, isto é, uma ideia de “suicídio cristão”. Cruzando esse artifício engenhoso do paradoxo (morrer em vida) com o do equívoco dos sentidos que emprega o termo “morte” (do suicídio estoico à mortificação cristã), tem-se como resultado um lugar onde aparentemente se combinam, assombrosamente, o suicídio e a salvação.

Como escreveu Marzio Barbagli (2019, p. 47), para muitos teólogos e juristas, o suicídio é considerado “pecado e crime *gravissimum*, o mais sério entre os que um ser humano podia cometer”. Sob a ótica dogmática do Cristianismo, o suicida passa por um processo violento de desumanização e degradação que, em diferentes épocas, culminava com o enforcamento e outras punições infligidas mesmo sobre o corpo morto. Na França seiscentista, por exemplo, passou-se a “reservar nos cemitérios um espaço para enterrar os suicidas que não podiam ser sepultados em terra consagrada” (BARBAGLI, 2019, p. 57).

Partindo dos pressupostos da ética cristã, Santo Agostinho é o célebre teólogo a condenar o suicídio como uma ação detestável e um crime condenável. Analisando o caso da dama romana Lucrecia – que se matou após ser estuprada –, o representante maior da Patrística afirma, no livro I da *Cidade de Deus*, que nem mesmo nesses extremos casos a morte voluntária teria justificativa, uma vez que o corpo violado jamais perde a santidade. À proporção que os pagãos haviam celebrado as virtudes de Lucrecia, como comenta Marzio Barbagli (2019, p. 63), o Bispo de Hipona usou o exemplo para reavaliar a castidade feminina, repondo em discussão a concepção dominante de honra e de suicídio. Nesse caso,

concluiu que “quem a si próprio se mata é homicida” e por isso este está cometendo um crime contra o mandamento *Não matarás* (Agostinho. *A Cidade de Deus*. 1.20).

Apesar de já ter estabelecido algumas considerações no capítulo anterior sobre essa matéria, faz-se necessário dizer que o tema do suicídio não recebeu apenas críticas. Houve, inclusive, quem o defendesse. De um lado, John Donne, relevante teólogo e poeta inglês do século XVII, intercedeu pela licitude do suicídio, quando redigiu sua erudita obra *Biathanatos*, um famoso tratado teológico sustentado por inúmeros pontos de argumentação, principalmente sobre os mártires que haviam tirado a própria vida, para defender “a tese de que o desejo de morte, muito longe de ser contra a natureza, era inato na natureza humana” (BARBAGLI, 2019, p. 105). Não cabendo aqui uma ampla discussão sobre esse material vastíssimo cujo debate nos desviaria da nossa proposta central de análise, importa, no entanto, destacar, através das palavras de Donne, a proeminência de se preparar para a morte constantemente, já que ela é vivida todas as noites. Cada homem – “que é um diminutivo de nada” (DONNE, 2007, p. 27) – deve compreender que tudo que se diz é nada mais que “uma variação de seu próprio epitáfio. A cama de toda noite é um tipo de sepultura” (DONNE, 2007, p. 21).

Outro autor não despidendo para essa configuração menos negativa sobre o suicídio foi Michel de Montaigne, que nem condenou, nem exaltou os suicidas. Nas páginas do Livro I dos *Ensaio*s, o pensador francês argumenta que só podemos julgar se fomos felizes ou não após a morte. Eis que o dia principal, o dia que valoriza todos os outros, seja o da morte, pois é nele que se julgará o passado de cada um. Citando o *De rerum natura*, de Lucrécio, Montaigne compreendia a morte como o momento em que “cai a máscara e fica o homem” (2016, p. 118).

No que toca à morte voluntária, figura-se – no século XVI de Montaigne – como “expressão de autonomia e liberdade do indivíduo” (BARBAGLI, 2019, p. 108). A vida dos homens e mulheres estava, nessa ótica, sob plena posse de cada um. Na expressão de Montaigne, que reatualiza Cícero no século XVI, a própria filosofia seria uma maneira de aprender a morrer (cf. 2016, p. 120). Deslindando sobre a necessidade da ameaça constante que a morte representa e a necessidade de nela pensar, o filósofo francês aponta que a meditação constante acerca da morte é signo da meditação sobre a liberdade. Prossegue Montaigne, mediante esse raciocínio, pela estrada construída pelos estoicos, acrescentando, contudo, nas malhas do pensamento horaciano, a premissa segundo a qual Deus é a morte e a morte é o termo de todas as coisas (cf. 2016, p. 130).

Em síntese, tanto Donne quanto Montaigne propõem um importante ponto de vista sobre a morte voluntária ao atribuir-lhe sentido de liberdade e licitude. Evidentemente, em Vieira não alcançaremos a licitude do suicídio, mas já será possível compreender – no plano da metáfora que diz sem dizer – a semântica direcionada do “suicídio cristão”. Destacando a necessidade de morrer para a vida, que implica no fim em morrer duas vezes, figurativa e realisticamente, na Parenética vieiriana o público é aconselhado a morrer já morto, isto é, matar-se metaforicamente para a vida, convertendo a atitude em *práxis* cotidiana: na vida morrer para o sensível e as vaidades, extinguir o pecado. Sem saber se todos da corte romana, em 1673, haviam entendido a metáfora, o orador explica: “o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer” (VIEIRA, 2015, p. 119).

Aprofundando o argumento, ressalta a fina agudeza do pensamento. *Memento homo*: lembrar que somos homens e, por sua vez, pó. *Bem-aventurados são os mortos que morrem*. Em seguida, esclarece:

Mortos que morrem? Que mortos são estes? São aqueles mortos que acabam a vida antes de morrer. Os que acabam a vida com a morte são vivos que morrem, porque os tomou a morte vivos; os que acabam a vida antes de morrer são mortos que morrem, porque os achou a morte já mortos (VIEIRA, 2015, p. 120).

Na oratória sacra que argumenta sobre a morte, a lição elementar é o desengano constante, o que assinala a soberania do sermão como prática discursiva fundamentalmente desapontadora. Em síntese, *o papel do sermão é desiludir do mundo*. Aplicando-se os preceitos da pastoral, o pregador recomenda, no sermão de 1673, a “segunda morte” como forma de escapar ao inferno:

Para quem morre uma só vez há no Inferno morte segunda; para quem more duas vezes não há lá morte terceira. Por isso a que se chama segunda não tem sobre eles poder [...] Oh ditosos aqueles que para evitar o perigo da morte segunda souberam meter outra morte antes da primeira. Cristãos e Senhores meus, se quereis morrer bem (como é certo que quereis), não deixeis o morrer para a morte: morrei em vida; não deixeis o morrer para a enfermidade, e para a cama: morrei na saúde, e em pé (VIEIRA, 2015, p. 125).

O *memento homo* é reforçado pelo paradoxo que se instala no sermão, confirmando a ideia de que a “morte voluntária”, em seu rastro metafórico, percorre as linhas do sermão vieiriano pela mesma lógica de libertação que os outros autores já vinham sinalizando. *Matar-se – em Vieira – significa desprender-se desse mundo*. Já vimos que o voluntarismo é peça fundamental na moral católico-jesuítica e, por essa razão, a morte voluntária, cujo debate sempre foi muito delicado, em Vieira se transfigura em vontade de morrer para o mundo. Em

última análise, trata-se de um “suicídio cristão” baseado na vontade sempre moralizada de querer se libertar do pecado sem incorrer jamais na violação contra os mandamentos: “Oh ditosa sepultura a daqueles, na qual se possa escrever com verdade o Epitáfio vulgar do grande Escoto: *Semel sepultus, bis mortuus*: ‘Uma vez sepultado, e duas morto’” (VIEIRA, 2015, p. 126).

Retomemos a orientação das cartas paulinas, cuja recomendação é oferecer os corpos como *sacrifício vivo*, santo e agradável a Deus. Eis a síntese do pensamento apostólico que norteia as palavras de Vieira: “não vos acomodeis a este mundo, mas deixai-vos transformar pela renovação da mente para poderdes discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que é agradável, o que é perfeito” (*Romanos*. 12.3).

Em momento algum, o suicídio é justificado, mas o abandono do mundo sensível em razão de uma servidão voluntária aos desígnios divinos é o preceito absoluto da moral cristã da qual Vieira jamais se afasta. Para ele, a morte é um momento, sua linha é indivisível e a maior dificuldade consiste nas duas eternidades que pendem desta condição momentânea, assim o diz na pregação em 1673: “de ver a Deus para sempre, ou de carecer de Deus para sempre” (VIEIRA, 2015, p. 131).

Como sabemos, Dante Alighieri proporcionou à tradição uma aguda representação do inferno ao figurá-lo como um lugar frio, já que Deus é Luz, segundo a metafísica platônica do Pseudo-Dionísio Areopagita, e o mal não tem existência ontológica, pois ele é concebido como falta de Bem. O tormento mais aplicado, neste caso, na pregação de Vieira, de 1672, é a reiterada afirmação de que a eternidade pode ser concretizada como absoluta ausência de Deus:

É um horizonte extremo, donde para cima se vê o hemisfério do Céu, e para baixo o do Inferno; é um ponto preciso, e resumido, em que se ajunta o fim de tudo o que acaba, e o princípio do que há de acabar. Oh que terrível ponto este, e mais terrível para os que nesta vida se chamam felizes! (VIEIRA, 2015, p. 131-2).

Diante das preocupações que orbitam esse cotidiano, “saber morrer é a maior façanha”, exorta o pregador em sermão de 1673 (VIEIRA, 2015, p. 133). Assim, o ensina demonstrando que a morte deve ser matéria de meditação constante. Ao considerar uma, aparentemente, heterodoxa ideia de “suicídio cristão”, sugerimos, segundo uma interpretação metafórica, ter em conta que todo o pensamento sobre a morte que prega Vieira é figura que reflete práticas do próprio sacerdócio. Tal como o confessor, que é “pai”, “médico” e “juiz”, a

imagem do pregador aconselha, medica e condena a fim de encaminhar às boas ações. É nesse sentido que prega, em 1673, um antídoto contra a morte:

Este é o único, e só eficaz remédio contra todos seus perigos, e dificuldades: acabar a vida antes que a vida se acabe. Se a morte é terrível por ser uma, com esta prevenção serão duas; se é terrível por ser incerta, com esta prevenção será certa; se é terrível por ser momentânea, com esta prevenção será tempo, e dará tempo. Desta maneira faremos da mesma vóbora a triaga, e o mesmo pó que somos será o corretivo do pó que havemos de ser: *Pulvises, in pulverem reverteris* (VIEIRA, 2015, p. 136).

Na “arte de morrer” vieiriana não está em questão encontrar conselhos genuínos de caráter particular que destoem das recomendações mais comuns que poderiam ser feitas por outros pregadores. O discurso de Vieira destaca-se por ser concebido como mais uma enunciação (talvez mais eloquente) de uma matéria ordinariamente trabalhada pelos mais diversos campos na época em questão. A *inventio* vieiriana, como dissemos, dá um tom incomum ao repertório dos lugares-comuns, produzindo os raciocínios que, no terreno da Parenética, se sobressaem pela sinuosidade de uma pregação que cria armadilhas para vencer, argumentativamente, quem acredita que em vida possa pensar que já tenha tido noção verdadeira da recompensa e da felicidade:

Os anos que fazias conta não eram teus, e os bens que eram teus serão de outrem. Mas ainda que os anos não foram teus para a vida, serão teus para a conta; porque hás de dar conta a Deus do modo, com que fazias conta de os viver. Quanto melhor conselho fora acabar antes da morte os anos que viveste, para o remédio, que continuar depois da morte os anos que não viveste, para o castigo! (VIEIRA, 2015, p. 138).

Em sequência, após demonstrar o erro das ações, avalia a situação, sentenciando:

O tempo meu é o tempo antes da morte; o tempo não meu é o tempo depois da morte. E aguardar, ou esperar a morte para o tempo depois da morte, que não é meu, é ignorância, é loucura, é estultícia [...] mas antecipar a morte, e morrer antes de se acabar a vida, que é o tempo meu, esse é o prudente, e o sábio, e o bem entendido morrer. E isto é o que nos aconselha quem só tem na sua mão a morte, e a vida (VIEIRA, 2015, p. 138).

Em 1672, pregando em Roma, Vieira remeteu-se à cidade como “sepulcro de si mesma” e “caveira do mundo”. As expressões escandalosas na enunciação ajustam-se ao preceito decoroso para significar que Roma é, exemplarmente, o principal *memento mori* de toda a Cristandade. Em palavras pronunciadas um ano após a alegorização romana referida acima, o pregador volta a repreender os ouvintes, ressaltando que convém à corte – em



especial a romana – morrer para a vida, desenganar-se da felicidade à qual se apegou, “porque nas cortes é muito mais arriscado o esperar pela morte para acabar a vida” (VIEIRA, 2015, p. 138).

Explica o pregador, neste sermão, que se há paraíso neste mundo – a referencialidade é fundamental, uma vez que Vieira jamais coloca em dúvida a mundividência católica – “só os que acabam a vida antes de morrer que o logram” (VIEIRA, 2015, p. 141). Desse modo, na “retórica da morte” vieiriana, não há espaço para aqueles que pela vontade consciente não se decidam a morrer em vida. O paraíso só pode ser acessado por quem decididamente o busca, dando exemplos disso.

Se todos os dias se experiencia a morte através do sono, convém estar preparado para quando, efetivamente, chegar o momento que abrirá as portas para a vida eterna. Por esse motivo, o pregador alerta que só quem morre voluntariamente ascende, pois, reatualizando, em linha d’água, as palavras de São Paulo de que nenhum de nós vive ou morre para si, mas para o Senhor, Vieira ajusta a recompensa das boas ações como justiça devida aos que seguem a letra das *Escrituras*:

8

Daqui se seguem duas conseqüências últimas, ambas notáveis, e de grande consolação para os que morrem antes de morrer. A primeira, que só eles (como pouco há dissemos) gozam seguramente de paz, e descanso. A segunda, que da paz, e descanso desta morte se segue também seguramente a paz, e descanso da outra, que é o argumento de todo nosso discurso (VIEIRA, 2015, p. 143).

Os que morrem apenas no momento final e permanecem flertando durante a vida com os desenganos, esses

Perdem o descanso da vida, e não conseguem ordinariamente o da eternidade; porque passam de uns trabalhos a outros maiores. Assim diziam no Inferno aqueles miseráveis, que já tinham sido felizes: [...] “Chegámos cansados ao Inferno”. Ao Inferno, e cansados; porque lá não tivemos descanso, e cá teremos tormentos eternos (VIEIRA, 2015, p. 144 [1673]).

A meditação incessante sobre o assunto trouxe como efeito um medo de uma morte súbita, uma vez que se alimentava a ideia de que ninguém nunca estava completamente preparado para morrer. Como na economia da pastoral todo o público é sempre culpado, é imprescindível recordar constantemente o aspecto de surpresa que estava ligado à morte. Nessa linha pedagógica, a morte estava no centro da vida, protagonizando um espetáculo fúnebre cujas proporções extrapolam o decoro para ser adequadamente decorosa, tal como

sinalizou Tesouro em sua teoria da agudeza, ao tratar da “desproporção proporcionada” (2014). A pompa fúnebre da qual fala Michel Vovelle, que caracteriza a atmosfera da “morte barroca”, mostra seu apogeu como *Theatrum Sacrum* que evangeliza, ensinando a morrer, convertendo-se em *Teatro da morte*.

Isso tudo favoreceu a intensificação do desespero humano suscitado pelo medo agudo da desgraça e do pecado, tópicos fortemente reiterados nos sermões da época. Nas palavras de Vieira, no “Sermão da Quarta-feira de Cinza”, pregado em Roma, em 1672, a nossa vida é vento e nós somos e seremos pó e, nesse instante de existência, a única distinção entre os dois estados é dada pelo sopro de vida que nos é concedido:

Deu vento, levantou-se o pó; parou o vento, caiu. Deu o vento; eis o pó levantado: estes são os vivos. Parou o vento; eis o pó caído: estes são os mortos. Os vivos pó, os mortos pó; os vivos pó levantado, os mortos pó caído; os vivos pó com vento, e por isso vãos; os mortos pó sem vento, e por isso sem vaidade. Esta é a distinção, e não há outra (VIEIRA, 2015, p. 104).

Sobre as palavras acima, Ana Lúcia Machado de Oliveira destaca ser o momento de passagem, no sermão, das ponderações misteriosas à pastoral propriamente dita (2016, p. 62). Saindo do âmbito da especulação, onde explica que pregará dois *mementos*, isto é, duas orações, uma aos vivos e outra aos mortos, o inaciano explica que “a vida não é mais que um círculo que fazemos de pó a pó: pó que fomos e pó que havemos de ser” (VIEIRA, 2015, p. 103). Em Vieira, a transitoriedade não é caracterizada pela contínua sucessão de etapas que retilineamente preveem uma evolução, alvo de um objetivo a ser alcançado teleologicamente. Para Vieira, o tempo é histórico e se repete nos mais diversos signos pela ordem das coisas tal qual ordenada por Deus. A história está contida na sombra projetada na caligrafia de Deus, o tempo histórico ocorre nas dobras da letra do Antigo e do Novo Testamentos.

Na concepção do jesuíta em foco, a morte é uma etapa natural, a mais esperada, nunca é mera destruição. Em verdade, na leitura tanatológica de Vieira, “a morte é uma correção geral, que emenda em nós todos os vícios: e de que modo? Por meio da mansidão, porque a todos amansa” (VIEIRA, 2015, p. 96).

Desde Adão, espera-se que cada um torne a ser a terra de que foi formado, porque somos (todos) pó. Assim o diz no sermão de 1672:

O pó que foi nosso princípio, esse mesmo, e não outro é o pó nosso fim; e porque caminhamos circularmente deste pó para este pó, quanto mais parece que nos apartamos dele, tanto mais nos chegamos para ele: o passo que os aparta, esse mesmo nos chega; o dia que faz a vida, esse mesmo a desfaz: e como esta roda que

anda, e desanda juntamente, sempre nos vai moendo, sempre somos pó (VIEIRA, 2015, p. 103-4).

É importante observar que o núcleo da pastoral vieiriana não é formado pelas imagens de terror que caracterizam as representações do Inferno já realizadas por outras práticas de representação, como pela pintura da época. Embora sejam prédicas traumatizantes, para usar a expressão de Jean Delumeau (cf. 2003, p. 55, vol. 2), na *dispositio* dos discursos de Vieira as imagens são reconfiguradas, prevalecendo mais a alusão do que a representação propriamente dita. O auditório dos sermões pregados na quarta-feira de cinza é composto em sua maioria por letrados, conforme explicamos ao mencionar que foram pregados em Roma. De dois discursos pregados em Roma, resta o que, se fosse proferido, o teria sido na Capela Real de Lisboa, o que significa igualmente ter a presença seleta de um grupo de cortesãos discretos e *auctoritates* religiosas da mais fina formação.

Diante desse dado, é possível inferir que se torna dispensável a tradução em imagens da pastoral do medo realizada por Antônio Vieira, quando toca em lugares-comuns como o Inferno. Utilizando-se do repertório cultural de seu auditório, o pregador português lança mão frequentemente mais da duração do castigo do que dos traços macabros da penalidade. Em outras palavras, na retórica do medo de Antônio Vieira o imperativo é lembrar que as consequências do *post-mortem* são eternas, deixando a cargo do auditório imaginar o horror que isso pode significar. A prédica de Vieira tem como lastro a reiteração do significativo peso da imortalidade, segunda certeza existente na lógica da morte católica, ficando apenas atrás da certeza de que iremos morrer. Leiamos:

A mim não me faz medo o pó que hei de ser, faz-me medo o que há de ser o pó. Eu não temo na morte a morte, temo a imortalidade; eu não temo hoje o dia de Cinza, temo hoje o dia da Páscoa: porque sei que hei de ressuscitar, porque sei que hei de viver para sempre, porque sei que me espera uma eternidade, ou no Céu, ou no Inferno (VIEIRA, 2015, p. 112).

Não se pode esquecer que, segundo um dos grandes teóricos da pastoral católica, os sermões quinhentistas e seiscentistas afastaram-se nesse ponto das *Artes moriendi* medievais, eliminando a intervenção *in extremis* de Cristo, da Virgem e dos Santos: “morre-se como se viveu. As conversões de última hora são raras” (DELUMEAU, 2003, p. 84, vol. 2). Em contrapartida, o fortalecimento dos ritos visíveis pela Contrarreforma acentuou o papel dogmático do sermão na eficácia da aculturação cristã para apreender a audiência por intermédio da pastoral do medo.

A hagiografia<sup>9</sup>, na doutrina católica, atuou como um monumental exemplo para corroborar as práticas de aculturação. Os santos foram representados pelos pregadores e lidos pelos fiéis como “heróis cristãos [que] tinham compreendido que na terra ‘tudo é vaidade’” (DELUMEAU, 2003, p. 63, vol. 2).

Para a pedagogia da morte, as coisas práticas – leiam-se concretas – produziam muito mais impressão que as coisas especulativas. Embora um método não abrisse mão do outro, nessa empresa colossal que é a conversão católica, cabia refletir maneiras, como vinham fazendo neoplatônicos e especialmente Santo Agostinho, sobre como viver no mundo, separado do mundo. Nesse ponto, adverte o Bispo de Hipona que, na *Cidade de Deus*, o bom servo de Cristo ao segui-Lo, passo a passo, “tornava-se rico em espírito e não se contristava ao abandonar em vida o que depressa deixaria ao morrer” (Agostinho. 1.10).

Vale a pena acrescentar que, em países católicos, a insistência na desqualificação do mundo em nome de uma conduta exemplar que assegurasse a salvação fez com que a leitura da *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis – que foi “talvez com a Bíblia, obra mais vezes impressa até nossos dias” (MARTIN; FEBVRE, 1958, p. 381) – atingisse um lugar de modelo para as abordagens sobre o assunto.

Orientando a amar sempre a Deus e não se apegar às coisas deste mundo, o autor define o sentido de vaidade, produzindo desse modo uma representação segura em que cada um deve se espelhar:

Vaidade é, pois, buscar riquezas perecedoras e confiar nelas. Vaidade é também ambicionar honras e desejar posição elevada. Vaidade, seguir os apetites da carne e desejar aquilo pelo que, depois, serás gravemente castigado. Vaidade, desejar longa vida e, entretanto, descuidar-se de que seja boa. Vaidade, só atender à vida presente sem providenciar para a futura. Vaidade, amar o que passa tão rapidamente, e não buscar, pressuroso, a felicidade que sempre dura (Kempis. *Imitação de Cristo*. 1.4).

Ecos desses sentidos da vaidade podem ser recorrentemente encontrados na sermonística seiscentista de Antônio Vieira. O lugar-comum da busca pela felicidade duradora aqui se traduz na ascese ao Céu da qual fala o inaciano português, que, como vimos, alinha-se fidedignamente aos propósitos da doutrina do *contemptus mundi*. Na linha do argumento de Vieira, que não se afasta da letra da obra atribuída a Kempis, o desprezo pelo mundo dá-se de modo mais eficaz pela enunciação hiperbólica da durabilidade do castigo. Em suma, saber que será castigado para sempre assombraria mais do que descrever castigos horrorosos.

---

<sup>9</sup> Para maiores detalhes sobre a hagiografia na Parenética vieiriana, ver SILVA, Felipe Lima da e OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de.

Os jesuítas sempre se destacaram pelo controle sobre o que realmente deve ser combatido quando se trata da percepção pelos sentidos. Acredita-se no desapego do mundo sem, contudo, deixar de agir pragmaticamente sobre as coisas mundanas. Sob a ótica de Jean Delumeau, é por esse motivo que “Inácio não despreza as coisas da terra, já que elas são criadas para o homem, que deve servir-se delas para a sua salvação” (2003, p. 49, vol. 1). De tudo isso, reitera-se que, na visão de Vieira, o problema persiste, pois o auditório agarra-se às coisas desta vida como se esta fosse eterna.

Dado o ensejo, abordemos mais de perto a matéria das *vanitates*, a fim de salientar a participação desses signos do mundo na semântica da futilidade e da efemeridade. Segundo Ana Lúcia de Oliveira (2016, p. 50), é relevante dizer, a esse respeito, que “o macabro induzido pelo *contemptus mundi* tenha provocado no século XVII, em todo espaço católico, uma floração de pinturas e de gravuras consagradas ao tema das *vanités* ou *vanitates*”.

Seguidamente, a autora destaca o papel exemplar que os santos exerceram nas letras seiscentistas como modelos de vida e de “bem morrer”, confirmando o estado da questão sobre importância da moralidade espelhada na *Imitatio Sanctorum*, na época. De mãos dadas a essa ideia, Johan Huizinga, em seu livro *Outono na Idade Média*, considera que “a forte aversão pela putrefação do corpo terreno explica o grande valor que se atribuía aos corpos intactos de alguns santos” (2010, p. 229).

Desde Agostinho, sabe-se que a santidade não se perde mesmo que o corpo seja violado. Tudo é reconstituído quando se é virtuoso. Desse modo, fortalece-se sempre mais a convicção na santidade. Em seu estudo sobre as atitudes e as representações d’*A morte em Lisboa*, Ana Cristina Araújo (1997, p. 56) esclarece que, numa sociedade desprovida de meios para combater enfermidades, “a falta de protectores terrestres era compensada pelo investimento mágico na intervenção dos santos”.

Em chave retórica, o famoso preceito aristotélico, reatualizado nos tratados de eloquência até o século XVII, o de *pôr diante dos olhos*, caracterizou o reflorescimento do macabro promovido na Contrarreforma, disponibilizando aos sermoneiros transpor de outros campos uma figurabilidade da própria morte nas pregações. Dentre as ambiências da época, o púlpito reclama seu *status* de espaço central da morte “em que ela mesma se diz com mais propriedade” (ARAÚJO, 1997, p. 179).

À centralidade do púlpito, soma-se o mecanismo do temor que impressiona, almejando obter a persuasão para uma vida verdadeiramente cristã. Conforme sintetiza Ana Lúcia de Oliveira: “Crânios e ossos são frequentemente oferecidos pela iconografia a um público mais

amplo do que aquele que os textos intitulados ‘Preparações para a morte’, leitura comum na época, podem atingir” (2016, p. 50).

Sobre a avaliação acima, acrescentemos uma conclusão que nos parece muito relevante no exame dos sermões de Antônio Vieira até aqui realizado. Segundo o ponto de vista de Alcir Pécora (1994, p. 35), o discurso sobre a morte engendrado pelo inaciano opõe-se à tradição das *artes moriendi* fundadas na preparação para a “última prova” a apresentar-se no quarto do moribundo. Em contraposição ao que pregam os manuais, Vieira não crê que seja lá que se decida a salvação ou a condenação do cristão, mas nas suas escolhas e ações do presente. Segundo essa lógica, então, é uma vida exemplar que pode garantir a salvação. A preparação para a morte, neste caso, já não pode mais ser apenas aprendida, deve ser exercitada todos os dias. *O elogio da morte é ambivalente*. À morte, Vieira atribui o papel moralizante de ensinar a viver; e à morte, ele atribui o papel salvífico de libertação. Só se aprende a morrer vivendo a morte constantemente e só se aprende a viver quando se entrega à morte por livre escolha.

Para essa pedagogia tanatológica, a lição elementar está no nada casual uso do livre arbítrio<sup>10</sup>, cuja finalidade é determinada desde o dia de sua concessão por Deus. Cumpre ao pregador instruir moralmente o auditório a revitalizar o *cotidie morimur*, isto é, o ato de viver a vida como um incessante morrer. Em 1673, na Igreja de Santo Antônio, em Roma, Vieira passa a falar do remédio para a salvação, já que agora todo o seu auditório se encontrava mais próximo da morte do que no ano anterior em que pregou sobre a mesma matéria, invocando o perigo dessa vida.

*O pó que somos é remédio*. No sermão mencionado, a orientação é pautada na condução do olhar dos fiéis para o futuro. Em Vieira, o presente só se faz como reflexo de um passado futuro e de um futuro passado. No sermão do ano anterior (1672), o pregador esclarece sua fórmula antitética que é a síntese da visão dogmática de tempo:

Se quereis ver o futuro, lede as histórias, e olhai para o passado; se quereis ver o passado, lede as profecias, e olhai para o futuro. E quem quiser ver o presente para onde há de olhar? Não o disse Salomão; mas eu o direi. Digo que olhe juntamente para um, e para outro espelho. Olhai para o passado, e para o futuro, e vereis o presente (VIEIRA, 2015, p. 110).

---

<sup>10</sup> A discussão em torno do livre arbítrio – dado o escopo deste trabalho – não caberia aqui, por isso salientamos que, neste assunto, seguimos próximos à letra do texto de René Fülöp Miller, que demonstra, minuciosamente, as relações da casuística com a vontade no jesuitismo. O autor na mesma medida salienta, no mapeamento que faz do tema “livre arbítrio”, a existência da profunda contribuição da ética aristotélica e tomista para teorização jesuítica sobre o assunto. Com nisso, a moral dos jesuítas, tirando consequências extremas de uma ética indeterminista, permite acompanhar exatamente os resultados a que deverá chegar, no fim das contas, “com um systema apoiado na these do livre arbítrio” (MILLER, 1935, p. 173).

À imagem dos *Exercícios espirituais*, o crítico Alcir Pécora (1994, p. 38) sugere, neste passo da argumentação de Vieira, a consolidação de diretrizes para uma ideia de “exercícios mortais”. Na arte de morrer de Vieira, como mencionamos, os comandos são mais instrutivos que aterrorizantes. A força traumatizante demonstra-se como categoria do sermão, mais até que uma extensa enunciação infernal. Falamos em categoria para dar a entender que a pastoral traumatizante de Antônio Vieira emprega signos do mundo para, a partir dele, produzir significações cuja semântica seja arrebatadora. Como ocorre no exemplo citado: olhar para o espelho para consultar o passado e o futuro, lendo, nos próprios olhos refletidos, a vida que se leva. A arte de morrer do sermão de Vieira de 1672, pregado em Roma, acentua a efetividade das escolhas como índice determinante da salvação. É pela extração do preceito da própria demonstração que será possível atingir a via salvífica. Passo obrigatório do sermão: “Ora senhores, já que somos Cristãos, já que sabemos que havemos de morrer, e que somos imortais; saibamos usar da morte, e da imortalidade. Tratemos desta vida como mortais, e da outra como imortais” (VIEIRA, 2015, p. 114).

É útil desenvolver um pouco mais essa fascinante ideia de tempo que Vieira enquadra no seu sermão a partir da matéria do espelho – imagem caríssima ao universo das *vanitates*. A alegoria vieiriana do presente composto pelos dois tempos – “o presente é o futuro do passado e o mesmo presente é o passado do futuro” – sugere uma interessante superposição temporal na qual tudo que pode ser visto apenas seria um desdobramento muitas vezes distorcido do que já foi ou do que será. Acerca desse ponto, Ana Lúcia de Oliveira extrai da alegoria do presente de Vieira o sentido de “um tempo vazio, mera passagem, simulacro do tempo verdadeiro ainda por vir” (2016, p. 64).

Seguindo a ótica da autora supracitada, o presente, para Vieira, seria um duplo, um desdobramento causal de relações que se estabelecem em um nível sobreposto no qual tudo já está definido, cabendo a cada pessoa – dotada de seu livre arbítrio – realizar pela (suposta) espontaneidade aquilo que já estava desenhado. Ninguém foge à morte, logo, cabe escolher qual a melhor maneira de viver até que ela encontre cada um. Esse *memento* para os vivos, como assim definiu Vieira, é uma sutil maneira de definir o presente como a tessitura de fios da história e das profecias. Essa lógica temporal é desenhada de forma tão fina que permite dar significado até mesmo a uma forma titular de uma de suas obras teológicas cujos significantes, quando alinhados, soam (quase) paradoxais: a *História do Futuro*.

O presente como um tempo-simulacro é uma imagem perfeita para estar associada ao mecanismo de funcionamento de um espelho. Na Parenética vieiriana, esse objeto

constantemente é relacionado à futilidade e à perversão dos sentidos. Diretamente relacionado à vaidade – matéria central deste tópico – o espelho, em Vieira, é definido como uma grande arma do arsenal do diabo.

À guisa de ilustração, destaquemos o “Sermão do Demônio Mudo”, pregado em 1651, às religiosas do Patriarca São Bernardo, no Convento de Odivelas, em Portugal. Nele, Vieira combateu a vaidade exacerbada das freiras, que dedicavam a maior parte de seu tempo a ceder à sedução do espelho. Engenhosamente, lança-se mão do imaginário mítico para assegurar a força discursiva do sermão. Desse modo, para repreender a vaidade das freiras, o pregador passa a configurar o espelho como a raiz do pecado, ou seja, a própria metonímia da *hýbris* que causa a perdição das seguidoras de Maria:

O espelho [...] foi invento artificial, e humano. Porém em sua primeira origem já tinha sido o espelho obra da natureza, e do Soberano Autor dela. As estrelas são espelhos do Sol; os rios são espelhos das árvores; uma fonte, que não devera, foi espelho fatal de Narciso. [...] Sêneca com toda a severidade Estoica diz que os espelhos [...] foram ordenados desde seu princípio pela natureza, como mãe, e mestra dos bons costumes, para que o moço que nasceu bem afigurado, vendo no espelho a sua gentileza, a não afeasse com os vícios: e o que nasceu feio suprisse, e emendasse aquele defeito com a formosura das virtude (VIEIRA, 2015, p. 149).

Esse exercício retórico-hermenêutico sobre a filosofia de Sêneca é crucial para o que propomos aqui, posto que, como toda interpretação bíblica operada na época, tende a nos encaminhar aos fins pragmáticos já pré-estabelecidos no sermão. Ora, o jesuíta está pregando para um grupo de freiras de um famoso convento, e sua finalidade é fazer-se persuasivo a todo o momento. Toda a enérgica eloquência produzida pela *ars bene dicendi* contrarreformista é mobilizada para alcançar esse objetivo, inclusive a própria figurabilidade da mitologia e da filosofia pagãs, que integram o imaginário católico-ortodoxo, como exemplos significativos nessas circunstâncias discursivas. É sob a legitimidade dessa interpretação autorizada pelo Concílio de Trento que os pregadores seiscentistas e, mais particularmente, Antônio Vieira, vão poder traçar leituras agudíssimas da tradição. Acerca da configuração negativa do espelho, afirma o pregador:

Não há duas coisas que Deus criasse mais parecidas, e semelhantes, que o demônio e o espelho. O demônio primeiro foi Anjo, e depois demônio: o espelho primeiro foi instrumento do conhecimento próprio, e depois do amor-próprio, que é a raiz de todos os vícios (VIEIRA, 2015, p. 149).

Não se pode deixar de fazer menção ao tratado de Tertuliano, *De Idolatria*, no qual a prática de idolatria é classificada como a mais perversa entre todos os pecados, sendo considerada como crime capital. De acordo com Vieira, o amor-próprio é a desmedida máxima perante Deus, é a própria raiz do pecado. Sem perder nosso foco, importa fixar que o espelho é digno de condenação eclesiástica, pois ele é um instrumento de emulação que, na



lógica platônica, duplicaria, sobretudo imperfeitamente, cópias de graus inferiores. Ele não tem a potência criadora da ideia imanente e inatingível. Sinopticamente, o espelho é um instrumento de distorção da imagem, pois desfigura a alma dentro da lógica dos dogmas católicos. O espelho é a metonímia do pecado, uma *hybris* segundo a ótica dogmática do catolicismo, pois é o instrumento que faz a freira, especificamente, seduzir-se pela própria imagem e, portanto, desviar-se de seu caminho rumo às colinas celestes.

No âmbito da pastoral do medo executada por Antônio Vieira, a passagem do finito ao infinito não apresenta qualquer desproporção, isto é, os castigos infligidos são sempre equivalentes aos pecados cometidos. Novamente: a salvação não é concedida no último instante de vida; ela é conquistada, isto é, alcançada pelas obras da própria vida. Por isso, “a morte é o maior bem da vida, e o pó que havemos de ser, o maior bem do pó que somos” (VIEIRA, 2015, p. 83).

O desapego dos bens deste mundo não é, em hipótese alguma, um dado irrelevante que não se destaca na prédica de Vieira. Igualmente, não é o resultado de um raciocínio que parece se tecer sozinho, numa óbvia e transparente relação de causa e consequência. A todo instante, o pregador não cessa de interpretar as *Escrituras* em sua pregação, alinhando unidades discursivas que formulam um tecido verossímil no qual o presente se enxerga nas linhas dos acontecimentos do passado quando o futuro se revela na Verdade por vir. Em síntese, o pregador reatualiza os designios das cartas paulinas, nunca perdendo de vista o que exortou o apóstolo quando escreveu que “o pensamento da carne é morte; mas o pensamento do espírito é vida” (*Romanos*, 8, 7). Em outras palavras, a morte está ligada a toda matéria, isto é, ao corpo, a tudo que apodrece e perece; o espírito liga-se à vida, razão do mundo cristão que anseia a eternidade na “residência dos justos que, além da morte, ali aguardam a ressurreição” (DELUMEAU, 1994, p. 31).

Uma nota: em todas as circunstâncias do sermão de Vieira, os possíveis três auditórios para cada “Sermão da quarta-feira de Cinza” eram preenchidos pelos grandes nomes das cortes pelas quais passou. Segundo ele, a “maior parte do auditório a que prego é dos felizes desta vida, e dos que o mundo inveja, e venera por tais” (VIEIRA, 2015, p. 82). Dessa leitura extraímos, portanto, que Vieira reconhece que seu discurso dirigia-se àqueles que mais tinham razões para se apegar aos vícios e às vaidades. Recorre, portanto, ao *exemplum* bíblico para demonstrar que Salomão não distinguiu os vivos entre felizes e miseráveis: “se não há, nem pode haver vida que careça de misérias, o que se tem dito da vida dos miseráveis se deve entender de todas, e de todos” (VIEIRA, 2015, p. 82).

Ao tratar dos vivos, refere-se de outro modo à carne que – sensivelmente – é exposta às dores e às enfermidades deste mundo, e que, seguindo a doutrina paulina, é destinada à morte, pois o invólucro, como se sabe, está ligado à decomposição. Em oposição, o espírito é referido como vida, pois se refere ao *post-mortem* e sinaliza o desprendimento de todas as vaidades. Santo Agostinho, neste caso, enfatizou que perante a importância do espírito, o corpo não é decisivo para a salvação. Por essa razão, o fiel autêntico não deve temer ficar sem sepultura, pois,

Na verdade, a terra não cobriu muitos corpos cristãos; mas o que não conseguiram foi expulsar ninguém dos espaços do Céu e da Terra, cheios como estão da presença d 'Aquele que sabe onde fará surgir, pela ressurreição, o que Ele mesmo criou (Agostinho. *A Cidade de Deus*. 1.12).

O homem não se deve prender, portanto, às coisas terrenas, principalmente ao próprio corpo. Na sequência, aconselha Agostinho:

De forma nenhuma devem insultar os cristãos por causa dos corpos insepultos. A eles foi prometida a reforma da própria carne e de todos os membros, não somente à custa da terra mas ainda do seio mais secreto dos outros elementos em que se tenham convertido os cadáveres ao se desintegrarem. Num instante voltarão à sua integridade (*CD*. 1.12).

Vejamos que, em Vieira, o *elogio da morte* é justificado pelo valor de que ela se reveste no seio da convenção católica: *a morte é um remédio*. Reciclando um *tópos* na descrição da morte como médico certo que cura os nossos vícios, acrescenta uma nova significação à imagem, figurando a morte como cura absoluta dos males da vida:

As dores desta vida têm dois remédios, ou alívios: um natural, que são as lágrimas e os gemidos, outro violento, e artificial, que são os medicamentos. E a morte não só nos livra das misérias da vida, senão também dos remédios dela (VIEIRA, 2015, p. 85).

Diante disso, sublinhemos que a vaidade, quando não é projetada sobre o corpo físico, figura-se no corpo místico sob o regime da “Razão de Estado”. Por esse ângulo, referimo-nos aos bens da fortuna que, na *convenção das aparências*, significam muito para sociedades do *Ancien Regime* cujas relações Torquato Acetto caracterizou como um emaranhado de interesses mascarado na habilidosa “dissimulação honesta”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Para um profundo estudo sobre essa matéria, remetemos ao trabalho agudíssimo de Edmir Míssio.

Na hierarquizada estrutura do antigo Estado, as produções de afeto e os encobrimentos das paixões são elementares na corrida para ascender na sociedade de corte. Desse modo, a busca pela felicidade, que se codifica das mais diferentes maneiras no interior de cada membro desse seletivo grupo, revela a disposição constante que cada um apresenta para se manter vivo dentro da lógica de favores e ameaças da qual se constitui a corte<sup>12</sup>. A morte não distingue – repetamos – felizes e miseráveis e, nesse caso, os cetros e as coroas não estão isentos dos castigos de uma vida dedicada ao pecado.

Desenganando a corte portuguesa da suposta felicidade em que se encontravam, em 1662, Vieira recorreu ao tradicional método das descrições traumatizantes aplicadas no imaginário católico que largamente se divulgou nas pastorais de séculos anteriores:

Assim como os tetos sobredourados dos Templos, e dos Palácios, o que mostram por fora é ouro, e o que escondem, e encobrem por dentro, são madeiros comidos e caruncho, pregos ferrugentos, teias de aranha, e outras sevandijas; assim debaixo da pompa, e aparatos com que costumamos admirar os que vemos levantados ao zénite da fortuna, se víamos juntamente os cuidados, os temores, os desgostos, e tristezas que os comem, e roem por dentro, antes havíamos de ter compaixão das suas verdadeiras misérias, que inveja à falsa representação, e engano do que neles se chama felicidade (VIEIRA, 2015, p. 85).

No plano da sermoneística, e neste caso Vieira é um dos grandes exemplos da América portuguesa seiscentista, a máxima definição dos *tópoi* da morte é traçada pelo *desenho ilustrado* das metáforas e das alegorias que dobram os signos fazendo-os significar dialeticamente o sentido concreto e o sentido figurado. Sob a dinâmica metafísica, cobre-se e descobre-se em claro-escuro o sentido providencial que existe entre o ser e o não ser da coisa que foi pó, será pó e passa a vida sendo pó.

Já que o mundo se molda sob a marca do Pecado, a linguagem alegórica, ainda não consumada em absoluto como será no dia do Juízo Final, formula cada dito sobre a morte como um código que aponta tanto para cima como para baixo e neste caso a recompensa dúbida é a imortalidade no Céu ou no Inferno. O debate sobre a presença das vaidades e a necessidade de experienciar o mundo pelos sentidos para melhor meditar sobre a morte é um traço característico que, como tentamos mostrar, definiu a ordem jesuítica. Desde Inácio de Loyola passou-se a prescrever que o apelo ao sensível deve ser regulado pela justa medida.

Convém salientar que durante os séculos XVI e XVII o interesse pelos estudos de anatomia cresceu consideravelmente, a ponto de nos servir de exemplo como um campo intermediário cujo conhecimento sobre um microcosmo despertava a curiosidade de muitos.

---

<sup>12</sup> Para um detalhado estudo sobre os costumes e a hierarquia na sociedade de corte, remete-se ao estudo de Norbert Elias, 2001.

Como se sabe, estudando as práticas de representação do século XVI, Michel Foucault (2005) identificou um traço elementar, promovedor de um nó entre as artes e o reconhecimento do mundo, cujo princípio resumia-se pela *semelhança*. Fundamental no papel construtivo do saber da cultura ocidental, a relação produzida pela semelhança entre as coisas é refletida nas palavras, conduzindo em grande escala a interpretação de textos sagrados e profanos.

Como elemento primordial de um quadro panorâmico da prática de interpretação que se reconfigurava pelas reuniões do concílio de Trento, a similitude oferecia-se como um meio de correspondência entre signos perdidos, que vagavam no universo mental e discursivo de poetas, oradores e artistas, tal qual um fenômeno de repetição: “teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda a linguagem” (FOUCAULT, 2005, p. 73).

Esse *modus faciendi* de produção e de leitura de textos baseava-se nas reciclagens das *auctoritates* clássicas, as quais, no final do século XV, se tornaram cada vez mais constantes nos círculos acadêmicos que capturavam as respostas de suas questões na rede, sobretudo, de uma teologia tomista reatualizada pelas referências aristotélicas. Para falar sobre a morte, portanto, os pregadores assimilaram técnicas discursivas, defendendo que não bastava a privação que desse alento aos sentidos, era preciso ainda magoá-los, torturá-los, ascender espiritualmente pela volúpia da dor, pela negação da carne (cf. GRAMMONT, 1999, p. 1590).

Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 140) – à luz das ideias foucaultianas sobre as *Palavras e as coisas* – argumenta que esse mundo representado nas letras seiscentistas pode ser visto como uma cartografia proporcionalizada por medidas que encontravam relações em tudo, estabelecendo correspondências com os mais diversos campos como a política, a eloquência, a cosmografia e a religião. O discurso da morte, que passava a ser matéria de reflexão de outros campos além do religioso, precisou ser moralizado<sup>13</sup>, à medida que tinha seu papel pedagógico vertiginosamente acentuado.

Nesse ponto da investigação, acreditamos ter ilustrado a configuração da morte na Parenética de Vieira no que se refere ao modo de abordagem das vaidades, da culpa, bem como o emprego do próprio dispositivo do medo como principal motivo do sucesso sobre a sensibilidade epidérmica que caracterizava os auditórios cortesãos do inaciano. O discurso sobre a morte, contudo, não se faz unívoco; pelo contrário, como toda matéria, ajusta-se à medida exata que prescrevem as *auctoritates*; modula-se a voz, ressignificam-se os signos numa nova tentativa de edificar a monstruosidade e o medo. Como assinalou Ana Cristina

---

<sup>13</sup> Sem entrar em um debate pormenorizado do *tópos* da anatomia moral e da anatomia moralizada por não caracterizar o objetivo deste trabalho, apenas salientemos que essas tópicas foram fundamentais na configuração intelectual do século XVII; para maiores esclarecimentos remetemos a trabalhos de OLIVEIRA (2003); VAN DELFT (1993).

Araújo (1997, p. 182), uma espécie de “morbidez maníaca invade o *éthos* do homem moderno”.

### 3 A POÉTICA DA MORTE: OS JESUÍTAS E O DOMINIUM DO SOBRENATURAL

#### 3.1 A economia da salvação cristã na América portuguesa (séculos XVI-XVII)

Para os jesuítas, a moral e a culpa sempre são pensadas por intermédio de um ângulo determinista que pressupõe, aristotelicamente, a conjunção entre a vontade e a consciência. Tanto em nome do pecado, quanto da salvação, é necessária a voluntária vontade que se mostra pelas obras e pelo *exemplum* para se constituir a ideia de pecado e se instituir o sentimento de culpa. Diante disso, cumpre pensar agora a *reorganização* do mundo sobrenatural tupinambá, no que diz respeito à constituição de um imaginário da morte, realizada pelos primeiros jesuítas, no século XVI, e a *introdução* das categorias teológicas da Igreja contrarreformada no seio das tradições indígenas através de um instrumental integrado a uma “poética da morte”, isto é, uma mecânica discursiva de *produção de almas* a partir da constante destruição de alteridades.

Como se sabe, o compromisso com a conversão dos índios, sobretudo dos Tupis-guaranis<sup>14</sup>, foi uma das principais motivações dos primeiros jesuítas da América portuguesa em relação a essa nova alteridade. Na perspectiva desses missionários, fazia-se importante reconfigurar a cosmogonia dos indígenas a fim de potencializar o processo de aculturação dessa contingente populacional encontrada no Brasil.

O historiador Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, em seu decisivo livro *Imagens de canibais e selvagens do novo mundo* (2017), argumenta que as figurações dos povos antropófagos são produções, desde o maravilhoso medieval até a exótica configuração colonial, fundadas em modelos que indicam uma tradição mimética da qual os artistas e os gravuristas retiravam contornos, silhuetas e medidas recomendadas em tratados de pintura europeus para inventar nas práticas de representação. Sua investigação segue demonstrando como essas criaturas “monstruosas”, que figuravam no diário de Cristovão Colombo, foram herdadas da tradição clássica greco-romana e “reconhecidas” nessa margem do oceano Atlântico como *canibais*. Sob essa perspectiva, afirma que, para traçar a linha divisória entre um *nós* e os *outros*, entre europeus e indígenas,

---

<sup>14</sup> Particularmente após a chegada dos europeus na América então portuguesa, os índios tupis-guaranis ocupavam uma vasta extensão de terra. Os Tupi viviam na orla atlântica do Amazonas até Cananéia e na região da bacia Amazônica, enquanto os Guarani distribuía-se pelo litoral de Cananéia ao Rio Grande do Sul, adentrando nas margens dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai (cf. KOK, 2001, p. 17).

Diversos autores, cronistas, viajantes, escritores, pensadores e artistas durante o século XVI-XVIII recorreriam ao tema do canibalismo e do canibal para refletir sobre vícios, virtudes e sobre a alteridade a partir da própria cultura europeia (2017, p. 17).

De modo geral, é nessa via de ressemantização de práticas e rituais que nos debruçaremos. Nosso enfoque agora, após demonstrar o *modus operandi* da *ars moriendi* de Vieira pelos sermões de Cinza, é comentar o exame de consciência que os missionários jesuítas e a hermenêutica dos cronistas quinhentistas estamparam sobre os indígenas para melhor captar a ideia de morte e de salvação impregnada nas práticas letradas luso-brasileiras do século XVII. Com a finalidade de entender adequadamente a maneira como Vieira inventa, em seu tempo, a tópica da salvação aos povos indígenas e africanos, parece-nos conveniente discutir algumas cartas jesuítas e alguns textos de cronistas da primeira centúria da história do Brasil em busca de recompor, do modo mais verossímil possível, o tabuleiro discursivo em que a morte, o pecado e a salvação cristã são introduzidos na América portuguesa. Esses discursos, a que nos referimos, vale sublinhar, fundamentaram a doutrina desses padres e produziram o que Roberto Gambini (1988) denominou no subtítulo de sua obra de “destruição da alma indígena”.

Como pudemos ver, a imagem da morte no pensamento europeu é plasmada no encontro das mais diversas contribuições culturais, bem como pelas ressemantizações que continuamente foram realizadas no cerne do dogmatismo cristão. No caso dos nativos do então “Novo Mundo”, foi preciso uma abordagem inédita<sup>15</sup> capaz de discriminar (ainda que parcamente) a multifacetada série de costumes<sup>16</sup> dos povos indígenas e sua relação com o *post-mortem*. Sabe-se – mediante os estudos, sobretudo, de Manuela Carneiro da Cunha – que

---

<sup>15</sup>Nesse ponto, convém destacar que o que nomeamos por “nova abordagem” são os elementos introduzidos pela concepção de Além-cristão e de salvação, os quais determinaram os rumos da relação entre padres e indígenas. Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017) vem nos mostrando em seus trabalhos que, no que toca à representação pictórica, nos mapas, nas xilogravuras, nas pinturas etc., mimetizavam-se modelos presentes nos manuais de pintura, vigentes na Europa e consagrados na tradição clássica. O estudo do historiador mencionado foi fundamental para discernir, nesta investigação, as ideias de “apropriação” e de “representação” que circulavam entre os pintores que, sem experiência visual, isto é, sem nunca ter visto um indígena, representavam-nos por meio de testemunhas e experiências de terceiros. Em outras palavras, embora essa alteridade sinalizasse ser nova, sua figuração nas práticas de representação da época já ocupava a cena do debate artístico.

<sup>16</sup>A título de exemplificação, destaquemos a leitura do célebre ensaio de Michel de Montaigne, “Os canibais”, no qual ficamos sabendo que o filósofo escreve sobre o tema sem ter apreendido suas informações pelos próprios olhos, mas pelos ouvidos concedidos ao relato de experiências de outras pessoas, prática comum à época. Conforme explica Frank Lestringant, em seu artigo *O Brasil de Montaigne* (2006), os “Canibais” do filósofo francês são um tipo ideal que reúne uma série de lugares-comuns primitivistas que mais se assemelham a avatares da Antiguidade do que às convenções do tempo histórico europeu. Para maiores detalhes, ver a minuciosa leitura do ensaio de Montaigne realizada por Lestringant.

a visão jesuítica dos índios nunca foi homogênea: “ele próprio, aliás, parte de uma posição humanista e letrada para chegar a um pragmatismo administrador” (CUNHA, 2012, p. 43). Pode-se dizer, entretanto, que, se houvesse, em teoria, uma intenção de aplicar uma ótica renovada, na prática, sempre se aplicaram categorias de pensamento, pressupondo a redução do Outro que nunca deixou de ser um mesmo distante da Luz da revelação, devendo ser conduzido, como acreditavam os jesuítas, ao corpo místico do império português. O próprio sentido de novidade que esteve ligado ao índio favoreceu, em alguma medida, a empresa da conversão, uma vez que ele era encarado como um ser sem religião:

A ortodoxia católica diante da Conquista prevê, assim, um esforço de ordenação interna, a partir da integração do gentio na “comunidade sobrenatural” e na “unidade jurídico-moral”, indissociáveis, da Igreja, e não uma ação de guerra contra um corpo estranho ao *orbis christianus*. Isso é muito distinto do modelo adotado, nos séculos anteriores, ante ao gentio maometano, quando a questão era destruí-lo como ameaça ao corpo universal, no qual não tinha lugar, e não compeli-lo a entrar nesse corpo, cuja universidade de certo modo dependia de seu ingresso (PÉCORRA, 2005, p. 88).

As próximas etapas deste trabalho serão focalizadas em quatro objetivos nos quais a “retórica da morte” é mais do que uma reunião de aspectos linguísticos, é mesmo uma categoria fundante de sentido: (a) refletir sobre a ideia de salvação introduzida no cenário colonial mediante o exame das cartas de missionários portugueses e das relevantes crônicas de viajantes à época e comentar a relação desses discursos com os pressupostos teóricos apresentados no segundo capítulo deste trabalho, evidenciando o *modus faciendi* da conversão católica cuja chave operatória abriu mão de ser “doce” e “sedutora” (preceitos de um tipo específico de pastoral) para ser “traumatizante”, isto é, fundada na “pastoral do medo”; (b) examinar como essa “pedagogia do medo” colaborou para uma prática retórico-pedagógica assentada na escravidão, tal como podemos ver na *inventio* dos principais sermões de Antônio Vieira, em que o índio foi o centro dos debates político-teológicos; (c) perquirir em alguns sermões da série do Rosário o *modus operandi* da pregação do mistério da salvação entre os africanos pelo padre Antônio Vieira, analisando imagens e estratégias retórico-político-teológicas aplicadas na tentativa de alcançar o resultado, na visão do jesuíta, da equação organizada pelos seguintes termos: cativo como liberdade, escravidão como salvação; (d) por fim, prosseguiremos para o terreno do discurso *dulce et utile*, corolário da Parenética elogiosa à morte, que panegiricamente erige os grandes nomes, transformando as *personae* do *Theatrum mundi* em memória louvável da tradição portuguesa. Nesta última fase, a “retórica da morte” converte-se num aparelho de combinações de lugares-comuns operado para edificar



figuras ilustres, sobressaindo suas ações à escala de *auctoritates* ética, alargando um repertório de *exempla* ao mesmo tempo que reestabelece a presença na ausência do destinatário do elogio fúnebre, quando reforça a sua posição na hierárquica sociedade de corte do *Ancien Régime* português.

Partindo desses pontos, será possível melhor contrastar os dois estilos de pregação da morte, que sempre são ajustados à fala circunstanciada no momento em que o pregador diz. Em outras palavras, poderemos distinguir os matizes da eloquência dos discursos vieirianos que abordam a morte por prismas diferentes, sempre pensando dialeticamente seus conceitos e produzindo seus argumentos com propósitos didáticos e religiosos alinhados devidamente ao plano de fortalecimento e de consolidação da Coroa portuguesa.

Centralizando esses elementos, comentaremos a posição dos sermões de Vieira no processo de aculturação indígena – processo este iniciado no século XVI já por Nóbrega, Anchieta e outros jesuítas – que se institui numa dialética entre uma adequação intelectual às coisas e, na mesma medida, uma adequação das coisas do mundo ao intelecto. Seguindo à maneira dos *Exercícios espirituais*, trata-se, vale repetir, de “usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim” (LOYOLA, 2000, p. 23). Aplicando a máxima do fundador da Sociedade de Jesus, as matérias do mundo tornam-se as bases de uma razão maior cujo único designo é atender à vontade de Deus.

Para realizar, no entanto, a vontade da Providência é preciso um plano de ação que, neste caso, abordaremos no que toca a sua configuração nas cartas, nas crônicas e, sobretudo, no sermão de Vieira. No emaranhado campo da trama teológico-política da qual participam Vieira e os jesuítas aqui citados, indígenas e africanos assumem protagonismo, fazendo-se igualmente alvos e matéria de diferentes discursos que, aqui, nos possibilitarão ter ideia de mais algumas dobras possíveis que o tema da morte conhece na vasta produção sermônística do pregador do famoso “Sermão da Sexagésima” de 1655.

A dialética aplicada na pregação, à qual nos referimos, isto é, a bifocalização da *oratio* dirigida aos letrados e, por outro lado, a indígenas e a africanos, é um traço elementar para a observação da ideia recorrente no século XVII de *decorum*. Cruzemos o oceano, neste momento da discussão em nosso trabalho, trazendo elementos importantes da mentalidade europeia acerca da morte cristã para refletir sua presença e sua permanência nas trocas simbólicas indígenas e no programa catequético jesuíta realizado nos séculos XVI e XVII.

Dado o gigantismo do universo da comunicação jesuíta, no que se refere à variedade de matérias, de polêmicas e de cartas produzidas, faremos um corte transversal na leitura da

epistolografia<sup>17</sup> dos missionários, isto é, focaremos a abordagem das cartas e crônicas quinhentistas, fazendo uma leitura cujo moto-contínuo será a tematização da morte no que tange às duas dimensões sobrenaturais, indígena e cristã, e a sobreposição desta àquela.

### 3.2 Topografias do Além: a mundividência indígena e a morte cristã

Em 1549, os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil. Conduzidos pelo padre Manuel da Nóbrega, os missionários vinham integrar, por intermédio da conversão, os nativos da Terra de Santa Cruz aos princípios espirituais do Grêmio católico. Escreve Paulo Roberto Pereira, na introdução à *Obra Completa de Manuel da Nóbrega* (2017, p. 13), que o então responsável pela missão trazia consigo a intenção de repetir “o que havia feito Francisco Xavier que poucos anos antes levara ao Oriente a fé cristã”. Em poucas palavras, Nóbrega tinha um modelo apostólico a seguir e, por isso, empenhou-se como religioso que era na educação como ferramenta “para ganhar a alma do índio para a fé católica, uma vez que o corpo geralmente pertencia ao colonizador” (PEREIRA, 2017, p. 13).

Em carta de 10 de abril de 1549, doze dias após a chegada à Bahia, destinada ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega informa as suas impressões iniciais do indígena do Brasil:

Espero em Nosso Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive em pecado mortal e não há nenhum que deixe de ter muitas negras<sup>18</sup> das quais estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum deles se vem confessar ainda que queira Nosso Senhor que o façam depois (NÓBREGA, 2017, p. 56).

Linhas à frente, na mesma carta, o jesuíta faz um diagnóstico do comportamento dos nativos, lendo neles o desejo pela cristandade, o que confirma, para ele, a necessidade de sua vinda e a de seus companheiros inacianos:

Todos estes que tratam conosco dizem que querem ser como nós, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Se ouvem tanger à

---

<sup>17</sup>Para não incorrer no desvio de nosso objetivo, não caberá aqui um estudo minucioso sobre a teorização da *ars dictaminis*, profundamente presente na consolidação da comunicação jesuíta. Para maiores detalhes, remetemos, a princípio, aos seguintes trabalhos: HANSEN, João Adolfo. “Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)” (2003); MURPHY, James J. “Rhetoric in the Middle Ages” (1990); OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. “Antônio Vieira e o desempenho das convenções retóricas do gênero epistolar” (2009); PÉCORA, Alcir. “Cartas à segunda escolástica” (1999); PÉCORA, Alcir. “A arte das cartas jesuíticas no Brasil” (2001); TIN, Emerson. “Arte de escrever cartas” (2005).

<sup>18</sup>A palavra (“negras”) empregada por Nóbrega refere-se às mulheres indígenas. Segundo os historiadores, os negros africanos só começaram a chegar ao Brasil depois da instalação do governo-geral, em 1549. Acrescente-se a isso que Nóbrega também empregará o termo (“índios”).

missa, já acodem e quanto nos veem fazer tudo fazem, assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Céu e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dois dias soube o A, B, C todo, e ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir à guerra, e os que cativar, vendê-los e servir-se deles, porque estes desta terra sempre têm guerra com os outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns aos outros, digo os contrários. *É gente que nenhum conhecimento tem de Deus* (NÓBREGA, 2017, p. 57; grifos nossos).

Para a racionalidade jesuíta, o mundo é compreendido pela lógica da similitude, na qual todas as coisas se correspondem como causas secundárias de uma Causa Primeira. Trata-se, como já elucidamos neste trabalho, de um mundo orientado em que as coisas estão dispostas numa proporcional distância de correspondência e de equivalência, onde cabe decifrar os sentidos e combiná-los, em nome de uma ação primordial que revele no mundo os sinais da vontade suprema. Compreendendo isso, podemos entender convenientemente como as cartas de Nóbrega, assim como outros textos de sua época, sempre estão participando desse jogo espelhado da linguagem<sup>19</sup>.

Sobre as crônicas, um dado fundamental refere-se à recorrente leitura dos jesuítas que apontava insistentemente a inexistência de superstições e religiosidade entre os indígenas, criando uma espécie de fundamento que legitimasse a empresa da conversão. Na *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Claude D’Abbeville<sup>20</sup> afirma que

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram um deus, salvo a dos tupinambás que não adoram nenhum, nem celeste, nem terrestre, que não idolatra nem o ouro, nem a prata, nem as madeiras, nem as pedras preciosas, nem qualquer outra cousa. Não tinha, até a nossa chegada, religião; portanto, não tinha sacrifícios, nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas (1975, p. 251).

<sup>19</sup> A respeito desse assunto, ver os seguintes trabalhos: *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault (2005); “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558”, de João Adolfo Hansen (1995).

<sup>20</sup> Em artigo, a historiadora Andréa Daher debate a escolha da hipótese camita como resposta à questão da origem do índio brasileiro e como sua adesão teria sido exaltada, na segunda metade do século XVI, pelo calvinista Jean de Léry. Daher expõe que a defesa da narrativa, a qual apontava o tupinambá como descendente de Cam e portador de sua maldição, colocava em risco a própria empresa de conversão. Decorrente disso, o padre Claude d’Abbeville teria omitido em seu relato a questão de origem dos índios que encontrou no Maranhão: “desprezando a dimensão teológica da origem destes homens ‘banidos e exilados do Ocidente’, é através do relato histórico da migração das tribos tupis para o norte, fugindo à perseguição *Peros* [Portugueses], que o capuchinho avança o argumento do encontro providencial dos missionários franceses e das almas pagãs dos tupinambás” (DAHER, 2005, p. 190). Para mais detalhes a respeito, convém também a leitura do artigo imprescindível da mesma autora acerca “Do selvagem convertível” (DAHER, 2002).

Além disso, o viajante Hans Staden escreveu que “os selvagens crêem numa coisa que cresce como uma abóbora” (2008, p. 173). Em seu escrito *As singularidades da França Antártica*, André Thevet declara que os indígenas são como idólatras, acrescentando que

Há uns poucos entre eles, chamados pajés, a quem consideram como verdadeiros profetas, declarando-lhes todos os seus sonhos para que eles os interpretem, certos de que suas palavras sejam de fato verdadeiras (1978, p. 116).

Falaremos depois sobre esse “intérprete dos sonhos”. Por ora, compete continuar mapeando os ditos a respeito da religiosidade entre os indígenas. Para tanto, não poderiam ficar de fora as palavras do missionário francês Jean de Léry:

Além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua (2007, p. 205).

A interpretação recorrente da falta de religião entre os índios marcou demais, à época, os missionários, que passaram a ter uma visão cada vez mais incisiva sobre as práticas indígenas. O jesuíta Fernão Cardim em seu *Tratado da terra e da gente do Brasil* (1583-1601) anuncia que

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, *nem de cousa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida*, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, mas sabem que *têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos* onde há muitos figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar; e têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira, Taguaibda, Macachera, Anhanga*, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes (2009, p. 174; grifos nossos).

As palavras de Fernão Cardim trazem aspectos que caracterizam algumas crenças dos indígenas, sempre à luz das concepções jesuíticas, dentre elas a ideia de imortalidade da alma. André Thevet dirá que eles julgam que a alma seja imortal, a tal ponto que

As almas daqueles que combateram corajosamente seus inimigos seguem juntamente com diversas outras almas para locais aprazíveis: os bosques, jardins, pomares. Por outro lado, as dos que não lutam com denodo em defesa de sua tribo, vão-se elas com Anhã (THEVET, 1978, p. 121).

De antemão, diga-se que, distintamente do que pensavam os jesuítas sobre a ausência de religião entre os indígenas, segundo consta nos relatos citados, os nativos estabeleciam uma complexa rede de comunicação e de consulta com os espíritos dos antepassados. A isso, Hélène Clastre (1978, p. 16) designa como uma observação apressada que pouco tinha tempo para obter um preciso diagnóstico. Para a autora, a completa desconsideração de uma concepção sobre a morte entre os indígenas terminou, assim, por “espanta[r] – ainda que anime, pelo menos – os missionários: sua tarefa de evangelização vê-se simplificada, por não terem de combater crenças já estabelecidas (CLASTRE, 1978, p. 16).

Por um lado, a completa deformação do entendimento da morte entre os indígenas desempenhada pelos jesuítas foi favorável para estes introduzirem os seus valores entre aqueles homens, mulheres e crianças entendidos como “papel branco”, em que tudo poderia ser escrito à vontade, como assim se refere a eles Nóbrega, em carta de 10 de agosto de 1549 para o doutor Navarro. Por outro, a reafirmação da completa descrença dos indígenas em qualquer coisa produziu um desconforto, aos olhos jesuíticos, quando estes começaram a ter problemas com a catequese. Numa carta ao padre Simão Rodrigues, de 6 de janeiro de 1550, Nóbrega comenta que alguns indígenas, ainda que convertidos, permaneciam comendo carne humana:

E costumando antes por manterem-se uns aos outros e comerem carne humana, encontrando o padre nalguma casa logo se desculpam, dizendo que não comeram morto nenhum, sobretudo desde que o padre lá está. Noutra aldeia de cristãos que nós tínhamos batizado, os gentios comeram um dia a perna dum contrário que tinham trazido da guerra, mas em segredo e sem fazer festa (como costumavam), para que nós o não soubéssemos (NÓBREGA, 2017, p. 92).

Sabe-se que as guerras entre os indígenas eram definidas sempre por códigos de conduta e pela forte ligação com os antepassados, tudo isso unido à vontade de vingança. Entre eles, não havia requinte de crueldade. O comentário é do próprio José de Anchieta, sinalizado em suas *Informações do Brasil e de suas capitanias*, de 1584:

A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam os dão a matar os outros. [...] *Ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos*, porque se os não matam no conflito da guerra, depois tratam-os muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito fácil, porque às vezes os matam de uma pancada ou ao menos com ela perdem logo os sentidos. *Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos Portugueses e Franceses* (1988, p. 337; grifos nossos).

Pode-se somar a isso a questão de que as guerras indígenas, embora contínuas, não eram motivadas por razões de uma política expansionista, tal como na Europa e, àquele tempo, na América por parte dos europeus com os próprios indígenas. Segundo a antropóloga Glória Kok em seu fundamental estudo, *Os vivos e os mortos na América portuguesa* (2001, p. 18), “as guerras entre tribos indígenas<sup>21</sup>, pertencentes ou não ao mesmo grupo linguístico, fervilhavam contínuas por todo o território”, porém, “elas se faziam simplesmente para efetivar a vingança dos antepassados mortos pelos inimigos”.

Sem querer praticar uma “escrita etnográfica”, que com todas as suas potências não caberia no escopo deste trabalho, frisemos, entretanto, que o traço fundante da vida indígena era a vingança. Ela é o símbolo de obstinação dos tupinambá. De toda a inconstância reinante na vida dos índios, o único traço fixo de sua personalidade é o sentido da vingança como forma por excelência de uma espécie de “morte cerimonial no terreiro” (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 80).

Tal qual uma cicatriz na pele da identidade Tupinambá, a vingança significava o eixo das relações sociais. Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro: “o ciclo da vida e o destino póstumo organizaram-se ambos em torno da vingança” (2017, p. 83). Jean de Léry capturou esse espectro irascível nas menores ocasiões da vida indígena: “os selvagens, quando mordidos, usam da mesma receita, isto é, matam o escorpião e o esmagam sobre a parte ofendida, imediatamente” (2007, p. 158). Além disso, acrescenta que “se enfurecem contra tudo que os ofende; se dão uma topada, mordem a pedra a dentadas como cães enraivecidos” (LÉRY, 2007, p. 158).

As informações anteriores são úteis para que compreendamos a razão da catequese jesuítica, a qual foi, em grande medida, firmada no combate às práticas indígenas vistas como pecado, como costumes que deveriam ser corrigidos, pois só assim seria possível alcançar a salvação da alma dos nativos. Eis como descreve Anchieta em agosto de 1556, em Piratininga, os trabalhos da missão:

Atendendo à sua rude natureza, nenhum dia deixamos passar, sem que vamos a sua casa, exortando ora uns, ora outros a aceitar a fé, tomando parte na sua conversação, e tratando com eles na máxima familiaridade. [...] E fazemos isto, na intenção de preparar para o recebimento do batismo, caso haja necessidade, os seus espíritos, em tais circunstâncias mais redutíveis e mais brandos: por igual motivo é que desejamos

---

<sup>21</sup>Carlos Fausto, em seu trabalho “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, esclarece que o “*continuum* tupi-guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré do sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão (1992, p. 382).

assistir às parturientes, a fim de batizar mãe e filho, se caso o exigir. Assim acontece atender-se à salvação do corpo e da alma (ANCHIETA, 1988, p. 98).

Nesse sentido, a ação missionária visava o desmantelamento das bases que pudessem fundamentar qualquer ideia de unidade, leia-se, crença, entre os indígenas. Neste ponto aqui estamos já indicando a ideia de “destribalização”<sup>22</sup>, pensada por Florestan Fernandes, quando abordou a posição dos jesuítas neste processo de implantação de uma política continuada de demolição dos elementos simbólicos fundantes do imaginário indígena. Sintetizando bem o referido projeto missionário, Hélène Clastres explica que

Basta essa leitura rápida dos cronistas para convencer-nos de que viram no mundo guarani, e quiseram traduzi-lo, como sendo um mundo radicalmente a-religioso. Para eles, é lugar-comum afirmar que os tupis-guaranis não tem religião, o que apenas melhor os capacita a receber a religião dos conquistadores. Seus testemunhos podem parecer decisivos, ainda mais porque emanam, às vezes, de viajantes que sabidamente foram observadores notáveis. Nessas condições, não podíamos contentar-nos em mencioná-los sem procurar compreendê-los (1978, p. 21).

Concordamos com Clastres que, em caso de uma cegueira dos jesuítas, esta poderia ser entendida como obstáculo àquilo que estava evidenciado: um complexo imaginário sobre a vida e a morte baseado em aspectos que já enformavam uma rede de trânsito com o sobrenatural. Deve-se ressaltar, entretanto, que na ação missionária todo vazio de sentido é ocupado pelo Bem católico, que interpreta os costumes e os valores indígenas como pecado, reiterando a necessidade da anamnese do sublime Ditado que foi afastado da alma desses nativos. Nessa esteira, o autor de *A sátira e o engenho* nos lembra de usarmos lentes teológico-políticas – as mais adequadas para esse tipo de leitura – que nos possibilitem ver a fina caligrafia com a qual são escritos os valores católicos:

É da contínua referência ao pecado que a enunciação extrai a força que a move: o discurso se encena como a luta perene do auto-controle das paixões, direcionadas todas para a evangelização do colono e do índio, na qual são empenhadas de modo útil enquanto sofrem uma catarse (HANSEN, 1995, p. 99).

Evitando desrespeitar a zona limítrofe da perspectiva que busca as condições necessárias e possíveis para analisar um tempo histórico, temos de reconhecer que, guardadas as devidas proporções, o *post-mortem* indígena, analisado pelos estudos dos antropólogos, estava desenhado em traços fortes nos séculos XVI e XVII. A visão neotomista dos jesuítas,

---

<sup>22</sup>Para maiores detalhes, vide FERNANDES, Florestan. “Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis” (2004); “A função social da guerra na sociedade tupinambá” (2006).

no entanto, produziu um novo sentido em cima dessas práticas indígenas, que aqui comentamos, para reacender nelas o fundamento de suas ideias como “verbo interno”. Para isso, subordinaram-se os costumes indígenas à boa proporção de ações e palavras, fermentadas semanticamente nas definições de Bem, a fim de eliminar tudo que consideravam participar da noção de pecado. Desse modo, buscava-se acender na alma a *sindérese*, a centelha da consciência que faz a alma humana distinguir o bem e o mal, este último sempre compreendido na tradição, que forma os jesuítas, como espectro ausente da Luz da Graça inata. A catequese é uma ação para fornecer memória do bem à língua tupi, por isso, a catequese é uma “poética, que *produz* a ação interna da divindade na alma gentia, tal ação reavivando a semelhança divina no plano do criado espiritual” (HANSEN, 2005, p. 21).

No plano oposto ao da esfera cristã, a morte indígena apoiava-se nas guerras intertribais. A vingança estabelecia um elo fundamental com a morte, com a importância dos pajés, com os ritos que lembravam os mitos numa relação de contínua reciprocidade, com uma ancestralidade marcada pelo real desejo de se atingir uma Terra sem Mal, de que vamos falar mais à frente. A via de entrada para um entendimento dos discursos sobre a morte entre os indígenas impõe compreender que as guerras travadas nunca visavam dominação e exploração, nem mesmo a aniquilação do inimigo. É sabido que os jesuítas e os governadores-gerais do Brasil aliaram-se num pacto para banir a morte cerimonial do cativo de guerra e o canibalismo. A respeito da guerra propriamente dita, foi mantida pelos religiosos e pela administração colonial por razões de estratégia: “estimulada por ser fonte de escravos pelos moradores, mudava de forma essencial” (CUNHA, CASTRO, 2017, p. 79). Antes de Mem de Sá atuar com punho de ferro sobre os indígenas rebeldes, seu antecessor, o governador Duarte da Costa, ordenava que os contrários fossem mortos em campo de batalha, proibindo, assim, matar e comer sua carne.

Em clave religiosa, as guerras indígenas faziam efetivar a vingança dos antepassados mortos pelos inimigos. Em oposição a isso, no plano cristão, a vingança se apresenta muitas vezes concretizada na morte como punição infligida a quem recusava ser batizado, como no caso do cacique Hatuey, que, ao recusar o batismo, perguntou se os cristãos iam para o céu. Recebendo a resposta afirmativa de um padre, o cacique afirmou que não queria ir para lá, “pois eles para lá iam e estavam”. Resultado: “puseram imediatamente fogo à lenha e o queimaram” (SUESS, 1992, p. 83).

Seguindo o fio da argumentação de Manuela Carneiro Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 96), reitera-se que a vingança é definida pela relação fundante que estabelece com a sociedade. Ponto de liga entre tempo, morte e memória, a vingança é “o fio que une



passado e futuro” e, por isso, determina a própria ideia de tempo, memória e morte. Entre os tupinambá a morte gloriosa é, como entre os antigos europeus, conquistada em campo de batalha. No caso dos índios, o sentido da memória não se aproxima da *aletheia* grega. O que está em jogo para os tupinambá é a inseparável relação entre guerra e vingança – definidoras do sentido da morte reatualizada na memória – cujo valor “estará a serviço de um destino e não de uma origem, de um futuro e não de um passado” (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 98).

Entre os indígenas, a morte está a serviço da vida, e não o contrário. Não convém, como os cristãos, aprender a morrer em vida, mas de buscar a morte pela glória que ela é capaz de trazer. A memória é produzida no palco da morte nos terreiros. A cena decisiva da cerimônia antropofágica é, ao mesmo tempo, o espaço em que a vítima “que se porta à altura deixa de si memória” (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 92). Essa memória construída nos cantos de insulto e promessa de nova vingança reatualiza o contrato entre os inimigos. A honra de todo o processo recai sobre o guerreiro vitorioso que, com um golpe certeiro, quebra a cabeça do vencido, enquanto o morto, que agora ocupa esse lugar, atinge a plenitude do universo da morte indígena:

Compreende-se assim que o túmulo honroso entre todos seja o *estômago inimigo*. A vítima realiza-se plenamente enquanto ser social na medida em que através dela se dá a passagem e a união entre o que foi e o que está por vir. Por isso essa é a morte gloriosa por excelência, a morte social: as outras são mortes naturais (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 94; grifos nossos).

Disso se observa que a memória para eles não é resgate de uma origem ou de uma identidade temporal; pelo contrário, é “fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo e que não aponta para o início dos tempos, mas para o seu fim. *Há uma imortalidade prometida pelo canibalismo*” (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 94; grifos nossos). A vingança enquanto elo entre os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, “os vivos pretéritos e os vivos futuros” (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 95), é o substrato do sentido de memória e de morte entre os tupinambá. Isso é um traço importante para compreendermos que a concepção de Além-cristão introduzida entre eles produziu uma mudança radical de paradigma, uma vez que tiveram que abrir mão de um sentido de morte baseado no coletivo para se assimilar a uma ideia de morte individual, isto é, isolada e fundada no exame de consciência decidido pela contrição dos pecados.

A antropofagia e a vingança conjugam-se numa relação estreita, definindo o sentido da morte entre os tupinambá. No ritual antropofágico, mais importante do que comer o inimigo abatido, era vencê-lo, quebrando-lhe a cabeça e acumulando vitória sobre vitória. Os inimigos

capturados com vida, já que os mortos em campo de batalha eram devorados no mesmo instante, eram pintados e ornamentados. Esses “prisioneiros desfilavam como troféus pelas aldeias aliadas por onde passavam” (KOK, 2001, p. 21). À guisa de ilustração, foquemos as descrições do jesuíta Fernão Cardim, que presenciou o cortejo de vencedores:

Os que tomados na guerra vivos são destinados a matar, vêm logo que lá com um sinal, que é uma cordinha delgada ao pescoço, e se é homem que pode fazer fugir traz uma mão atada ao pescoço debaixo da barba, e antes de entrar nas povoações que há pelo caminho os enfeitam, depenando-lhes as pestanas e sobrancelhas e barbas, tosquiando-os ao seu modo, e empenando-os com penas amarelas tão bem assentadas que lhes não aparece cabelo: as quais os fazem tão lustrosos como aos Espanhóis os seus vestidos ricos, e assim vão mostrando sua vitória por onde quer que passam (CARDIM, 2009, p. 190-1).

A convicção na Terra sem Mal é o substrato das práticas fúnebres dos indígenas. Diferentemente de como pensavam os missionários e os cronistas, os tupinambá já possuíam uma crença em um mundo no qual não existia o mal. Em conformidade com as palavras de Hélène Clastre: “a Terra sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (1978, p. 30). A existência de um *lugar* para onde se dirigiam os mortos torna evidente o conhecimento dos nativos acerca de uma noção própria de “Além”.

Desde Pero Vaz de Caminha, sabemos que a base da dominação portuguesa foi fixada na hipótese de que o indígena estava a um passo para ser cristão, justamente por não ter crença alguma. Na famosa carta de 1º de maio de 1500, escreve Caminha: “Não falta a essa gente para ser toda cristã senão o entendimento de nossa língua, pois eles nos acompanhavam em tudo que fazíamos, donde imaginarmos que não têm nenhuma idolatria nem adoração” (2017, p. 71).

Pode-se afirmar, entretanto, que a presença de uma topografia da morte constituída entre os indígenas não apenas pode ser constatada por uma ideia sólida de um paraíso como a Terra sem Mal, mas, ao mesmo tempo, na presença de uma ideia complexa de imortalidade da alma. Indiscutivelmente, o Brasil, assim como a América do Sul em geral, assumiu diante das vistas europeias o sentido integral do mito paradisíaco. A terra dos papagaios – junto ao signo de referência – ocupava um lugar de eleição no imaginário paradisíaco tradicional. Remontando à queda adâmica, Jean Delumeau esclarece que a presença da ave no território fortaleceu a convicção da analogia topográfica:

Enquanto que todos os animais tinham deixado de falar a seguir ao pecado original, só ele tinha mantido esta faculdade que o aproxima dos homens. Por outro lado, vive

até ser muito velho: havia portanto papagaios que tinham podido conhecer o paraíso terrestre. O papagaio continuava a ser nos séculos XVI e XVII uma “ave do paraíso”. (1994, p. 137).

A meditação sobre o sentido do paraíso, embora por vias radicalmente opostas, parece-nos, até o momento, um ponto em comum entre as crenças indígenas e cristãs. Em contrapartida, a dualidade dos dois universos religiosos revela-se um contraste inegável, uma vez que, longe de todo milenarismo, tão caro à “Religião do livro”, o advento da Terra sem Mal é definido sempre no espaço e nunca no tempo. A formação desse imaginário era tão segura, por sua vez, que nem os missionários puderam desprezá-lo integralmente. Eis a explicação dos antropólogos:

Não se espera o advento da Terra sem Mal sob a forma, para nós familiar, do “milênio”, como um evento a ser esperado no tempo, tempo que é, nessas sociedades, seu modo normal de produção; é preciso procurar a Terra sem Mal no espaço, talvez a leste, talvez a oeste, e Tupi e Guarani perambulam à sua procura (CUNHA; CASTRO, 2017, p. 97).

Prossigamos apontando que a morte – centro de todos os saberes e práticas cristãos – também era, distintamente, o eixo das relações sociais e dos rituais indígenas. Distinguindo-se da maior parte das fontes quinhentistas aqui estudadas, Pero de Magalhães Gândavo foi de opinião contrária:

Nem têm para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus. E o que sentem da imortalidade da alma não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados ou de qualquer maneira que acabaram nesta (2004, p. 136).

Laura de Mello e Souza atribui às ideias de Gândavo uma coerência quando estas são inseridas no programa de edenização da natureza e de propaganda da colonização. Para a historiadora, não parece excessivo dizer que o autor da *Primeira história do Brasil* se visse “obrigado a reduzir o natural da terra à condição ínfima, chegando mesmo a questionar a sua humanidade” (SOUZA, 1986, p. 57).

É evidente o aspecto simbólico da cultura indígena que cria na imortalidade da alma, tal como vêm nos mostrando os historiadores, etnólogos e antropólogos. Grande parte dos missionários e dos cronistas não negou completamente a existência simbólica desse lugar, no século XVI, mas – da mesma forma – não se inclinou para entendê-la. Convém, portanto, rapidamente, desdobrar esse ponto.

A ideia de uma Terra sem Mal, cujo acesso era o núcleo da religião tupi-guarani, bania do seu espectro espiritual a dor e a miséria. Toda a atenção dos vivos, neste caso, convergia para este lugar compartilhado pelos deuses e os antepassados, onde residia a verdadeira felicidade (cf. KOK, 2001, p. 34). Sabe-se que, na concepção dos tupis, havia duas formas de acesso à morada dos ancestrais: uma pela experiência da morte e outra pela completa recusa à vida social. Entre eles, preservava-se a crença na qual o acesso a Terra sem Mal era definido por uma espécie de desempenho pessoal em vida, que nada tinha a ver com o pendor moral cristão. A *via crucis* do “Além” indígena é o ideal de coragem, como vimos, que deve se materializar em ação de combate. Resumindo os aspectos conhecidos do paraíso Tupinambá, Alfred Métraux escreve que

O acesso ao paraíso era interdito às almas dos efeminados e das pessoas insignificantes, que não porfiaram em defender o seu “país”. As almas das mulheres só dificilmente conseguiam alcançá-lo, sendo lá admitidas apenas as chamadas “mulheres virtuosas”, isto é, as esposas dos bravos, que haviam morto e devorado muitos inimigos. Os chipaiás, que são, a exemplo dos guaranis, uma nação belicosa, acreditam que as almas são acolhidas, na região dos mortos, a golpes de pau, se, porventura, as mesmas não podem exibir um colar de dentes humanos. Esse colar facilita-lhes uma recepção mais amistosa (1950, p. 223).

Tal ideia antípoda ao pensamento cristão, secularmente defendido, pressupunha a coragem como aspecto central da conquista de um lugar nessa Terra que baniria todos os sofrimentos. Segundo Jean de Léry:

Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Ainhân*<sup>23</sup>, nome do diabo, que os atormenta sem cessar (2007, p. 207).

As referências a esse lugar específico na mentalidade tupi-guarani são variantes e nunca trazem sua devida localização, embora sempre tal paraíso seja apontado na direção para além das montanhas, um ponto fixo simbolicamente sugestivo de descobertas no que se refere ao desbravamento do desconhecido. As descrições de Claude d’Abbeville reiteram as de Léry:

Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, num lugar chamado *uajupιά*; aí, no caso de uma vida conforme aos bons costumes, vivem eternamente suas almas como num paraíso, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar (1975, p. 252).

---

<sup>23</sup> 1. Nome de entidade sobrenatural entre os índios. 2. Diabo, demônio, em sentido genérico. (In: *Dicionário de Tupi Antigo*, 2013, p. 39).

Na sequência desse trecho, o capuchinho atribui à crença indígena *status* de “crueldade e desumanidade”, uma vez que “julgam-se tanto mais honestos quanto maior número de prisioneiros que massacram; e consideram uma vida boa a que se gasta na guerra” (ABBEVILLE, 1975, p. 525). As razões de Claude d’Abbeville não nos parecem satisfatórias em certa medida. É unânime entre os estudiosos do tema que o motivo das guerras indígenas era da ordem da vingança. Nenhuma política expansionista ou mercantilista era endosso para suas batalhas. Nesse caso, “a guerra índia [para os europeus] era totalmente destituída de sentido” (KOK, 2001, p. 18). Na ótica missionária, no entanto, a tradução do indígena foi produzida por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, “ao qual se associam prescrições teológico-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história” (HANSEN, 1998, p. 351).

Das observações acima se depreende que as práticas letradas quinhentistas, que descrevem os indígenas, assimilaram o mundo sobrenatural desses homens e mulheres como distorção causada pelas próprias lentes cristãs. Nesse ponto, até mesmo a língua desses povos é interpretada pela inclinação que nela se observa ao obscurantismo. Opostas à concepção substancialista de Santo Agostinho na qual da visão interna do que se sabe nasce a visão do que se pensa, logo, afastados da Luz, os índios estariam afastados do Bem, impossibilitados de alcançar a verdade eterna no discurso desmemoriado, o que se evidencia na ausência das letras F, L e R<sup>24</sup>. Tendo em vista isso, Mateus Nogueira, o ferreiro da Companhia de Jesus, no conhecido *Diálogo sobre a conversão do gentio*, afirma que desde Adão, “todos, assim portugueses, como castelhanos, como tamoios, como aimorés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta” (NÓBREGA, 2017, p. 215). Ajunta-se a isso a situação linguística dos indígenas que, aos olhos jesuítas, era compreendida como duplamente corrompida, uma vez que era doutrinada como língua da falta e desmemoriada, isto é, “é marcada por uma mudez e uma cegueira constitutivas que, toldando a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, como evidência de uma natureza *semper prona ad malum*” (HANSEN, 1995, p. 114).

Desse modo, a visão providencialista dos missionários legou-se uma tarefa de converter a inexistência de religiosidade entre os naturais em necessidade de fé, batismo e salvação. Pela “escrita da conversão”, intensamente estudada pelo crítico Adolfo Hansen, “os jesuítas propõem que a alma do ‘índio’ começa a ver – como o padre crê que Deus vê – a partir do momento em que sua língua adquire a memória do bem, perdida desde Babel”

---

<sup>24</sup> “Sem Fé, sem Lei, sem Rei”.

(HANSEN, 2005, p. 22). Sendo assim, a própria ideia de aculturação tem como início construir a necessidade de uma alma, partindo da negação ou da dúvida da existência da mesma. Seguindo a pista do crítico citado em seus trabalhos, conclui-se que

Produzindo a carência do índio, o enunciado jesuítico também produz, simultaneamente, a unidade da *auctoritas* que lhe valida a enunciação ou o conceito de um verbo substancial revelado na Escritura na natureza e na alma, como luz natural da graça que proporciona atos e discursos com o Bem (1995, p. 114).

As *Escrituras* sempre fornecem os modelos analógicos para a hermenêutica dos padres, assim “hierarquizam os sons do mato como um hieróglifo confuso e hermético” (HANSEN, 1995, p. 114). Sem negar a alma do índio, como prescreve a tese tridentina, o jesuíta nunca fala em ausência da Luz do Bem, o que soaria herético depois dos debates travados em Trento, antes acusa o afastamento da alma indígena dessa mesma Luz, evidenciando a necessidade de aproximá-la como a dois opostos, a fim de reacender o “verbo interno” da alma daquele que também, como declarado, participa da Causa Primeira. Em cada ação retórico-teológica revela-se a necessidade de uma ação política que, como uma tríplice aliança sacra, se concretiza na unidade aguda e profundamente analisada pelo crítico do *Teatro do Sacramento*, Alcir Pécora, cuja leitura trata de recompor, na semântica dos sermões, o sentido desses discursos de Antônio Vieira que foi perdido no tempo e no espaço das overdoses de originalidade do eu romântico-modernista que flana pela linha contínua da história.

Há, inegavelmente, um descompasso com algumas questões que nesse programa de evangelização vão surgindo. Na carta que envia a Coimbra, ao doutor Martín de Azpilcueta Navarro, em 10 de agosto de 1549, Nóbrega escreve que “é muito de espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta, e que tão pouco o conhece, porque nenhum deus tem certo e qualquer, que lhe dizem, esse crêm” (2017, p. 75). A observação de Nóbrega sobre a concessão divina de tantas terras a um povo tão incrédulo é um indício para abordar outro aspecto importante para este trabalho: a paulatina defesa da “pedagogia do medo” na conversão dessas almas inconstantes.

### 3.3 Inimigos da fé: a luta pelo domínio do sobrenatural

Após a morte do bispo português Pedro Fernandes Sardinha<sup>25</sup>, causada pelos antropófagos caetés, e da chegada à Bahia do terceiro governador-geral, Mem de Sá, responsável pela grande e brutal repressão dos nativos, a *actio* missionária converte-se na inflexível “pedagogia do medo”, aplicando sujeição e temor como instrumentos de correção dos povos indígenas.

Na carta de 8 de maio de 1558, ao padre Miguel de Torres, que estava em Lisboa, Nóbrega, profundamente afetado pela morte do Bispo Sardinha, comenta que “o gentio se deve sujeitar e fazê-lo como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”. Em seguida, declara que “são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal” e, continua, “são estes tão carniceiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes” (NÓBREGA, 2017, p. 245).

As afirmações do padre são o testemunho da viravolta no tratamento dos missionários com a questão indígena. Defendendo um caráter mais enérgico no plano de conversão, os missionários já não acreditavam na metáfora do “papel em branco” em que tudo pode ser escrito. Do “papel em branco” a “ferro frio e duro”, como se refere Mateus Nogueira no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, as metáforas que classificavam o indígena sofrem uma mudança significativa que representa uma paulatina frustração das ilusões iniciais dos missionários. Carlos Zeron (2011, p. 483) atribui a Nóbrega o posto de primeiro a perceber essa transformação na relação entre indígenas e padres. Para o jesuíta português, esses naturais da terra, aludidos como “boca infernal”, que come tantos cristãos, deveriam ser domesticados:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se Sua Alteza os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e reparti-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquista e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase se sujeitando ao mais vil e triste gentio do mundo (NÓBREGA, 2017, p. 246).

O duro depoimento do padre Nóbrega mostra-nos a reconfiguração do modo de tratamento dos missionários para com os indígenas. Desde então, a campanha de conversão assume um aspecto determinante na consolidação do domínio português na mesma medida

---

<sup>25</sup>Depois de naufragar, no dia 16 de julho de 1556, nos baixios de D. Rodrigo, junto à foz do rio Coruripe, a seis léguas do São Francisco, os passageiros são capturados pelos índios caetés que, no arroio de S. Miguel das Almas, os matam e comem.

em que se faz imperativa para corroborar o poder eclesiástico. Em 5 de julho de 1559, Nóbrega escreve a Tomé de Souza, primeiro governador-geral do Brasil, destacando a importância da atuação de Mem de Sá, conhecido pela ação violenta, no plano de conversão dos naturais. Dizia ele que

Como Mem de Sá tomou a governança, começou a mostrar sua prudência, zelo e virtude, assim no bom governo dos cristãos como do gentio, pondo tudo na ordem que Nosso Senhor lhe ensinou. [...] Na conversão do gentio nos ajudou muito, porque fez logo juntar quatro ou cinco aldeias que estavam ao redor da cidade, em uma povoação junto ao Rio Vermelho, onde pareceu das roças e mantimentos que tinham feito, e aqui mandou fazer uma igreja grande, em que coubesse toda esta gente, a que chamam São Paulo (NÓBREGA, 2017, p. 284-285).

Procurando não perder de vista nosso objetivo de investigação, importa dizer que a mudança de operação da catequese, que antes aparentava seduzir os indígenas, passa a ser acima de tudo um conjunto de tópicos de um debate travado nos conselhos espanhóis e portugueses, por exemplo, o batismo à força e a servidão voluntária.

Reiterando, a morte não é temida pelos indígenas, na verdade, pesava mais sobre eles o medo dos mortos do que o medo propriamente da morte. Razão disso é que o matador da vítima da morte ritual, tomado de pavor pelo espírito do morto que diziam ameaçar a sua vida, trocava de nome. Dessa maneira, “difundia então o seu novo nome pela aldeia, a fim de comunicar a todos a sua nova personalidade, buscando despistar o espírito da vítima” (KOK, 2001, p. 25).

Em seu extenso trabalho sobre os índios Araweté, um dos povos Tupi que vive entre Xingu-Tocantins, Eduardo Viveiros de Castro comenta que a morte para esses índios significa “qualquer ‘transição’ corporal violenta, que tire a pessoa de si”. No caso mais geral, a ligação dos indígenas com o sobrenatural é determinada pela ideia de *trânsito*. Diferentemente do modelo de além-cristão, o *post-mortem* indígena situava-se num lugar físico em alguma latitude da terra, opondo-se aos valores metafísicos da Igreja tridentina. Obviamente que, para efeito da didática da conversão, os missionários aplicarão os lugares-comuns da pastoral do medo de modo a ressignificar o universo dos naturais, forçando-os a temer o que adoram e a enlouquecer com o que já temem. Na luta pela “posse da palavra”, ou seja, na guerra entre pajés (transmissores da palavra dos antepassados aos índios) e padres (hermeneutas autorizados das *Escrituras*) as disputas extrapolaram o campo do simbolismo. Glória Kok assinalou que “a sobrevivência de dois discursos antagônicos que transmitiam mensagens do mundo sobrenatural era inadmissível aos olhos cristãos” (2001, p. 95). Em síntese, as



pregações públicas desempenharam papel exemplar na *preparação* dos índios para receber a água do batismo. Segundo Luís Felipe Baeta Neves, essa morte colonial, que passa a ser transmitida ao indígena, envolvendo-o num tecido de crenças costuradas por castigos e recompensas, tinha no batismo “o sinal de conversão – o signo de sucesso da missão” (1978, p. 73).

Para refletir sobre essa questão, passemos a abordar mais especificamente alguns aspectos constituintes da dimensão da morte indígena. Em primeiro lugar, se por um lado, entre os nativos, a morte do *outro*, consagrada em campo de guerra, garantia ao guerreiro um “*status* em sua sociedade e reforçava os vínculos com os antepassados” (KOK, 2001, p. 27); por outro, segundo a concepção de homem e de morte elaborada no interior desta cultura, não havia lugar de prestígio para a morte natural. Enquanto a vingança confere honra e esta é fonte de prestígio político que permite por decorrência a poligamia (cf. CUNHA; CASTRO, 2017, p. 84), a morte natural é a “indesejada das gentes” entre os tupinambás, uma vez que traz à luz a interface da fragilidade do corpo humano. Nesse passo, podemos sublinhar, em acordo com as pesquisas de Glória Kok, que os indígenas tinham costume de cuidar do corpo do morto, preparando-o às exéquias. O corpo morto pela doença, por exemplo, não era bem recebido pelos outros, pois escancarava “a morte visível, cujos efeitos eram sentidos na gradual decomposição do corpo” (KOK, 2001, p. 129).

Para aqueles que viam a morte no terreiro como uma “morte ideal”, perceber a decrepitude do corpo e os sinais de sua fragilidade era razão de grande temor. O sepultamento trazia consigo muitas preocupações. Desse modo, as doenças foram eficazes para a realização catequética dos missionários jesuítas. Muitos índios converteram-se no último instante de vida com medo do *post-mortem* descrito pelos padres. A doença dismantelava os ideais do índio que estavam ligados também a sua força física, “o índio que era acometido por alguma doença e quando percebia a proximidade da morte vivia trespassado pelo medo” (KOK, 2001, p. 28). Em poucas palavras, o medo do peso da terra era um dos motivos centrais para o fortalecimento do ritual antropofágico. Os que morriam de morte natural afastavam-se da chance de equiparar-se aos deuses, de extirpar o fardo da humanidade: “a diferença entre homens e deuses existia para ser superada” (KOK, 2001, p. 44).

Para os missionários, a guerra santa era justa, pois “morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e traz uma grande glória” (SUESS, 1992, p. 10). Nesse caso, a aplicação dos instrumentos discursivos da pastoral do medo fez-se fundamental nesse plano de glória da ação missionária, que via na cristianização desses naturais a salvação dos mesmos. Em carta datada de março de 1562, ao geral Diogo Lainez, o padre José de Anchieta

lê na linha da história presente que as doenças que assolam os indígenas (diversas trazidas pelos europeus) são castigos de Deus:

Nosso senhor não deixa de castigá-los com doenças e mortes, porque os que se apartam de nós outros não fazem senão morrer aqui e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros levados e comidos de seus contrários (1988, p. 189).

O corpo doente do indígena foi um dos motivos decisivos para a fortificação da catequese entre os naturais, uma vez que muitos deles, no desespero, batizavam a si ou aos seus de modo a buscar a tão pregada salvação. O conflito entre pajés e missionários foi determinado pela brecha deixada por aqueles que, às vezes dando o doente como caso incurável, possibilitavam que os missionários fossem chamados para “assumir a cura de doenças e o preparado do moribundo para a morte” (KOK, 2001, p. 102). Neste caso específico, as doenças foram proveitosas à empresa da conversão, pois permitiam aos jesuítas converter os índios no leito, no momento de maior vulnerabilidade.

Como os pajés defendiam que o batismo veiculava a morte, segundo afirma Glória Kok (2001, p. 97), muitos índios buscavam escapar dele, mas diante da fragilidade que a doença lhes revelava, a conversão – nas palavras dos jesuítas – tornava-se a única saída para o castigo que se aplacava sobre aqueles que recusavam renascer no Cristianismo. Assim escreve Glória Kok:

O limiar da morte era assim um momento privilegiado na conversão dos povos indígenas, pois uma vez batizados, os moribundos não podiam mais incidir nos antigos costumes. Eliminava-se, dessa forma, o tão combatido traço cultural: a inconstância (2001, p. 100).

Veremos na sermonística vieiriana como a inconstância, atributo tão vital quanto a vingança nessa nova alteridade, não desapareceria, pelo contrário, será razão das alegorias vegetais e minerais mais fecundas do *Imperador da língua portuguesa*. Por ora, cumpre frisar que, em carta de 10 de agosto de 1549, ao doutor Navarro, Nóbrega explica (com espanto) que muitos nativos batizados adoeceram, “uns da barriga, outros dos olhos, outros de inchações; e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que nós, com a água com que os batizamos, lhes damos a doença e com a doutrina a morte”. Pouco tempo depois, todos melhoraram e Nóbrega, em resposta aos *pajés*, na mesma carta, declarava que “porventura quer Nosso Senhor, já que são seus filhos adaptados no sangue de Cristo, prová-los logo e

ensinar-lhes que não de padecer. E esta é a medicina com que se purificam os escolhidos do Senhor” (NÓBREGA, 2017, p. 81).

As doenças, segundo os inacianos, eram lidas ora como castigos divinos aos nativos por seus pecados, ora como prova de fé aplicada por Deus. Os tratamentos deviam ser administrados com uma dose grande de fé. Por essa razão, os momentos de agonia desses doentes convertiam-se em oportunidade para os religiosos exercerem sua profissão de fé, buscando assimilar ao grêmio católico essas almas atormentadas e esses corpos em acelerada decomposição. Numa carta de 1551, Affonso Braz disse que “não ousa aqui bautizar estes Gentios tão facilmente, ainda que o pedem muitas vezes, porque temo de sua inconstância e pouca firmeza sinão quando estão em o artigo de morte” (NAVARRO, 1988, p. 114).

O contato com os europeus trouxe aos aldeamentos uma série de doenças para os índios. Varíola, sarampo, coqueluche, catapora, tifo, difteria, gripe, peste bubônica e, afirmasse, até malária (cf. CUNHA, 1992, p.12). A moléstia, que não era bem recebida entre os indígenas enquanto motivo de morte natural, como abordamos, foi um artifício rendoso entre os jesuítas, pois, se de um lado promovia o despovoamento da terra, por outro, garantia o sucesso da missão pela concretude do número de batismos. Como se afirmava, em uma carta anônima do Espírito Santo, datada de 1558, essas ocasiões foram favoráveis para “buscar tesouro de tão excelentes pedras”. Em seguida acrescentava, “bautisavam muitos *in extremis* e bautisados (de crer é que de filhos de ira se tornavam filhos de graça) morriam” (NAVARRO, 1988, p. 234).

Aqueles que recusavam o batismo, em especial os pajés, alimentavam no coração dos índios o temor ao batismo, “dizendo que juntamente naquela agua ia tambem a morte”, segundo a carta anônima (1988, p. 234). Relata-se, a título de exemplo nesse assunto, que, ocorrendo a morte de uma índia que não havia sido batizada, sucedeu-se que

Fizeram uma fala á criança, dizendo-lhe: pois que tua mãe morreu, não tens quem te crie nem dê de mama, vai-te com ella. Cousa pera sentir a perda das almas, pois que assi sem mais piedade, a criança viva e a mãe morta, ambas em uma cova sepultaram sem serem batizadas (1988, p. 234).

Na enunciação das cartas jesuítas, o tipo ou *éthos* do que fala sempre decifra o tupi, lendo-o como gentio que não conhece a Revelação da verdadeira igreja visível, nem a ordenança racionalizada da hierarquia definidora do corpo místico do Império. Segundo Adolfo Hansen, pode-se afirmar que, nas práticas letradas jesuíticas, “a cegueira da Luz e a mudez do Verbo unem-se à nudez do corpo para interpretar como um vazio de sentido, dado a

ler/ver na abominação de suas práticas, simulacros de Anhangá-Diabo” (HANSEN, 1995, p. 115).

Em correspondência ao geral Diogo Lainez, de janeiro de 1565, Anchieta descreve o efeito da varíola sobre o corpo de um indígena, impressionado pela comparação apresentada com o corpo de um leproso. A passagem é longa, mas crucial para observarmos como a ruína do corpo, por consequência da doença, e as pregações da morte pela pastoral católica do medo, somadas, definiriam a relação do indígena com o Além-cristão, bem como intensificariam o programa jesuítico de conversão dos indígenas:

A principal destas doenças hão sido as variólas, as quais ainda brandas e com as costumadas que não têm perigo e facilmente saram; mas há outras que é cousa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés a cabeça de uma lepra mortal que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a língua de maneira que com muita dificuldade se podem confessar e em três, quatro dias morrem; outros que vivem, mas fendendo-se todos e quebra-se-lhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria, que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhe as moscas como à carne morta e apodrecida sobre eles e lhe põem gusanos que se não lhes socorressem, vivos os comeriam (ANCHIETA, 1988, p. 248).

A eloquente descrição de Anchieta imediatamente nos convida a penetrar com assombro na *Divina Comédia*, no canto XXIX, a fim de visualizar pelos olhos do poeta italiano o corpo pestilento dos falsários, na décima vala do oitavo círculo do inferno. Leiamos:

Sem conversar seguíamos, passo a passo,  
vendo e ouvindo as enfermas almas postas,  
incapazes de erguer o corpo lasso.

Duas vi sentadas, costas contra costas,  
Como assadeiras postas esquentar,  
Cobertas, da cabeça aos pés, de crostas.

Nunca assim almofaça vi esfregas  
Moço de estrebaria que o dono apressa  
O quem sua folga teve de adiar,

Como cada uma, sem parada obsessa,  
Sobre si mesma as unhas, nos furores,  
Lançava, do prurido que não cessa.

Assim soltam co' a fâca os pescadores  
As escamas do sargo, pertinazes,  
Ou de outro peixe que as tenha maiores (DANTE, 2019, p. 195-196).

O paralelo entre Anchieta e Dante revela-nos a reatualização do repertório retórico-poético nas letras quinhentistas que se realiza continuamente na produção de imagens macabras pela retórica cristã. Nesse caso, evidencia-se um poder persuasivo assinalado nas descrições assombrosas que se transforma em instrumento catequético. Em função disso,

Anchieta defendia que um dos grandes impedimentos para a conversão desses indígenas era por razão de “faltar-lhes temor e sujeição” (1988, p. 341). Em sequência, comenta que “todos estes impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver *temor e sujeição*, como se viu por experiencia desde do tempo do governador Mem de Sá até agora” (ANCHIETA, 1988, p. 341; grifos nossos).

As descrições macabras, que materializam a ideia do inferno cristão entre os indígenas nos séculos XVI e XVII, aparecem na eloquente descrição-narrativa do jesuíta Antônio Blasquez que, segundo a *evidentia* e a *enargéia* retóricas, compõe um retrato do terror da peste que assolava os indígenas. Cabe reiterar que o papel das epidemias foi decisivo para intensificar o processo de catequização. O discurso sobre o pecado, naquele momento, encarna-se no corpo atacado pela peste, traduzida como imagem do castigo de Deus àqueles que renunciam o batismo:

Por essa causa morriam muitos ao desamparo comidos dos vermes que das chagas das bexigas nasciam e se engendravam em seus corpos, em tanta abundancia e tão grandes, que causavam um grande horror e espanto a quem os via, e com isto resultava grande merecimento a quem os curava, que eram os nossos Padres e Irmãos (1988, p. 432).

Prossegue, na missiva, esclarecendo como os padres exerciam o papel de médico do corpo e do espírito, assumindo a responsabilidade de tratar os ferimentos causados pela doença como sinal de caridade. A doença, e todo o asco e horror que ela despertava, trazia à luz – no assombro do momento – o encarecimento da missão jesuíta de batizar essas almas presas a corpos fétidos:

Nos serviços e ministérios que lhes faziam em lavar-lhes as chagas e tirar-lhes os bichos e gusanos que ferviam em seus corpos como formigas em formigueiros. Mas, posto que isto em si fosse muito asqueroso e causasse o grandíssimo fedor não pequena dôr de cabeça, e os serviços Irmãos nosso mui prontamente, não tendo em conta outra cousa sinão o que a obediência lhes encarregava, se exercitaram nesta obra de caridade e creio que tanto mais obra de misericórdia quanto mais elles são miseráveis (BLASQUEZ, 1988, p. 432).

Ainda sobre as doenças, em especial a varíola, que muito marcou a época, Glória Kok salienta que essa doença “era, por um lado, uma exposição pública dos pecados nefandos dos índios adultos e, por outro, a possibilidade de salvação” (2001, p. 131). O argumento da autora tem como lastro a distinta interpretação feita a respeito das mortes de crianças e de adultos. No caso das primeiras, por mais difícil que fosse, tentava-se minimizar o ocorrido, justificando que era uma alma inocente que Deus chamava para junto de si. Em carta de

1565, Anchieta comunica que “dos meninos inocentes se há enviado uma boa cópia deles à glória com estas enfermidades” (1988, p. 248). Conta-se que morriam três, quatro e, às vezes, mais crianças a cada dia. Sangravam-se dez, doze, a cada dia, uma vez que “esta é a melhor medicina que achamos para aquela enfermidade” (ANCHIETA, 1988, p. 249).

Nesse sentido, concordamos com as palavras de Glória Kok, que, através das lentes de Phillippe Ariès, compreende que essa atitude de valorização da morte da criança deve ser lida à luz de uma nova postura traduzida pelo aparecimento, na Era Moderna, de uma educação tipicamente voltada às crianças. Faz-se imprescindível ir à obra do historiador francês:

As ordens religiosas fundadas então, como os jesuítas ou os oratorianos, tornaram-se ordens dedicadas ao ensino, e seu ensino não se dirigia mais aos adultos, como o dos pregadores ou dos mendicantes da Idade Média: era essencialmente reservado às crianças e aos jovens (ARIÈS, 1986, p. 276-277).

Em seu livro, *História da criança no Brasil* (1996), Mary Del Priore aponta a significância que assume, no imaginário religioso, a figura da criança quando aliada à ideia de inspirar sentimentos de piedade e devoção. A criança é também um signo que representa Cristo e, por isso, colabora para uma propaganda religiosa. Conforme esclarece a historiadora supracitada:

As características humanas – o olhar, o perfume e os gestos – dessa criança divinizada, somadas a sua doçura, inocência e afabilidade, tocariam a todos que a cercassem. Assim fora na manjedoura: infieis e pagãos convertiam-se ante a dulcíssima visão do pequeno e luminoso Jesus (PRIORE, 1996, p. 11-12).

A valorização da educação da criança estava aliada também à facilidade de conversão em decorrência da pouca resistência dos jovens indígenas. Numa carta de 6 de janeiro de 1550, ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega fala sobre os obstáculos, mas principalmente sobre as facilidades da conversão:

Ainda que seja difícil fazer que os mais velhos deixem os seus maus costumes, nos meninos é de esperar muito fruto, porque não contradizem quase em nada à nossa lei; e assim me parece que esteja aberta a porta para ajudar muito as almas nesta terra [...] porque não resistiram nem mataram os que queiram fazer cristãos e se deixam vir à fé, mesmo que não sejam convidados pelos cristãos, que cá vêm, com exemplo nem palavras ao conhecimento de Deus, ates lhes chamam cães e lhes fazem todo o mal (2017, p. 93).

Entre os exemplos que afloram no seio da Igreja católica, os santos e as crianças têm lugares garantidos no céu, uma vez que figuram como *éthos* dignificado. Sintetizando:

enquanto os santos são dignos devido à vida exemplar, as crianças pela curta e imaculada existência na terra terminavam destacando-se. Para Glória Kok, “na visão da Igreja, a morte das crianças era uma benção divina, pois as livrava de uma vida adulta pecaminosa” (2001, p. 132).

Nesse momento, cumpre enfocar outro tópico sensível na mundividência indígena que, nas missivas jesuítas e nas crônicas da época, foi amplamente anunciado: o papel do referido “intérprete dos sonhos”. De outro modo, trata-se da pessoa do *pajé* que protagonizava, junto com os jesuítas, uma disputa férrea no embate das duas dimensões religiosas da morte.

Dentre as figuras de grande força no mundo natural dos indígenas, o pajé ou *Caraíba*<sup>26</sup>, por sua vez, assumia o *status* de intérprete de sonhos e de signo máximo do “elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos” (KOK, 2001, p. 36). O pajé rivalizava diretamente com o sacerdote cristão que, como vimos no capítulo anterior, desde a consolidação do cristianismo e, especialmente, no período pós-tridentino, tornou-se, por excelência, um mestre a instruir sobre a morte, um juiz dos “tribunais da consciência”, um guardião dos ritos de passagem como o do nascimento, operado no batismo, e o da morte (PROSPERI, 2013, p. 631).

No que tange aos sábios indígenas, muitas vezes chamados de feiticeiros pelos missionários e cronistas, Claude d’Abbeville comenta que: “são personagens de que se utiliza o diabo para manter viva a superstição dos índios; são muito estimados, entretanto, por esses bárbaros que lhes dão o nome pajé, curandeiro” (1975, p. 253). Sem demora, acrescenta que os pajés só conseguem curar os indígenas “por efeito da imaginação ou pela superstição, por artes diabólicas” (Ibidem, 1975, p. 253). Simão Vasconcelos, na *Crônica da Companhia de Jesus*, é quem relata:

Crêem que há uns espíritos malignos, de que têm grandíssimo medo; a estes chamam por vários nomes: *Curupira*, aos espíritos dos pensamentos; *Macaxeira*, aos espíritos dos caminhos; *Jurupari*, ou Anhangá, aos espíritos que chamam maus, ou diabos; *Maraguigana*, aos espíritos ou almas separadas, que denunciam a morte, a quem dão tanto crédito, que basta só a imaginarem que têm algum recado deste espírito agoureiro, para que logo se entreguem à morte, e com efeito morrem sem remédio (1977, p. 120).

---

<sup>26</sup>De acordo com o *Dicionário de tupi antigo*, que aqui seguimos letra a letra para definir alguns termos, a palavra *Karaíba* (Caraíba) significa “pajé itinerante dos tupis da costa, que ia a várias aldeias, podendo entrar até em território de inimigos. Falava da Terra sem Mal e de como encontrá-la. Muitos deles estimularam guerras contra os europeus (espanhóis e portugueses) e contra os missionários católicos. Os jesuítas os chamaram de *santidades*” (NAVARRO, 2013, p. 219).

De modo geral, nota-se um rasto de consciência da parte de missionários e cronistas quanto à existência de crenças e superstições entre os indígenas. A partir, em especial, da segunda metade do século XVI, já não é possível negar as narrativas que essa unidade nominal “índio” preserva no seio de suas tradições. Por esse motivo, a ressignificação dos signos torna-se um traço típico da leitura católica. O medo como imperativo categórico da pastoral católica – segundo demonstramos – foi eleito como instrumento eficaz da pregação na Europa e, no campo das conquistas políticas e religiosas, assumiu *status* de arma de controle e conversão elementar. Termos como *Anhan* e *Jurupari*, por exemplo, foram reconduzidos segundo um movimento que um historiador francês teria classificado, em outras circunstâncias, como “desnaturação”, isto é, a troca simbólica de temas folclóricos substituídos pelos cristãos, uma espécie de permutação radical de significado (LE GOFF, 1980, p. 2014).

A modificação de significados pelos cristãos, que viam nesses espíritos a presença do Diabo, baseou-se na hipertrofia do medo entre os indígenas, que, antes da chegada dos europeus, já alimentavam o horror a esses seres. Nessa esteira, uma estudiosa do assunto escreve que

Esses espíritos são promovidos à categoria dos diabos da religião cristã e moldados como tais. O medo parece ter sido o critério adotado pelos missionários para elegê-los como representantes do mal. *Anhan* e *Jurupari* atemorizavam os índios com a possibilidade de atormentar as suas almas depois da morte. Acreditavam que as almas dos covardes e [...] também as mulheres, impossibilitadas de ingressar na terra dos antepassados (KOK, 2001, p. 46).

Na perspectiva de missionários e cronistas, como falamos, as superstições dos indígenas, encarados muitas vezes como inimigos da fé verdadeira, não eram lidas sequer como verossímeis, muito menos verdadeiras<sup>27</sup>. A unidade político-teológica, que orienta o olhar português, traduz o mundo como palco da vontade divina sem ver os traços constituintes de um *outro* imaginário que não seja a visão escatológica cristã. Ainda assim, elementos integrantes da mundividência indígena foram revalorizados para integrar o repertório de imagens macabras empregado na pastoral católica. Nesse caso, os espíritos, que já despertavam o horror entre os indígenas, as criaturas indesejadas, os costumes desprezados,

---

<sup>27</sup>Alguns cronistas e missionários consideraram que os indígenas tinham algum conhecimento de um deus chamado Tupã, cujo nome foi dado pelos próprios europeus. Jean de Léry, percebendo o medo que os indígenas tinham do trovão, compreendeu que este então seria o sinal da divindade, signo de medo e sujeição. É fundamental observar como para o universo cristão o medo e a autoridade são elementos atribuídos a uma divindade a tal ponto de defini-la. Para mais detalhes sobre a tópica das superstições, ver o minucioso trabalho de Hélène Clastres (1978).



convergir para robustecer as representações diabólicas e infernais disseminadas pelos missionários.

O modo de representação dessas criaturas nos discursos de conversão desempenhou um papel pedagógico pelos missionários que passaram, então, a conduzir a tópica da salvação sob a ótica do medo. Ressalva-se que, seguindo o raciocínio de Luiz Felipe Baêta Neves, a pedagogia do medo não precisa ser vista como contrária aos princípios educacionais da persuasão jesuíta. Relacionando também a questão das guerras justas, o estudioso escreve que

A partir do momento em que a estratégia de ‘convencimento’ se revela insuficiente para converter, os inacianos passam a aceitar a idéia de guerra justa a fim de que fossem ‘domados’ aqueles que insistem em comer Bispos ou roubar apitos... [Esse estilo de conversão] tem um valor pedagógico que é o do exemplo (1978, p. 68-9).

Disso tudo se deve destacar ainda a crença, já existente, de que esses espíritos eram “devoradores de defunto”, em caso de não encontrarem alimento nas sepulturas (KOK, 2001, p. 46). Anchieta comenta que, nessas figuras, constata-se a atuação diabólica que se mostra sombriamente aos indígenas, seres afastados do Signo e da Luz da revelação:

Há também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Índios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por êstes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demônio torna-se formidável a êstes Brasis, que não conhecem Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania (1988, p. 139).

A tópica colonizadora da salvação das almas indígenas orientou, num gesto ágil, a campanha da catequese, favorecendo a pregação e o batismo que, à luz do desespero de indígenas doentes e temerosos com o *post-mortem*, convertiam-se em nome da salvação celeste. Em leito de morte, *in extremis*, a morte cristã, depois de todas as narrativas contadas, passava a ser signo pleno do desejado desse indígena que aprendeu a temer essa “metafísica canibal”<sup>28</sup> cristã que engoliu as tradições tupis, ressignificando-as à luz dos seus dogmas (CASTRO, 2015, p. 157-8). Em agosto de 1557, Nóbrega escreveu ao padre Miguel Torres que a conversão no instante final da vida era uma maneira válida de salvar as almas alheias:

---

<sup>28</sup>Nesse debate da apropriação do sentido da antropofagia e dos rituais dos Tupinambá, o antropólogo em questão discute com outros estudiosos a maneira pela qual foi conduzida a ressignificação das tradições desses indígenas. Achamos válido citar suas palavras que enquadram a ótica dessa “metafísica predadora” que nada tem de antropofágica no sentido que assumiu no modernismo paulista: “A antropofagia ritual dos Tupinambá foi frequentemente interpretada como uma forma de ‘sacrifício humano’, seja no sentido figurativo da expressão, utilizada por alguns dos primeiros cronistas e missionários, seja em um sentido conceitualmente preciso, como fez Florestan Fernandes ([1952] 1970), que aplicou o esquema analítico de Hubert e Mauss aos materiais quinhentistas (2015, 157-8).

Com a escravaria se faz muito agora mais fruto em sua doutrina e pregações na sua língua e confissões, maiormente as do artigo da morte, de que cremos resultar muito proveito a muitas almas. Creio que pelas movermos à contrição de seus pecados são salvas. Muitos meninos gentios mandamos a Nosso Senhor regenerados com o batismo, e muitos que parecem que querem morrer, depois de batizados vivem, que é coisa de os virem já trazer à igreja a oferecer a Nosso Senhor com suas ofertas que têm (NÓBREGA, 2017, p. 229).

A doença, na qualidade de eficiente via de conversão, é um fator digno de comentário. Conforme afirmamos nas linhas anteriores, a morte pela guerra não surtia medo nas sociedades indígenas como acontecia com a morte natural, em especial, por doença. Essa segunda maneira de morrer trazia consigo um horror ao ter que suportar na sepultura o peso da terra. Diga-se que “a morte que sobrevinha quando o índio encontrava-se estirado numa rede não tinha nada de gloriosa; pelo contrário, ao invés de ressaltar os valores guerreiros, punha a nu a interface frágil da condição humana”. (KOK, 2001, p. 28). O corpo doente, dentre os costumes indígenas, já estava fadado, isto é, era considerado morto. Vejamos como descreve esse momento Gabriel Soares de Sousa:

Quando algum está doente, e a doença é cumprida, logo aborrece a todos os seus, e curam dele muito pouco; e como o doente chega a estar mal, é logo julgado por morto; e não trabalham os seus mais chegados por lhe dar vida, antes o desamparam, dizendo que, pois há de morrer, e não tem remédio, que para que é dar-lhe de comer, nem curar dele; e tanto é isto assim que morrem muitos ao desamparo (2010, p. 317-318).

Em seu livro *A religião dos Tupinambás*, Alfred Métraux esclarece esse ultimato, informando que

Todo indivíduo, cuja moléstia era considerada incurável, ficava entregue à sua sorte. Ninguém mais lhe prestava atenção, "pois, desde o momento em que a morte era inevitável, já não havia necessidade de alimentá-lo ou cuidar dele". Quando, porém, o doente entrava em agonia, seus parentes precipitavam-se sobre ele com tal ardor que, muitas vezes, acabava por sufocá-lo (1950, p. 221).

O abandono do corpo do indígena doente, tal como relatam os autores, foi uma abertura fecunda para os missionários empreenderem a catequese. Espelhando-se no exemplo traçado nas linhas de força dos *Exercícios espirituais*, os jesuítas ensinavam aos indígenas a contínua meditação da morte, encaminhando-os do sentido coletivo de morte, que os indígenas conservavam, para a meditação individual que definia pela “responsabilidade individual sobre a vida e a morte” (KOK, 2001, p. 98).

A respeito da introdução deste sentido de morte nas missões engendradas pelos missionários espanhóis no período da conquista da América, pode-se dizer que “a morte só é uma catástrofe numa perspectiva estritamente individual, ao passo que, do ponto de vista social, o benefício obtido da submissão à regra do grupo pesa mais do que a perda de um indivíduo” (TODOROV, 2019, p. 93-4).

No século XVI, o antagonismo sacerdotal entre pajés e jesuítas transformava-se em pano de fundo para uma árdua guerra pelo poder de cuidar e orientar as almas. Concorde-se, neste caso, que “a tarefa principal do missionário na conquista colonial seria a da conquista do ‘saber’ indígena” (NEVES, 1978, p. 93). À guisa de ilustração: em agosto de 1556, Anchieta falava sobre a ação desempenhada nesse esforço de salvar corpos e almas:

As conversações particulares os impressionam muito, ao verem o nosso esforço e o nosso cuidado, não podem deixar de admirar e reconhecer o nosso amor para com eles, principalmente, porque vêm que empregamos toda a diligência no tratamento de suas enfermidades, sem nenhuma esperança de lucro. E fazemos isto, na intenção de preparar para o recebimento do batismo, caso haja necessidade, os seus espíritos, em tais circunstâncias mais redutíveis e mais brandos (1988, p. 98).

Para esses médicos do corpo e da alma, o trato com o doente era uma forma de docilidade muito sedutora, uma vez que, embalado pelos cuidados do missionário, o indígena via-se resguardado e salvo de alguma maneira da solidão. Por esse motivo, Nóbrega, em 1550, relata a Simão Rodrigues que esses indígenas quando “estão alguns doentes nos mandam chamar para que lhes imponhamos a mão sobre eles, e por este modo muitos recuperam a saúde por graça de Deus, o que aumenta muito neles a fé em Cristo” (2017, p. 92).

Se, por um lado, a boa saúde era sinal da presença de Deus, na visão cristã, por outro, alguns índios simulavam o bem-estar por receio da morte que estava relacionada ao universo católico pregado pelos missionários. Hector H. Bruit (1992) assinalou que a simulação, como instrumento de defesa da cristianização, teve uma função incomparável. Analisando a resistência indígena na colonização operada na América espanhola, o historiador explica que tal farsa consistia em “um mecanismo de defesa, de sobrevivência, de deculturação, de resistência, que não foi visualizado nem entendido pelas autoridades nem pela maioria dos espanhóis” (BRUIT, 1992, p. 90). No caso da América portuguesa, vislumbra-se o gesto de

*simulação*, isto é, de esconder os doentes dos jesuítas, como uma forma de resistência<sup>29</sup> ao universo cristão. De passagem, cita-se um exemplo dessa ocorrência na época:

Mas como o imigo visse que pera muitos não era morte, mas vida, quis impedir tomando temor e agouro no bautismo e dizendo que juntamente naquela agua ia tambem a morte, e como sabiam que o Padre estava no porto (porque a aldêa está parte dalém do rio) escondiam-se nas redes e as mães escondidam os filhos e alguns por força do Demonio se alevantavam e pediam agua pera se lavarem, porque chegando o Padre lhe parecesse que estavam valentes, e perguntando-lhes como estavam respondiam que bem e que já não estavam doentes (NAVARRO, 1988, p. 234).

As questões aqui apontadas – como pretendemos – devem ser consideradas como uma singela etapa, que ilumine o percurso histórico até a pregação vieiriana, para que compreendamos através de uma abordagem das fontes (jesuíticas) quinhentistas o modo de introdução de algumas ideias, sentidos e valores retórico-político-teológicos, determinantes na reorganização do mundo dos mortos indígena e cristão. Tentamos acusar a existência de um enquadramento dos indígenas no paradigma cristão do Além, destacando, para tanto, algumas fontes da época que pudessem contribuir para reconstituir um panorama do plano de conversão e de sua forma de operação. A relação dos vivos com os mortos, em ambas as perspectivas, revelava-se contraditória, sobretudo no que dizia respeito ao peso da culpa e do pecado que, na doutrina católica, são elementos fundamentais, mas que, no horizonte da Terra sem Mal, não encontravam eco.

Pontuemos que o profundo debate acerca das crenças indígenas e a contínua ação catequética possibilitarão uma entrada para novas questões que, no cerne da Igreja contrarreformada, surtirão muita *disputatio*. Nesse instante, cabe adiantar que, aos resistentes à catequese, coube, em especial, o peso da escravidão e da morte que, a bem da verdade, significariam de certo modo a mesma coisa para esses “corpos aguilhoados” à exploração na terra e aos castigos reservados no inferno, corpos expostos a uma conciliação que os padres tentarão produzir. Por este momento, pode-se dizer que o socorro das almas está arraigado a um conjunto complexo de questões relacionadas a um modo específico de pregação apelatória às imagens eloquentes que, mais especificamente, veremos em alguns sermões de Antônio Vieira sobre a conversão dos indígenas e a salvação dos etíopes.

---

<sup>29</sup> Para um profundo estudo da resistência indígena que, à luz dos inacianos, foi declarada como santidade, isto é, grupos indígenas que resistiram à colonização, fundando um contradiscurso às práticas jesuítas, revertendo a simbologia cristã e seus rituais, ver o importantíssimo livro de Ronaldo Vainfas: *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995).

Dado o triunfo da pedagogia cristã no tempo da conquista, a visão tripartida do Além-cristão se sobrepôs às concepções indígenas, dominando o imaginário colonial até o século XVIII, como assinalou Glória Kok (2001, p. 158). As figurações do céu, do inferno e do purgatório serão continuamente aplicadas, nos sermões, na sequência da pronúncia de termos como culpa, pecado, salvação e confissão. A topografia do Além-cristão, naquele tempo, rivalizaria com o horizonte paradisíaco da Terra sem Mal, acentuando um profundo desgaste da relação entre indígenas e padres. Posto o tabuleiro, o domínio sobre o território do Outro implicou o domínio sobre a alma do Outro e os debates em torno dessas questões resultaram nas dramáticas, eloquentes e traumatizantes pregações vieirianas que definiram uma relação de morte e vida.

## 4 PREGAI A TODA CRIATURA: O ELOGIO DA MORTE

### 4.1 Elogio (I): servidão e conversão das “estátuas de murta”

No século XVI, os europeus desterravam seus demônios para o outro lado do Atlântico, travestindo-os em astecas, incas ou tupinambás, mas ao mesmo tempo, fazendo com que permanecessem ancorados na tradição demonológica do velho continente. (Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico*, 1993, p. 195).

Tomemos de empréstimo o título do livro de Alcmeno Bastos, *O índio antes do indianismo* (2011), para esclarecer, *a priori*, através da significação instigante que tal enunciado sugere, o nosso ponto de vista. Consideramos um tema fulcral, no espectro das questões coloniais, a posição nada privilegiada da história do nativo da América então portuguesa do século XVII. À sombra da ideia de indianismo, a própria figura do indígena seria um *avatar*, uma imagem confundida com a própria ideia que dela se formou. Desse modo, esqueceu-se o índio empírico e se passou a representar a imagem do indígena pelo espelho europeu.

A negação da tese herética *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a escritura”) da Igreja reformada, encabeçada por Lutero, reconfigurou o cenário dos ritos cerimoniais visíveis da Igreja católica. Nela, Martinho Lutero defendeu a dispensa da participação do clero e dos ritos cerimoniais. Para o *corpo místico* da Igreja, cumpria reafirmar a importância da ritualística, destacando o poder da doutrina católica de instruir, santificar e dirigir almas. Em sua análise do decreto, Adolfo Hansen reitera o valor de relevância dessa redefinição da Igreja Católica como comunidade de fé, magistério e autoridade, que:

Ampliou a noção de *communitas fidelium*, a comunidade dos fiéis, determinando-se que necessariamente incluísse todas as populações gentias das terras americanas recentemente invadidas por espanhóis e portugueses, onde as novas ordens religiosas fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério e o ministério da Igreja (HANSEN, 2006, p. 11).

Como pudemos ver no capítulo anterior, nos séculos XVI e XVII, há importantes relatos acerca de um novo *ser* introduzido no inventário “ontológico” cognoscível: *o índio*. Este, por sua vez, foi construído pelo mapeamento analítico de lentes forjadas segundo as

concepções de viajantes e de missionários europeus que, sob o esforço de uma “hermenêutica do Outro”, instituíram um método exegético formado por códigos fixos para figurar o diferente no tabuleiro social do Mesmo. Nessas circunstâncias históricas, diz François Hartog, “dizer o outro é enunciá-lo como diferente” (1999, p. 229).

Os habitantes desta margem ocidental foram agrupados pelos europeus sob este corpo nominal – o índio – e constituíram uma figura da alteridade cujo reflexo espelha contrastes marcantes em relação à sociedade do então Velho Mundo. Até o século XVIII, toda diferença de língua, de costumes ou de religião é designada como um parâmetro constitutivo da ideia de “nação” como forma designativa para estrangeiro. Em razão disso, Ronaldo Vainfas comenta que a aplicação da categoria “nação” não tinha absolutamente qualquer ligação com o sentido de nacionalidade aflorado nas letras oitocentistas, tal palavra “demarcava antes alteridades que identidades” (VAINFAS, 2007, p. 39).

Lidos à luz de “uma retórica da alteridade” – a expressão é de François Hartog (1999, p. 229) – os indígenas são traduzidos, podemos dizer, pelos pressupostos metafísicos e políticos que se revestem do neotomismo revivescente<sup>30</sup> nas letras sacras e jurídicas do Seiscentos e de premissas que se fortalecem na rede da filosofia ético-político-retórica aristotélica. Em linhas gerais, representava-se essa nova alteridade, sem Estado, sob a classificação de “almas selvagens” ou “animais sem alma”, tratados como aptos a serem assimilados pelas pregações evangélicas e a se tornarem conhecedores da *Palavra*: único viés capaz de unificar a variedade e a extensão da terra e das gentes, de conduzir a pluralidade à matriz nuclear das causas no mundo: Deus.

No cerne dessa questão, repousam por vezes inúmeras contradições no resultado interpretativo alcançado pelas observações dos europeus, que, à luz dos dogmas católicos e sob a orientação de seu etnocentrismo, operaram uma “máquina hermenêutica do Outro”. De outro modo, os colonos buscaram, constantemente, produzir numerosas avaliações não apenas descritivas, mas também críticas, acerca do comportamento desses povos. Tentando formar uma silhueta para essa nova alteridade, realizou-se um corte estrutural

Sob a forma *histórica* de uma *crônica* sobre a travessia: cada episódio modula a estranheza com um elemento particular da gama cosmológica [...], acrescentando seu efeito próprio à série na qual a *diferença* é, ao mesmo tempo, o princípio gerador e o objeto em que acreditar (CERTEAU, 1982, p. 198; grifos nossos).

---

<sup>30</sup>Para maiores detalhes sobre as reciclagens do pensamento tomista em tônico diálogo com a tradição aristotélica a que este trabalho se refere ver KRISTELLER (1995); SKINNER (1996).

No caso específico dessa marcada diferença, que indica uma ruptura, também está um aspecto *relacional* que define a própria interação do Mesmo e do Outro. Um se entende pelo avesso do outro. Nesse caso, “a alteridade se transcreve como um antipróprio” (HARTORG, 1999, p. 229). Ou seja, sob a alegação da tradução do Outro – que se traduz por hieróglifos do corpo e da alma que devem ser decifrados diante desses olhos espantados e interessados de viajantes e missionários –, interpreta-se a diferença pelo mecanismo utópico de busca de sentido, pelo *inverso* entre o próprio e o antipróprio, entre o europeu e o indígena, entre o cristão e o sem Fé, sem Lei, sem Rei. Na busca pela aproximação do corpo indígena à Luz da qual ele se afastou e ao Bem do qual ele tem pouco conhecimento, o próprio processo em dar sentido, entretanto, revela-se invertido: “não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*. Entende-se mesmo que essa seja a figura privilegiada do discurso utópico, cujo projeto não é mais do que falar do próprio” (HARTOG, 1999, p. 230).

Os conflitos e as opiniões são muitos e por vezes divergem notavelmente. Em linhas gerais, constata-se que houve quem alegasse não ver “nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” (MONTAIGNE, 2016, p. 235-6). Nessa esteira, é válido dizer que, ao passo que tomava consciência de si mesmo, o europeu forjava a consciência do Outro. No entanto, o pensamento ocidental foi incapaz de admitir o Outro sem que este estivesse reduzido ao Mesmo por meio de uma empresa de assimilação. Pela inversão de sentido dos costumes, procurou-se estabelecer um sentido cristão entre os povos americanos. Essa redução significava, sem dúvidas, converter as práticas indígenas aos costumes estabelecidos desde a Criação. Sheila Moura Hue nos lembra de algumas práticas resultantes do processo de assimilação mencionado, a saber:

O uso da língua tupi em missas, sermões e cantigas, o emprego de intérpretes para a confissão de índios, a utilização de melodias indígenas como veículo de letras católicas ou mesmo a adoção do corte de cabelo curumim pelos órfãos portugueses (2006, p. 23).

O indígena terá presença notável na vasta obra do célebre jesuíta seiscentista Antônio Vieira. Como tema, entretanto, apresenta várias entradas profícuas na produção sermonística e missiva do padre Vieira, podendo ser abordado por um ponto de vista “histórico, teológico, jurídico, antropológico, retórico-poético e linguístico” (OLIVEIRA, 2011, p. 32). Nossa investigação, em princípio, não se concentrará em apenas um aspecto de leitura, sobretudo porque o interesse deste trabalho é capturar as figurações do sentido da morte no discurso



vieiriano. Para tanto, convém examinar o *modus operandi* da *inventio* vieiriana observando suas articulações com a “retórica da morte”, aplicada na reconstituição do imaginário sobrenatural da colônia luso-brasileira no que toca à pregação do medo e da penitência como fórmulas que visam à “domesticação” e à teorização da nova alteridade. Em síntese, em Vieira, o indígena está no centro dessa questão triangular na qual a *servidão* é debatida enquanto empecilho para a *conversão* que se faz única forma legítima para a *salvação*.

Nos séculos XVI e XVII, a Igreja ibérica pós-tridentina desempenhava um duplo papel: ajudar na consolidação do *dominium*, ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas, e fortalecer o *imperium*, de modo a suscitar a vassalagem dos povos além-mar. Nesse duplo enfoque, o indígena é visto como elemento central de múltiplos debates<sup>31</sup> de diferentes vertentes teóricas e de contínuo interesse jurídico e teológico. Paralelamente, a noção de *dominium* é revisitada por espanhóis e portugueses, fazendo “a exegese dos textos [jurídicos romanos e sagrados da *traditio*] se combina[r] com a análise política e histórica contemporânea para responder aos problemas de ordem moral suscitados pela colonização do Novo Mundo” (ZERON, 2011, p. 190).

A questão da legitimidade do *dominium* ibérico sobre as terras americanas, sobre as instituições políticas ameríndias e sobre a pessoa individual de cada índio aparece, naquela época, como uma experiência histórica nova. Não conseguiríamos diagramar neste trabalho, por razões de espaço, o debate monumental e fundamental que importantes historiadores vêm propondo ainda hoje. Cumpre, entretanto, sublinhar que nosso pregador, que é *persona* decisiva nesses debates, nem sempre preza só pela doutrina. Com efeito, segundo a linha de raciocínio de Carlos Zeron, que comenta pontos soltos na leitura de Luiz Felipe de Alencastro (2000), deve-se ter em vista que o monopólio da gestão espiritual, defendido pela Companhia de Jesus, do qual Vieira é um exímio argumentador nos sermões, inscreve-se numa dimensão econômica do problema:

O comentário da legislação indigenista serve efetivamente para assegurar as bases do poder político da Companhia de Jesus no Brasil. Eles se dizem os únicos que conhecem e podem apresentar às autoridades régias uma visão justa – e, por conseguinte, prudente – da realidade [...] Os jesuítas exigem também a responsabilidade pela fiscalização da aplicação da política indigenista para a América portuguesa (ZERON, 2011, p. 42).

De modo geral, reconhecemos que a esfera econômica traz relações com o comércio das almas que, assim como a tutela, seria da jurisprudência inaciana. Sabemos que, seguindo

---

<sup>31</sup>Fundamental estudo sobre o assunto é o de Beatriz Perrone-Moisés, principalmente por sintetizar inigualavelmente as questões elementares dessa tópica: “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” (1992).

as recomendações dos seus conselheiros dominicanos e jesuítas, o rei Felipe II promulgou uma lei em 30 de Julho de 1609 declarando todos os índios incondicionalmente livres. Serafim Leite, na *História da Companhia de Jesus* (2006, p. 4, t. V), assinala que tal lei não teria seduzido o Governador Diogo Botelho, que havia sido primeiramente partidário de D. António Prior do Crato, o qual “aderiu depois a Castela e com tal zelo que pretendeu, nada menos, introduzir na América Portuguesa, o regime das *Encomiendas*<sup>32</sup>, usado na América Espanhola”.

No capítulo anterior, tentamos demonstrar os conflitos na esfera do sobrenatural que os jesuítas, em especial, travaram com os indígenas pelo *dominium* do *post-mortem*. A segurança com a administração dos aldeamentos e a impressão do selo de saberes católicos sobre o índio eram a preocupação primordial da ordem inaciana. Segundo o historiador:

Todas essas atividades nas quais os jesuítas estão envolvidos constituem, segundo eles, aspectos que guardam uma relação de interdependência entre si no contexto colonial e remetem, em última instância, à salvação das almas. [...] Não existe uma “política pró-indígena” dos jesuítas, mas um projeto político de tutela da sociedade colonial que se exerce em primeiro lugar mediante a tutela do índio e a legislação que lhe concerne (ZERON, 2011, p. 43).

O lastro neoescolástico nos séculos XVI e XVII para a discussão calorosa sobre a escravidão moderna consistiu em fornecer argumentos sólidos para enfrentar os autores cada vez mais numerosos que resgatavam a ideia de “servidão natural” explanada por Aristóteles: “todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão” e “é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem” (*Política*, I). Sobre isso, Carlos Zeron (2011, p. 203) clarifica que, em 1537, na Universidade de Salamanca, realizou-se o movimento de confrontar tal tese a partir da recombinação exegética dos textos sagrados, dos textos canônicos de Agostinho e de Tomás de Aquino.

Esse movimento da chamada “Segunda Escolástica” desenvolveu tendências radicadas na escolástica medieval, procurando reformular uma resposta para o cenário da expansão

---

<sup>32</sup>Em artigo, Carlos Zeron explica que, na Recopilação das leis dos reinos de Índias, encontram-se, igualmente discriminadas, as diferentes formas de incorporação dos ameríndios: *pueblos*, *encomiendas*, *repartimientos*, *corregimientos*, *reducciones* etc. Entre todas elas, havia, no entanto, um elemento comum: a regulamentação de formas variadas de trabalho compulsório, mesmo o índio sendo declarado livre. No caso do aldeamento jesuíta português, sintetiza-se uma série de aspectos das formas de incorporação adotadas anteriormente na América espanhola: como é o caso da *encomienda*, uma espécie de arranjo contratual, que consistia na submissão de um número variável de indígenas a um *encomendero*, um tipo de responsável por tornar viável a incorporação daquele ao sistema cultural, econômico e social europeu. Para maiores detalhes sobre a questão da liberdade dos índios na política católica e no pensamento jurídico moderno, consultar Zeron (2014); Eisenberg (2004).

ultramarina europeia. De todos os interesses, o núcleo dessa ação era constituir um “dogma apoiado sobre a afirmação da unidade e da homogeneidade de suas fontes na longa duração de uma tradição cristã que eles afirmavam unívoca e linear” (ZERON, 2011, p. 205). A teorização não abriu mão de estabelecer laços fortes e desatar os fios da contradição, mas também lançou mão de fórmulas que cada vez mais reacenderam os debates, basta que lembremos a célebre *disputatio* entre Sepúlveda, declarado defensor da servidão natural, e Bartolomé de Las Casas<sup>33</sup>, que, na *História de las Indias*, refere-se a Aristóteles como um “gentio ardendo no inferno, cuja doutrina não precisamos seguir a menos que esteja conforme a verdade cristã” (*apud* HANKE, [s/d], p. 35).

Os debates sobre os índios jamais apagaram completamente a conotação negativa atribuída a essa alteridade no mapeamento das práticas sociais e rituais relativas a esse corpo. Em artigo, João Adolfo Hansen pontua que, nos textos portugueses, o princípio da tradução e da classificação dessa alteridade considerada nova no catálogo da reflexão sobre o ser é predominantemente biológico:

O índio é um ser do *inferno verde*, uma besta mista, heteróclita, em cuja monstruosidade também se pode ler, pelo avesso, o recalcado das fobias do observador, crente em Deus, temente do diabo, perseguidor da heresia, vassalo fiel que, vindo de uma nação de comerciantes fidalgos, não vê problema em aliar a ética do perfeito cortesão à acumulação (1998, p. 347; grifos nossos).

A referência a um “inferno verde” já nos permite entender (isso não significa justificar!) a necessidade de esforço por parte dos missionários pela busca de mecanismos de sujeição. As imagens dos índios então cunhadas são permeadas por “uma série de duradouros e etnograficamente duvidosos lugares-comuns” (CUNHA, 2012, p. 31). Além disso, já se podia ler nos textos dos primeiros viajantes que a figura do nativo era, para o imaginário português recém-ancorado nestas terras, um símile dos habitantes do Éden. Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso*, não deixa de enfatizar que “a crença na realidade física e atual do Éden parecia inabalável” (HOLANDA, 2006, p. 226).

A recorrente visão reducionista dos colonizadores, desde Pero Vaz de Caminha, insistia na tópica da maravilha semeada pela natureza no imaginário cristão, levando Manuela Carneiro da Cunha concluir que a

Ideia de não domesticação dessa gente que nada domestica – nem plantas nem animais – é, em Caminha, tão poderosa, que o leva a ignorar a agricultura os índios,

---

<sup>33</sup> Interessantes observações sobre a vida e a obra de Las Casas são feitas pelo Bispo de Muster, Joseph Höffner (1986).

a não dar realce às redes e jangadas que menciona, e a presumir, só para ser desmentido no dia seguinte, que eles sequer tenham casas onde se abriguem (2012, p. 31).

Cabe reafirmar que os europeus do século XVI e os importantes missionários e pregadores do século XVII desconsideraram o complexo sistema religioso operado como prática indígena. Timbrados como seres sem Fé, nem Lei, nem Rei, devido à ausência desses grafemas em suas línguas, os indígenas sofreram por uma reputação supostamente circunscrita pela desordem de crenças e de práticas religiosas, uma vez que cronistas e pregadores desconsideravam, na lógica da verossimilhança dos saberes em voga no século XVI, o próprio canibalismo como resultado e processo simultâneos da ritualística Tupi. Conforme abordado, a boa morte era desejada entre os indígenas quando conquistada em batalha e circunscrita pelos rituais de uma sólida tradição que fundamentava uma ritualística largamente considerada pelos inacianos como *demoníaca*. A antropofagia como prática estava assentada numa recíproca continuidade em que, no ritual, os cantos do vencido reiteram a sua vingança a ser realizada pelos seus pares. O sentido da morte estava inscrito na cultura Tupi sob o comando de complexos rituais religiosos, o “controle da morte que opera em direção de uma construção/afirmação da identidade” (AGNOLIN, 2005, p. 316).

Teorizando sobre o mecanismo da “retórica canibal”, que os jesuítas administraram pela aplicação de categorias neoescolásticas sobre a comunidade indígena, Guilherme Amaral Luz informa que para os neotomistas

A sociedade política é encarada, geralmente, como uma escolha humana que, em nome da preservação da justiça ameaçada pelas imperfeições advindas da Queda, abre mão da “liberdade natural” para instaurar um mecanismo regulador capaz de fornecer condições para a sobrevivência e para o desenvolvimento humano. A opção voluntária pela “sociedade civil” é uma escolha prudente que visa garantir o cumprimento da própria “justiça natural” (2006, p. 98).

Diga-se que a razão pela qual o clero professa a doutrina difundida na bula papal *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1455 deliberava poderes plenos à Coroa portuguesa para administrar as terras conquistadas. Nesse jogo de conquistas e derrotas, a escravidão africana será um grande trunfo resultante das estratégias jesuíticas para isentar os índios do cativo, tornando-se naturalmente aceita na medida em que facilitava a conversão dos índios: “a introdução de africanos facilita a evangelização, aliviando o cativo indígena e contribuindo para reduzir a autonomia que os moradores retiravam de seu controle sobre o trabalho indígena” (ALENCASTRO, 2000, p. 36). Em outros termos, João Lúcio de Azevedo – o mais

célebre biógrafo de Vieira – comenta que esse acordo, representado pela ponderada introdução da escravaria de África promovida pelos jesuítas, “era a solução intermediária: os colonos tinham seus escravos, conforme queriam; os padres ficavam à testa dos índios” (AZEVEDO, 2008, p. 252).

Para completar esse quadro, Carlos Zeron, em seu livro *Linha de Fé* (2011, p. 254), defende que a razão central para a introdução das populações negras africanas deu-se em decorrência da resistência das nações ameríndias (migração maciça para o sertão ou contra-ataques armados com destruição de unidades de produção) e efeito devastador das epidemias que assolaram a população (tal como apontamos no capítulo 3 desta tese). Nesse caso, as doenças são signos da morte que assolam a população indígena demandando a atenção do missionário no trato e na conversão do nativo, que não deveria morrer sem batismo. Em resumo, pensava-se que as doenças eram “manifestações” do divino que castiga os indígenas pela sua incredulidade e inconstância.

De tudo isso, destaca-se ainda que a escravidão – vista como uma das formas de castigo e, por isso, tratada como ato caridoso em certas circunstâncias, como mencionaremos ainda – era acompanhada de legitimidade quando não se tratava do cativo de cristãos. Juridicamente, a legitimidade da instituição da escravidão é observada no consenso de sua aplicabilidade a todas as sociedades não cristãs com as quais os europeus mantêm relações, quer sejam ameríndios, chineses, africanos ou mulçumanos (cf. ZERON, 2011, p. 256).

Especificamente, alguns teólogos viam a escravidão das populações africanas como a única maneira possível de poupar os índios da América e de preservá-los, de certo modo, para o trabalho missionário. Dentre os grandes nomes da época que defendiam essa concepção, encontraremos os de Bartolomé de Las Casas e de Antônio Vieira. Em Portugal, conservou-se a abordagem exegética e histórica, preservando, por sua vez, os princípios que estão na base dos quatro títulos<sup>34</sup> legítimos de redução de outrem à escravidão. Logo, é possível perceber que a ordem jesuítica, no caso dos pretos, naturalizou a servidão como um ato de caridade.

Nessa esteira, discordamos dos termos do estudioso português Porfírio Pinto, quando afirma que Vieira “sentiu-se abrasado pelo amor divino e sedento de sacrifícios, para poder salvar aquelas almas, instilar nos seus intelectos brancos um pouco de *idealismo*” (2019, p. 245; grifos nossos). Na ação jesuítica da qual Vieira faz parte, nada há de idealismo ou

---

<sup>34</sup>Os quatro justos títulos que constituem o fundamento da escravidão legítima: a guerra justa, a comutação de uma pena de condenação à morte, a alienação da própria pessoa em casos de necessidade e o nascimento. Para maiores desdobramentos, ver a primeira parte da tese de doutoramento de Carlos Zeron: “*Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, 2011”.

arrebatamento que caracterizasse uma cruzada desinteressada contra os colonos em nome dos índios. É imperativa entre os inácianos a pragmática de mundo que conduz as ações sempre em nome do Bem comum. Em Vieira, o indígena deve ser domesticado, instruído, convertido para ser *salvo*. Aplicar categorias de pensamento destituídas da verossimilhança necessária para compreender as operações lógicas e políticas de que se fala nas letras seiscentistas, tornando os códigos passíveis de reconhecimento no século XVII, parece-nos, por um lado, um empobrecimento do debate e, por outro, uma impropriedade analítica para enxergar os desastres causados na própria história do Brasil.

Retornemos ao cerne da investigação. Por meio de uma retórica do medo, o sacramento da penitência sempre tem relevância, pois é a via de acesso à purgação e ao arrependimento. Na ampla difusão da pastoral, já vimos, o medo era considerado um instrumento de controle e o castigo, uma maneira *necessária* para a salvação. Se, para dominicanos como Francisco de Vitória e Domingos de Soto, a não ser em casos extremos, um homem não podia se alienar de sua liberdade, vendendo-a, para jesuítas como Luís de Molina, que acusavam os dominicanos de serem criptoprotestantes, o homem era senhor de sua liberdade e podia vendê-la. Para Molina, professor em Évora e discípulo de Francisco Suárez, o homem podia alienar-se de qualquer outra coisa que estivesse sobre seu *dominium*, assim como a correção fraterna é de direito natural e Deus mandou a cada um cuidar de seu próximo. Em suas palavras,

Uma vez que os infiéis são próximos e não só estão em pecado mas também fora do estado de salvação, enquanto permanecerem na infidelidade, acontece que compete aos fiéis orientá-los e corrigi-los, a isso estando até obrigados se puderem fazê-lo convenientemente (MOLINA, 2015, p. 91).

Para Molina, a legalidade da escravidão está relacionada ao ato caridoso. É por essa via, inclusive, que se remete à ideia de tutela “impropriamente confundida com a escravidão” (ZERON, 2011, p. 274). A redução ao cativo, nessas circunstâncias, revela-se um ato piedoso e humanitário por parte de quem salva a vida de outrem. A “retórica da morte” – isto é, o discurso que defende os dogmas e os rituais que encaminham o corpo e a alma do infiel aos rumos das boas ações cristãs – constitui um conjunto de estratégias adotadas pela “política católica” para operar a redução dos ditos selvagens e bárbaros, redução essa definida como um direito e um dever para com os indivíduos e o amor do bem comum. O ponto de vista molinista defende que todo o aparato colonial deve estar sob as ordens do missionário, cuja

figura assume uma forma e uma função múltiplas, indispensáveis para a realização cristã do projeto colonial europeu:

A do missionário *stricto sensu*, mas também a do primeiro agente do colonialismo, por ser ele a única pessoa apta a assegurar a aplicação das diretrizes teológicas e políticas que justificam a empresa colonial e isso tanto entre os infiéis como entre os cristãos que se desviam da boa conduta moral (ZERON, 2011, p. 297).

Na escravidão, especialmente de corpos pretos africanos, não há nenhuma ilegalidade, ocorrendo apenas que compete ao senhor cuidar da boa instrução religiosa dos escravizados. Aplicando o medo como ingrediente eficaz na mobilização e no desengano, no “Sermão do Espírito Santo”, possivelmente pregado em 1657, Vieira põe em cena, no *Theatrum sacrum*, a morte de senhores e escravos, atribuindo aos primeiros a culpa da dupla condenação:

Muitos há que tendes hoje poucas, mas aquele dia haveis de ter muitas; porque todas as que morrerem para o serviço hão de ressuscitar para a conta. As que tivestes, as que tendes, as que haveis de ter, todas naquele dia hão de aparecer juntas diante do divino Tribunal a dar conta cada um de si, e vós de todas (VIEIRA, 2015, p. 268, t. 2, vol. V).

Na passagem, a servidão do corpo é recompensada com a salvação da alma, mas, sendo o batismo a única forma de ingresso ao *corpo místico* da Igreja, cabe ao senhor conduzir os escravizados à vida religiosa, pois, do contrário, nenhuma alma poderá ser salva. No sermão vieiriano, *a condenação passa a ser a palavra de ordem dessa pastoral do medo aplicada para elogiar o sentido da morte* que opera com os signos do medo e da inversão semântica para revalorar o universo cristão, trocando os sinais de positivo para negativo. Segundo Hansen,

Na *propaganda fidei* jesuítica, a alma do índio deve ser salva do inferno por meio da conversão; pode-se mesmo obrigá-lo a ser salvo, pois é preferível que seja cativo e tenha a alma salva a que viva a liberdade natural do mato com ela condenada ao inferno (1998, p. 352).

Firme-se que, no âmbito das grandes discussões sobre a servidão do indígena, a bula papal *Sublimis Deus*, de 1537, decretou que os ocidentais e meridionais fossem considerados como seres que têm alma, o que contra-argumentava – no Concílio de Trento, em Valladolid – a tese do dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia, em 1550, a servidão natural dos selvagens. Como oposição desse pensamento, pode ser dito que a síntese da argumentação do núcleo de autores da Segunda Escolástica, resumida nas palavras de Alcir Pécora, indicava que o “esforço da conversão é gesto cristão inalienável do contato com os novos povos,

independentemente de seu grau de polícia, civilização ou racionalidade.” (PÉCORA, 1992, p. 424).

A recusa da tese da servidão natural, considerada herética pelo Concílio de Trento, é adotada ainda pelos juristas católicos, pois não admitia que qualquer sociedade humana, inclusive “bárbara”, não fosse revestida pela Graça inata, ainda que não conhecesse a revelação de Cristo. Para os pregadores portugueses seiscentistas, os índios antropófagos eram detentores de alma e, portanto, deviam ser defendidos não pelo livre direito da liberdade, mas porque representavam um importante motivo *mapeado* e *catalogado* para a realização da cristianização plena na América Portuguesa.

A latência dos costumes e da fé cristã na alma dos nativos era uma questão de tempo até desaparecer e dar espaço à caridade garantida por meio do batismo e da recondução do índio (nunca antes assimilado) à comunidade cristã dos fiéis. De acordo com a bem fundada leitura de Luiz Felipe de Alencastro sobre a escravidão negreira naquela época, podemos estendê-la ao quadrante indígena: “o nativo era investido do estatuto de cristão, que o inabilitava para retornar à liberdade natural, antro da idolatria” (2000, p. 162).

Em 1662, prega Antônio Vieira, na Capela Real, o “Sermão da Epifania” à Rainha Regente na menoridade Del-Rei, após ser expulso do Maranhão junto de outros jesuítas por combaterem os injustos cativeiros e defenderem a liberdade dos índios que tinham a seu cargo. No púlpito, confirma que a letra cristã será seguida de perto em seu discurso e que o próprio texto bíblico confirmará os sentidos do tempo histórico:

Antes pode bem ser rara vez, ou nunca se pregasse neste lugar a matéria própria deste dia, e desta solenidade, senão hoje. O mistério próprio este dia é a vocação, e a conversão da Gentilidade à Fé. Até agora celebrou a Igreja o Nascimento de Cristo, hoje celebra o nascimento da Cristandade (VIEIRA, 2014, t. 2, v. I, p. 352).

Para a matriz neotomista, então, o processo de redução do gentio ao *corpo místico* da Igreja vale-se da obrigação evangélica ordenada por Cristo: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura”, Marcos (16:15). Para Vieira e os escolásticos de modo geral, o esforço da conversão é dever religioso inalienável do conhecimento dos novos povos. O nativo – detentor das três potências que lhe conferem alma: *intelecto, memória e vontade* – tem sua presença instituída na *lei natural* da graça divina. Desta forma, a inclusão do gentio no *corpo místico* da Igreja e no Estado torna-se a causa maior da colonização. Enquanto, no Brasil, as caixas de açúcar se permutam por africanos, os índios são alvos da política dos enclaves baseados no trabalho compulsório, do qual tentam “salvá-los” os jesuítas,



preocupados em moldar essa alteridade entendida por vezes como uma *tabula rasa*<sup>35</sup> e submetê-la às ordens do reino da Terra e do Céu. Sobre isso, é oportuno realçar as linhas da carta que Antônio Vieira escreve ao novo rei, D. Afonso VI, datada de abril de 1657, nas quais o missionário denuncia a responsabilidade portuguesa no genocídio dos índios:

Em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo. Proximamente, no ano de 1655, se cativaram no rio das Amazonas dois mil índios, entre os quais muitos eram amigos e aliados portugueses, e vassallos de Vossa Majestade, tudo contra a disposição da lei que veio naquele ano a este Estado; e tudo mandado obrar pelos mesmos, que tinham maior obrigação de fazer observar a mesma lei (VIEIRA, 2014, p. 226-27).

Não se pode deixar de mencionar a concepção persistente na obra de Vieira sobre a onipotência de Portugal no que concerne aos assuntos políticos. Retomando o “Sermão da Epifania”, o inaciano expõe o valor providencialista da descoberta dos gentios pelos “Argonautas de Portugal” e, neste caso, encarece a missão que é negligenciada pelas atitudes dos colonos:

Este é o fim para que Deus entre todas as Nações escolheu a nossa com o ilustre nome de pura na Fé, e amada pela piedade: estas são as Gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome: este é o Império seu, que por nós quis amplificar e em nós estabelecer; e esta é, foi, e será sempre a maior e melhor glória do valor, do zelo, da Religião e Cristandade Portuguesa (2014, p. 358-9).

Ressalte-se ainda que, concedido por Inácio de Loiola, em 1534 e aprovado por bula papal em 1540, o trabalho missionário desenvolvido pela Companhia de Jesus estava ajustado aos atuais propósitos do novo mapa-múndi, que os encarregava da efetivação da conversão dos habitantes deste lado do Ocidente ao catolicismo. Nesse contexto, a disposição dos inacianos se afinava à empresa expansionista e colonizadora do império português, que deliberava caber à nação cristã “avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à cristandade” (PÉCORA, 1992, p. 434).

O pregador jamais poderá alienar-se de sua tarefa de conversão, o equilíbrio do *Orbis Christianus* depende desse esforço da catequese nos domínios conquistados pela política

---

<sup>35</sup>A propósito, Luiz Felipe Baêta Neves assinala que, no cenário das Missões, “os meninos sempre são o bem mais caro a conquistar. A teoria da *tabula rasa*, do vácuo cultural/moral do indígena, parece agora re-aparecer na imagem da criança como ponto privilegiado da promessa. A ‘inocência infantil’ não é de ser vista como impossibilidade ou incapacidade congênitas de saber, de conhecer o Bem. Não, este frutificara em terreno virgem mas ao qual se atribui uma positiva valoração; é sempre fértil e propício à sementeira” (1997, p. 161).

colonial. Em nome da domesticação da “inconstância da alma selvagem” (CASTRO, 2002), o padre assume papel de sentinela, uma vez que

A palavra e o olhar de Deus demandam uma presença permanente, ainda que não idealmente qualificada, no caso da substituição do padre por outro(s) indivíduo(s). Indivíduos especiais mesmo oriundos da gentilidade, de escolha do(s) padre(s) e com elenco de tarefas relevantes mas escolhido e delimitado (NEVES, 1997, p. 156).

Ora, o excerto acima contribui muito para nossa discussão: a distribuição de tarefas, ou melhor, o compartilhamento de atividades que podem ser administradas pelos próprios indígenas. Como sinal de confiança, adverte Vieira, no texto da *Visita*<sup>36</sup>, que, na ausência de algum padre, que se deixem nas mesmas aldeias,

Algum índio ou índios de mais inteligência e cuidado, que tenham por ofício acudir à igreja e tanger à doutrina de manhã e de tarde, e ensiná-la aos meninos e aos mais que concorrem a ela, os quais também terão cuidado de batizar em caso de necessidade, e de ajudar a bem morrer, e de enterrar os mortos (VIEIRA, 2016, t. IV, v. III, p. 110).

É possível observar que, em alguma medida, a introdução do indígena ao grêmio católico pode, em circunstâncias especiais, proporcionar um lugar de poder a esse neófito. Guardadas as devidas proporções, a assimilação do indígena ao círculo dos batizados garante a esses novos cristãos – parcialmente – um passe para a administração dos rituais de passagem. É Luiz Felipe Baêta Neves quem confirma:

As tarefas de tais substitutos são, portanto, as menos ligadas aos aspectos mais fortemente sagrados, do culto e de outras práticas. O batismo e a extrema-unção são permitidos porque encarados como fronteiras de uma situação limite: os que morrem sem se converter a Deus sofrerão eternamente. Já que o preço é a eterna perdição, a ideologia jesuítica abre um espaço para a realização por leigos de tais “ritos de passagem”, pondo assim, a salvação das almas em Cristo como algo prevalente à sacralidade dos pastores no caso (1997, p. 156).

O apelo à condição de terra da *promissão*, a qual Vieira atribui a Portugal, endossa, por meio de profecias e declarações de incisivo caráter político, a onipotência da nação lusitana sobre todas as outras já existentes na cartografia seiscentista. Afigura-se oportuno reconstituir suas palavras na *História do Futuro*, segundo as quais reserva à nação portuguesa

---

<sup>36</sup>O *Regulamento das Aldeias*, de Vieira, é um importante documento produzido a partir da experiência missionária no Maranhão e de uso interno dos companheiros de Jesus: a *Visita*, do padre Antônio Vieira. Quando assumiu o cargo de Visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um *Regulamento* cujo propósito era ordenar e ministrar a prática missionária no interior das aldeias. Igualmente conhecimento como *Visita*, tal documento teria sido escrito entre 1658 e 1661, depois de suas experiências no rio Itapecuru, pelo Tocantins, na missão dos Nheengãbas, na Ilha de Marajó e, com certeza, de sua missão às Serras de Ibiapaba, em 1660.

o título de Quinto Império, sucedendo os impérios Assírio, Persa, Grego e Romano, respectivamente. Portugal seria o Império Universal, representado como “princípio e fim” das maravilhas a serem realizadas no mundo:

A melhor parte dos venturosos futuros que se esperam, e a mais gloriosa deles, será não somente própria da nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e o fim destas maravilhas, e os instrumentos prodigiosos delas os portugueses (VIEIRA, 2015, t. 2I, v. I, p. 73).

No contexto histórico das missões, observa-se a constante tentativa de revalorar as práticas indígenas, especialmente às referentes ao campo da morte, circunscrevendo-as sob o sentido do pecado e da culpa. O batismo, principalmente neste caso, é renovação, é a inscrição dos cristãos no Livro do mundo, “teologicamente o batismo ‘apaga’ os anos de pecado anteriores” (NEVES, 1997, p. 159). Como se sabe, a *via sacra* para a salvação é a conversão. Não há salvação fora da Igreja e, neste caso, o papel do missionário é sempre o de lutar para que a boa morte seja alcançada. Importa reiterar que a “retórica da morte” recombina, a cada linha do discurso pastoral, as estratégias que centralizam elogiosamente a morte como único meio para a vida que realmente importa: aquela que se eterniza. O tempo presente como instante do pretérito e do futuro é fugaz frente à grandeza da vida eterna. O triunfo da missão, seguindo esses passos, revela-se na conversão, na adição ao grêmio católico:

Toda uma vida sem Deus – toda uma vida índia – pode ser resgatada por um único momento. Momento fortíssimo, portanto, capaz de anular tudo que de condenável houvera até ali e de anunciar, garantir, talvez, a permanência em vida, na verdadeira vida que a morte traz (NEVES, 1997, p. 158).

No texto da *Visita*, a missão é edificada como instrumento de instauração do Novo Mundo. Desse modo, Cristo seria “consciente” e “compreensivo” das táticas jesuíticas (NEVES, 1997, p. 165). Cortejando a tradição, Antônio Vieira nunca abandona o *éthos* pragmático que define os inacianos. Salienta Luiz Felipe Baêta Neves: “o ‘costume universal’ é invocado com a mesma ‘naturalidade’ com que são prescritos ‘costumes locais’; tudo se argumenta, as razões sendo tão boas quanto justificadoras” (1997, p. 165). No tempo das conquistas espirituais, o que é antipróprio logo pode ser assimilado ao próprio, reduzindo-se à classificação do Mesmo que impregna por todos os lados a diferença, até esta não ser mais um traço distinguível. Reduzidos ao catolicismo, o sentido da morte passa ser outro para os indígenas e a razão da missão torna-se o único propósito dos jesuítas. É na morte que tudo se

confirma: ações passadas são frutificadas, vida futura é determinada. Como escreve no texto de sua *Visita*:

O maior cuidado de todos os nossos nas aldeias deve ser o da morte dos índios, pois é a hora em que se colhe o fruto de nossos trabalhos, em que se ganham ou perdem almas que viemos buscar e de que havemos de dar conta; e assim se encomenda e encarrega aos padres, com todo o encarecimento, que neste ponto empreguem todo o zelo, com maior aplicação e vigilância, procurando que nem na aldeia nem fora dela haja doente de que não tenha notícia, confessando-os logo no princípio da doença, e não lhe faltando com nenhum dos sacramentos a seu tempo (VIEIRA, 2016, p. 113).

No “Sermão do Espírito Santo” não se nega que a doutrina universal da Igreja católica deva ser aplicada ao particular da terra. Vieira, diante disso, apresenta duplo impedimento para a missão: (a) a qualidade das gentes e (b) a dificuldade de línguas. Além das inúmeras diferenças que a nova alteridade indígena exibia em relação à europeia, a grande quantidade de línguas dessa terra, cujo rio Amazonas foi referido como “Rio Babel” (VIEIRA, 2015, p. 256), tornou-se um lugar-comum entre as dificuldades que encontraram os missionários no processo de evangelização. Esse lugar, onde reina a divisão e a confusão das línguas, é a *Babel*<sup>37</sup> no interior no Universo (CERTEAU, 1982, p. 202). De acordo com Serafim Leite, a variedade de línguas só não era maior por consequência da “tupinização” de grande parte do Brasil, realizada em grande proporção pelos jesuítas que estabeleceram a língua dos Tupis por escrito e, “fixando as suas regras gramaticais, aumentando-a e modificando-a, puseram os fundamentos daquelas ‘Língua Geral’ ou franca, que por mais de um século servia como veículo mais poderoso da civilização dos Índios” (LEITE, 2006, p. 310).

Visto que nosso interesse seja compreender, nas circunstâncias do século XVII, a abordagem da morte, em especial, nos textos de Vieira, convém abordar transversalmente os sermões, indicando sempre a direção que toma a *Palavra* quando é proferida pela voz do hermeneuta na tentativa de classificar, traduzir, exortar a/sobre a morte. Desde os primeiros missionários, apresentavam-se nas cartas jesuítas os relatos de que os indígenas guardavam, na rasa memória dos tempos, vestígios de lembrança do Pregador Santo Tomé<sup>38</sup>. Signo da incredulidade<sup>39</sup> entre os apóstolos,

<sup>37</sup>Um percuciente trabalho sobre uma nova Babel e sobre a forma como os portugueses irão tentar exorcizá-la e procurar uma instauração linguística de modos de comunicação foi realizado por Maria Leonor Carvalhão Buescu em seu primoroso livro *Babel ou a ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI* (1984).

<sup>38</sup>Assim como Nóbrega, muitos jesuítas falaram sobre isso. Para maiores detalhes sobre a questão da superstição dos indígenas, ver CLASTRES, 1978.

<sup>39</sup>Sobre o tema da incredulidade nas letras do século XVI, em especial no contexto francês, consultar o fascinante livro de Lucien Febvre *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*, 2009.

A Santo Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência. Como se dissera o Senhor: os outros Apóstolos, que foram menos culpados na incredulidade, vão pregar aos Gregos, vão pregar aos Romanos, vão pregar aos Etíopes, aos Árabes, aos Arménios, aos Sármatas, aos citas; mas Tomé, que teve a maior culpa vá pregar aos gentios do Brasil, e pague a dureza de sua incredulidade com ensinar a gente mais bárbara, e mais dura (VIEIRA, 2015, p. 250).

À dificuldade da catequese, Vieira atribui o sentido de penitência. O esforço de realização normalmente revela um encarecimento da missão. A atitude pedagógica dos jesuítas – revestida ora pela didática da sedução, ora pela do medo – tem nuances. Seguimos a linha de Michel Vovelle de que na pedagogia de conversão das massas “o método terrorista estava mais do que nunca na ordem do dia” (1997, p. 133). Conforme aponta Adriano Prosperi, “as duas vias – a da brandura e a da violência – apareciam justapostas e eram consideradas complementares, embora, como se dizia, uma pertencesse ao passado e a outra projectasse o futuro” (1995, p. 146).

Diferentemente das conversões em massa que vimos nos relatos presentes em algumas cartas de Nóbrega, Anchieta, Navarro e outros, Vieira opta por um trabalho mais lento e minucioso que não quer abandonar a quantidade de conversos, porém quer mais: “a *durabilidade* de conversão e a conversão real de todos os que estão em processo de aquisição da cultura ocidental” (NEVES, 1997, p. 153). No Brasil, faz-se necessário que “esteja sempre a cana da doutrina arrimada ao pé da cepa, e atada à vide, para que logre o fruto, e o trabalho” (VIEIRA, 2015, p. 252).

Diante disso, a conversão reverte-se numa mais *sofisticada* economia da salvação que, sob a égide das premissas da segunda sofística e da neoescolástica, reforça a eloquência dos signos ligados ao além-cristão, evidenciando os imperativos do esforço, do trabalho e da paciência como virtudes cruciais para a realização triunfal da missão. Para amparar seu argumento, o pregador lembra a mão divina que, durante a pregação, nunca se retira nem um só momento da cena dos eventos do mundo: “Desde o princípio do mundo até hoje não levantou Deus mão da obra, nem por um só instante; e com a mesma ação com que criou o mundo, o esteve sempre, e está, e estará conservando até o fim dele” (VIEIRA, 2015, p. 253).

Ademais, cabe ao pregador, à Coroa, aos colonos (os Herodes que perseguem os pregadores) e até mesmo ao indígena, compreenderem que “para criar basta que trabalhem poucos dias; mas para conservar, é necessário que assistam, e continuem, e trabalhem, não só muitos dias, e muitos anos, mas sempre” (VIEIRA, 2015, p. 253).

A tópica da natureza do indígena, que foi amplamente contestada nos debates das Escolas de Salamanca, Évora e Coimbra por teólogos e juristas, traz à cena a falta de conhecimento da língua do gentio como prova do grande obstáculo para o sucesso da missão jesuítica. Para o pregador português, que reproduz a ideia geral dos missionários, o obstáculo na educação desses incrédulos é decorrente da falta de domínio das “diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras” (VIEIRA, 2015, p. 255). Reitera-se que, para os inacianos, as línguas tupis estão distantes da matriz iluminada que preenche internamente o verbo carregado pela energia semântica do Verbo.

A língua é considerada escura, pois está afastada da Luz da racionalidade que preenche a linguagem de lógica e de sentido. O domínio das línguas indígenas dificulta a missão jesuíta, pois não há livros e métodos para aprendê-las. Impõe-se submetê-las ao estado de obscuridade para dotar a oralidade indígena de uma anamnese que é também uma espécie de ascese: “uma memória da culpa que postula a purgação e a virtual redenção da alma produzida no ato, como acontece nos inúmeros versos que Anchieta dedica a *Tupansy*, a mãe de Deus” (HANSEN, 2005, p. 34).

A culpabilização é introduzida no debate do comércio das almas, revelando-se na aplicação de categorias neotomistas externas ao imaginário indígena num esforço de tradução que termina por interpretá-lo como um ser defeituoso e perdido, cujas correção e salvação só são alcançadas pelas vias sacramentais ministradas pelos missionários. Os indígenas são avaliados por categorias da retórica teológica que classifica o mundo deles pelas torsões que nele imagina reconhecer, causadas pela “ineficácia” da própria linguagem tupi. A tematização da morte e do medo, portanto, está no interior do debate sobre as línguas ditas obscuras como comunicação deficiente de expressão iluminada cabendo ser reconfigurada e dominada pelo missionário para que este, em seguida, ajudasse o falante nativo a esquecer-la. A língua é um obstáculo principalmente porque materializa o mundo indígena que o missionário procura desfigurar e reduzir, por isso demonizá-la é uma forma de tornar má toda prática indígena, isso inclui o próprio sentido da vida e da morte, redefinindo o próprio valor de mundo e de *post-mortem* desses povos.

A redução das línguas à gramática já conhecida pelos inacianos pressupunha idealmente o combate às práticas que tomavam sentido por esta linguagem considerada selvagem. Dominar as línguas desses povos era uma maneira eficaz de difundir a doutrina católica ao mesmo tempo em que se desmantelavam os termos e o mundo definido por esses termos num esforço endógeno para eliminar, dentro da musculatura do corpo linguístico, a tão cultivada noção de boa morte indígena. Constituído por tudo que os inacianos mais

abominavam por ser o cerne do problema de sua evangelização, o imaginário sobrenatural desses índios era representado como falso e arriscado para os fins que a Companhia de Jesus buscava consolidar.

Tendo em conta isso, uma abordagem sobre os indígenas necessita discutir o sentido da morte nessas culturas que organizam todas as suas práticas (tal como os cristãos, parcialmente) em torno de “uma morte mediada culturalmente, ‘digerida’ através da captura em guerra e do cozimento sacrificial. Além disso, esse sentido de morte será tanto mais significativo se a vítima tiver contribuído, por sua vez, para alimentar o mecanismo da vingança” (AGNOLIN, 2005, p. 336).

É com essas lentes que se pode ler o pensamento de Antônio Vieira no “Sermão do Espírito Santo”, em que retrata a questão das línguas, traçando o paralelo entre ensinar e aprender sem com isso deixar de sublinhar a obscuridade da língua cujos nomes são – para o sermônista – o próprio eco dessa “babel diabólica”:

Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à Águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua Grega, que está tão vulgarizada entre os Latinos, e tão facilitada com Mestres, com Livros, com Artes, com Vocabulários, e com todos os outros instrumentos de aprender; que serão as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender o Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Teremembé, o Mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror? (VIEIRA, 2015, p. 257).

A “língua geral” ou “nheengatu”, nomes do século XVI para o tupi falado no litoral da América portuguesa, apresenta as propriedades extraídas de categorias neoescolásticas da “política católica” do expansionismo português (HANSEN, 2006, p. 17). No plano da pedagogia jesuíta, cabia aprender a língua nativa para aperfeiçoar as práticas de conversão, mas também usar a própria língua indígena como um eficaz instrumento de colonização, que imprimiria uma *consciência* e os *conteúdos* necessários para reativar as relações desta com o saber da doutrina e a fé de Deus. Sob essa dimensão, a política linguística tornou-se um dispositivo imprescindível da catequese. De acordo com Adone Agnolin, é possível dizer que

Num território onde as tradições narrativas se constituem de forma essencialmente oral, o primeiro passo que cabe aos missionários é o de “reduzir” – antes mesmo dos indígenas (isto é, antes do ethos social de suas culturas) – suas próprias línguas sob o modelo da escrita e, por consequência, do alfabeto e das regras gramaticais latinas (2007, p. 80).

A colonização por meio das próprias práticas culturais do nativo foi por vezes censurada pelos superiores da Companhia de Jesus, a saber, o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, mencionado no capítulo anterior. O uso de elementos da cultura do Outro a fim de introduzir a própria cultura – movimento que gerou gramáticas e textos escritos em tupi – parecia algo bárbaro, na explicação de Sheila Moura Hue, ao “civilizado (e logo devorado) bispo, que não acreditava no princípio humanístico da educação dos índios e não gostava de vê-los nus nas igrejas da Bahia” (2006, p. 22). Guardada as devidas proporções, a assimilação do Outro por intermédio dos instrumentos ressemantizados de sua própria cultura produziu uma nova gramática e uma nova semântica que tornaram possível uma orientação para o novo sistema colonial *sub specie religionis*, operando uma “redução” mais significativa (a possibilidade interpretativa) da alteridade cultural para a cultura ocidental” (AGNOLIN, 2007, p. 22).

Sobre o sentido da conversão, explica-se que a língua assume o papel fundante de certa compreensão do mundo cristão:

Pode-se dizer que a conversão cristã repete o processo de tradução, pelo menos no que dizia respeito aos missionários. Ambos os processos envolveram a subtração de todos os sinais e palavras ao sagrado sinal de Deus, Cristo. Como o Sinal do Pai, Cristo está no ápice de toda a criação, na medida em que Ele é a fusão perfeita da vontade e expressão do Pai. Em Cristo se tem a imagem da palavra perfeita, em que nele tudo o que foi e será dito já foi falado. Ser convertido é reconhecer o Sinal como a única e autêntica representação do Pai. É reconhecer as palavras e intenções de alguém como, portanto, derivadas de uma Palavra anterior (RAFAEL, 1988, P. 91-92).

Assumindo essa perspectiva, apreende-se o movimento das roldanas do engenhoso pensamento vieiriano, que não param de produzir argumentações sobre o *tópos* das línguas indígenas, incidindo sobre a causa da necessidade de aprender tantas línguas:

Por isso temos por regra e instituto aprender todos a língua ou línguas da terra, onde imos pregar; e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquela espiritual conquista, e em que as nossas estrelas excedem muito a dos Magos (VIEIRA, 2014, p. 368).

A isomórfica relação entre língua e civilização constitui os fundamentos da hermenêutica do Outro, operada em Vieira sob a ordem dos padrões retóricos e teológico-políticos específicos do imaginário português que tange a expansão da Fé e do Império. À guisa de esclarecimento, retoma-se o “Sermão da Epifania”:



[...] as nossas Estrelas [os missionários], depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa [...], acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso de quantas criou, ou abortou a natureza, e a homens de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais, e não brutos (VIEIRA, 2014, p. 371).

A máquina hermenêutica opera ininterruptamente tentando interpretar os costumes desse novo Outro às margens do sul-Atlântico. Além disso, constata-se uma busca para acentuar a proeminência da conversão de modo a impedir as práticas que integram a “essência” inconstante do selvagem – produto final da interpretação dos europeus quanto aos povos destas terras. Reiteremos que as discussões existentes em torno da natureza deste índio deslocam-se da imagem do “bom selvagem” à do “boçal”. A modificação do foco e a construção dessa figura tornam-se o ponto máximo do jogo retórico: o que há nos discursos desse tema é uma reformulação da caracterização do índio à vista de estratégias bem definidas em Vieira.

A *imagem do índio*<sup>40</sup>, na clave vieiriana, é operada, portanto, à imagem de um “boçal”, que traz uma importância retórica para o discurso do inaciano. Laura de Mello e Souza (cf. 1986, p. 195) não nos deixa esquecer que os jesuítas têm um papel essencial no discurso de demonização do indígena, já que reiteram, em sua escrita, a historiografia negativa sobre ele. De um lado, a figura do “selvagem” inconstante e desmemoriado constrói relevo para a argumentação contra os colonos, condenando a política desses que não cuidam da catequese indígena. No caso, Vieira convoca, no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (1653), os cativos injustos para corroborar sua argumentação, usando-os como força da causalidade para os males que caem sobre a terra:

Sabeis, Cristãos, sabeis Nobreza e Povo do Maranhão, qual é o jejum, que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão: estes são os que Deus me manda que vos anuncie (2015, p. 235, t. 2, v. II).

Interpelando duramente seu auditório, o pregador aplica as categorias eficazes da retórica do medo, buscando insuflar o pavor ao inferno como técnica tradicional desse tipo da

<sup>40</sup> A esse respeito, Carlos Zeron, em artigo, esclarece que há uma diferença entre os sentidos de “Tupi” e “Tapuia” que convém sublinhar para que seja percebido que a própria ideia de salvação estava condicionada a uma aliança de combate desde o século XVI. Segundo o historiador: “Tapuia, segundo a *Arte de Grammatica da Lingoa* mais usada na Costa do Brasil, do Padre José de Anchieta, designa qualquer indígena de grupo tribal não tupi, ou índio não falante da língua tupi predominante na costa atlântica sul-americana. Por extensão, pode significar os inimigos dos tupis, que eram os principais aliados dos portugueses; ou seja, *tapuias podiam ser todos os índios não submetidos do interior do continente americano*, até o sopé da cordilheira dos Andes, incluindo também os que ainda resistiam aos portugueses no litoral; por extensão, enfim, tapuia pode significar também escravo, ou cativo, conforme o *Vocabulário na língua brasílica*, um manuscrito português-tupi do início do século XVII” (ZERON, 2019, p. 175-6; grifos nossos).

pregação cujo fim é acentuar a proeminência do sobrenatural e sua determinante presença sobre a vida de todos. Às massas, requer o código traumatizante que mova o *páthos*, mobilizando a consciência no rápido efeito que o medo é capaz de provocar dentro de cada um:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida (VIEIRA, 2015, p. 235).

Deste lado, banhado pelo Atlântico, fenda entre o Antigo e o Novo, proporciona-se à missão jesuítica uma apologia da indústria e da graça da Companhia de Jesus a respeito da empresa dificultosa de ensinar a doutrina que integraria o índio ao *corpo místico* do Estado nacional e da Igreja Universal. No campo da *inventio* vieiriana, o encarecimento da missão jesuítica de integrar o gentio ao Grêmio católico fica evidente quando observado – paralelamente – com a construção de suas argumentações, que recaem sobre a desfiguração da imagem do “bom selvagem” e acentuam as dificuldades que circundam a empresa da redução. A “amorfia da alma selvagem”, designação do antropólogo Eduardo Viveiro de Castro (2002, p. 186), que não cede a receber as formas que assim quer a ortodoxia católica, e a “inconstância constante” dos índios, tornam-se o lugar-comum em que repousa a eloquência contrarreformista de Vieira.

Com vista a demonstrar o imenso trabalho despendido na conversão e a necessidade de permanência do jesuíta junto ao índio “resgatado”, Vieira arma uma alegoria refinadamente didática que não trata mais de esboçar a imagem do ameríndio de forma vinculada a uma essência não violenta e natural, mas opera metaforicamente como *figura* de um signo da inconstância e da incredulidade que, em linha d’água, só poderia ser reformado pelo esforço de Atlas que desempenha o pregador, “jardineiro fiel”, tal como o qualificou Ana Lúcia de Oliveira (2011, p. 44).

Lançando mão de imagens que tornam a doutrina mais sensível ao intelecto, o pregador reforça a relevância da memória, como prescreve o anônimo na *Retórica a Herênio*, cuja função, dentre as partes da *ars bene dicendi*, é “reter com segurança na mente as ideias e palavras e sua disposição” (1997, p. 72). Com efeito, procura construir sua alegoria da pregação como análoga à arte da escultura, elaborando um esquema mnemônico artificial que evidencia ao auditório a doutrina por intermédio da éfrase, técnica da retórica clássica que consiste numa emulação verbal que compete com a pintura, descrevendo quadros imaginados. Leiamos Vieira:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casa de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão; sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé (VIEIRA, 2015, p. 252).

A “bulimia ideológica dos índios” (CASTRO, 2002, p. 190) é que lhes confere esse aspecto de selvagem desmemoriado, que não retém o alimento espiritual. A alma inconstante dessa natureza é plasmada como estátua de murta cujos ramos nunca param de crescer, deformando o modelo desejado pelos jardineiros de Cristo. Por conta disso, cria-se uma tarefa incansável de catequese sobre aqueles que não se mantêm conservados ao aprendizado das leis divinas.

A inconstância dos indígenas demanda um esforço de Sísifo, exigindo repetidas ações missionárias que, na mesma medida em que encontram facilidade na conversão, lutam contra o apagamento da doutrina na alma desmemoriada dos nativos. O “Apolo tupinambá”, para usar a expressão do historiador Yobenj Aucardo, pode ser visto como resultado de uma noção etnográfica que, desde o século XVI, “estava baseada em roupas, adornos, artefatos, ornamentos que os indivíduos usavam, isto é, nos detalhes externos. São estes últimos os que induzem a crer em um retrato de índios” (2017, p. 181).

Com Alberti, sabemos que a alma estaria refletida no corpo e seus movimentos (2014, p. 116), logo, a alma corrompida revela-se nas marcas na pele, nas proporções do corpo, na decadência da juventude e da beleza, nos signos visuais dos vícios causados pela antropofagia, pela poligamia, pela beberagem. As ações inconstantes que levam à permanente vida pecaminosa traduzem para os jesuítas a alma do nativo como símbolo da própria ideia de inconstância. Lembra Yobenj, entretanto, que, à época, “os critérios de diferenciação racial estavam convencionalmente estabelecidos pela cor da pele e não por diferenças do fenótipo” (2017, p. 178). No “Sermão da Epifania”, o pregador argumenta que o batismo limpa a alma, pois afasta da escuridão que sempre sugere a encarnação do mal, pois é ausência do Bem.

Entre Cristão, e Cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus, nem há diferença de cor,

porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do Batismo. Um Etíope se lava nas águas do Zaire fica limpo; mas não fica branco: porém na água do Batismo sim, uma coisa, e outra (VIEIRA, 2014, p. 384).

Banhados na luz do batismo, os indígenas ficam “limpos” na alma e tornam-se brancos aos olhos de Deus e da Igreja, anulando os traços da diferença que os definiam como o antipróprio que agora é próprio, nos termos de François Hartog (1999). O erro dos colonos – perseguidores dos religiosos que exorcizam a escuridão da alma selvagem – é o cativeiro ilícito. Reafirmando que “não é minha tenção que não haja escravo”, Vieira segue explicando – no debate racial<sup>41</sup> – que a problemática que ronda a ação missionária trata-se da pouca razão e da pouca fé “daqueles inimigos dos Índios, que depois de nós os fazemos brancos pelo Batismo, eles os querem fazer escravos por negros” (VIEIRA, 2015, p. 184).

Monumento da inconstância, o indígena representado como “estátua de murta” é submetido à brutal servidão que prima pela domesticação da alma por meio de sua conversão. No labirinto retórico dos sermões de Vieira, sempre retornamos ao *locus* central, ponto zero da própria razão religiosa, que é a *salvação*, motivo explícito da ação de pregar direta ou indiretamente sobre a morte. Propósito elementar dessa “espiritualidade barroca”, como diz Ronald Raminelli, a crueldade do gentio é o traço destacado para “legitimar os duros trabalhos da catequese e dar ênfase a uma nova forma de religiosidade” (1996, p. 80).

A “arte da jardinagem católica” consiste na retirada de todo o excesso que impede a estátua de tomar a forma que lhe cabe para servir ao seu demiurgo-jardineiro, no plano de vida traçado pelo seu Criador. É preciso arrancar suas histórias e seus costumes, suas tradições enraizadas na crença da Terra sem Mal e tudo mais que impeça ao índio ter uma experiência visível e tangível da “verdadeira fé”. Assim exhibe, sob o manto do engenho conhecido, a solução paradoxal, no “Sermão do Espírito Santo”:

Há-se de assentir, e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado, e a plantar o já plantado, e a ensinar o já ensinado, não levantando jamais a mãos da obra, porque sempre está por obrar, ainda depois de obrada (VIEIRA, 2015, p. 251).

Além das alusões traçadas nos sermões aqui citadas sobre a posição do índio e o debate referente às teses de sua servidão e salvação, adicionemos a isso um comentário acerca da *Relação da Missão da serra de Ibiapaba* (1660). Trata-se de um texto que narra,

---

<sup>41</sup>Um importante debate sobre a noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos desde meados do século XVI é proporcionado por Michael Banton em seu livro *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 2010.

fundamentalmente, a missão evangélica e catequética iniciada pelo jesuíta na serra da Ibiapaba (Ceará), a partir de 1655. A missão perdura até 1759, quando seria extinta pela ordem do Marquês de Pombal. Nesse texto, dois episódios nos interessam mais de perto para melhor compreender o sentido do discurso da morte proferido nas relações com os indígenas. Por curiosidade, neste texto de Vieira, o indígena é apresentado ora como bom selvagem, um nativo que deve ser ensinado, mas também como um guerreiro destemido encarnado na mineralógica metáfora da “pedra bruta”. Como demonstra Ricardo Ventura, ele representa “um símbolo profético, promessa da possibilidade de edificar um mundo novo e de retirar bons frutos de um campo estéril” (2016, p. 37-8).

No relato, duas mortes são comentadas a fim de transmitir os sentidos gloriosos que sobre elas repousam, uma espécie de “morte gloriosa” que santifica o sentido do ocorrido, tornando-se sacrifício que, mais uma vez, encarece a missão evangelizadora. Na *narratio*, toda dificuldade torna-se uma épica ação que encarece os motivos da própria evangelização. Para Ventura, embora o índio não seja o protagonista do relato, uma vez que esse espaço seja preenchido pelos missionários, ele é evidentemente uma peça chave: “a sua resistência, ou até mesmo a sua indiferença, à conversão engrandecem os feitos missionário” (2016, p. 37).

Tudo que é relativo ao índio e a sua rebeldia, no pensamento de Vieira, age como signo de motivação para o programa de catequese. Sobre as mortes: o relato é iniciado pelos antecedentes da missão em curso, fazendo um histórico da caminhada principiada em 1605, pelos missionários Francisco Pinto e Luís Figueira. Remetendo-se aos tempos da tomada de Pernambuco, quando os indígenas catequisados eram aliados dos portugueses, o texto em causa narra a morte de Francisco Pinto, que ocorreu quando estava

Ao pé do altar para dizer missa, sem lhe poderem valer os poucos índios cristãos que o assistiam, com flechas e partasanas que usavam e paus muito agudos e pesados, lhe deram três feridas mortais pelos peitos e pela cabeça; e no mesmo altar onde estava para oferecer a Deus o sacrifício do corpo e sangue de Seu Filho, o ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue, começando aquela ação sacerdote, e consumando-a sacrifício (VIEIRA, 2016, p. 120, t. IV, v. III).

Como escreve Fernanda Cristina Santos sobre esse episódio: “o início do relato mostra o cultivo do sofrimento como um caminho acolhido, e até sutilmente desejado, para a salvação” (2019, p. 41). Isso nos leva a concluir que o martírio é sinal de edificação e, neste caso, Luís Figueira – companheiro do padre sacrificado – “com tanta inveja daquela gloriosa sorte”, logo quis voltar e “buscar nela o mesmo género de morte que ‘Deus então lhe negara’, ao que ele dizia, ‘por indigno’” (VIEIRA, 2016, p. 121). Em 1643, após ocupar lugares de

destaque na Província, acompanhado de catorze religiosos, naufraga ao largo de Belém e consegue chegar à ilha de Joanes, onde “foi cair nas mãos dos Tapuias Aruãs da boca do rio dos Amazonas, onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros” (VIEIRA, 2016, p. 121).

Eis as nuances de que nos falou Carlos Zeron (2019, p. 175-6): na composição do retrato do índio, os Tapuias são sempre traduzidos como inimigos, bárbaros, boçais, aos olhos de Vieira. A ideia de “selvageria” que se atribui às atitudes desses índios consagra os missionários, fazendo das mortes destes uma espécie de *sacrifício humano* que eleva o sentido das missões. Por essa razão – passando ao segundo aspecto desse texto de Vieira que nos interessa – pode-se dizer que a demonologia empregada na classificação e na tradução desses indígenas destina-se a eles e às ações que, à luz da retórica da morte cristã, são consideradas reprováveis. A sujeição à Coroa e à Religião deve-se “somente contra aqueles que praticassem alguma agressão contra o direito dos portugueses de se fixarem na terra para a prática do comércio e a pregação do Evangelho” (LUZ, 2006, p. 112).

A morte de Francisco Pinto, no ato de pregar, fez deste orador um ser edificado. A defesa do *jus predicandi*, o direito de ensinar o Evangelho, foi se tornando a causa justa por excelência das guerras movidas contra os indígenas. Isso nos permite dizer que, quanto ao segundo aspecto destacável por nós na *Relação da Missão da serra de Ibiapaba*, as aplicações demonológicas vão significar um poderoso e brutal instrumento de classificação dos indígenas inimigos na obra de Vieira. No relato, o ataque demoníaco é narrado como a razão vital do desregramento reinante entre os ditos selvagens:

[...] e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia) eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos, e das obrigações de católicos (VIEIRA, 2016, p. 124).

Para Vieira, *os índios inimigos são símiles dos demônios*. No texto, os Tabajaras, índios aliados aos holandeses contra a missão jesuítica, são igualmente considerados hereges pelo narrador. Classifica-se o Tabajara, já considerado gentio, como herege, uma vez que se aliou aos holandeses. Tais são os termos de Fernanda Santos:

Os tabajaras comportam-se como hereges, ao se aproximarem dos holandeses no perigo que representam, possuindo a mesma astúcia como opositores dos jesuítas,

ainda que os tabajaras sejam, muitas vezes, isentados de culpa pela inocência ou pela ação do demônio (2020, p. 44).

Em Vieira, persiste a noção de que os povos indígenas servem de coadjuvantes e de que suas decisões de se confederarem aos holandeses, considerados o inverso dos inacianos, apenas revelam a fraqueza de carácter, a volubilidade, o comportamento desregrado e herético, reprováveis e contrários às leis religiosas católicas que definiriam a essência desses índios. Tais atitudes dos Tabajaras contribuem para o pensamento religioso de favorecimento à ação do Mal, recorrentemente atribuído aos indígenas.

No século XVII, o demônio que atormenta o programa de conversão dos missionários atacando e seduzindo os tabajaras não possui mais a face convencional da Idade Média de um ser com tridente e chifres, conforme explica Jacques Le Goff (2013, p. 411), ele aparece nos rituais de canibalismo, na poligamia, na embriaguez e no desregramento das festas dos indígenas. O mal se corporifica, sobretudo, nas atitudes da destruição de símbolos católicos, exigindo, em muitos casos, o exorcismo<sup>42</sup>.

Segundo Fernanda Cristina Santos há, na narrativa da missão de Vieira, uma lógica inaciana cujo fim é bem específico, pois “procura categorizar os indígenas como passíveis de serem convertidos ao catolicismo, não sem antes criarem obstáculos ou serem tomados por forças do Mal” (2019, p. 48). Concordamos que esse mecanismo de tradução que *inverte* o indígena transforma suas ações no fundamento antipróprio, isto é, o inverso caracterizado pelas ações execráveis, atitudes distorcidas diante do plano da vontade de Deus que devem ser reduzidas à ética norteadora fundada nas *Escrituras* (Hartog 1999, p. 229). O resultado da inversão é sempre a combinação de dois sinais: *positivo* (jesuítas) e *negativo* (indígenas). Fora da zona da lucidez, na obscuridade da própria língua, os indígenas afastados do Bem, da Luz e da Graça, devem ser *exorcizados* dos vícios, retirando da alma os pecados inscritos na própria pele a cada ritual antropofágico.

Vieira conduz a imagem do índio à luz de concepções da Segunda Escolástica, da qual partilhava crença e saberes comuns com outros representantes de sua Ordem. Nesse sentido, todo o seu desempenho retórico funciona ajustado a esta finalidade, que contraria qualquer postulação sobre um carácter afrancesado, setecentista e até pré-iluminista que certas leituras anacrônicas amparadas nos olhares trans-históricos tendem a produzir. Além disso, sua defesa

---

<sup>42</sup>A época da caça às bruxas foi igualmente o período dos endemoniados (e, por vezes, os fenômenos foram compreendidos em conjunto): possessões individuais e coletivas abundaram nos séculos XVI e XVII como em nenhum outro da História, abrangendo praticamente todos os estratos sociais (todavia, com grande predominância feminina). Adquiriu, nesta mesma época, os contornos que possui ainda hoje. Para maiores detalhes, ver SARTIN (2016).

dos índios não lhe imprime traços de benevolência ou de pensamento libertário, mas tem amparo nos preceitos metafísica e politicamente arraigados às *Escrituras*. A atribuição ou a produção de uma “alma” para o indígena, como ocorre nas práticas jesuíticas, além da questão teológica, funda-se também na lógica que pressupõe o selvagem como “um próximo”, como no mandamento *Amar ao próximo*. Tendo em vista seu pensamento providencialista, defende-se a potencialidade do gentio para receber a conversão, ainda que fosse através da *guerra justa* (cf. HANSEN, 1998, p. 349).

Para pregar os mandamentos e pôr aos olhos os sacramentos, passa a ter sentido a aplicação da *guerra justa* definida como um instrumento religioso para submeter o gentio à conversão. O pressuposto da guerra era Deus, e a doutrina reciclava os tópicos medievais de uma nova “Cruzada”, para a qual o que importa é a conversão, ainda que sob a prática mais repugnante do Outro, a antropofagia, que figurativamente aponta o caminho para a conversão adequada:

Para uma fera se converter em homem, há de deixar de ser o que era, e começar a ser o que não era; e tudo isto se faz matando-a e comendo-a; matando-a, deixa de ser o que era, porque morta já não é fera: comendo-a, começa a ser o que não era, porque comida, já é homem. (VIEIRA, 2015, p. 265).

Em termos abrangentes, a servidão natural, sendo combatida, igualmente trouxe novos esquemas de pensamento para o cenário das guerras de conquista. O indígena – nos séculos XVI e XVII – nunca deixou de ser o alvo da política católica que, na medida em que buscava expandir os territórios, queria fundar os pilares da teologia neotomista representada pela ação jesuíta. Tendo em vista as guerras justas em função do *dominium* sobre a vida e a morte dos índios, podemos presumir a violenta combinação entre *servidão* e *conversão* que foi imposta às populações indígenas em nome da salvação sobrenatural determinante para a própria condução da vida pela Igreja pós-tridentina.

Ao lado disso, passaremos a refletir sobre outros convertidos e assimilados pelas estratégias de medo e culpa à topografia do Além-cristão: os africanos escravizados. Trancadas nos porões dos navios negreiros e traficados para o Brasil, essas pessoas foram alvos de uma política complementar à ação catequética dirigida aos indígenas. Foco de uma Parenética que recombinau – ora doce e ora violentamente – os termos do arranjo entre *sacrifício* e *salvação*, aplicando-os segundo uma retórica do medo que introduziu, macabramente, um sentido da morte até então exterior à rede sobrenatural das religiões africanas. Redefinindo a forma de morrer, reorganizava-se o propósito da vida, tentando



inverter nas vísceras do corpo escravizado o fluxo semântico sobre o entendimento da liberdade e do cativo.

#### 4.2 Elogio (II): sacrifício e salvação das almas do Rosário

As questões que orbitam no pensamento social ibérico do século XVII são delimitadas, sensivelmente, pela figuração misteriosa, isto é, são sempre determinadas por razões teológico-políticas que continuamente se recombina para alcançar ou manter os interesses do Bem comum. Alcir Pécora, em seu estudo sobre o *Teatro do Sacramento* de Vieira, apresenta uma decisiva proposta de leitura para os sermões dentro dessa perspectiva:

É impraticável uma análise rigorosa da retórica desses sermões [vieirianos] se não se examinar o *valor* que essa eficácia do divino recebe no seio de sua produção humana. [...] Recuar diante da teologia que se mostra a cada linha dos sermões, ou saltar a que dá partida a eles, não me parece, nessa situação, constituir qualquer exemplo de atitude objetiva e crítica particularmente criteriosa. Sem a irremovível teologia simplesmente não é possível investigar com um mínimo de responsabilidade histórica o sentido das colocações mais fundamentais de Antônio Vieira, assim como sem as concepções advindas dela mal se sustentaria a sua globalidade relativa (PÉCORA, 2008, p. 35-36).

Para adentrar o campo das questões sociais, que sempre são indissociáveis das religiosas, como sugere o crítico, entende-se ser inseparável a abordagem “retórica da morte” nos sermões de Vieira da menção à categórica pregação consoladora dirigida aos mais decisivos agentes da empresa colonial: os africanos escravizados. A eminência dessa abordagem advém da própria consideração antissolar destinada aos africanos e a sua cultura no debate do tema dentro da obra de Vieira. Pensando nisto, este trabalho considera elementar repensar algumas posições retórico-político-teológicas na sermonística de Vieira no que tange o discurso salvacionista dirigido aos pretos.

Alvos de uma retórica engendradora de conceitos e de uma hermenêutica que revitaliza os lugares-comuns da teologia neotomista, os africanos então tratados como escravos são centrais para uma compreensão refinada dos ajustes teóricos sobre a boa morte, amplamente pregada pelos jesuítas. Retomando a conhecida metáfora (quase discurso literal) de André João Antonil – importante jesuíta italiano que, pela década de 1680, foi secretário de Antônio Vieira –, considera-se que “os escravos são as *mãos* e os *pés* do senhor do engenho,

porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (ANTONIL, 2007, p. 97; grifos nossos).

Reunidos sob o signo do Rosário, esses sermões de Vieira tematizam a escravidão e as condições desse sistema. Por este motivo, cumpre colocar em evidência as formas de referência e de teorização da morte contidas na oratória nada desviante dos condicionamentos e dos pressupostos defendidos à época a respeito da manutenção da servidão dos africanos. Como princípio da expressividade religiosa no sermão, o visualismo patético das imagens nunca deve deixar escapar a finalidade evangelizadora na condução e na composição cenográfica em que, por alegorias e anamorfose, a *actio* oratória dramatiza para atingir a sensibilidade do auditório. Fugindo sempre da sombra de humanista libertário, equivocadamente associada a Vieira, interessa-nos entender nos discursos do pregador a semântica de seus sermões que, como informa o seu biógrafo, “sempre advogara [que] se trouxessem escravos da África, para libertar os índios do obrigatório serviço” (AZEVEDO, 2008, p. 328, vol. 2).

Ainda seguindo os passos de João Lúcio de Azevedo (cf. 2008, p. 320, vol. 2), no caso da coleção do Rosário, sabe-se que são sermões pregados em diferentes épocas, na Bahia, e antes de 1640, no Pará e Maranhão, e durante as travessias marítimas. Reconhecida a complexidade de tal reflexão, a tópica da escravidão abre-se por meio de chaves hermenêuticas diferentes, que se desdobram no duplo eixo que, de acordo com a perspectiva de Geraldo Mártires Coelho, se traduz em: “índio livre/ negro escravo” (2011, p. 87). No que toca o sentido da morte, a complexidade dessa tradução dupla articula-se ainda à tripartição do Além-cristão, em destaque ao inferno, dimensão amplamente prometida a essas almas que já haviam adentrado a fossa infernal quando conseguiram sobreviver ao macabro e cruel atravessamento do oceano nos navios negreiros.

Como discutido no capítulo anterior, para Antônio Vieira, o tema do índio revela-se pelo pragmatismo teológico cujo fim é a integração do nativo ao Grêmio católico através da conversão. Desse modo, o monopólio espiritual sobre as almas deles está representado pela *tutelagem*, que tornava os jesuítas os principais responsáveis pela salvação dos indígenas, tema este digno nos debates dos concílios universitários europeus. O africano, entretanto, é tomado como “peça” principal da engrenagem econômica da colônia e da metrópole, ficando isento dos planos da libertação, bem como da defesa jesuítica, pelo menos nos mesmos termos que o nativo.

Carlos Alberto Zeron acrescenta um dado importantíssimo para o entendimento da relação dos jesuítas com o tráfico negreiro ao explicar que os missionários, tanto de Angola

quanto do Brasil, não pagavam impostos pelo comércio das mercadorias (escravos, açúcar ou qualquer outro produto). Neste caso: “todos os lucros auferidos permanecem com a Ordem” (ZERON, 2011, p. 172). Em outras palavras, teólogos e juristas, em consonância com os interesses em questão, procuravam justificar os alicerces da escravidão negra. Dizia-se que embora trouxesse muitas dúvidas, no debate da servidão do africano, nenhuma dúvida favorável ao escravo existia (cf. ZERON, 2011, p. 186).

Reduzido à escravidão, o negro africano encarnava uma condição conhecida, reconhecida e naturalmente aceita em tal época. Como afirmou o filósofo camaronês, Achille Mbembe, em seu monumental livro *Crítica da razão negra*, o estatuto do escravo negro remete-nos à figura de um espectro: “sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição” (2019, p. 229). À vista disso, noções diferentes das expostas que pudessem ser protagonizadas por figuras religiosas, naquele tempo, seriam entendidas como vontades utópicas, dissonantes entre o coro doutrinário, isto é, à frente do tempo, atitude esta que a sociedade seiscentista ibérica desconhecia. Partindo disso, Ronaldo Vainfas (1986, p. 125) chega a refletir sobre uma “consciência escravista” que, poderíamos acrescentar, funda a própria ideia de reino da transfiguração que, por sua vez, materializa os princípios e expõe os propósitos de uma pregação sobre a morte, nuclear na difusão da pedagogia católica.

Em Vieira, uma teia de pontos articulatórios é tecida em sermões que lidam com o tema da liberdade e do cativo. Tal esquema inicia-se pela (a) adesão evidente aos termos da Segunda Escolástica até se ligar às (b) práticas de conversão adequadas, passando pelo próprio (c) processo de incorporação do indígena e, acrescentemos, do africano ao Estado português; além disso, articula-se ao (d) emprego de termos para definir a missão portuguesa como ação pragmática designada pela Vontade divina e, por fim, (e) à ratificação dos termos que articulam consciência e conveniência no plano anti-maquiavélico de compreensão do mundo pela ótica indissociável da natureza e da Providência, da ação política e da salvação cristã.

Discutindo a escravidão indígena, o crítico Alcir Pécora informa que a adesão de Vieira é pela posição dos tratadistas do século XVI que “reconhece nos índios plena capacidade de entender a doutrina por seu “bom natural” que os inclina à piedade e ao catecismo” (2019, p. 154). Poderíamos alargar o comentário agudo para inserir os africanos nesse espectro teórico, adicionando um aspecto caríssimo ao tema: a escravidão africana é justificativa importante para dismantlar o cativo indígena. Vieira condena os cativos injustos dos indígenas, inclusive afirmando que estes são punidos por Deus, recorrendo às

*Escrituras* para lembrar-se de El-rei Faraó, que fez do povo hebreu cativo e foi punido com a perda de seus primogênitos. Entre as justificativas ainda encontraremos a profunda relação de Vieira com Molina, na qual o jesuíta português reatualiza a tópica da escravidão que, sob o domínio cristão, se torna *via crucis* para a salvação.

Na reflexão de Alcir Pécora aqui mencionada, Vieira não deveria mesmo ser considerado um proto-iluminista nos assuntos da escravidão como comumente é observado pelas lentes anacrônicas. Na perspectiva do crítico,

“salvar” índios e negros, definitivamente humanos, era o que pretendia o Padre Vieira e os seus companheiros de fé. A *redução do gentio boçal* a membro da Igreja hierárquica, com a finalidade política comum ao *corpus mysticum* do Estado cristão, era a melhor medida da liberdade e da igualdade a que podiam chegar (2019, p. 159).

Se, por um lado, havia uma forma de entender o processo de conversão como caminho para a liberdade, isto já foi dito e pouco nos interessa reiterar o que se faz óbvio quando adotamos as lentes cristãs para compreender o mundo pelo prisma dos colonizadores. É imperativo e necessário, na leitura dos sermões, o sentido que nos sinaliza Alcir Pécora. Para ler Vieira, não é possível abandonar o prisma cristão, já que se corre o risco de se contagiar com uma cegueira que impeça de ver que é justamente na lógica cristã que se encontram os problemas para uma conciliação das crenças já existentes entre indígenas e africanos com a mentalidade doutrinária da Igreja militante ibérica. Pensando nisso é que não podemos esquecer que nada impediu Vieira de sustentar até o fim de sua vida, tal como Las Casas fez durante boa parte da sua, que a liberdade dos ameríndios somente estaria garantida com o crescimento do tráfico de negros da África ocidental (cf. BOXER, 2007, p. 51).

É preciso reconhecer que para alguém como Vieira o mundo só girava pelas condições postas pela sua própria verdade e qualquer outra possibilidade e qualquer diferença constituem traço alienante que deve ser corrigido ou até eliminado. Lembremo-nos que, na época, escravizados rebeldes são por definição considerados pecadores. Em razão disso, em carta de 1691, falando sobre os palmarinos, o mesmo Vieira que prega a salvação da alma, aborda, sem contradição na consciência, a necessidade de se impedir a liberdade dos corpos desses escravizados:

Esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar cada engenho seriam logo outros tantos palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo (VIEIRA, 2014, p. 455).

Disso tudo, pode-se depreender, portanto, que a conversão é o passo inicial para a transformação destrutiva do negro de que falou Achille Mbembe (2019). A instituição da escravidão parece-nos exemplarmente explicitada nas palavras da historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, quando esta diz que foi a partir dos desígnios desse sistema que se fez um “modelo tão enraizado que acabou se convertendo numa *linguagem* com graves consequências”. Na sequência:

A escravidão foi bem mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita (SCHWARCZ, 2019, p. 27-28).

Tendo em vista isso, é necessário seguir pela pregação vieiriana sem a expectativa de se deparar com a consciência desses efeitos que, aos olhos do tempo presente, são ponderáveis. Entretanto, tentaremos não seguir na contramão do debate, contaminados por uma cegueira teórica que, buscando obcecadamente abandonar o anacronismo, corre pela trilha da história aparentemente se despreocupando com o debate sobre a natureza das consequências sociais disparadas por textos como os de Vieira. No limite das possibilidades, dada a amplitude de nosso tema, seguiremos pela sombra da letra de Vieira, procurando entender na penumbra da palavra o que se sugere e se esconde, discutindo as potencialidades dessa retórica do medo e da morte de que aqui falamos nas operações discursivas da pregação da *Rosa mística*.

Acrescente-se a primazia do paralelo entre imagem e palavra na construção dos discursos sacros, nos quais o uso e a invenção de imagens com significados teológicos potentes podiam ser controlados segundo as regras de um discurso canalizado a partir de uma hermenêutica legitimada. A aplicação de categorias retórico-poéticas para produzir efeitos sensíveis é um recurso recorrente de percepção usado nessas circunstâncias discursivas. O visualismo patético – renovador da teoria da metáfora aristotélica e do *ut pictura poesis* horaciano pela ótica neotomista – funciona como uma liga de doutrina e plasticidade que funda uma pedagogia teológica, facilitando o contato com o conhecimento dogmático.

As letras seiscentistas enunciadas pela autoridade eclesiástica operavam pela chave da pastoral, mobilizando as paixões alheias através de uma massiva ideologia católica de caráter dirigido. Acerca disso, José Antônio Maravall comenta que:

Os olhos e os ouvidos são portas de acesso válidas para o conhecimento das coisas, mas “em suma, são os olhos, entre os sentidos que servem à alma, por onde entram e saem muitos afetos” [...] São os olhos mais diretos e eficazes meios de que nos podemos valer em matéria de afetos. Eles estão ligados [...] Para pôr em movimento a vontade, como já vimos que pretende o Barroco, nada comparável em eficácia à possibilidade de entrar pelos olhos (2009, p. 391-392).

No tempo de Vieira, o sermão ocupou um lugar de destaque enquanto exemplo de gênero demonstrativo que articula efeitos sensoriais, produzindo uma “eloquência silenciosa” cuja menção à imagem do orador torna-se fundamental para alcançar o ponto culminante da oratória. A configuração do “corpo eloquente” é crucial para o sucesso do exercício da pregação, uma vez que a veemência dos gestos, o franzir do cenho, as lágrimas nos olhos, as expressões do rosto, são elementos da *actio*, pois auxiliam no convencimento à medida que facilitam a captação das paixões. Como advertia Cícero, a eloquência age sobre as almas do auditório para acalmá-las e mover (*Do orador*. 1.17).

Pode-se concluir com base nas observações anteriores que, seguindo o gosto da época, “o discurso devia criar imagem” (OLIVEIRA, 2006, p. 26). Com efeito, essa plasticidade intensamente presente nos sermões do Rosário representa uma estratégia necessária para tornar ainda mais sensível cada palavra da doutrina. Compostos de maneiras diversificadas, isto é, por senhores e escravizados, os auditórios dos sermões do Rosário demandavam um ensino dedicadamente voltado à instrução dessas almas que, como comentaremos à frente, Vieira buscava “consolar” em nome de motivos ditos maiores. Em resumo,

A escravidão dos africanos refere-se diretamente à manutenção da monarquia e ao sentido providencial do Estado absolutista português, a partir da tropológica figuração do corpo místico hierárquico que subordina seus membros e é encabeçado pela figura do monarca (CAMPOS, 1999, p. 766).

Percorramos o exame da Parenética vieiriana cientes de que a pregação aos pretos é determinante para o apaziguamento político. Como nos informa o historiador Stuart B Schwartz (2018, p. 218), embora em 1539 o donatário de Pernambuco, Duarte Coelho Pereira, já tivesse procurado autorização para importar africanos para ser mão-de-obra escrava, de fato, “a transição da escravidão indígena para a africana se deu lentamente”. Em todo caso, a servidão dos africanos era vista com bons olhos, pois, segundo o autor, eles eram considerados trabalhadores melhores – leia-se mais resistentes –, menos propensos a fugir e menos suscetíveis a doenças, em contrapartida eram considerados mais caros (cf. SCHWARTZ, 2018, p. 2018).

Difícilmente avançaríamos numa reflexão consistente sobre a morte se deixássemos de mencionar a atmosfera mais mórbida, sanguinolenta e brutal do período colonial: a escravidão. Auge da retórica do medo e da preocupação com a morte, o sistema escravista lançou mão de estratégias de destruição e reconfiguração da alteridade, visando ser necessário, segundo sua lógica, *despersonalizar* completamente o africano convertido em mercadoria. Desenraizado à força de sua terra, o africano sofre uma *dessocialização*, “processo em que o indivíduo é apartado de sua comunidade nativa, [que] se completa com a *despersonalização*, na qual o cativo é convertido em mercadoria na sequência da reificação” (ALENCASTRO, 2001, p. 144).

O plano de conversão à mercadoria impele uma cláusula ao trato negreiro, a obrigatoriedade do sacramento do batismo. Desde o século XV, em 1455 especificamente, a bula *Romanus Pontifex*, concedida pelo papa Nicolau V ao rei Afonso V de Portugal, aceitava a escravidão sob o pretexto de que ela possibilitaria a cristianização dos cativos infiéis e pagãos. No século XVII, essa ideia é tão difundida que não ouvimos eco de qualquer contradição a isso, firmando-se em pregações, inclusive, um pacto dito *justo* entre sacrifício e salvação. A missão de pregar a toda criatura as verdades cristãs consiste, nesse momento, em pregar a salvação da alma para aqueles que até então eram considerados destituídos de uma.

A concessão do batismo era uma ação a qual a Igreja ministrava e com a qual compactuava e por esse motivo não se opunha à escravidão, razão esta que a justifica, conforme as palavras do pregador, em 1633, no “Sermão XIV” da série do Rosário:

Começando pois pelas obrigações que nascem do vosso novo, e tão alto nascimento, a primeira, e maior de todas, é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de Si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais, e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, vivais como Cristãos, e vos salveis (VIEIRA, 2015, p. 409).

A palavra do pregador, no tempo de Vieira, é um eco das *Escrituras*, deve elucidar a mensagem de maneira concentrada e proporcional ao decoro exigido pelas circunstâncias desses atos de fala. Não há avanço na retórica que não venha justificado, por isso, na sequência das palavras de Vieira, aplicam-se categorias da leitura alegórica que retraçam o paralelo bíblico-sermonístico, expondo os motivos do bem da escravidão já dantes traçados no plano da Providência:

Fez Deus tanto caso de vós, e disto mesmo que vos digo, que mil anos antes de vir ao mundo, o mandou escrever Seus livros, que são as Escrituras Sagradas. Virá

tempo, diz Davi, em que os Etíopes (que sois vós), deixada a gentildade, e idolatria se hão de ajoelhar diante do verdadeiro Deus (VIEIRA, 2015, p. 409).

O laço teológico-político estreita-se na fala de Vieira, amarrando profecia e história, revelando pela visão do jesuíta a vontade de Deus perante os olhos do auditório de pretos e senhores. A agudeza do argumento está, sobretudo, em saber a quem se diz:

Quando se cumpriram essas duas profecias, uma do Salmo setenta e um, outra do Salmo sessenta e sete? Cumpriram-se principalmente depois que os Portugueses conquistaram a Etiópia Ocidental, e estão-se cumprindo hoje mais, e melhor que em nenhuma outra parte do mundo nesta da América, aonde trazidos os mesmos Etíopes em tão inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao Céu, creem, confessam, e adoram no Rosário da Senhora todos os Mistérios da Encarnação, Morte, e Ressurreição do Criador, e Redentor do mundo, como verdadeiro Filho de Deus, e da Virgem Maria (VIEIRA, 2015, p. 410).

A *despersonalização* do africano empreendida no “Sermão XIV”, como se pode ver, é um traço do mecanismo oratório que prima pelo novo desenho da alteridade seguindo os moldes de seu próprio gosto e interesse. No pensamento de Vieira, a escravidão é compreendida como uma via de liberdade para a alma em um tempo em que o corpo está cativo. O pecado é a verdadeira amarra e o erro maior. Ele é o verdadeiro cativo, pois aprisiona e compromete a alma. No “Sermão XIV”, o pregador atribui à primeira transmigração, isto é, ao tráfico negreiro, o valor de “maior, e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário” (VIEIRA, 2015, p. 410).

A tradução mais acertada das palavras de Vieira está contida na noção de *paciência* como virtude principal. Dessa forma, aos filhos de Coré, seguindo o princípio da tão impactante retórica benevolente desses sermões, coube o grande milagre:

A Mãe de Deus anteendo esta vossa fé, esta vossa piedade, e esta vossa devoção, vos escolheu de entre tantos outros de tantas, e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grémio da Igreja, para que lá, como vossos pais, vos não perdêsseis, e cá como filhos seus, vos salvásseis (VIEIRA, 2015, p. 410).

Naturaliza-se a *dessocialização* como um método superior dessa eloquência sacra encarnada em Vieira, processo que culmina na forja de um novo ser aos olhos do europeu. A tradução do africano na língua do pregador revaloriza esse *ser* que, no estado de coisa, objeto e mercadoria “correspondia a um estado que anulava não só a condição anterior, mas antes o *ser* que ele representava na sociedade de origem, fazendo dele um capturado totalmente



disponível” (MATTOSO, 2016, p. 128, grifos nossos). Em Vieira, tráfico negreiro e milagre equacionam-se:

O milagre que a Escritura Sagrada pondera, e chama grande milagre, não foi nenhum destes senão o perecer Coré, e não perecerem seus filhos; porque o maior milagre, e a mais extraordinária mercê que Deus pode fazer aos filhos de pais rebeldes ao mesmo Deus é que quando os pais se condenam, e vão ao inferno, eles não pereçam e se salvem. Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a Sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! (VIEIRA, 2015, p. 410).

A *actio* define-se como discurso vivo que não deve escapar às rédeas de quem o conduz, a dramatização é uma lei ponderada na pregação aos iletrados, sobretudo, por propor uma forma nova para alcançar o entendimento. Desse modo, a “retórica da morte”, que prega a doutrina dos mistérios dolorosos, cede às estratégias de convencimento mais traumatizantes. Em clave retórica, a pastoral do medo é ministrada aos pretos do Rosário de maneira mais concentrada e direcionada neste instante:

Dizei-me: vossos pais que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem, e acabam a vida sem lume da Fé, nem do conhecimento de Deus aonde vão depois da morte? Todos como já credes, e confessais, *vão ao inferno, e lá estão ardendo, e arderão por toda a eternidade*. E que perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno com Coré, vós que sois seus filhos vos salveis, e vades ao Céu? Vede se é grande milagre da Providência, e Misericórdia Divina (VIEIRA, 2015, p. 411, grifos nossos).

Ministrar o batismo aos africanos trazidos ao Reino torna-se tarefa inalienável no período em que Portugal ainda era o destino prioritário dos escravizados capturados na África. O dever régio e eclesiástico foi partido com os proprietários particulares, que, de acordo com uma ordem régia de 1514, tinham a obrigação de assegurar o batismo dos escravizados adultos no prazo de seis meses após a aquisição, correndo o risco de perdê-los se assim não fizessem. No caso das crianças de até dez anos de idade, deveriam ser batizadas em no máximo um mês, visto que seu consentimento voluntário não era necessário.

Conhecemos o voluntarismo como um dado essencial para os jesuítas e, portanto, a vontade deve sempre estar alinhada à consciência. Apenas o sacramento do batismo, ainda que fosse a porta de entrada para o reino dos céus, não bastaria para a salvação da alma: carecia ainda instruir os escravizados nos mistérios da fé católica e direcioná-los ao recebimento dos demais sacramentos. A concepção mecanicista do batismo, como demonstrada na prática de batizar os africanos sem instrução prévia, corrente na primeira

metade do século XVI, não correspondia com os preceitos doutrinários do Concílio de Trento, na medida em que o batismo, como ato voluntário, requeria a compreensão do convertido a respeito da doutrina que passaria a professar.

Para alimentar a alma, é preciso mais do que comer, é necessário que haja digestão a fim de haver nutrição. Conhecer a doutrina e entender os riscos do pecado é determinante para o processo de conversão. Vieira, no “Sermão de Nossa Senhora do Rosário” (1654), chega a dizer que “sem consciência de pecado a causa não pode ser outra, senão a falta de digestão”. Comemos a Cristo no Sacramento, mas não O digerimos. (VIEIRA, 2015, p. 427).

Diga-se que a questão da doutrina a ser ensinada combina-se com a falta de conhecimento sobre as línguas africanas, desencadeando não apenas problemas oriundos de um abismo linguístico, mas de “um entendimento das categorias culturais fundamentais das culturas africanas” (MARCUSSE, 2013, p. 68). Para aperfeiçoar as potências da alma, únicas capazes de digerir o alimento espiritual, era primordial entender as línguas desses povos de modo a atingi-los pela pregação sobre a devoção do Rosário que, em linhas gerais, é a sutilíssima meditação sobre os mistérios da morte e da Paixão de Cristo.

Alexandre Marcussi (2013, p. 69), quando discutiu o problema das línguas africanas, afirmou que estas já haviam sido conhecidas pelos jesuítas. Desde meados do século XVII, a Companhia de Jesus havia assumido um papel de segundo plano nas missões no interior de Angola e no Congo, atribuídas primordialmente aos capuchinhos italianos. Os membros da Companhia haviam sido os primeiros a chegar à região no século XVI, e acumulavam grande experiência no aprendizado de línguas locais, tendo elaborado textos importantes como instrumentos para o aprendizado desses idiomas.

De imediato, na leitura do “Sermão XXVII”, pregado na Bahia durante os anos 1680, na festa de Nossa Senhora do Rosário, a figura do negro escravizado revelava-se como matéria da meditação para Vieira, caracterizando-se como uma questão que, embora não fosse tomada como razão primeira das ações evangelizadoras dos jesuítas, merecia tempo de reflexão. No plano do discurso, alude-se à contínua e imensa transmigração da qual participam os pretos traficados de África para o Brasil:

Entra por esta Barra um cardume monstruoso de Baleias, salvando com tiros, e fumos de água as nossas Fortalezas, e cada uma pare um Baleato; entra uma nau de Angola, e desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos, e talvez, mil Escravos (VIEIRA, 2015, p. 340).

Os posicionamentos ao longo do sermão não colocariam o orador no lugar-comum de defensor legítimo das causas dos escravos como se estivessem alinhados aos ideais libertários de iluministas como dissemos, pois estão, estreitamente, ajustados a uma lógica binária na qual “não há qualquer contradição natural ou necessária entre catolicismo e escravidão, entre caridade e violência ou entre conversão e sujeição” (LUZ, 2013, p. 161). Esse sistema duplo de combinações entre o que aparenta ser oposto é o que sustenta a lógica de todo o sermão, assim como o que proporciona pontos de contato entre os diferentes passos do encadeamento analógico, presente na construção do discurso que, ao ser proferido, possibilita ser quase que visualizado.

A figura do negro escravizado é indicada como parte dos planos divinos. Como estratégia, aproxima-se o que parece oposto, Deus e o servo, ainda mais, tal como se aproximassem dois extremos a representarem o *finito* e o *infinito*. Continuamente, as palavras do sermão *amansam* o auditório:

Quando hoje os vejo tão devotos e festivos diante dos altares da Senhora do Rosário, todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora; já me persuado sem dúvida que o cativo da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda (VIEIRA, 2015, p. 341).

No fragmento acima, notamos que um dos lugares-comuns em que repousa a argumentação de Vieira, em grande parte dos sermões da ordem do Rosário, é a aproximação que faz entre os negros escravizados e a Nossa Senhora do Rosário, mãe de Jesus, de São João, tal como dos pretos considerados devotos. Isso se dá, pois se apresenta a *conformidade*, expressão central na semântica desses sermões, na medida em que representa o sentimento que o pregador busca inculcar nos negros através do exercício retórico do sermão. Já que, na pregação de Vieira, o discurso salvacionista é interpretado pela via da consolação, abre-se espaço para uma discursividade que prima pela reincidência em tópicos constantes como uma forma mesmo de “arma reacionária” aplicada nos termos de uso de Guilherme Amaral Luz (2013, p. 160).

O *tópos* da escravidão, no século XVII, é constituído por interesses legitimados que dão volume a um corpo de causas e demandas que já vinham se intensificando continuamente no debate em torno da servidão do nativo. Nesse caso, pregar a doutrina da salvação para os africanos também se alinhava a um programa salvacionista para o corpo indígena que, como vimos, devia ser integrado ao plano espiritual de conversão que os jesuítas já tinham traçado para essas almas americanas. Concordamos com o historiador Alexandre Almeida Marcussi

(2013, p. 65) na afirmação de que Vieira e seu discurso não são uma voz isolada ou fruto de uma idiossincrasia pessoal, mas a forma mais sintetizada das múltiplas visões existentes e predominantes na época sobre o assunto.

A *retórica da consolação* de Vieira está aliada aos mesmos pressupostos da pastoral católica benevolente de que falamos antes. Sua palavra tenta trazer aos negros os benefícios da transmigração à qual foram submetidos, buscando, a todo momento, justificar a conjuntura em que se encontram e a razão dos sofrimentos, apresentando-lhes os traços que compõem as linhas do plano de Deus para eles. Ronaldo Vainfas, sobre isso, chega a pontuar que o escravismo pressupunha normas que levavam à *ressocialização* do africano enquanto escravo e, dentre elas, o imperativo saber católico torna-se um dos eixos dessa reintrodução cultural do africano até o momento apartado. Em Vieira, a transmigração é o fator determinante da salvação:

Vós sois os irmãos da preparação de Deus na transmigração presente do cativo, porque o fogo de Deus neste estado vos imprimiu a marca de cativos: e posto que esta seja de opressão, também como fogo vos alumiu juntamente, porque vos trouxe à luz da fé, e conhecimento dos mistérios de Cristo, que são os que professais no Rosário (VIEIRA, 2015, p. 342).

Conduzindo a resposta das razões do sofrimento, Vieira busca justificar os motivos que serviriam de fundamentação para semelhantes condições de vida dos escravizados, declarando que esse resultado é uma parcela da estratégia divina que estaria guardando o encerramento das mazelas para a segunda transmigração dos cativos – a morte.

Dispostos os termos, o inaciano prega reatualizando na memória dita esquecida desse africano os sentidos da fé que dão forma aos sacramentos. Para explicar a vida que levam, procura falar da morte sem mencioná-la, aludindo a ela como uma forma de outra viagem, outro porto para o qual serão conduzidos, após o fim do cativo corporal:

Mas neste cativo temporal vos estão Deus, e sua Santíssima Mãe, dispendo e preparando para a *segunda transmigração, que é a da liberdade eterna*. Isto é o que hei de pregar hoje para vossa *consolação*. E reduzido a poucas palavras será este o meu assunto: que a vossa irmandade da senhora do Rosário vos promete a todos uma carta de alforria (VIEIRA, 2015, p. 342, grifos nossos).

Repetindo, o tema da morte é recorrente nas pregações católicas, dada sua importância para a condução pedagógica do bem morrer. Em razão disso, discursava-se operando um método clássico que imprime sobre o auditório o medo, estabilizando as bases da hierarquia e circunscrevendo o lugar de atuação social de cada um. Registrem-se, a propósito, as seguintes

palavras de uma das principais vozes sobre esse tema ao afirmar que os elementos básicos da doutrina estariam na:

Tese de que o homem não deve exceder os limites de sua natureza nem alterar a ordem do mundo, a ordem divina que é dada à sua razão e cuja longínqua necessidade é razoável reconhecer. [...] A maior parte dos homens deve ser preservada das tentações da liberdade, da sensibilidade e do conhecimento, às quais apenas alguns privilegiados pelo nascimento ou pelos deuses podem resistir; *que estes sejam então deixados em paz no gozo de uma submissão, ainda que injusta e cruel, mas sempre protetora*, desde que permaneçam em seus lugares na hierarquia necessária das desigualdades (ARIÈS, 1977, p. 96, grifos nossos).

Da passagem não fica difícil depreender que, embora injusta e cruel, a situação do escravizado no período seiscentista é encarada como submissão justificada, que, inclusive, asseguraria uma proteção para os escravos, pois o cativo, que então funciona como prisão, é a porta para a liberdade na segunda transmigração. Encarado como único meio de criar riquezas no Brasil, o negro escravizado também era visto como parte do senhor, extensão física do seu corpo. Hierarquicamente, Antonil reservaria, no século XVIII, um espaço perturbador de penitência ao negro escravizado: “O Brasil é o Inferno dos negros, Purgatório dos brancos, e Paraíso dos mulatos e mulatas” (2007, p. 99).

Em termos gerais, a *retórica da consolação* funciona como dispositivo de argumentação que tenta controlar e apaziguar ações e possíveis reações no sermão. De modo restrito, é nela e a partir dela que se concentram as incidências argumentativas do pregador. O xadrez de palavras espelha-se no *éthos* de um pregador benevolente, mas que, na esteira do pragmatismo, mostra-se interessado em movimentar os sentidos e impor aos ouvidos e à alma dos cativos uma gramática conformativa. Segundo Guilherme Amaral Luz, deve-se levar em conta que as tópicas desdobradas nos sermões se oferecem como “algumas das questões, se não antiescravistas, ao menos disciplinadoras do escravismo, tratadas por clérigos jesuítas e de outras ordens nos séculos XVI e XVII, na América, na África e na Europa” (LUZ, 2013, p. 161).

De acordo com Georges Didi-Huberman, “ao ver alguma coisa, temos em geral a impressão de ganhar alguma coisa” (2010, p. 34). Poderíamos, nesse sentido, considerar que o discurso pictórico de Vieira oferece, pelos olhos e pelos ouvidos, o *conformismo*, assim como o Rosário e a própria condição para que os cativos se salvem. Mas, por quê? No gesto de correção moral, o reconhecimento da condição de escravizado e a devida salvação são dados pelo discurso que se projeta como uma imagem, construindo-se, notadamente, por intermédio da Parenética. Na medida em que o pregador conduz seus argumentos, encaminha igualmente

seu auditório, acentuando sobre este a proeminência do discurso que tangencia o tema do *post-mortem*.

No âmbito da Igreja visível contrarreformista, a cerimônia da pregação desempenha o papel dinamizador das atitudes coletivas, transformando-se mesmo em um verdadeiro aparelho de combate pela manutenção do poder das instâncias hierárquicas. Em especial, isso ocorria devido ao uso dos recursos retóricos que descreviam o episódio do *post-mortem*, configurando assim uma massacrante pastoral do medo. Para alcançar esse propósito, o pregador necessita semear nos corações aculturados, à força da palavra, o sentido da *resignação*, tal como consta no “Sermão XVII”. A fidelidade ao Sacramento e a Deus, sobretudo, deve se impor sempre, até mesmo sobre as instâncias seculares em que escravos devam desobedecer aos senhores, quando uma ordem ofender gravemente a alma e a consciência:

Se o Senhor mandasse ao Escravo, ou quisesse da Escrava, coisa que ofenda gravemente a Alma, e a consciência; assim como ele o não pode querer, nem mandar, assim o Escravo é obrigado a não obedecer. Dizei constantemente que não haveis de ofender a Deus; e se por isso vos ameaçarem, e castigarem, sofri animosa, e cristãmente, ainda que seja por toda a vida, que esses castigos são martírios (VIEIRA, 2015, p. 349).

À primeira vista, o discurso vieiriano ecoa como uma aparente contradição em que são reunidos aspectos desproporcionais, mas que, ajustados sob o ângulo adequado, sugerem um pensamento engenhosamente audacioso segundo o decoro das combinações de entimemas traçados como analogias agudas. Ou seja, o ato de fala de Vieira retoma os pressupostos debatidos no século XVI, redefinindo, em solo luso-brasileiro, a escravidão como ato de piedade, gesto caridoso em que, mesmo exposto ao castigo e à violência, o escravizado deve extrair positividade da melhor maneira que a situação vier a permitir.

Nessa linha, que recicla tópicos antigas de Sêneca e Agostinho, a escravidão é vista como cativo parcial, uma vez que, para Vieira, o africano só seria escravo de corpo, não de alma. Diferentemente dos anjos, que são considerados unos, os homens são feitos de duas peças – corpo e alma. Por esse motivo, explica Vieira, os escravizados são chamados de peças, de modo que apenas a peça ou parte corpórea é cativa. A primeira transmigração, que é a do cativo temporal, é a viagem necessária, segundo o sermoneiro, para as revelações importantes com que os africanos deveriam ter contato. No plano da “retórica da morte”, as transmigrações são ciclos necessários para a formação desse escravizado, conferindo-lhe um

*status* de viajante que – sob a condição de trabalhos e castigos que parecem eternos – só tem uma saída salvacionista, a resignação, tal como podemos ler no “Sermão XVII”:

Comparo o presente com o futuro, o tempo com a eternidade, o que vejo com o que creio, e não posso entender que Deus criou estes homens tanto à sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinasse para dous infernos, um nesta vida, outro na outra. (VIEIRA, 2015, p. 341).

Diante das palavras do pregador, o cativo é destituído de seu valor de violência e opressão para se tornar um meio de expiação e expurgação dos pecados e, concomitantemente, um motivo para os africanos tomarem a devoção do Rosário como meio para transformar o próprio cativo na mais positiva passagem para a liberdade.

Com esse propósito, forja-se uma tríade de figuras que significariam uma irmandade cujo laço é a maternidade da Virgem. Trata-se da aliança fraternal entre Cristo, São João e os pretos devotos do Rosário. Analisando etimologicamente o próprio nome Jesus, que significa “Salvador”, o jesuíta diferencia o nascimento deste, em Jerusalém, do nascimento de Cristo (que quer dizer “Ungido”), em Belém. Ao passo que o primeiro nascimento tivesse ocorrido sem dores, cheio de júbilos para Maria, o segundo define-se, no Calvário, pelas dores, tormentos e afrontas.

Na sequência, outro nascimento mencionado no “Sermão XIV” é o de São João Evangelista, que também ocorre no Calvário, realizando-se em Jerusalém. Para Vieira, aos olhos de Orígenes, João e Cristo assemelham-se a partir do momento em que, na Cruz, Jesus volta-se para Maria e, apontando para João, anuncia-o como filho da Virgem. Neste instante, comenta-se no sermão que João e Jesus passam a ser um, formam a mesma pessoa, mas mantêm-se diversos infinitamente por razões outras. Um é senhor, mestre e Filho de Deus; outro é servo, discípulo e criatura. Sendo o mesmo e ao mesmo tempo opostos, comenta Guilherme Amaral Luz, “João nasceu pela segunda vez [...] como duplicação espiritual, embora inferior, de Cristo ao pé de sua cruz, pelo efeito do amor de Deus” (2013, p. 175).

Para completar essa tríade analógica, Vieira acrescenta a parte decisiva do tropo triangular: a participação dos pretos devotos do Rosário. A união de João e Jesus torna-se tópica universal do mistério para toda união sacramental entre Deus e os homens que têm fé e conhecimento de Cristo. Isso tudo significaria a transição dos africanos em filhos nascidos de Maria, no Calvário. Partindo disso, é filho de Nossa Senhora, segundo a pregação de Vieira, “todo o homem que tem a Fé, e conhecimento de Cristo, de qualquer qualidade, de qualquer

nação, e de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens como é a dos Pretos” (VIEIRA, 2015, p. 404).

Nas *Escrituras*, os etíopes que são chamados de filhos da Senhora também são chamados de filhos de Coré. Etimologicamente, assinala Vieira, Coré na língua Hebraica quer dizer “Calvário” e, por isso, os filhos da Senhora são “filhos do Calvário”, e “filhos da Paixão de Cristo” (VIEIRA, 2015, p. 405). Segundo a polissêmica rede de sentidos para a noção de trabalho, na época, a escravidão, na retórica de Vieira, é consagrada como penitência e graça. Se, nas pregações do jesuíta, há imagens de fogo que representam a inflamada presença do imaginário macabro de que a pastoral lança mão, há, por outro lado, uma estratégia refinada e implícita nas mesmas pregações que, se vistas superficialmente, soam contraditórias, mas, lidas pelas lentes aristotélico-tomistas forjadas pela segunda escolástica, sugerem uma noção ampla e imperativa da época. Em Vieira, o desfile de imagens tonifica o discurso dogmático, pois

Realça o trabalho árduo como penitência divina onde o engenho é a cruz e as canas instrumento de suplício. Na transfiguração do social, as condições ásperas da escravidão são desdenhadas, recriadas e, por fim, convertidas em missão evangélica, do que resulta uma visão do trabalho como santo e como martírio. Quanto aos escravos, devem se conformar com o destino e derramar o seu sangue sagrado: *ser escravo é ser Cristo* (VAINFAS, 1986, p. 101).

Estudando profundamente a questão racial no Brasil e as relações entre cientistas e instituições no século XIX, Lilia Schwarcz (1993, p. 58) recupera em sua abordagem o olhar dos primeiros viajantes comentando que a época das grandes viagens inaugurou um momento singular na história quando a percepção da diferença tornou-se um aspecto recorrentemente debatido. Tanto sobre indígenas, quanto sobre africanos, pode-se assinalar, a partir das palavras da historiadora, que “nas narrativas de viagem, que aliavam fantasia à realidade, esses ‘novos homens’ eram frequentemente descritos como estranhos em seus costumes, diversos em sua natureza” (SCHWARCZ, 1993, p. 58).

Nesse ponto, interessa-nos destacar dois aspectos relevantes para o prosseguimento de nosso exame dos textos de Vieira acerca do debate da escravidão no que tange a sua relação com o tema central deste trabalho, a morte. Em primeiro lugar, a pregação sobre a escravidão é dirigida, nunca se pode esquecer, aos próprios negros, que, aliás, compõem o auditório do jesuíta em questão. Certamente, não se está transferindo aqui os termos da discussão da historiadora citada, no que tange ao debate do racismo ou da racialização instituídos a partir



do século XVIII<sup>43</sup>, mas não se pode dispensar a avaliação de Vieira sobre a matéria da cor como traço de distinção e subserviência que contribui para a configuração do imaginário sobre o negro nos termos expostos no “Sermão XX”. Nas palavras do pregador, aos pardos cumpre se agregarem aos brancos em oposição aos pretos, “porque entre duas partes iguais, o nome, e a preferência deve ser da mais nobre” (VIEIRA, 2015, p. 159).

Em seu livro *As cores do novo mundo* (2020), o historiador Bruno Silva explica que, se por um lado não se pode falar ainda, no século XVII, em racismo principalmente nos termos do pensamento oitocentista, é importante tratar da questão da degeneração como traço inalienável das relações sociais desde o século XVI. Para ele,

É a partir do processo degenerador que nasce, na América, um novo significado para o conceito de raça. E, pela lógica da degeneração, o ponto de partida deve ser o século XVII e não o pensamento buffoniano do século das “Luzes” (SILVA, 2020, p. 22).

Nesse caso, os pressupostos que dão forma ao termo *raça*, por exemplo, na América, já estariam colocados desde o século XVII, podendo ser encontrados nos relatos que apontam o homem do continente americano como um ser “degenerado”. Anteriores ao racismo que conhecemos como parte instituidora das instâncias e presente na estrutura político-econômica-social brasileira, palavras como raça, nação e tribos, já no século XVII, serviam como suporte para expressar, em solo americano, a degenerescência desses povos que se intensificava à medida que o contato entre os europeus e os homens do Novo Mundo aumentava. Desse modo, e nesse caso os africanos podem ser incluídos, “a aparência física era o ponto de partida para começar o inventário da humanidade americana” (SILVA, 2020, p. 26).

A degeneração do homem africano é evidenciada nos estudos de letrados que, por exemplo, além do interesse pelas causas da coloração da cútis, atentavam para uma genealogia da negritude amparada na degeneração dos povos africanos. Retomando o caso do Haiti, onde teria havido um explícito interesse de reprodução selecionada, isto é, um controle de produção de seres humanos nascidos na colônia, Bruno Silva traz ao debate, sobre essa época, a necessidade de que, antes de considerarmos a existência de um laboratório de criação de homens, de raças distintas, é relevante apontar que hierarquicamente o que importava era a manutenção dos lugares já considerados comuns para cada um desses grupos. A cada uma

---

<sup>43</sup>Os termos para um debate sobre racismo e racialização apenas poderiam ser devidamente postos em discussão a partir do exame da herança de tradição humanista que, junto à reflexão sobre a diversidade, no século XVIII, tornou-se central a partir dos legados políticos da Revolução Francesa e das contribuições da Ilustração, quando se estabeleceram enfim as bases filosóficas sobre a humanidade enquanto totalidade. Para um aprofundamento desse assunto, ver, de início, SCHWARCZ, 1993; BANTON, 2010; SILVA, 2020.

dessas raças, reservava-se um espaço específico nessa estrutura piramidal e, por isso, havia um interesse em construir um cenário de “homens menos degenerados (os mulatos para a tarefa da defesa), altamente degenerados (os negros para a escravidão) e o tronco principal, original, legítimo (os brancos para a governança)” (SILVA, 2020, p. 30).

Para Vieira, os pardos – uma terceira esfera da união de brancos e pretos – decidiram se singularizar trocando o nome da Virgem do Rosário para o de Guadalupe, o que, segundo ele no “Sermão XX”, nada muda, “contanto que o rezem, como os outros devotos dele, a Soberana Virgem, que invocada debaixo de qualquer nome é a mesma, se dará por satisfeita da sua devoção” (VIEIRA, 2015, p. 160).

Refletindo acerca da etimologia do vocábulo “raça” em línguas como o italiano (*razza*), o francês (*race*), o castelhano (*raza*), Bruno Silva informa-nos que em todos os idiomas citados o termo apenas se referia “a um grupo de plantas, animais ou humanos que compartilhavam feições através de uma genealogia comum” (2020, p. 321). Diante disso, o autor segue nos mostrando em sua discussão os ditos “preconceitos” que já estariam presentes no contexto medieval e pré-moderno e que muitas vezes são compreendidos como tendo sua base nas ideias europeias de civilidade, religião, cultura e não passam de um nebuloso desvio de nossa atenção ao que realmente importa neste debate: “A Europa do período Moderno confundia ou fundia o que chamamos de cultura com o que chamamos de raça” (SILVA, 2020, p. 322).

Nessa linha, o conceito de raça seria uma ferramenta útil para se compreender a dinâmica das relações de poder. No nosso caso, tal dinâmica no contexto colonial luso-brasileiro. Para o dinamismo acusado, os europeus se entenderiam como brancos, inventando-se como tal na mesma proporção em que inventavam os africanos como pretos e, mais tarde, os índios como vermelhos:

Na península Ibérica, uma vez que os traços do infiel e do escravo se tornaram associados com a escuridão, a ideia de raça se transformou na força motriz da formulação das atitudes dos portugueses e dos espanhóis em relação aos africanos. [...] Embora não existisse a ideia de raça nos moldes do que a ciência dos séculos XVIII e XIX iria proclamar, não se pode ignorar a existência do racismo e da raça, considerando os aspectos físicos em centúrias anteriores às supracitadas (SILVA, 2020, p. 322-3).

Em linhas gerais, percebe-se pela historiografia, principalmente quando olhamos para os textos de Vieira, que “a cor preta rapidamente se tornou uma metáfora para a servidão” (SILVA, 2020, p. 323). Com apoio das passagens bíblicas de algum modo, que legitimavam a

continuação da subjugação dos negros africanos, “a cor da pele se tornou a marca usada pelo cristão para identificar e dar tons de vilania ao infiel” (SILVA, 2020, p. 323). Excluídos os pardos das ponderações de Vieira em um primeiro momento, no “Sermão XX” da série do Rosário, sobram os brancos e pretos, “cujas cores, ainda que extremas, se poderão muito bem unir na mesma Irmandade” (VIEIRA, 2015, p. 160).

No texto vieiriano, o laço estreito entre brancos e pretos é a relação sacramental que governa como aspecto fundamental na vida dos homens que temem e obedecem a Deus. Como vimos em outro sermão, todo aquele que amar, tiver conhecimento e obedecer aos desígnios deve ser considerado como filho de Deus e peça de seu plano perfeito. Há diferenças, entretanto, e, sobre elas, é preciso falar um pouco mais.

Na segunda parte do “Sermão XX”, o Padre Vieira afirma que entre senhores e escravos existe uma grande distinção. Trata-se dos marcadores de nome, cor e fortuna: “O nome de Escravos, a cor preta, e a fortuna de Cativos, mais negra que a mesma cor” (VIEIRA, 2015, p. 161). Assim como na língua tupi, conforme já comentado, o sentido do termo “negro/a” revela-se tal como um signo destituído de valor positivo, conotando sempre vazio, maldade, perdição em razão da falta de Luz representada por Deus que, nesse signo, deixa pouco de sua presença. A luz é alva e, por isso, é o alvo dessa teologia teleológica que busca aproximar indígenas e africanos do sentido da Luz impossível de ser alcançado sem o conhecimento da Fé católica e dos sacramentos. Não percamos de vista que todo esse processo de transformação é o sinal da constante operação de *despersonalização* de que falamos anteriormente. Segundo o historiador Bruno Silva, “no Novo Mundo, o intuito de marginalizar os nativos, os africanos e seus descendentes, englobou raça e degeneração” (SILVA, 2020, p. 325).

A reversão de tal estado, em quase todos os casos, consistia na conversão e na meditação advinda da sapiência desenvolvida pelo aprendizado da doutrina. A salvação cristã valia como uma espécie de cura a ser almejada pelos então degenerados. Convém, no pensamento de Vieira, portanto, não cobrir de branco a “negra hipocrisia” sob a pele:

Notem isto as Pretas, e os Pretos, para que os não desconsolle, ou desanime a sua cor: e notem também o mesmo as Brancas, e os Brancos, para a sua confusão, se tendo a brancura por fora, forem negros por dentro. Mandava Deus no *Levítico* que o Cisne, como ave imunda, se Lhe não sacrificasse, nem ainda se comesse [Lv 11, 18]. E em que defeito se fundava esta Lei, se o Cisne, cantor de suas próprias exéquias, é tão branco como a mesma neve? Porque por fora “tem as penas brancas, e por dentro a carne negra”. [...] Olhe para si a brancura, e veja se responde ao interior, ou se é hipocrisia. O carvão coberto de neve nem por isso deixa de ser carvão: antes junto dela é mais negro. Por isso Cristo Senhor nosso comparava os Escribas, e Fariseus às sepulturas branqueadas [...] E em que consistia a hipocrisia daquelas sepulturas

vivas? Em que a brancura de fora lhes dava aparência de formosura, e por dentro estavam cheias de corrupção e horrores. [...] Vede agora se a Mãe de Deus, para estimar mais os Brancos que os Pretos, se deixará enganar das aparências, ou hipocrisias da cor (VIEIRA, 2015, p. 177).

A longa citação oferece-nos um prisma privilegiado para observar a tentativa de conciliação que busca traçar Vieira no sermão em questão. Claro que tal articulação nunca expressa interesse pela ruptura com o que já está posto pela hierarquia entendida como natural na sociedade seiscentista. Ronaldo Vainfas (1986, p. 114) não fechou os olhos a essa questão quando salientou que a rejeição, por parte dos pensadores cristãos, dos costumes da prática social dos escravizados fomentou uma proposta para a glória de Deus e para a hierarquia social. Trata-se da conversão da escravidão num modelo de *família cristã*, onde senhores e escravizados fossem como pais e filhos, mas antes de tudo fossem irmãos em Cristo. Em seus termos: “lograva-se, deste modo, estabilizar a hierarquia social e construir, ao mesmo tempo, as bases de uma verdadeira cristandade no Brasil” (VAINFAS, 1986, p. 114).

Abramos um espaço para apontar que as religiões africanas predominantes na colônia eram as de origem *banto* e *iorubá*. A introdução do catolicismo foi mais eficaz no contexto banto por se tratar de uma religião ligada ao culto de ancestrais e mortos, mais fácil de romper em razão da perda da linhagem. Ronaldo Vainfas (1986, p. 40) aponta que, como os espíritos bantos expressavam forças naturais associadas a rios e florestas de África, a ruptura geográfica teria sido um complicador para a recriação desses cultos. A despeito, alguns santos como São Benedito e Santa Ifigênia passaram como santos brancos a expressar santos negros, uma espécie de sincretismo sinalizada por Vainfas (1986, p. 40).

No caso da matriz iorubá, trazida ao Brasil por povos nagô da Guiné, Daomé e Nigéria, o culto dos orixás dirige-se aos antepassados da linhagem e é cultuado pelos membros sob a direção do chefe mais velho. De certa forma, o empenho dos senhores na conversão dos africanos sempre foi deficiente, motivo pelo qual esse tópico é retomado nas pregações de Vieira e discutido em textos como os de Manuel Ribeiro Rocha e Jorge Benci, dentre outros. O fato é que a religiosidade entre os africanos sempre foi um dado evidente, e, assim como no caso de indígenas, a sua relação com a morte atravessa uma rede complexa de saberes e de costumes, dentre eles o sentido de morte que, para os nagô, explica Juana Elbein dos Santos, é visto como um ato, isto é, “uma mudança de estado de plano de existência e de *status*” (2012, p. 253).

Em um artigo sobre o tema, a historiadora Mary Del Priore esclarece que

O africano, por sua vez, minimiza a existência da morte. Ele faz dela um imaginário que interrompe provisoriamente a existência da singularidade do ser. Transforma-se em acidente que só atinge provisoriamente a existência individual, poupando a espécie social. Daí a crença na onipresença dos ancestrais, na manutenção do *phylum* clânico graças à reencarnação etc. O procedimento lhe permite não apenas aceitar e assumir a morte, mas melhor ordená-la, integrando-a a seu sistema cultural (2014, p. 134).

Pode-se inferir que o catolicismo era pouco inteligível para os africanos, no que se refere tanto à concepção religiosa quanto ao formalismo da liturgia, o que se acentuava, mais uma vez, com o uso do português e do latim na maioria das orações (cf. VAINFAS, 1986, p. 41). Parece-nos, entretanto, que o aspecto mais complicado nesse sentido era a destituição do sentido de coletividade (como vimos existir entre os indígenas também) presente na noção de morte entre os africanos para a assimilação católica, que introduz entre eles uma ideia de culpa e individualidade que os tornava o centro de um imaginário construído para puni-los ou salvá-los por toda eternidade. Em paralelo a isso, Adalgisa Arantes Campos sintetiza o quadro daquela sociedade no que toca as relações de reificação do corpo negro e de afastamento das matrizes religiosas africanas:

O capital consumido numa vida precária, motivada ela mesma por ser simples patrimônio, conduzia a terríveis contradições, uma vez que aquela mercadoria era dotada de uma dimensão espiritual, que tinha um valor aprimorado quanto mais o escravo se afastava das tradições religiosas afros em direção à adoção da espiritualidade católica. Um negro se tornava mais “homem” não quando comprava sua alforria, mas quando se integrava numa associação religiosa, causando reservas quando uma grande maioria morria “sem sacramentos por morrer apressadamente”. A dimensão espiritual dessa “mercadoria” era reconhecida apenas através do processo de evangelização que lhe impunha uma “alma”. Nesse movimento de aculturação, hominizar significava, na ótica do colonizador, a redução da diversidade de crenças numa religião única, universal e homogênea, o Catolicismo. A religião Católica se impôs como a mais verdadeira, reduzindo os cultos africanos à situação do “outro”. (1988, p. 113).

Voltemos a Vieira para pensar os aspectos expostos. No “Sermão XX”, o jesuíta pensa alegoricamente a existência das três irmandades dedicadas a Nossa Senhora do Rosário – a dos brancos, a dos pretos e a dos pardos – a partir de uma ideia de “república” do Brasil. Se, por sua vez, como comentamos, os pardos deveriam integrar-se aos brancos, pois o mais nobre deve ser destacado; os pretos, extremo na cor, na posição e na fortuna do branco, deveriam ocupar a justa posição na hierarquia social, cedendo à irmandade dos brancos.

Seja este pois o fim desta separação de Irmandades entre Brancos, e Pretos. Os Brancos, e Senhores, não se deixem vencer dos Pretos, que seria grande afronta da sua devoção; os Pretos, e Escravos, procurem de tal maneira imitar os Brancos, e os Senhores, que de nenhum modo consentam ser vencidos deles. E desta sorte, procedendo todos como filhos igualmente da Mãe de Deus, posto que diferentes na

cor, não só conservarão a Irmandade natural, em que Deus os criou, mas alcançarão a sobrenatural, e adotiva de seu Filho, Herdeiro enquanto Homem do Cetro de Judá (VIEIRA, 2015, p. 184).

Outro ponto relevante a destacar é que os sermões do Rosário evidenciam uma conjunção entre dois sentidos humanos: *ver* e *ouvir*. Sabe-se que, em termos aristotélicos, isso significa o poder gráfico de “colocar as coisas diante dos olhos”, implicando o uso de expressões que representam objetos como se eles estivessem em atividade. É o princípio da *enargéia*, que consiste na evidência e concretude dos exemplos postos em ato. A maior qualidade do gênio é ser “*metaphorikon*” (cf. OLIVEIRA, 2006, p. 14).

Em sua obra *As palavras e as coisas*, Michel Foucault discutiu sobre essa semântica motivada dos signos numa linguagem cifrada e afirmou que “as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar” (2005, p. 90). O mecanismo linguístico desse conjunto de signos no século XVII consiste na correlação entre eles dotada por uma imanência precedente, que permite enquadrar uma unidade composta de signos plasmados no “entrecruzamento do seu espaço com os lugares e as figuras do cosmo” (FOUCAULT, 2005, p. 93).

Retomando as prescrições aristotélicas e os preceitos da *Arte Poética* horaciana, assinalemos que as ações são causadoras de maiores emoções quando se apresentam para os olhos do espectador, permitindo-lhe testemunhar o que se narra. Como disse Ana Lúcia de Oliveira, em seu estudo acerca dos signos que se dobram pelo engenho dos intérpretes eleitos, os manuais retóricos eram destinados aos pregadores que, por sua vez, precisavam se expressar também em língua vulgar, quando se dirigissem à corte ou ao povo (cf. 2003, p. 45). Desse modo, o emprego de uma retoricidade plástica obteria efetivamente maior alcance não por qualquer “vulgaridade” direta ou indiretamente, mas por tornar mais acessível visualmente a doutrina – especialmente a respeito de um público não letrado como era o caso de africanos escravizados que dominavam pouco a própria língua portuguesa.

Entendamos, neste ponto, que, em última instância, para atingir o ápice do efeito patético, recorria-se ao discurso mais persuasivo tendo em vista, anamorficamente, distorcer a letra e o sentido para que signos desaparecessem ou se assemelhassem àquilo que a agudeza do pregador intencionasse. Pelo engenho, o orador poderia não apenas conduzir os fiéis à fé nas verdades explicadas, mas, além disso, levá-los à aceitação e ao cumprimento do código moral imposto pela crença. Na lógica dos sermões aqui em foco, a *retórica da consolação* alia-se à aguda produção de imagens para enfaticamente realçar a natureza pedagógica do sermão.

No âmbito dos sermões do Rosário, certas imagens são signos que sintetizam a discursividade sobre o medo e sobre a morte que ronda a doutrina católica pregada por Vieira na intenção de impactar, especialmente, o público formado por negros escravizados. No caso do “Sermão XIV” e do “Sermão XXVII”, ambos dividem-se em duas partes, consoante os auditórios aos quais são dirigidos.

Diante da heterogeneidade de ouvintes, o pregador articula a disposição de sua fala a um ângulo específico, visando aos efeitos que ela deveria gerar em cada grupo de escravos e senhores. Para isso, a imagem é um forte dispositivo para alcançar, com mais energia, o *páthos* dos ouvintes, reeducando os valores e visões de mundo do auditório. No caso do “Sermão XIV”, o auditório é, predominantemente, constituído de escravos, como dito. Quando não se dirige aos negros escravos, prega a um suposto auditório universal ou indistinto, presente naquela ocasião (cf. LUZ, 2013, p. 172).

Segundo Vieira, o “Sermão XIV” é pregado devido à grande influência da Virgem Maria do Rosário que lhe “mandou que deixasse o sermão que tinha meditado de São João, e pregasse do seu Rosário” (VIEIRA, 2015, p. 397). Predomina, na pregação, uma marcante condução do fluxo das prefigurações, ajustando-as, para efeito exegético. Tal como um movimento de espelhos, isto é, em uma movência de dobras de referências, Vieira projeta relações históricas entre os negros escravizados com eminentes signos da História Sagrada.

Referindo-se a uma espécie de “semelhança perdida” que sugerisse a relação entre a Causa Primeira e a finitude humana, Vieira propõe analogicamente o sentido mais sensível de sua *oratio* a partir de técnica persuasiva que reitera a consolação que o sermão busca imprimir. A fusão de elementos que justifiquem as mazelas dos escravos é selada no “Sermão XIV”:

Não se pudera, nem melhor nem mais altamente, descrever que cousa é ser escravo em um engenho no Brasil. Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos. *O fortunati nimium sua si bona norint!* Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho! (VIEIRA, 2015, p. 413-4).

A base das ideias de Vieira sobre a escravidão pode ser bem representada pelo “Sermão XIV”. Nele, o pregador sintetiza e apresenta a mecânica da imitação como fórmula de se colocar junto a Cristo, espelhar-se nele e se fundir em sua vontade redentora. Dessa forma, os escravizados seriam perfeitos emuladores de Cristo na Paixão, quando, sofrendo e se martirizando, meditariam e se consolariam de sua situação:

Oh quão adoçada ficará a dureza, e quão enobrecida a vileza dos vossos trabalhos na harmonia destas vozes do Céu; e quão preciosas seriam, diante de Deus, as vossas penas e aflições, se juntamente Lhas oferecerdes em união das que a Virgem Mãe sua padeceu ao pé da Cruz! (VIEIRA, 2015, p. 415).

Valendo-se da *inventio* retórico-dialética, Vieira projeta seu discurso sempre como dispositivo da *consolação* e nunca como defesa de direitos, assim como assinala a proeminência de certa *mimesis teológica* na qual Cristo é a imagem-matriz para os negros, reiterando, com isso, que o lugar do Calvário, suportado com paciência e silêncio, foi reservado para os pretos na sua história salvífica.

Das macabras imagens presentes no “Sermão XIV”, a mais tenebrosa certamente se refere à alegoria do “doce inferno” operada como *alegoria hermenêutica*, ou seja, aquela usada como instrumento de interpretação de uma semântica da realidade. Nesse enquadramento, temos dois polos extremos: o *inferno* (remetendo ao engenho e, paralelamente, à Paixão de Cristo) é, transversalmente, relacionado ao *açúcar* (nesse sentido, funcionando como metonímia de engenho), plasmando, por fim, uma unidade comum à vida sofrida no engenho colonial. Na descrição do pregador, mais uma vez, o discurso se converte em uma poderosa imagem para ilustrar a realidade dos cativos:

E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno, que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar de *doce inferno* (VIEIRA, 2015, p. 419).

Prosseguindo no apelo alegórico, o pregador lança mão da écfrase para contornar a dimensão sensível da vida do cativo, comparando-a à imagem e semelhança do inferno na mesma proporção que, em linha d’água, encarece isso que seria efeito da primeira transmigração e razão para a salvação com a segunda transmigração:

E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio; os Etíopes, ou Ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa, e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem, e atijam; as caldeiras, ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos, e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-se a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da mesma cor da noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina, e aparato confuso, e entroso daquela Babilônia, não poderá duvidar ainda que tenha visto Etnas, e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno (VIEIRA, 2015, p. 419).



Para concluir, recorramos ao pensamento de Jacqueline Lichtenstein para acentuar que o balanço entre a cor e a maquiagem, que não deve se submeter à primazia do prazer em detrimento da iluminação da razão, é elementar, principalmente em sermões como os do Rosário, pois os recursos do campo da pintura são justapostos às técnicas teatrais amplamente expressivas que asseguram a transmissão do conhecimento através de formas sensíveis. É um caso em que “o *ver* não é mais um *crer* cuja origem seria um ‘dizer’; ele torna-se o efeito real de um *mostrar*” (LICHTENSTEIN, 1999, p. 106). Sem excessos no discurso, o orador busca equilibrar os ornamentos que garantem à sua fala o estatuto da engenhosidade e que asseguram a transmissão das bases da metafísica.

Da imagem, da metáfora, da alegoria, das agudezas, o orador, *vir christianus dicendi peritus*, extrai ao máximo o sumo plástico que formas verbais e conceitos encerram, disponibilizando assim uma educação pela imagem ao seu auditório que, a todo o momento, observa diante dos olhos as razões de seu sofrimento por intermédio de uma eloquência consoladora, a qual garante que no fim dos tempos cada sofrimento se converterá em fortuna.

De igual maneira, pode-se extrair da pregação vieiriana os aspectos que plasmam a condição do Outro como algo a ser corrigido. Diante da profunda e macabra paisagem pintada sobre a condição do negro no Brasil nos sermões aqui estudados, fez-se possível perceber que a salvação, no caso dessas pessoas, sempre estava ancorada na correção do corpo e dos costumes, assim como na conversão de uma alma inventada segundo os designios da doutrina católica.

O corolário da pregação vieiriana aos negros esteve sempre evidente. O gérmen de suas ideias sobre o escravismo já estava semeado nas páginas do seu primeiro sermão. Referido como a primeira pregação de Vieira em 1633 e certamente revisto em idade madura quando o jesuíta se dedicou à publicação dos seus sermões, o “Sermão XIV” é o eixo de uma constelação sermonística que sintetiza bem a *forma mentis* do pensamento ibérico seiscentista no trato dos viventes de África condicionados à diáspora.

No correr das páginas do referido sermão, após pintar eloquentemente o doce inferno do negro, Vieira, em poucas palavras, aponta a direção da salvação para esses corpos agrilhoados a uma condição forjada por ideias de matriz político-teológica. Salientando a necessidade de extrair certa positividade dessa experiência que significava mais liberdade que cativo, como assim mostramos pensar Antônio Vieira, os negros poderiam transfigurar tal cenário no mesmo momento em que aceitassem asfixiar suas crenças para tentar renascer com uma nova voz, integrando-se a um coro divino que transmutaria o sentido dessa experiência:

Mas se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando, e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em Paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens *postos* que pretos em Anjos (VIEIRA, 2015, p. 19; grifos nossos).

Concluindo, a salvação cristã é uma questão de perspectiva que caberia aos escravizados alcançar em um cenário nebuloso onde a sua cor, seus costumes, suas línguas e suas tradições eram a própria condição, segundo Vieira, de todo o sofrimento a que estavam sujeitos. Produz-se, nesse empório de almas realizado pelo empreendimento de uma “poética da morte”, um sentimento de culpa e de desamparo sobre os escravizados de modo a impregná-los de uma tormenta na qual eles mesmos passem a se enxergar como a causa primordial de seu próprio cativeiro.

#### 4.3 Elogio (III): A dramatização da morte na corte portuguesa

Refletindo acerca da teorização sobre a morte em Vieira a partir das suas pregações, continuemos na trilha desses discursos direcionados a um seletto público em tom de panegírico em memória dos grandes. Referimo-nos aos discursos sublimes que podem ser inseridos nessa divisão do programa desempenhado pela pastoral do medo. Vale salientar que estes discursos estão alinhados à preceptística da segunda modalidade que aqui abordamos, isto é, a pregação que enfatiza a duração das penas, hiperboliza a importância da salvação e censura os costumes da corte sempre com a intenção de traçar o perfil ideal para nortear a conduta do público: essas são algumas das estratégias presentes nos sermões de exéquias.

Nas letras sacras seiscentistas, a tópica “morte” é sempre tematizada por uma perspectiva moralizante de orientação ao bem morrer, prezando a correção ética de cada um. Para tanto, a morte é concebida como um *espetáculo* – em semelhança ao que faziam os romanos, segundo já apontamos nesta tese –, isto é, morrer exigia a realização de um quantitativo de práticas e rituais que simbolizavam uma espécie de *drama* no qual cada pessoa de um círculo social desempenhava um papel na teatralização encerrada nas distintas cerimônias e discursos sobre o tema. Com efeito, nesses áureos tempos da retórica sacra, amplamente difundida na Península Ibérica seiscentista, o sermão era o ápice do espetáculo; por ele, “do nascimento à morte, a Igreja se encontrava presente em todos os momentos de uma existência humana” (MARQUES, 2010, p. 36).

Na obra de Vieira, destacam-se entre os seus textos, de cariz mais notável acerca da morte e da vida, os sermões de exéquias que, a nosso ver, ao lado dos sermões de Cinza formam um conjunto de agudíssimas práticas discursivas sobre a teorização da oratória fúnebre no século XVII. Enquanto os sermões pregados na quarta-feira de Cinza giravam em torno da tópica comum do *memento mori* – como vimos anteriormente – elementarmente a fim de aplicar o medo e o macabro como estratégias de persuasão, os sermões de exéquias e as orações fúnebres, contudo, reservam-se o papel de exaltar a figura ilustre do defunto, de delimitar o sentido da boa morte a partir da vida da figura elogiada, assim como se preocupavam em tratar da sua bem-aventurança no Paraíso. Sem abrir mão, por sua vez, da função de atos religiosos transformados “em discursos que raíam o teor do manifesto político” (MARQUES, 2010, p. 56).

De princípio, é preferível ressaltar a semelhança fundamental entre esses dois conjuntos de sermões: a natureza do público. Tal como os sermões de Cinza, as exéquias não apenas eram as peças de tom panegírico que tratavam da história de grandes figuras públicas, mas se destinavam, principalmente, a outras figuras de relevo na sociedade estratificada do Antigo Regime, já que grande parte do corpo formado pelos súditos mal conseguia entrar na igreja em razão da quantidade de pessoas nessas cerimônias: “o terceiro estado nem cabia dentro das igrejas no momento das celebrações por ocasião da morte dos grandes. Dele o que se esperava era o reconhecimento do valor dos homenageados pelos sermões e orações fúnebres” (FERREIRA, 2007, p. 225).

Sem perder o caráter publicitário que tinham os funerais entre os antigos, de que fala Valéria Maria Pena Ferreira (2007, p. 242), nas celebrações fúnebres portuguesas, todos sentiam a perda das grandes figuras, principalmente a do Rei, pois encaravam tal morte como uma dor a ser meditada por todo o corpo místico do Estado. Na mesma medida, tal perda era vista como sinal de consolo e alívio, pois significava, em dada circunstância, ser necessária para a “conservação” do Reino (cf. PÉCORA, 1999, p. 1409).

De acordo com Belmiro Fernandes Pereira, a oração fúnebre, na Grécia, ligava-se mais ao propósito da celebração de triunfos guerreiros e da exaltação do espírito da *pólis* no que se referia aos valores democráticos. Logo, os textos que aqui abordaremos poderiam melhor ser correlacionados ao papel desempenhado pela *laudatio funebris*, de que falou Quintiliano, uma vez que tanto os textos de que trataremos como os discursos romanos configuram-se como “discurso de aplicação individual” (PEREIRA, 2012, p. 412).

Isso não quer dizer que a oração fúnebre grega (*epitáphioi*) não tenha contribuído para a formação do gênero pregado eloquentemente por Vieira. Pelo contrário, a importância

concedida a esse gênero discursivo na Grécia, segundo a leitura de Nicole Loraux, equiparou-o à categoria de “matriz original de toda eloquência, uma espécie de Idéia do *lógos*” (1994, p. 37). Nesse caso, a oração fúnebre no contexto ateniense desempenhava-se em um momento específico e muito especial da ritualística fúnebre, sendo considerado um “*lógos* heterogêneo em relação ao restante do cerimonial” (LORAUX, 1994, p. 37).

Recorramos ao belíssimo discurso platônico, o *Menexeno*, para lembrar que no início do diálogo o personagem que nomeia o texto do filósofo grego, informa a Sócrates que os conselheiros do Senado estavam selecionando ainda qual orador faria o discurso fúnebre em honra aos mortos em guerra. A resposta socrática – que sempre está inscrita sob a ironia fina contra a plasticidade e o falseamento da retórica que Platão sempre condena – é explicitamente determinante para compreendermos a importância e ao mesmo tempo a elasticidade discursiva desse gênero que lida com as grandes proporções, molda formas fixas de conduta como modelos de vida pública:

Realmente, Menexeno, parece que morrer na guerra tem suas esplêndidas vantagens. Mesmo que se finde os próprios dias na pobreza, obtém-se uma bela e magnificente sepultura, e mesmo que tenha sido alguém de nenhuma importância recebe-se louvores inclusive de homens sábios, não louvores improvisados, mas *discursos bem elaborados, bem antes e de antemão*. E eles proferem seus louvores tão admiravelmente que realmente fascinam nossas almas, atribuindo a cada indivíduo, mediante os ornamentos verbais mais belos e variados, tanto as qualidades que lhe pertenciam quanto as que lhe eram estranhas. Glorificam a cidade de todas as formas: os mortos em combate, todos os ancestrais e nós mesmos, os vivos, somos de tal modo por eles glorificados que, de minha parte, Menexeno, sinto-me diante de seus encômios transportados ao estado de exaltação; em todos os ensejos, à medida que ouço e me *torno presa de seu encanto*, vejo-me de imediato transformado em alguém de *maior estatura, mais nobre e mais belo* (Platão. *Menexeno*. 235a; grifos nossos).

Comentemos o fragmento por partes. A fala socrática revela-nos alguns índices importantes para entendermos a funcionalidade e ao mesmo tempo o efeito da oração fúnebre que permaneceu no tempo de Vieira. Embora em tom irônico, a alusão aos discursos bem elaborados e escritos de antemão sugeririam uma artificialidade típica de um tempo em que a retórica é a disciplina mestra. Os exercícios discursivos fazem parte de uma educação baseada no desempenho da memória e da oralidade, logo, podemos pensar que, no caso do panegírico fúnebre, a aplicação de lugares-comuns que sugerem um aspecto de discurso repetitivo ou pouco original, no caso de Vieira, é praticamente uma lei no campo da oratória sacra, que pressupõe uma fala baseada em lugares fortificados no exemplo da *tradio* cristã. Ademais, o encanto que arrebatava o ouvinte, referido no *Menexeno*, é o desempenho em ato do orador que arremata o *páthos* pela sedução causada pela fala ornada com as formas icásticas que trazem

aos olhos imagens e valores a serem reverenciados pela *pólis* ou, no caso de Vieira, pela corte. Por fim, Sócrates ironiza a transformação sofrida pelo ouvinte que sai do discurso sentindo-se carregado dos bens abstratos que moldam a sua moral, percebendo-se tão grande quanto o homenageado, o qual, a partir do instante da fala, é eternizado como signo de conduta ética.

Ressalve-se, entretanto, que a oração fúnebre grega – diferentemente das exéquias católicas de Vieira – preza por ser *coletiva*. Sem negar o apelo aos mortos e o elogio que a ele dedica, esse tipo de discurso estabelece uma “profunda solidariedade que o liga à cidade-Estado grega ‘clássica’ onde a primazia dos valores públicos é, ao mesmo tempo, uma realidade e um ideal” (LORAUX, 1994, p. 60). Ao louvar os mortos, nesse tipo de discurso, busca-se cumprir dois propósitos: instruir a juventude e consolar os mortos. Tal como o elogio poético, o verbo do orador resgata da aniquilação o valor dos homens: “o discurso em prosa promete aos guerreiros a Memória das gerações futuras” (LORAUX, 1994, p. 67). Desta forma, pode-se concluir que a celebração dos mortos nesse tipo de discurso, para os gregos, preocupa-se mais com exaltar um *tipo* de morte do que enaltecer o próprio morto em si.

Em síntese, predomina um caráter de anonimato nesse tipo de discurso que aproximaria, inclusive, a aplicação dos lugares-comuns à improvisação de que fala Platão. Referindo-se aos oradores de discursos fúnebres, ele afirma que “cada uma dessas pessoas dispõe de discursos prontos, além do que a própria improvisação nessas matérias nada tem de difícil” (*Menexeno*, 235d). Na sequência, a eficácia e a credibilidade são postas em questão quando o espaço da oração está alinhado com a origem do orador. Para o filósofo, falar bem dos atenienses em Atenas, eis uma tarefa fácil. Assim diz:

Caso se tratasse de tecer elogios aos atenienses para os habitantes do Peloponeso, ou louvar a estes para os atenienses, seria necessário um bom orador para haver persuasão e o orador obter para si crédito, mas quando se está discursando ante o próprio povo que se está louvando, passar-se por um bom orador não constitui grande proeza (*Menexeno*, 235d).

Seguindo os preceitos das *artes praedicandi*, o elogio fúnebre assume o tom adequado como gênero a ser proferido em sofisticadas cerimônias em memória de grandes figuras da corte, no caso aqui, portuguesa. Entretanto, o orador português que estudamos segue os ditames da *Instituição oratória* alinhada ao dogmático saber neoescolástico, em que o domínio da arte oratória jamais se desvencilha da absoluta presença da integridade moral, da sabedoria jurídica e, principalmente, da militância religiosa, pilares da formação do *christianus dicendi peritus*. Belmiro Pereira indica que, na segunda metade do século XVI, a oratória fúnebre assume um papel decisivo, incorporando o “paradigma bíblico e patrístico, de

modo a atingir esse ideal humanista de unidade cultural, patente nas orações fúnebres, por exemplo, na doutrina das virtudes, onde não raro se exalta a concordância entre autores pagãos e cristãos” (BELMIRO, 2012, p. 415).

Preservando o caráter publicitário, mais do que público, da oração fúnebre grega, amplamente estudada por Nicole Loraux (1994), pode-se dizer que o discurso fúnebre seiscentista é formado também pela enumeração exaustiva dos méritos dos chefes, preceito que nos remete à *laudatio funebris*. A oração romana é destinada a celebrar um homem ou uma família; suscitando devoções pessoais, ela provocava no jovem romano, ávido de renome e de valor, um desejo de uma glória individual semelhante: “evergeta de sua pátria, o cidadão então oferece seus serviços ao Estado” (LORAUX, 1994, p. 61).

Seja como encômio de Atenas ou discurso fúnebre de exaltação pessoal em nome da lembrança das virtudes e belas ações do defunto ilustre em Roma, a oração fúnebre no tempo de Vieira reúne aspectos tanto dos discursos gregos quanto das orações romanas. Valéria Maria Ferreira concorda com a aproximação das orações fúnebres seiscentistas à matriz retórica da *laudatio funebris*, quando estuda as primeiras em comparação à oração fúnebre grega, contudo, não deixa de salientar que os discursos fúnebres seiscentistas preservam um traço “conservador”:

No Antigo Regime português, a importância das orações fúnebres, a nosso ver, não esteve associada aos efeitos que pudessem exercer nos estrangeiros, mas nos próprios portugueses inclusive os coloniais, tanto no momento em que eram proferidas, quanto posteriormente, através de sua leitura. Se em Atenas elas veiculavam valores democráticos, no domínio do Império português as orações fúnebres transmitiam os valores de uma sociedade hierarquizada em que a desigualdade era fruto da natureza. Nos dois contextos, a oração fúnebre tinha função conservadora. No caso da retórica sagrada do Antigo Regime, procurou-se persuadir o ouvinte ou leitor da naturalidade da hierarquia especialmente através da excitação dos afetos (FERREIRA, 2007, p. 233; grifos nossos).

Seguindo a pista indicada pela autora citada, passemos a ver os sete sermões de Vieira daqui para frente como peças oratórias que, ainda que englobem o caráter de elogio do morto e da própria morte, também se cercam do compromisso de manutenção e controle das instâncias da hierarquia que prevê o Bem comum como estado fundamental para a integridade do *corpus mysticum* do Império português.

Sem usar do artifício engenhoso da personificação da morte aplicado por Erasmo de Roterdã, no clássico *Elogio da loucura*, Vieira, em sua sermonística, elogia a morte a partir dos atos dos próprios mortos, o orador sempre converte a morte em solução eficaz da Providência para iluminar e recompensar os feitos portugueses. Por isso, a pompa fúnebre –

que em certa medida pode soar contrastante ao tom piedoso e caridoso atribuído às ações da Igreja – torna-se um artifício teológico-político necessário para distinguir os melhores dentro da piramidal lógica do Império:

Manifestação póstuma de vaidade e prestígio, o desfile fúnebre recapitulava o sentido da distinção social pela exibição de rígidos códigos de etiqueta inspirados na vida de corte. De algum modo, a busca de uma exemplaridade visível no cortejo fúnebre do nobre e do prelado e, conseqüentemente, os reflexos que esse cerimonial acabou por ter nos obséquios da gente comum realçam o próprio *éthos* de uma sociedade de corte, atraída e contaminada pelo poder disciplinar e simbólico da corte (FONSÊCA, 2006, p. 272-3).

Pela perspectiva de Guiomar de Grammont, a cerimônia fúnebre pomposa servia justamente para produzir “a unificação simbólica da coletividade no corpo místico do Estado monárquico metropolitano, cujos membros, em geral, eram aqueles a serem contemplados com essas exéquias” (1999, p. 1594). Desempenhando um papel eminentemente político, as exéquias reforçam a união igualmente política do Reino na mesma medida em que asseguram as razões da subordinação que prega a teologia. O sermão de exéquias tem como finalidade apresentar um tom elogioso cuja vibração seja sublime ao mesmo tempo em que é corretiva e condutora aos interesses político-teológicos de manutenção da ordem através da encenação, isto é, do fingimento decoroso baseado na dramatização da morte e da ritualística fúnebre como propaganda transmissora de valor e de hierarquização. Isso tudo estaria incluído naquilo que Valéria Maria chamou em seu estudo de “retórica das lágrimas” (2007), ou seja, a necessidade de produzir e reforçar a dor da perda como *modus operandi* da própria manutenção da ordem e do bem-estar do Império.

Caracterizando essa teatralização da morte, em um estudo sobre os textos em questão de Vieira, João Francisco Marques destacou que ela

Aparece em força quando o moribundo entra em agonia, o ritual de exéquias dos grandes, considerados em seu círculo sociopolítico, religioso e económico, é o palco privilegiado da liturgia fúnebre barroca, onde, com saliência, a mesma tem lugar na era moderna (2015, p. 10).

Mais do que perseverar pelos elogios, cuja grandeza é mais bem alcançada no pleno ato de leitura do que Vieira escreveu, importa-nos caminhar pela trilha da teorização sobre o discurso fúnebre na obra do jesuíta que aqui estudamos. Por esta razão, seguimos comentando os sermões de exéquias só que interessados na ampla difusão do sentido católico da morte que pregava Vieira ao público letrado da corte, salientando que essas pregações, especialmente de

exéquias, eram reservadas ao elogio, isto é, ao tom sublime e benevolente de que viemos falando aqui, tom mais frequentemente dirigido à corte na prática de pregar a morte, muito oposto à maneira da pregação aos africanos ou sobre indígenas que vimos antes.

Em 1649, no início da pregação das exéquias de Dom Duarte, Vieira explicita as obrigações da ação do sermão que enformam o corpo de preceitos básicos desse tipo de discurso fúnebre. São elas: “sentir a morte, louvar o defunto, consolar os vivos” (VIEIRA, 2015, p. 129). Há uma proporcionalidade importante nesse tipo de discurso, que deve cumprir as etapas necessárias para alcançar a eficácia tanto panegírica quanto pedagógica. Recordemos o papel da oração fúnebre grega e romana: *instruir* e *consolar*.

Na oratória fúnebre vieiriana, o primeiro preceito do discurso é capital, pois prepara o auditório para a função secundária propriamente panegirista e a função mais pedagógica que se refere à consolação de quem vive, isto é, aquele que deve aprender com a morte da figura ilustre e com os valores que tal figura passa a simbolizar.

Sobre “sentir a morte”: convém ao sermônista conduzir ao profundo lamento da perda do morto, preparando o terreno das paixões para que, coletivamente, o auditório sinta a dor proporcionada pela ausência do morto. No “Sermão ao enterro dos ossos dos enforcados”, pregado em 1637, na Igreja da Misericórdia da Bahia, em plena ardência da guerra contra os holandeses, Vieira discursa aplicando o costume dramático da peça trágica, armando “este aparato fúnebre, que entre horror, e piedade temos presente” (2015, p. 89). Insistindo na dor e no sentido de justiça e misericórdia como maneira de captar a benevolência do auditório, o sermônista prega que os homens levados ao infame lugar do suplício agora seriam trazidos pela misericórdia com honra ao da eclesiástica sepultura: “Ali pagaram o que mereciam os delitos, aqui recebem o que serve à humanidade” (VIEIRA, 2015, p. 89).

Remetendo à ideia de justiça e paz que, em tempo de guerra, se tornam tópicos caríssimos, o pregador assinala que o maior exemplo de justiça na história foi o do Dilúvio cuja ocorrência proporcionou, na sequência, “a paz, que trouxe a Pomba a Noé no ramo de Oliveira” (VIEIRA, 2015, p. 90). Ainda no primeiro tópico da pregação, o “sentir a morte” fica a cargo de demonstrar, *a fortiori*, que “debaixo dos grandes, e exemplares castigos, cresce, e reverdece a paz” (VIEIRA, 2015, p. 90).

Segundo o fio lógico do sermão, a paz é antecedida pela justiça numa espécie de conjunção entre elas repetida nos episódios históricos. Do corvo da arca do dilúvio, que ao comer os corpos dos que se afogaram nas águas trouxe a paz para ficar, até outros outeiros, tal como o do Calvário ou das caveiras que trouxe a justiça, e o Monte das Oliveiras, a paz (cf. MARQUES, 2015, p. 22). Durante todo o sermão, Vieira aplica as categorias para pintar



imagens, traçar metáforas e antíteses de inspiração bíblica a fim de defender que a condição da virtude é a verdade e, por isso, deve haver zelo e prudência para que não se vicie a pureza nem se falsifique a verdade das obras da misericórdia.

Ana Cristina Araújo explica que “a morte do rei era configurada como um *último rito de submissão colectiva*”. Quando o rei morria, “a sociedade erigia em manifestação póstuma de fidelidade” (ARAÚJO, 1989, p. 129), isto é, sua morte traz consigo a morte de todos que o acompanham em vida, tal como ocorreu com Herodes que, ao perseguir Cristo, por respeito à coroa, acabou obtendo um séquito de cúmplices na perseguição, porém “como morreu Herodes, também morreram com ele todos estes respeitos” (VIEIRA, 2015, p. 97). Distintamente da Índia em que, morrendo os Reis, se matam juntamente com eles todos os seus criados, na sociedade portuguesa não se mata ninguém, mas todos também morrem. Eis a explicação do sermônista:

Morrem para eles, e vivem (como sempre viveram) só para si. E se isto sucede aos Reis, que será dali abaixo? *Desenganemo-nos* pois, que para os mortos não há vivos. Todos morrem com quem morre (VIEIRA, 2015, p. 97; grifos nossos).

Figura-se como hábito nos discursos fúnebres pregados à corte no século XVII o violento contraste entre pompa e podridão. Predomina no sermão fúnebre um tom decoroso que vela uma crítica ético-política da vaidade, escamoteada pelas elucubrações sobre o morto e a sua conduta em vida. Prima-se pela recorrente necessidade de atualizar na memória do poder que rege a hierarquia dos privilégios, como instância máxima da natural desigualdade, a definição de Bem comum. O cerimonial fúnebre é um cálculo preciso do dramático jogo cortesão de sobrevivência no regime aristocrático pomposo e moral de costumes encenados. Leiamos o que diz o pregador:

Mas alguma vez, e muitas, não basta, porque muitas vezes são servidos, e honrados os mortos, não por si, mas por respeito dos vivos. E isto não é misericórdia, e verdade, senão hipocrisia, e mentira sem misericórdia. Não vedes nas mortes, e funerais, principalmente dos grandes, os concursos, e assistência de todos os Estados, que se fazem àqueles perfumados cadáveres, de cujas almas por ventura se não tem tanto cuidado? Pois não cuideis que cuidamos que o fazeis por piedade dos mortos. Todos sabemos, tão bem como vós, que são puras cerimónias, e lisonjas, com que incensais os vivos (VIEIRA, 2015, p. 101).

A crítica de Vieira volta-se de modo direto ao auditório, verdadeiro alvo da ritualística, uma vez que os funerais mais pareceriam cerimônias para os vivos do que de fato para os mortos. Como gesto da verdade e de misericórdia, o sermônista defende os enforcados

que, tradicionalmente, são rejeitados até pelos familiares, o que já se torna motivo para que os vivos não sejam lisonjeados. Como sinal absoluto do elogio da morte e do morto ilustre, Vieira afirma que “morrer violentamente em uma Cruz, era o mesmo, que em uma forca” (VIEIRA, 2015, p. 104).

Ensinando que a morte na forca é legítima e não desonrosa, pois é uma morte que remete ao Calvário e ao mais honroso dos sacrifícios, o de Cristo, o sermônista admoesta que a verdade e a misericórdia repousam na graça divina e em mais nada:

Porque nesta vida só a graça de Deus é verdade, e tudo que não é graça de Deus é vaidade, e mentira: mentira, e vaidade as riquezas; mentira, e vaidade as honras; mentira, e vaidade as que tão falsamente se chamam delícias; enfim, tudo o que este mundo preza, ama, e busca, mentira e vaidade (VIEIRA, 2015, p. 108).

No “Sermão de exéquias em honra à Maria de Ataíde”, filha dos condes de Atouguia, pregado em 1649, no convento de São Francisco de Xabregas, a tematização da morte é argumentada a partir de lugares-comuns que fortificam certos valores em Maria, que, mesmo possuindo os grandes atributos – idade, discrição e gentileza –, ainda assim não escapou da morte que, mal compreendida, era considerada prematura.

Na prédica, aplica-se a “ponderação misteriosa” que norteia o discurso como meio para captar a benevolência do auditório para as dificuldades que a matéria revela. Sobre o dia da morte, pondera se há, na lógica da Providência, espaço para mero acaso ou para eleição quando se trata de caso pensado.

Príncipes houve que decretando sentenças capitais deram a escolher o género de morte, como Nero a Séneca. Se Deus quando decreta a morte dera a escolher o dia, todo o mundo se guardara para morrer neste (VIEIRA, 2015, p. 110).

A morte de Maria de Ataíde ocorreu em 22 de agosto e o sermão foi pregado no trigésimo dia da morte. Desta forma, “o mesmo dia, que nos levou o assunto, nos deixou o tema. Era a oitava gloriosa da Assunção da Mãe de Deus: feliz dia para deixar a terra, formoso dia para entrar no Céu” (VIEIRA, 2015, p. 109). Apresentado o paradoxo reinante, então associado à morte “prematura” da jovem dama ao Evangelho do dia, em que Marta se queixa de Maria por deixá-la abandonada com todo o serviço de casa, Vieira rebate as queixas provenientes da morte de outra Maria, a de Ataíde. A primeira refere-se à *idade*, já que possuía apenas 24 anos; a segunda, à *gentileza*, devido à beleza de Maria de Ataíde e, por fim, a última queixa refere-se à *discrição* em razão da perda de entendimento.

A tríade de virtudes contribui para o espanto com a morte de Dona Maria de Ataíde, pois remete a um ponto caro à matéria: *a ideia da morte como castigo*. Reunindo os atributos

necessários da virtuosidade, eis uma questão: por que a morte tão prematura? A resposta do pregador não abre mão de uma irônica pergunta antes: “Oh morte cruel, que enganados vivem contigo os que dizem que és igual com todos?” (VIEIRA, 2015, p. 112).

Desenvolvendo a matéria, Vieira comenta o erro que cometem aqueles que pensam que a morte, em sua natureza, age igualmente com todos, a “despeito com que pisa igualmente os Palácios dos Reis, e as Cabanas dos Pastores” (VIEIRA, 2015, p. 112). Continua explicitando as partes dessa anatomia da desigualdade:

Mas nesta mesma igualdade comete grandes desigualdades a morte. É igual, porque não faz exceção de pessoas; é desigual, porque não faz diferença de Idades, nem de merecimentos. Matar a todos sem perdoar a ninguém, igualdade é: mas tirar a vida a uns tão tarde, e a outros tão cedo; deixar os que são embaraço do mundo, e levar os que eram o ornato dele; que desigualdade maior? Todos se queixam da pressa com que corre a vida; eu não me queixo senão da desigualdade, com que caminha a morte (VIEIRA, 2015, p. 112).

No trecho acima, o orador desloca o acento do *tópos* da “fugacidade da vida” e o põe no da “morte súbita”. Trata-se de dizer que não cabe culpar a vida por ser curta, mas estar atento ao fato de que a morte pode chegar a qualquer momento. Nesse caso, o pregador repropõe discutir o *tópos* da “morte súbita” que, como já comentamos, era tratado como uma autêntica estratégia da pastoral do medo, pois não se preparar para a morte poderia significar eterna condenação no Inferno, segundo o decoro cristão do bem morrer.

Recorrendo ao visualismo patético, quando se preza ensinar por imagens para melhor comover, Vieira convoca as figurações da morte para lê-las alegoricamente como protoforma de sua eminência. Eis a morte “andando”, quando apareceu ao profeta Habacuc; a morte “pisando sobre um cavalo”, quando apareceu a São João no *Apocalipse*; enfim, a morte com uma “fouce com asas”, em sua aparição ao profeta Zacarias. Nesse sentido, explica a diferença no trato da morte e da vida para com as almas que julgam, por alguma equivocada razão, que a morte é igual com todos:

De maneira que temos a morte a pé, morte a cavalo, e morte com asa. A vida sempre caminha ao mesmo passo, porque segue o curso do tempo: a morte nenhuma ordem guarda no caminhar, nem ainda no ser. Umas vezes é uma anatomia de ossos, que anda; outras, um cavaleiro, que corre; outras, uma fouce, que voa. Para estes vem andando, para aqueles correndo, para outros voando (VIEIRA, 2015, p. 112-3).

Quanto à *gentileza*, o pregador aborda a tópica da beleza sem se afastar do costume da tradição retórico-poética que inventa os argumentos produzindo enunciados reforçados na ideia de que a beleza é passageira e pura vaidade. Amplifica-se, na pregação, outro paradoxo

corrente na poesia lírica, como é o de que “nas leis da morte tem precedência para a sepultura à maior beleza” (VIEIRA, 2015, p. 115).

Para reiterar seu argumento, posiciona no xadrez sermônístico as duas peças caras à tematização da morte no que se refere à relevância da meditação deste assunto e o desengano das vaidades. Arrebata o auditório exortando-o a considerar que a troca vantajosa da beleza corporal pela espiritual livrou D<sup>a</sup> Maria Ataíde da ruína da beleza, certeza incontestada:

Os primeiros tiranos da formosura são os anos, e a sua primeira morte é o tempo. Debaixo do império da morte acaba, debaixo da tirania do tempo muda-se: e se alguém perguntara à formosura qual lhe está melhor, se a morte, ou a mudança; não há dúvida que havia de responder: “Antes morta, que mudada” (VIEIRA, 2015, p. 123).

Perseguindo a linha de raciocínio de que a formosura do espírito é mais importante do que a do corpo, o sermônista chega a afirmar que “os Químicos não acharam até agora a Pedra Filosofal, porque não fizeram ensaio nas pedras de uma sepultura” (VIEIRA, 2015, p. 123). Toda a formosura resguarda-se em saber conduzir a vida sob a égide das virtudes que, repetindo, só são autênticas quando se unem à verdade. Por esta razão, “trazer o epitáfio no rosto, ou tê-lo na sepultura, vai muito a dizer” (VIEIRA, 2015, p. 123). Desenganando o auditório das frivolidades da gentileza, convoca-os a confrontar uma “Caveira, que é o que só tem durável a maior formosura” (VIEIRA, 2015, p. 127).

Finalmente, Vieira refere-se à *discrição*, repreendendo o “entendimento”, este que é “o maior inimigo da vida” (VIEIRA, 2015, p. 116). Seu argumento é lastreado pelo episódio bíblico do *Gênesis*, em que Adão e Eva cedem à tentação do fruto proibido:

Tão madrasta se houve com o Homem a Natureza, que produzindo tantos antídotos nas entranhas dos animais, dentro da Alma do homem criou o maior veneno. Se buscarmos a primeira origem da morte, na árvore da Ciência pôs Deus o fruto da mortalidade: por onde os homens quiseram ser mais entendidos, por ali começaram a ser mortais (VIEIRA, 2015, p. 116).

Desse modo, explicita-se que a mortalidade está diretamente ligada ao “entendimento”. A consciência permite ao homem ponderar a sua condição mortal, tornando-o capaz de meditá-la e conduzir corretamente em direção à salvação, pois, do contrário, “se amais mais a vida, que o entendimento como Davi, endoudeceis; se amais mais o entendimento que a vida como Aquitofel, matai-vos. Não há remédio” (VIEIRA, 2015, p. 117).

Buscando atingir o ápice da terceira parte formal do gênero fúnebre, Vieira “consola os vivos” afirmando que a *discrição* verdadeira “não consiste em saber dizer, consiste em

saber morrer”. Nesse caso, Maria de Ataíde é signo virtuoso, modelo de vida que deve ser imitado, pois “morreu, mas por meio da morte eternizou a Idade, melhorou a Gentileza, canonizou a Discrição” (VIEIRA, 2015, p. 120).

A despeito de não serem nossos os dias desta vida, só os da eternidade nos cabem, como prega o inaciano, é conveniente morrer para melhorar a formosura, já que “até a morte ninguém se pode chamar com certeza néscio, ou discreto. O último acerto, ou o último erro, é o que dá nome ao juízo de toda a vida” (VIEIRA, 2015, p. 124).

Em sermão de 1649, pregado em memória do infante de Portugal, Dom Duarte, morto no castelo de Milão como prisioneiro dos espanhóis, Vieira recorre à cristalina imagem das lágrimas como “o mais vivo do sentimento, porque são o destilado da dor” (VIEIRA, 2015, p. 129). A estratégia faz parte do que Maria Valéria denominou como “retórica das lágrimas”, preceito elementar na captação da benevolência que busca imprimir sobre o auditório um pesar coletivo que mova os afetos de modo a, insistentemente, reiterar o sentimento da dor causada pela perda do infante.

Segundo a autora, “a solução para a necessária comprovação da dor através das palavras foi a constituição de uma retórica das lágrimas, que pudesse garantir a autenticidade e a naturalidade do discurso” (FERREIRA, 2007, p. 235). A propósito, destaquem-se as palavras de outra estudiosa da oratória fúnebre:

É na encenação colectiva, e sempre com tremenda publicidade, do fasto fúnebre que se cristaliza a sensibilidade do homem comum face à morte. Sensibilidade fortemente contagiada pela visão do martírio e pela expressão da dor, enfim, por manifestações extremas de “militância religiosa” de inspiração tridentina que muito contribuíram para vulgarizar o lema do indivíduo prisioneiro da vida terrena e resgatado pela morte, divisa que se impôs num meio claramente familiarizado com a morte (ARAÚJO, 1989, p. 134).

Na peça oratória em questão, a encenação da dor é parte da própria estratégia sermonística que busca elogiosamente contribuir para o enaltecimento do defunto ilustre. Pode-se perceber isso no jogo metalinguístico que explicita a desproporcionalidade como proporção adequada para inventar uma forma irregular para o sermão que reflita a dor na própria estrutura da prédica:

Não me atrevo a prometer nem ordem, nem discurso, nem concerto; porque em semelhantes ocasiões a desordem do discurso, o desconcerto das palavras, o desasseio das razões é a harmonia da dor (VIEIRA, 2015, p. 129).

O sermão, elemento primordial da pompa fúnebre, confirma a necessidade de uma linguagem ornada vinculada a uma exuberância cerimonial e a um pendor religioso que

confluem para acentuar o efeito patético da comoção e da maravilha. Para Ana Cristina Araújo, “na construção desta arquitectura dos sentidos, onde a palavra se plasma no objecto visto ou idealizado, a morte assume, em toda a sua plenitude, o fascínio do ‘belo-horrível’” (1989, p. 135). Nas exéquias do irmão de D. João IV, Vieira não deixa de salientar que a dor é dobrada quando os olhos não alcançam o monumento sepulcral:

Tristíssima palavra é: “aqui jaz”; mas *Non est hic*: “Não está aqui”, ainda mais triste: não termos a quem amávamos, nem ainda na sepultura; vemos a sepultura, e carecermos do sepultado, é o rigor mais lastimoso de todos. Assim considerava, e o sentia Jacó; mas a causa da nossa dor ainda é maior que a sua. Jacó carecia de José morto, mas lograra-o vivo por muitos anos; nós pelo contrário, ao nosso Infante nem o temos morto, nem o lográmos vivo (VIEIRA, 2015, p. 131).

Sabemos que D. Duarte foi vendido aos espanhóis, sofrendo as consequências da Restauração portuguesa. Sua morte ocorreu “ao cabo de nove anos de prisão, e tal prisão: e é caso admirável que um Príncipe do seu juízo, e dos seus pensamentos, durasse tanto nela, e morresse tão tarde” (VIEIRA, 2015, p.151). No dia 3 de setembro de 1649 morreu o Príncipe e seu sepultamento realizou-se na igreja do mesmo castelo que lhe serviu de prisão. Diz o pregador que “já é tempo que se suspendam um pouco as lágrimas, e que apartando-as da consideração da nossa perda, as detenhamos na admiração da mesma causa delas” (VIEIRA, 2015, p. 133). Deslocando-se da tópica “sentir a morte” para a do “louvar o defunto”, o orador apresenta o argumento sobre a morte do infante, indicando três pontos de vista para o exame da ocasião da morte: “da parte do sujeito”, “da parte da causa” e “da parte da Providência”.

Nessa estrutura performativa do sermão de exéquias, “o mesmo lugar da produção da dor busca generalizar-se extensivamente ao conjunto do auditório, acusando a culpa partilhada por todos diante daquela morte” (PÉCORRA, 1999, p. 1406). Isto, pois “da nossa bonança se levantou a sua tormenta: ele morreu, porque nós ressuscitamos” (VIEIRA, 2015, p. 132). Dessa maneira, o aspecto *volitivo doloroso* cede espaço no sermão para o *elogio do morto*, ministrado pelos preceitos muito conhecidos do gênero epidítico, que prevê ressaltar as virtudes mais eminentes como meio de acomodá-las à *persona* pública do Rei. Uma das estratégias no sermão para tanto é o encarecimento do inimigo como meio para potencializar o valor do morto.

Lançando mão do costume retórico antigo, narra ao auditório as peripécias da prisão de Dom Duarte: “vendido, e preso o Infante, em nenhum lugar o davam por seguro as cautelas dos que o guardavam” (VIEIRA, 2015, p. 134). Adiante, conta que o medo guiou os espanhóis, o que hipertrofiou as ações de Castela para com o Príncipe de Portugal, pois “não há mais cruel inimigo que o inimigo com medo. O inimigo sem medo muitas vezes é piedoso;

o inimigo sem medo é inimigo sem piedade” (VIEIRA, 2015, p. 136). Alega, em seguida, que o maior elogio que pode ser feito ao Infante é o temor que este causava a Castela: “só uma coisa havia em Castela maior, que o Infante, que era o seu temor, e por isso esse só o pode matar” (VIEIRA, 2015, p. 139).

Passando do ponto de vista da “causa” para o do “sujeito”, Vieira continua sua prédica elogiosa enaltecendo a credibilidade do morto perante os vivos:

A palavra do Príncipe, em que se fiou, pela grande, pela Fé, pela Religião, pela amizade, pelas obrigações, pelos exemplos dos Maiores, enfim, por tudo prometia firmeza, segurança, e a confiança, que dele se fez (VIEIRA, 2015, p. 145).

Não é dispensável o dado de que, na celebração da vida, como na celebração da morte, a liturgia e a etiqueta com sua rigidez inundam todos os sistemas de representação. Nas exéquias de D. Duarte, o *decorum* exige que a *persona* do Príncipe torne-se signo emulativo para os vivos, tal como prega a forma do gênero fúnebre. Eis a fórmula aplicada por Vieira para delinear o caráter do soberano:

Dois conceitos concorreram à morte de Sua Alteza, ambos para ele mui gloriosos, porque ambos mostravam quem era: o conceito, que o Infante teve dos que o entregaram, com que os não soube temer: morrer por muito temido; e morreu, porque não soube temer: o temor alheio, e o seu destemor o mataram (VIEIRA, 2015, p. 147).

O terceiro ponto de vista argumentado diz respeito à demonstração do sentido providencial encerrado na morte do Infante. Em outros termos, cabe revelar a ordenação divina que permitiu tal morte, no caso anunciar em tom profético a vitória da Restauração portuguesa. Da ponderação dificultosíssima infere-se que a presença do ciúme seria importante obstáculo para o regresso do Príncipe:

E se é licito entrar nos secretos dos juízos de Deus, e de umas ações Suas julgar outras, eu entendo que o estorvar Deus tantas diligências humanas, e não se render Sua Piedade a tantas Divinas, foram ciúmes, que teve Deus, de que o Infante Dom Duarte viesse a Portugal. De maneira, que resumindo as causas, que concorreram na prisão, e morte de Sua Alteza: da parte de Castela foi temor, da parte do Infante foi generosidade, da parte de Deus foram ciúmes (VIEIRA, 2015, p. 149).

A difícil argumentação de Vieira a partir do que foi exposto acima se acirra com a leitura providencial que realiza o pregador: “a matéria principal dos ciúmes de Deus é a Sua glória, que Ele quer que seja sempre toda, e só Sua” (VIEIRA, 2015, p. 149). Sabemos que, na tratadística dos séculos XVI e XVII, a verdade deve sempre vir velada por uma

dificuldade, a agudeza torna-se o artifício das combinações lógicas adequadas para encerrar um raciocínio. Neste caso, o ciúme, “que é a inveja nascida do amor”, é a causa da morte do Infante da parte de Deus: “assim torno a dizer, que a morte do Infante, considerada da parte de Deus, foi o ciúmes” (VIEIRA, 2015, p. 151).

Mantendo o tom elogioso, artifício exemplar da fabricação de modelos éticos, o Príncipe, na pregação de Vieira, torna-se fortaleza rígida cuja carne era mais forte que o bronze e que não foi alvo dos males do tempo. A cela do Príncipe foi o próprio anfiteatro criado por Deus, para o espetáculo da sua luta e sobrevivência ao cativeiro: “um homem lutando com uma fera era o espetáculo dos Césares no anfiteatro de Roma; um homem lutando com a má fortuna é o espetáculo de Deus no anfiteatro do Mundo” (VIEIRA, 2015, p. 156). De outra forma, “morreu Sua Alteza, como quem não temia a morte, nem amava a vida” (VIEIRA, 2015, p. 157).

O sermão de exéquias do Infante Dom Duarte revela-se uma engenhosa amostra de transformação do homem em símbolo, do ser em signo, da ação em virtude. O sermão fúnebre em questão é enredado por uma serie de estratégias argumentativas, avançando para constituir uma espécie bem acabada de espelho virtuoso do Príncipe, a contrapelo maquiavélico. E mais: o sermão em causa toma foro político, sobretudo, por ser um discurso que conclama a restauração de Portugal, reclamando a morte do Príncipe como sacrifício dedicado aos súditos portugueses. Partilhando a dor e a culpa, o pregador indica o sentido absoluto e providencial da morte de Dom Duarte:

A conservação de Portugal tem dois perigos, ou dois contrários: por fora nossos inimigos, por dentro nossos pecados; e para ambos estes contrários nos deixou defendidos o nosso infante: par expiação dos pecados com o sacrifício de sua morte; para a vitória dos inimigos com a vingança da sua inocência. Permitir Deus a morte.... do nosso infante, grande argumento é de querer conservar Portugal, e aceitou aquele sacrifício em satisfação de nossos pecados (VIEIRA, 2015, p. 175).

Na pregação das exéquias do conde de Unhão Dom Fernão Teles de Meneses, realizada em 1651, na Vila de Santarém, Vieira discursa sobre importantes considerações acerca do *modo de morrer*. Para orientar o auditório, esclarece os propósitos da oração:

Celebramos hoje as memórias de Fernão Teles de Meneses, cujo nome é o maior elogio, por isso o refiro desacompanhado de todos. “Memórias” disse, e não “memórias fúnebres”; porque não hei de pregar de morto, senão de vivo. Sermão de Honras me encomendaram; e não seriam Honras, senão injúrias da virtude e da razão, buscar ao vivo entre os mortos (VIEIRA, 2015, p. 181).



No discurso, a maravilha é o mecanismo por excelência das acrobacias realizadas pelo discurso, como meio de surpreender o auditório captando a sua atenção ao mesmo tempo em que instiga o interesse pela verdade dogmática que se instala (e deve sempre se instalar) no núcleo da agudeza. A consciência sobre a morte nas letras seiscentistas é formada pelos exercícios de meditação sobre a matéria como seguimos demonstrando aqui.

A compreensão da vida e da morte está arraigada ao cotidiano das pessoas daquela época, o que favorece o mais ajustado entendimento sobre a maneira de lidar com os obstáculos da vida que podem dificultar a busca pela salvação. No sermão em questão, Vieira tangencia raciocínios *maravilhosos* com fim de pôr à prova as faculdades intelectivas do auditório que, desenganado com o sermão, deve continuamente meditar a própria morte enquanto molda a vida:

Morrer de muitos anos, e viver muitos anos não é a mesma coisa. Ordinariamente os homens morrem de muitos anos, e vive poucos. Porquê? Porque nem todos os anos, que se passam, se vivem: uma coisa é contar os anos, outra vive-los; uma coisa é viver, outra durar (VIEIRA, 2015, p. 182).

A palavra converte-se em imagem macabra, ilustrando o argumento-morto que se faz exemplo claro aos olhos de quem ainda respira:

Também os cadáveres debaixo da terra; também os ossos nas sepulturas acompanham os cursos dos tempos, e ninguém dirá que vivem. As nossas ações são os nossos dias; por elas se contam os anos, por eles se mede a vida: enquanto obramos relacionamento, vivemos; o demais tempo duramos (VIEIRA, 2015, p. 182).

A diferença entre viver os anos ou apenas durar no tempo é uma tópica relevante no sermão em análise, pois tem a ver com as premissas da pastoral católica, a qual defende que a vida deve ser uma contínua preparação para morte, o que não permite intervalo para descanso dessa verdadeira missão que cada um tem para consigo e com os planos da Providência. Portanto, fala Vieira de três vidas que compõem a vida humana: “vegetativa” (a com que nos alimentamos), “sensitiva” (a com que sentimos) e a “racional” (a vida com que entendemos). “Com a primeira vida vivemos para nós, com a segunda para o próximo e com a terceira para Deus” (VIEIRA, 2015, p. 183).

No raciocínio de Vieira, a tripartição das causas de um argumento é praticamente um traço inalienável da estrutura do sermão. A enumeração de partes é uma espécie de conjunção entre uma série horizontalizada articulada intimamente com a lei da integração, naquilo que Margarida Vieira Mendes chamou de “plano geométrico macrotextual, bem visível, que faz do sermão vieiriano um grande todo multiparcelar” (MENDES, 1989, p. 466).

No sermão à memória do conde de Unhão, pode-se observar que há uma equivalência proporcional entre as três vidas enumeradas por Vieira e as três virtudes bíblicas:

Com a primeira vivemos para nós: *Sobrie*, e isso por meio do jejum mortificando-nos; com a segunda vivemos para os próximos: *Juste*, e isso por meio da escola socorrendo-os; com a terceira vivemos para Deus: *Pie*, e isso por meio da oração venerando-O (VIEIRA, 2015, p. 183).

Aplicando o exemplo de Henoc, que “morreu de sessenta e cinco anos e ‘viveu sessenta e cinco anos’” (VIEIRA, 2015, p. 183), equipara em seu discurso a figura bíblica ao traçado da silhueta moral do conde, estabelecendo pontos em comum que resultarão na ascese de D. Fernão Teles como uma protoforma de um *Henoc português*:

O que eu acho de muito nesta matéria é que não só acompanhou o *nosso Henoc* a Deus na presença, senão nas ausências. Quando o Sacramento estava exposto, testemunhas são os olhos de todo Portugal da pontualidade, com que o Conde o acompanhava, não por uma hora, mas por muitas, e por dias inteiros sempre de joelhos, sem se assentar jamais, nem ainda no tempo do Sermão. Grande exemplo de Cristandade, e muito mais na devassidão de nossos tempos (VIEIRA, 2015, p. 191; grifos nossos).

No sacrossanto momento do elogio, Vieira desenvolve os argumentos necessários para revelar a presença da mão invisível da Providência sobre todas as ações humanas:

Quis Deus dar em nossos tempos o Conde para Pregador da penitência. Castiga um Conde santo um pecado alheio em si com trinta e oito anos de penitência, jejuando dois dias em cada semana sem comer, que deve fazer cada um pelos pecados próprios! (VIEIRA, 2015, p. 194).

Prega-se, no sermão, a constante meditação sobre a condição humana de modo a ponderar sobre a natureza dos homens, esses que são “camaleões da vaidade” (VIEIRA, 2015, p. 196), já que “mudamos a cor a cada mudança de vento: quantos são os ventos, de que nos sustentamos, tantas são as cores, de que nos vestimos. A maior coisa, que pode fazer o homem, é ser um” (VIEIRA 2015, p. 196).

O dito, se por um lado pode causar espanto, por outro revela a operação do costume da sociedade de corte, cuja habilidade máxima deve ser saber se adequar, convenientemente, às circunstâncias imperiosas da vida pública. Trata-se da “dissimulação honesta” teorizada pelo tratadista italiano Torquato Acetto. A dissimulação é honesta e decorosa, pois supõe o encobrimento daquilo que não deve ser revelado ao público fora do limite do consentimento dado pela situação de uso do discurso. É preciso dissimular para que se vele a verdade que deve repousar sob um véu composto por trevas honestas e decoros forçados do qual não se forma o falso.

Adentrando o solo da “consolação dos vivos”, o pregador adentra a selva vasta do remorso e da consciência nebulosa investigada pelo “psicológico” mecanismo da pastoral, que deve destilar o medo e a culpa para desenganar qualquer um que acredite que já esteja sob as condições adequadas instituídas pela Igreja para a salvação.

Recombinam-se o tempo inteiro as estratégias retóricas para potencializar os efeitos da culpa e do medo nos corações alheios, movimentando as paixões que devem ser flechas indicadoras para a bem-aventurança e nunca para a direção do pecado. Assim como “uma idade é a morte da outra” (VIEIRA, 2015, p. 196), é preciso viver intensamente a serviço da procura da salvação, tal como fez o Conde elogiado, signo virtuoso cuja vida baseou-se nos três pilares virtuosos – no jejum, na esmola e na oração. Instruído o auditório na boa morte, Vieira prega a forma plena da vida:

O ofício de Deus é salvar: *Deus noster, Deus salvos faciendi*; e no tempo, em que Deus salva, é lá na hora da morte: *Et Domini, Domini exitus mortis*. Isto é, quando Deus salva ordinariamente; mas quando salva com privilégios particulares aos que muito ama, não lhes dá uma só salvação, senão muitas salvações: não os salva só na morte, salva-os em toda a vida. Oh ditosos, os que assim se salvam! Quem se contenta a se salvar uma só vez muito se arrisca a não se salvar nenhuma: querer-se salvar na morte é temer o Inferno; salvar-se em toda a vida, isso é amar a Deus. Quem se salva só na morte, quando muito, foge para Deus; quem se salva em toda a vida, este é só o que “anda com Deus” (VIEIRA, 2015, p. 197).

Enaltecem-se os méritos da preparação da morte do Conde que, segundo Vieira, “oito anos antes de morrer fez seu testamento, compôs todas suas coisas, confessou-se geralmente uma e muitas vezes, como se o tiveram avisado!” (2015, p. 199). Ato de “digníssima imitação”, o pregador define a noção de discrição mais uma vez entre um público de discretos, em sua maioria, dada a natureza das exéquias, exortando-os: “Ora, Cristãos, seja o fruto deste Sermão passarmos o entendimento às mãos” (VIEIRA, 2015, p. 200). Para Vieira, o mérito da boa vida está em acabá-la antes de morrer: “O morrer é apartar-se a alma do corpo; o acabar a vida é o preparar a alma, enquanto está no corpo” (VIEIRA, 2015, p. 200).

Em poucas palavras, após canonizar as virtudes do Conde, sobrelevando-o pelo espírito da linguagem ao *status* de modelo digníssimo de imitação, o pregador aconselha:

Olhai para ali: vedes honras, grandezas, vaidades; tudo ali para: *Tulit eum Deus*; e ele, que levou consigo? Nada: tudo cá ficou. Pois se tudo há de ficar, e tudo acaba; porque não acabaremos com o Mundo, antes que ele acabe conosco? Porque não iremos a Deus, antes que ele nos leve? Ora, Cristãos, seja assim: procuremos viver de maneira, que todos os anos, de que morreremos, sejam de vida (VIEIRA, 2015, p. 200).

Em 1654, Vieira pregou, no colégio da Companhia de Jesus, no Maranhão, o sermão de exéquias à memória do Príncipe de Portugal, Dom Teodósio. Neste discurso, a primeira parte formal que orienta o costume do gênero fúnebre, “o sentir a morte”, é dramatizado em tom exclamatório, como um lamento coletivo que parece impregnar até as paredes do recinto “já então de pedra e cal”, como refere Lúcio de Azevedo, passagem presente em nota na edição completa da obra do pregador português (*apud* VIEIRA, 2015, p. 201).

Oh que dilatado ano! Que breve para a vossa glória, que dilatado para as nossas saudades; julgai se é bastante a causa da diferença: vós com Deus, e nós sem vós. Gerais são estas razões, Senhor, em todos os vassallos, que vos perderam; mas em nós, que choramos vossa morte de tão longe, ainda tem mais fortes circunstâncias a nossa dor, porque levamos a perda sobre a distância (VIEIRA, 2015, p. 201).

Há, no encarecimento da figura do Príncipe, um jogo político travado entre a força de Ordens religiosas da época. Prega Vieira, sem mencionar qualquer nome, a inclinação notável do Infante pela ordem inaciana:

A todas as Religiões amava, e estimava o nosso Príncipe, como tão pio; mas à Companhia de Jesus, sem falar com encarecimento, mais que a todas. [...] Muito perderam os Religiosos da Companhia no Príncipe Dom Teodósio; mas nós desta Missão do Maranhão muito mais, que todos. Como éramos instrumento dedicado mais de perto à conversão das almas, que Sua Alteza tanto zelava, vínhamos a ter no coração do Príncipe o lugar, que este mesmo zelo tinha nele. Eu em particular posso afirmar de mim que ao zelo, que Sua Alteza tinha das almas, devo todo o bem que tenho, e é todo, o que podia ter, que é ser (posto que tão indigno) um dos Missionários desta Missão (VIEIRA, 2015, p. 2020).

Indique-se de passagem a importância do ano de 1654, véspera da conhecida pregação do “Sermão da Sexagésima”, realizada na Capela Real de Lisboa. Assim, poderemos inferir acerca de algumas implicações políticas que tanto perseguiriam Vieira, no Maranhão, no trato com os colonos que desejavam escravizar os indígenas, assim como com outras Ordens religiosas que nem sempre viam bem a hegemônica predisposição missionária dos jesuítas.

Retomemos o fio da teorização da morte nos sermões de exéquias. Para isso, destaquemos a definição de felicidade apresentada por Vieira como síntese cabal da boa morte: “Não está a felicidade em viver muito, senão em viver bem” (VIEIRA, 2015, p. 204). Insistamos que, ao falar em viver bem, o Padre Vieira nunca está tratando de razões descentralizadas dos interesses da doutrina católica; pelo contrário, atualiza o mais célebre filósofo pagão para a Igreja católica, Aristóteles, que afirma que o decisivo “para a felicidade são as atividades autênticas realizadas de acordo com a excelência ética” (*Ética a Nicômaco*, 1100b10).

Neste caso, a boa morte – e a do Príncipe é um modelo dela – é alcançada a partir de atitudes éticas e religiosas plenamente realizadas segundo a vontade consciente sob a penitência diária que impõe limites às ações humanas. Assim, “não está a coisa em viver muito, senão em viver bem: viver pouco não importa nada; viver bem é o que importa” (VIEIRA, 2015, p. 204).

Supomos ter demonstrado suficientemente que, para Vieira, a morte nunca é um problema, ao contrário, é a experiência que realmente importa. Por essa razão, não há com o que se preocupar quando se caminha na reta direção da Palavra, afinal, “Se Deus a Seu próprio Filho não deu larga vida, que muito ao nosso Príncipe a não desse?” (VIEIRA, 2015, p. 204).

Sem deixar de persistir no tom corretivo, o pregador sempre assinala que, frente à face da morte, nada tem valor real: “a sabedoria, e a virtude não se deixam em testamento, porque se levam: e nós todos a matar-nos, pelo o que se há de deixar” (VIEIRA, 2015, p. 208). Além disso, ao comentar o engenho do príncipe com as artes liberais, potentes distrações neste mundo ao mesmo tempo em que são meios fundamentais para conhecê-lo e representá-lo, Vieira diz que tal soberano “não gostava de Ironias, Anfibologias, nem ainda de pinturas: tudo que é fingimento lhe aborrecia. Só dos Poetas gostava; porque quem mente por profissão fala verdade, e não engana” (VIEIRA, 2015, p. 208). Perante o juízo elogiadíssimo do Príncipe, até os pregadores eram ofuscados:

Os Pregadores tinham em Sua Alteza o maior fiscal; e quando diziam estas subtilezas do nosso tempo, que ou encontram na Escritura, ou torcem, ou... era grande o dissabor, que tomava. O certo é que ninguém teve mais inteiro juízo, nem discurso. Era grande admiração, que num auditório, onde ajunta o bom de todo um Reino, se temesse mais a censura de um menino de catorze anos. O Pregador há de saber tudo, ou quando menos há de saber de tudo; e todo este aparato de ciências junto só no Príncipe de Portugal se achava (VIEIRA, 2015, p. 209).

Prescreve o gênero fúnebre que haja constituição de modelos de virtude para servirem às gerações futuras de estímulo à emulação. Nesse caso, o gênero, como disse Maria Valéria Ferreira, “aproxima-se do didascálico, como reserva de exemplos educativos” (2007, p. 238). Em diferentes momentos, o Padre Vieira não deixa de mover sobre seu auditório a comoção necessária que exalta a virtude do Príncipe, tamanha a grandeza do soberano que jamais seria um Rei à altura; dada a dificuldade do argumento, eis a explicação que encerra o sermão:

Foi mui grande Príncipe, não sei se seria tão grande Rei. Pois quê? Faltava-lhe alguma parte? Não, sobejavam-lhe duas: era muito sábio, e era demasiadamente bom. Os Reis não hão de ter tanta ciência, nem tanta bondade. Os maiores Reis foram o primeiro, e segundo Adão: o primeiro perdeu o Mundo por muita ciência

[...]; o segundo dando-lhe o título de Bondade, não o quis consentir (VIEIRA, 2015, p. 216).

Na esteira da narração panegírica como costume do sermão fúnebre, passemos a pontuar aspectos da teorização sobre a morte no sermão de exéquias do Rei D. João IV, cuja morte data de 6 de novembro de 1656, três anos após o Príncipe D. Teodósio, aqui já mencionado. No exórdio do sermão, Vieira já informa as reais intenções da oração fúnebre: “preguem-lhe outros as Exéquias de defunto, que eu não quero, nem posso. O que só farei hoje será uma *narração panegírica* das Reais ações de sua vida” (VIEIRA, 2015, p. 2017; grifos nossos).

Levando em conta a morfologia política da sociedade ibérica seiscentista, no que tange a sua estruturação hierarquizante que põe o Rei como cabeça do corpo político ao passo que os súditos são os membros desse corpo, unidos por um *pacto de sujeição* demarcado pela razão de Estado, pode-se concluir que a morte do Rei é sempre um sinal de perigo que ameaça a todos. De acordo com Maria Valéria Ferreira:

A coroação imediata de um legítimo sucessor, entretanto, era a garantia da vida, da permanência e da saúde do Estado. No caso, evidencia-se a distinção entre a *persona personalis* do Rei, o homem particular, falível e mortal, e a *persona mystica* do Rei, a pessoa imortal em que se encarna a soberania popular alienada do poder no pacto de sujeição (2007, p. 236).

Na contramão do perigo que pode simbolizar a morte Real, ressalte-se que a morte do Rei era encarada também como transmissão e continuidade do poder sem o qual o Reino correria o risco de deixar de existir. Nesse caso, não poderíamos deixar de trazer à luz o esclarecimento de Ernst H. Kantorowicz sobre *Os dois corpos do rei*:

A perpetuidade da cabeça do reino e o conceito de um *rex qui nunquam moritur*, um "rei que nunca morre", dependia principalmente da interação de três fatores: a perpetuidade da Dinastia, o caráter corporativo da Coroa e a imortalidade da Dignidade real. Esses três fatores coincidiam vagamente com a linhagem ininterrupta de corpos reais naturais, com a permanência do corpo político representado por cabeça e membros em conjunto e com a imortalidade do cargo, isto é, da cabeça isoladamente (1998, p. 195).

No sermão vieiriano, a louvável existência de D. João é completamente justificada pela ação providencial que buscou dentre as Casas reais o redentor de Portugal:

Foi El-Rei Dom João um rei buscado, e achado por Deus. Há Reis, que parece que os fez a fortuna a olhos fechados, sem buscar, nem achar, senão acaso. Destes estão cheias as Histórias, como estiveram vazias as Coroas. El-Rei Dom João não só foi buscado, e achado, senão buscado, e achado por Deus. Mas onde o buscou Deus, e o achou? O que Deus buscou era um Príncipe, que pudesse ser Rei, e Restaurador de

Portugal; buscou-o entre os Príncipes pretendentes do Reino, e achou-o na Casa de Bragança; buscou-o entre os Príncipes da Casa de Bragança, e achou-os na Pessoa del-Rei Dom João (VIEIRA, 2015, p. 218).

Para além do paradigma de monarca piedoso, traça-se a imagem singular do rei iluminado e enviado para uma missão profética e messiânica à escala do mundo. No sermão de Vieira, a Providência sempre elabora estratégias agudíssimas para este mundo.

As ações de restaurar Reinos, ainda que são gratuitas, porque as dá Deus, a quem é servido, muitas vezes são hereditárias, e vinculadas; porque as concedeu, e vinculou Deus a certas famílias, negando esta gloriosa prerrogativa a outras (VIEIRA, 2015, p. 218).

Dom João IV, buscado por Deus como Rei entre tantos Príncipes da Casa de Bragança, encarna a figura prototípica de um *Davi português*. Dirigindo-se ao auditório enfaticamente, afirma o pregador que, ao vencer o gigante Golias, Davi recolheu-se em Jerusalém a reverenciar a espada que cortou a cabeça de Golias após o golpe com a pedra. “Pergunto: porque não pendurou Davi no templo a funda senão a espada?” (VIEIRA, 2015, p. 222). Continua pregando que a funda que derrubou o gigante não foi a espada, porém “a funda é arma de longe, e a espada é arma de perto; e como o vencer de perto é muito mais glorioso, que o vencer de longe, por isso Davi pendurou a espada, e não a funda; porque se prezou mais do golpe, que do tiro” (VIEIRA, 2015, p. 222).

Sabemos que a leitura alegórica, na Parenética, é sempre uma abertura para interpretar política e teologicamente o próprio cenário circunstancial em que se prega o sermão. A partir do episódio mencionado do duelo de Davi, comenta o pregador o sentido providencial da vitória de Portugal sobre a Espanha, feito grandioso encabeçado pela capital presença de D. João IV:

Tal foi a vitória de Portugal comparada com a de Holanda: ambos prevaleceram contra o gigante; mas Holanda de longe com a funda, e Portugal de perto com a espada: onde se deve muito notar que na batalha contra o Gigante Filisteu o tiro da funda deu a vitória à espada; mas na batalha contra o gigante Castelhana o golpe da espada é o que deu vitória à funda. Depois que Portugal prevaleceu contra Espanha, então se rendeu Espanha aos partidos de Holanda. Portugal armou-se contra Espanha no ano de 40, e Espanha fez pazes com Holanda no ano de 48. Vede se merece El-Rei Dom João o IV o nome de Davi: *Inveni David* (VIEIRA, 2015, p. 222).

Como escreve Ana Cristina Araújo, “O rei é um grande espelho em que se revê e se compõe todo o mundo” (1989, p. 158). No sermão é dito que “foi El-Rei Dom João ungido com Óleo santo” (VIEIRA, 2015, p. 225). Sendo assim, o tom elogioso confere simbolicamente à figura do rei traços da figura de santo, o que pode revelar também “o

reverso de humildade e piedade de um monarca ostensivamente poderoso” (ARAÚJO, 1989, p. 159). A eficácia do elogio é atingida pela transformação do rei morto em santidade, *Imitatio Sanctorum*, imitador dos santos:

Deus para o fazer Rei fora necessário trabalhar com ambas as mãos: “Com uma tapou-me os olhos, com outra trouxe-me pelos cabelos”. Olhai a diferença deste Rei aos outros Reis. Os outros Reis entram a reinar por apetite, e sem escrúpulo; El-Rei entrou a reinar por escrúpulo, e contra o apetite. Os outros Reis, que faz Deus, ao menos concorrem para a Coroa com o desejo; El-Rei Dom João foi tão puramente unguendo por Deus, que nem com o desejo concorreu para a sua Coroação: todo o óleo, com que foi unguendo em Rei, Óleo santo: *Oleo sancto*. E todo foi de Deus: *Oleo sancto meo*. Nem concorreu para esse Óleo com a ambição, nem com a negociação, nem com o desejo, nem com a inclinação: o mais que fez foi recusar: nos outros Reis, é a Coroa matéria de ambição, em El-Rei foi matéria de paciência (VIEIRA, 2015, p. 226).

Pode-se falar que o estilo hiperbólico da piedade do Rei em torno da morte “acentua a mundividência escatológica que caracterizava a cultura da corte joanina” (ARAÚJO, 1989, p. 160). A eficácia simbólica do martírio ilustra bem a intenção do sermão fúnebre, que essencialmente, como sabemos, é discurso panegírico:

Pouco antes de Sua Majestade ser aclamado, teve uma doença, de que esteve à morte, e nela disse sua Majestade a Deus estas palavras, como lhe ouvi repetir: *Domine, si populo tuo sum necessarius, non recuso laborem*: “Senhor, se sou necessário para o Vosso povo, não recuso o trabalho”. Notai: era sua Majestade tão desinclinado a ser Rei, que para Deus o reduzir a que não recusasse, foi necessário pô-lo às portas da morte: e ainda nesse passo tão apertado, que disse? *Si populo tuo sum necessarius. Que seria Rei pela necessidade do povo, e não por vontade própria* (VIEIRA, 2015, p. 226; grifos nossos).

Há no discurso em questão uma dupla finalidade sem contradição alguma: objeto de uma pedagogia de penitência e instrumento de consolidação da memória do Rei. O sermão fúnebre insere-se numa linha de propaganda baseada na reverência e na construção de modelos dignos de imitação. Comentando os hábitos da sociedade de corte, marcada por uma tensão escatológica, explica-nos a estudiosa portuguesa:

A morte dos grandes, da agonia ao cerimonial, era objeto de uma publicidade chocante. Como projecção das aspirações pastorais e pedagógicas da igreja, a sua eficácia era enorme, porque sendo o cerimonial um acto público e exemplarmente vivido produzia um efeito quase “hipnótico” (ARAÚJO, 1989, p. 173).

A ostentação das virtudes confirma uma espécie de “exemplaridade visível” (VOVELLE, 2000, p. 324) que se corporiza em um modelo, um *éthos*. Do ponto de vista



retórico, a oração é programaticamente excessiva, como exige o costume tão conhecido por Vieira, presente na longa e esclarecedora passagem:

Todos estes excessos de valor destemido fazia aquele grande coração, constando-lhe das grandes diligências, que Castela fazia, por que tirar a vida nas ações, e nos lugares mais sagrados. Ah, que se me perde aqui a minha semelhança de Davi! Mas eu a dou por perdida. Davi vendo-se perseguido de Saul: [...] “buscava os lugares mais seguros”; mas o nosso Davi metia-se pelos mais arriscados, não desprezando os perigos, mas sabendo que não periga quem é defendido do braço de Deus. Parecia-lhes a todos os estrangeiros de Itália, França, Inglaterra, Alemanha, com muitos dos quais falei nestes tempos, que seria grande o desvelo, e contínuo sobressalto de um Príncipe, que dentro em sua própria terra tomado um Reino a um Monarca por sobrenome “o Grande”: cuidavam que não poderia dormir, nem aquietar, nem ter um momento de gosto, ou de sossego, e quando ouviam dizer que El-Rei de Portugal tinha todas as semanas um dia de caça, e todos os dias duas horas de Música, pasmavam e ficavam assombrados (VIEIRA, 2015, 231).

Centrando-se na pregação do sermão de exéquias a Dona Maria Isabel de Saboia, pregado em 1684, na Misericórdia da Bahia, pode-se ver a figura da Rainha, que foi esposa de D. Afonso IV (1666-1667) e de Pedro II (1668-1683), representada como fênix: “tal é com mais soberana antonomásia a Sereníssima Maria, Rainha que foi, e será sempre nossa” (VIEIRA, 2015, p. 233).

Michel Vovelle assinalou que “a morte dos grandes com a sua rígida etiqueta é apenas uma variante de um modelo que vai encontrar nos convento, entre os religiosos mortos em odor de santidade, os seus exemplos mais edificantes” (2000, p. 324). Considerada *Fênix*, que escapou da morte, a imagem da Rainha Maria Isabel de Saboia, na pregação vieiriana, passa a representar mais nitidamente uma vontade providencial para os portugueses que sofrem – como todos – com a ingrata condição humana: “sentir mais o que perde, do que estimar o que logra. Por isso permitiu Deus que perdêssemos o bem que tínhamos, para que o conhecêssemos melhor na falta dele” (VIEIRA, 2015, p. 234).

Para a eficácia da *captatio benevolentiae*, o orador reforça o tom lamentoso do sermão, reincidindo no “sentir a morte”, de modo a reforçar a falta da Rainha especialmente para o Rei, alvo do amor que “sepulta sem matar, que é género de morrer mais forte, mais duro, mais triste”. Continua:

Não há sepultura mais cerrada, mais triste, e mais escura, que o aposento do Paço, a que El-Rei se recolheu com a sua dor, sem permitir nem um resquício ao menos raio de sol. A Rainha sepultada morta, o Rei sepultado vivo (VIEIRA, 2015, p. 235).

Chamando a morte de Abel – reconhecida como a primeira no mundo – de “indigesta”, através das palavras de São Basílio de Seleucia, pois “no mesmo dia o viram seus

pais são, e morto”, Vieira prega que “não é muito que a dor súbita, e não prevenida cause extraordinários efeitos”. Mais efeitos causam a morte lenta e dolorosa marcada pelo tempo:

Quando o tempo, que é a Hema de todas as dores, a não digere, não pode haver maior, nem mais provado argumento, tanto da grandeza da dor, como da grandeza do coração que a não digeriu. Grande dor em grande coração não a digere o tempo (VIEIRA, 2015, p. 327).

Segundo Vieira, “dor grande em coração grande, nenhum tempo a digere” (VIEIRA, 2015, p. 238). Logo, a falta da Rainha é um peso gigantesco para os súditos e principalmente para o Rei, que, sozinho, sentia algo que ninguém havia sentido:

O Sol mostrou a sua dor enquanto Cristo padecia; as pedras, quando já não podia padecer. E muito maior fineza é padecer com o impassível, que padecer com quem padece. No primeiro caso repartiu-se a dor entre Cristo, e o Sol; no segundo não se repartia, toda era inteiramente das pedras, e toda somente sua. Tal foi a segunda dor de Sua Majestade, a qual aonde havia de acabar ali se dobrou. Padecia com quem já não podia padecer, e quando parece que havia de ser meeiro na impassibilidade da sua morte, o amor o fez herdeiro universal das penas que acabaram com a mesma vida, padecendo as herdadas, e mais as suas. Grande é aquele sentimento, que só pode achar semelhança no insensível (VIEIRA, 2015, p. 238).

A morte da Rainha deu abertura para revelar segredos que indicaram a sua santidade. Elogia-se, na ocasião, a *discrição* da Rainha, virtude, como vimos, exemplarmente enaltecida nessas cerimônias:

Como o primeiro atributo da virtude é encobrir-se e ocultar-se, na vida foram menos conhecidas as perfeições da sua santidade; porque só o Sacerdote entrava na *Sancta Sanctorum*, só o Confessor penetrava os segredos, e sabia os interiores dela. Porém tanto que a morte rompeu o véu, e se viu o que não se via; todos a conheceram, todos a aclamaram, todos a canonizaram por Santa (VIEIRA, 2015, p. 240).

Nessa época, os testamentos eram também considerados, é digno retomar, ferramentas estratégicas de caridade e de certa filantropia que poderiam auxiliar na desejada salvação por meio de obras. No caso da Rainha Maria, Vieira não apenas exalta a sua generosidade como ataca aqueles cujas ações vazias apelam para o testamento sem as devidas boas intenções:

Assim mostrou o prodigioso testamento de Sua Majestade, de que cá nos chegaram os ecos, em que tantas são as virtudes que resplandecem, quantas as cláusulas que se leem. Escreveu ali a morte o que tinha historiado a vida; e o que recompilou a testamento no fim foi o índice de todas as suas obras. Os testamentos, que são as últimas vontades dos que morrem, ordinariamente são pios, mas nem por isso aguem grande virtude, porque são voluntários por força. Nos que viveram mal, e querem morrer bem, são *retratações* da vida; nos que sempre viveram bem, são *retratos* da vida (VIEIRA, 2015, p. 240).

Diante de tudo isso, “foi Santa para com Deus, e para com o próximo aquela grande, e heroica Alma” (VIEIRA, 2015, p. 240). Unidos como se fossem duas almas, em uma só, o Rei e a Rainha encarnavam a própria *prudência* como virtude:

E sendo tal em uma, e outra Majestade a semelhança dos génios, e a comunicação recíproca de ambas as almas, ambas grandes, ambas excelentes, ambas de alto, e vivíssimo engenho, naturalmente cresceram de sorte, e fizeram tais progressos no exercício, e prática de toda a prudência Real, que El-Rei saiu prudentíssimo, como é, e a Rainha prudentíssima, como foi (VIEIRA, 2015, p. 244).

Não se perca de vista o caráter publicitário desse gênero que aqui comentamos, de natureza intensamente política, logo, de forte apelo ao poderio dos grandes, mais até do que de celebração cívica. A respeito, Maria Valéria Ferreira (2007, p. 243) aproxima, criteriosamente, o sermão fúnebre pregado em Portugal da oração fúnebre grega, identificando que, em ambos, o discurso sobre os mortos preza por propor a continuidade da instituição política democrática, em Atenas, e a monárquica e absolutista, em Portugal.

A prudência do Rei e da Rainha é figurada como um reflexo que confunde suas singularidades, uma espécie mista de algo com essência única: “Finalmente a prudência pinta-se com um espelho na mão: e que espelho mais puro, mais claro, e mais fiel que aquele em que o mesmo Rei, parece dois, e é um” (VIEIRA, 2015, p. 247). Pôs Deus no Céu Sol e a Lua, Rei e Rainha celestes, para que “os Reis na terra imitem aqueles exemplares do Céu”. Sendo espelhos dos Reis, o Sol e a Lua, o sermonista convida o auditório a comparar a ausência da Lua no Céu com a da Rainha na terra:

Quem quiser (para que concluamos este discurso), quem quiser avaliar, e pesar bem a perda de Portugal na falta de sua tão prudente, e tão santa Rainha, considere o que seria do mundo, se a Lua faltasse [...] A Luz é o leme das trevas, a Lua o alívio das tristezas, a Lua o refúgio dos temores, a Lua a consolação, e remédio de tudo o que o Sol divertido a outro hemisfério não pode remediar, nem suprir. (VIEIRA, 2015, p. 247).

Amplia-se o lamento fortemente, expandindo-se a todos os territórios, sentindo-se em todos os lugares a perda da soberana:

Os Reis de Portugal por confissão do mundo não só são Reis, mas Pais dos seus vassalos. E posto que a Providência e bondade Divina nos deixou um tão bom Pai, que por muitos anos nos conserve, quem haverá que não chore a falta de tão prudente, e piedosa Mãe, digna por tudo de eterna memória, de eternas saudades, e de eternas lágrimas? Chore pois Portugal, chore o Brasil, chore em ambos os mundos toda a Monarquia (VIEIRA, 2015, p. 248).

Avançando o sermão em direção à “consolação dos vivos”, afirma Vieira (2015, p. 248) que quisera que “os lutos trocassem as cores, que as caveiras se revestissem de vida, que

os ciprestes se reproduzissem em palmas, que os epitáfios se convertessem em panegíricos” neste instante em que passará a pregar os troféus e triunfos da mesma morte.

Das consolações enumeradas pelo pregador estão: “o fruto do primeiro divórcio”, a Princesa herdeira do Reino Isabel Luísa Josefa; a segunda consolação refere-se ao “segundo divórcio” que “foi livrar-nos Deus por este meio de Príncipes estrangeiros” (VIEIRA, 2015, p. 251); a última trata-se da “esperança de Príncipes naturais, morta na vida, e ressuscitada na morte da Rainha nossa Senhora por meio do terceiro divórcio” (VIEIRA, 2015, p. 254). Neste caso, entra em jogo a sucessão do trono como tema do sermão de Vieira por meio da tópica da “primogenitura”:

A geração faz os Primogénitos, dando-lhes o primeiro lugar entre os vivos; a morte faz os Primogénitos, matando os primeiros, e deixando vivos os últimos. Com muita razão lhe compete a Sua Majestade o título de *Primogenitus mortuorum* [...] “Primogénito dos mortos”: porque foi necessário que morresse o Príncipe Dom Teodósio, que morresse El-Rei Dom Afonso, para que ele fosse o Primogénito, e herdeiro da Coroa (VIEIRA, 2015, p. 255).

No fim, diz Vieira que “a peroração dos pregadores em semelhantes casos é exortar aos desenganos da morte. Eu à vista desta morte só quisera aconselhar as imitações da vida” (VIEIRA, 2015, p. 257). Surpreendentemente, o jesuíta move o auditório a ligar-se às considerações sobre a vida, isto é, ao *modus operandi* da boa vida e não da boa morte. Tais são as palavras do pregador:

Imitemos a vida, e as virtudes de uma tão pia, e santa Rainha; e imitemos, sobretudo o que sobre tudo importa, que é a pureza, e resguardando da consciência, em que foi vigilantissimamente insigne. Estando o coração de Sua Majestade ansiado com a força das dores, rompeu uma vez em dois ais, e logo fez chamar seu Confessor, para se confessar daquela que lhe pareceu menos paciência. [...] E uma consciência tão delicada, que disto fazia escrúpulo, e se confessava logo; um Espírito tão puro, e tão purificado com seis meses de Purgatório, vede se voaria direito ao Céu (VIEIRA, 2015, p. 257).

Em que pesem as diretrizes semelhantes dos manuais sobre viver e morrer, as formas de conduta de vida em direção à morte são correlatas, pois tanto a experiência da vida está ligada à da morte e vice-versa. Assim, o elogio máximo que pode fazer o pregador é aconselhar os outros a imitar a vida da Rainha, tal como prescreveu no sermão de exéquias do Conde de Unhão, meditando sobre a diferença entre durar no tempo e viver os anos, ações essas basilares do sentido de existência no mundo cristão: apenas viver ou viver em função de morrer, uma diferença notável sobre o “estar aqui” no contexto seiscentista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem pretender encerrar as questões aqui explicitadas, uma vez que a dinâmica desse tipo de discussão nunca pode ser interrompida, convém que, como em um movimento tradicional nas letras seiscentistas, plasmem-se algumas considerações finais num gesto de *recolha* dos dados disseminados ao longo desta tese.

Como sublinhado, a consciência sobre a morte nas letras sacras do século XVII é moldada pelo gesto meditativo sobre as formas de morrer que impregnam o cotidiano das pessoas, confluindo medo e culpa na construção de um sentimento sobre a morte. Lidar com a morte, saber lê-la e compreendê-la nos gestos e nas atitudes, faz parte do próprio sentido da vida, como pudemos ver nas pregações de Antônio Vieira. Todo o sentido dado à vida depende essencialmente do valor dado à morte.

Sumariamente, acreditamos ter demonstrado, no decorrer dos capítulos deste trabalho, que o papel do pregador é de extrema relevância. Cabe a ele assegurar a organização e a manutenção do *status quo* do Império no que toca à união da cabeça e dos membros do corpo místico do Estado, visto que cabe a ele, como a um historiador ou poeta, construir para uma sociedade uma memória, firmando laços entre o passado e o presente, de modo a dar sentido para a vida dos vivos por meio do exemplo de vida deixado pelos mortos.

Embora associemos a dor e o sofrimento a gestos de ruptura histórica, conforme apontou Arlette Farge (2019, p. 13), nem sempre os sinais traumatizantes surtirão de manifestações tão violentas de acontecimentos como as guerras, as revoluções, as epidemias, que trazem, por meio de um desfile de mortes, sofrimento a todos que tocam. Neste trabalho, preocupamo-nos em demonstrar – ainda que por um recorte bem específico – como se articulam os dois campos discursivos que aplicam as formulações necessárias para produzir efeitos persuasivos nos textos de Antônio Vieira.

No caso, há dois polos da produção discursiva que foram ponderados. Referimo-nos a uma *poética da morte*, que fundamentaria uma *poética das almas*, isto é, um saber-fazer de produção de almas e de sentido construído a partir dos ditames cristãos da boa morte. Em outros termos, trata-se de uma poderosa arma empregada na produção de almas, empenhada na *destruição* da alteridade indígena e africana com propósito de plasmar um novo ser, à luz dos pressupostos da “regeneração” e da salvação defendidos pela Igreja contrarreformada.

Ao lado desse gesto de *produzir almas* pela Palavra (des)empenhada na sermonística, finca-se a *retórica da morte* que, combinada à poética, reserva-se o papel de arte do bem

dizer, cujos preceitos de matriz aristotélico-tomista são aplicados para recombinar técnicas intelectivamente agudas para alcançar o propósito maior: produzir a alma convertida pelo motivo da salvação, promessa sempre atualizada aos ouvidos do auditório de Vieira.

Mais do que apelar para imagens macabras – e muitas vezes o pregador em foco apela –, está em jogo na pregação vieiriana uma mecânica *relacional* em que o auditório é conduzido a pensar sobre a morte por meio das suas ações em vida. Em um gesto dialético de finos contrastes, Vieira sempre faz seu auditório meditar sobre a morte despertando nele o medo da duração do castigo, do peso da eternidade, assombros mais devastadores do que qualquer descrição macabra que um imaginário em tela possa despertar. O tempo é um peso impossível de carregar, razão pela qual o purgatório se tornou um lugar privilegiado no discurso sobre a morte, uma espécie de segunda chance para o pecador.

Nesse “teatro da morte”, o discurso doutrinal da Igreja e a arte retórica somam-se e assumem contornos apocalípticos, preenchidos por narrações e referências bíblicas que amplificam a proporção do efeito do discurso, pois são legitimações colhidas na *traditio* indispensável para o vínculo com a credibilidade. Não obstante a diferença entre os sermões aqui analisados seja perceptível, os discursos comentados trazem em si um aspecto unívoco: são exemplos claros da forma como a morte fazia parte do ciclo natural da vida, evidenciando que a ela se atribuía uma série de funções sociais que definiam tanto a posição no tabuleiro político quanto os designios no plano transcendental.

A oratória vieiriana, diante de tudo que aqui foi explicitado, pode ser compreendida como uma síntese bem acabada dos principais aspectos desse campo temático. Isto significa que, ao mesmo tempo em que se opõe à tradição das *Artes moriendi*, que preparavam especificamente para o “último instante”, é também um exemplar próprio de uma *ars moriendi*, inventada sob os preceitos de um mosaico de outros gêneros subordinados à multifacetada dinâmica discursiva do sermão.

Como se viu, o visualismo patético nunca é abandonado, mas é sempre restringido pela militância religiosa, cujo propósito é realçar a esperança da salvação através da mão pesada do desengano que deve puxar o ouvinte para o estado de atenção frente às suas ações no mundo. O entendimento sobre a vida e a morte está entranhado no cotidiano das pessoas daquela época, o que favorece o mais ajustado saber das maneiras de lidar com as pedras no meio do caminho que podem dificultar a trilha para a salvação. Em proporções diferenciadas, nunca esqueçamos, pois ao mesmo tempo em que Vieira prega a morte à corte romana, desenganando-a do luxo e dos vícios, consola os africanos, acomodando-os no seio da servidão voluntária como única forma de redenção.

Nesse ponto, podemos adicionar ainda que a morte, mesmo que mais “familiar” e “vivível”, nunca foi menos apavorante, menos escandalosa, nem menos triste. Em si, a morte, segundo os escritos aqui analisados, nunca é desejada plenamente, porém, nunca cabe ser contestada, uma vez que está inserida em planos muito mais antigos do que a própria civilização que sobre ela medita.

No contexto sobre o qual nos debruçamos, a familiaridade com a morte está enquadrada num entendimento de que a Providência trama sobre a vida de cada um e por isso a morte faz parte das experiências a serem vivenciadas no palco deste *Theatrum mundi*. Acrescente-se sobre os sermões de Vieira, peças renomadas nesse teatro, a sua eficaz ação de conduzir o comportamento dos vivos no ensaio que a vida representa para o grande espetáculo que é a morte. Gênero verbalmente figurativo, o sermão é representação, apresentado em ação, ato discursivo, cena principal do espetáculo fúnebre, expressão que se oferece “oblíqua, multiforme e proteica” (MENDES, 1989, p. 216).

As práticas, os ritos, a crença em torno da morte asseguram a manutenção dos laços entre os vivos e os mortos, proporcionando que permaneça acesa uma delineada racionalidade pregada pelas figuras eclesiásticas que, lendo nas entrelinhas das *Escrituras*, mergulham num oceano de incertezas para trazer à luz dos ouvintes as diretrizes de uma ética cristã, tudo isso para regulamentar as assimetrias que caracterizam a desigualdade como traço de normalidade na sociedade portuguesa.

A sermonística de Antônio Vieira, embora monumental, é uma metonímia desse *modus operandi* das *retórica e poética da morte* que aqui buscamos estudar. Cientes de sua eficácia, testemunhada a magnitude do nome de Vieira no século XVII, pode-se afirmar que o estudo pormenorizado, que nem de longe se encerra aqui, nos possibilita a compreensão mais refinada da densidade da pregação vieiriana, a qual, articulando aspectos múltiplos do universo retórico-político-teológico, agiu de maneira a alterar literal e figuralmente as ações de outras pessoas no seio das esferas social e política de seu tempo.

A monumentalidade da obra vieiriana não deve ofuscar nossa vista a ponto de nos impedir de ver e refletir acerca do impacto que esse conjunto de peças oratórias proporciona na própria historiografia, a qual, no caso, exige que, ao lermos esses discursos, na tentativa de uma imersão nos condicionamentos de seu próprio tempo histórico de produção, tenhamos o discernimento também de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2016, p. 13), averiguando e ponderando cautelosamente os dados sobre sua obra, transmitidos de mão a mão no tempo.

Seja pela ação com os indígenas, com o (des)trato dos africanos e com os discursos dirigidos às altas cortes do mundo barroco, Vieira pregou a morte a todos segundo a proporção decorosa que o gênero sermônístico exigia. Sem ser a única voz a enunciar tal discurso, consagrou-se, no mínimo, como uma das principais figuras neste tema, destinando a cada pessoa uma fórmula muito específica de vida para revelar uma maneira muito precisa de morte no seio de um sentimento brutal e coletivo de culpa e medo que caracterizou os tempos coloniais na história de nosso país.



## REFERÊNCIAS

ACCETTO, Torquato. **Da dissimulação honesta**. Tradução de Edmir Míssio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, Sérgio. Loucura, dor e sofrimento. *In*: MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 81-91.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGNOLIN, Adone. **O apetite da antropologia** – o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALBERTI, Leon Battista. **Da pintura**. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul (Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANCHIETA, José de. **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas**. Introdução e notas de André e Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ARAÚJO, Ana Cristina. Morte, memória e piedade barroca. **Revista de História das Ideias**, v. 2, p. 129-173, 1989.

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução de Priscila Vianna de Siqueira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo: Forense, 2017.

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008, 2 vols.

BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições70, 2010.

BARBAGLI, Marzio. **O suicídio no Ocidente e no Oriente**. Tradução de Federico Carotii. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BASTOS, Alcmeno. **O índio antes do indianismo**. Rio de Janeiro: 7Letras; FAPERJ, 2011.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p.7-20.

BENNASSAR, Bartolomé. **Inquisición española: poder político y control social**. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

**BÍBLIA**. Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução do grego de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, vol. 2.

BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico: mitologia e religião romana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BRUIT, Hector H. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. *In*: VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

BUESCU, Maria Eleonor Carvalhão. **Babel ou a ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A presença do macabro na cultura barroca. **Revista do Departamento de História**, UFMG, Belo Horizonte, n. 5, p. 83-90, dez. 1987.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista. **Revista do Departamento de História**, UFMG, Belo Horizonte, n. 6, p. 109-122, dez. 1988.

CAMPOS, Flávio. O sublime e o entendimento dos Néscios: os Sermões de Vieira aos escravos africanos. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL: TERCEIRO CENTENÁRIO DA

MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. **Actas...** Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999. t. 2, p. 765-772.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2012.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar-ANPOCS, 1986.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *In*: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem— e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 181-264.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CÍCERO. **De l'orateur**. Paris: Les Belles Lettres, 1957, vol. 1.

CHARTIER, Roger. Normas e condutas: as artes de morrer (1450-1600). *In*: CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 131-172.

CHAUNU, Pierre. **La mort à Paris**. Paris: Fayard, 1978.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)**. Tradução de Márcia Aguiar Coelho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COELHO, Geraldo Mártires. Evangelho e história: a escravidão e o discurso fraturado de Antônio Vieira. *In*: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de (org.). **Antônio Vieira: 400 anos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p. 87-112.

COGNAT, Constance. **La mort classique**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil no século XVI. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 26-53.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A vingança e a temporalidade: os Tupinambá. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspás e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 78-101.

CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro – séculos XVI e XVII**. São Paulo: Alameda, 2011.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão**. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 71-107, jul./dez. 2002.

DAHER, Andréa. A viagem de Jean de Léry e a missão de Claude d' Abbeville no Brasil (séculos XVI e XVII). *In*: COSTIGAN, Helena. **Diálogos da conversão**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005. p. 185-207.

DANTE, Alighieri. **A divina comédia**. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: a confissão católica (séculos XIII a XVIII). Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. **Uma história do paraíso**. Tradução de Teresa Perez. Lisboa: Terramar, 1994.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003, 2 vols.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2010.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. Tradução Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. **Análise Social**: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004.

FARGE, Arlette. **Lugares para a história**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. *In*: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **A época colonial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 72-86.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Valéria Maria Pena. **Retórica das lágrimas**: sermões e orações fúnebres na Bahia do século XVII. Tese (Doutorado) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

FONSÊCA, Humberto José. **Vida e morte na Bahia colonial**: sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760). Tese (Doutorado) - FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo : Perspectiva, 2019.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de António Ramos Rosa. Lisboa: Edições70, 2005.

FRONTISI-DUCROX, Françoise. A morte na Grécia antiga. *In*: GODELIER, Maurice (org.). **Sobre a morte**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017. p. 45-54.

FUMAROLI, Marc. **L'Age de l'eloquence**. Rhétorique et "res literária" de la renaissance au seuil de l'époque classique. Genebra: Droz, 2009.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GALVÃO, Ramiz. **Vocabulário etimológico, ortográfico e prosódico das palavras portuguesas derivadas da língua grega**. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Libreria Garnier, 1994.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **A primeira história do Brasil**: História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Texto modernizado e notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRAMMONT, Guiomar de. Novíssimos, *Vanitas* e engano: alegoria e teatralização nos Sermões de Quarta-Feira de Cinzas do Padre Antônio Vieira. *In*: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, 3., 1999, Braga. **Actas...** Braga: UCP, 1999. p. 1589-1607.

GRACIÁN, Baltasar. Arte de ingenio, tratado de la agudeza. *In*: GRACIÁN, Baltasar. **Obras completas**. Edición, introducción y notas de Santos Alonso. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011. p. 139-267.

HANKE, Lewis. **Aristóteles e os índios americanos**. Tradução de Maria Lúcia Galvão Carneiro. São Paulo: Martins Fontes, [19--].

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega 1549-1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. *In*: NOVAES, Adauto. (org.) **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 347-373.

HANSEN, João Adolfo. Introdução: Cartas de Antônio Vieira (1626-1697). *In*: VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil**. Organização de João A. Hansen. São Paulo: Hedra, 2003. p. 7-74.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. *In*: CASTIGAN, L. H. (org.). **Diálogos da conversão**: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: Ed. Unicamp, 2005. p. 15-43.

HANSEN, João Adolfo. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. *In*: ABDALA JR, B. & CARA, S. **Moderno de nascença**: figurações críticas do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 11-26.

HANSEN, João Adolfo. Notas de leitura. *In*: ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Ateliê editorial; CAMPINAS: Editora da UNICAMP 2012.

HANSEN, João Adolfo. Apresentação dos epitáfios jocossérios portugueses e castelhanos. *In*: CUNHA, Cilaine Alves; LAUDANNA, Mayra (org.). **Agudezas seiscentistas e outros ensaios**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019. p. 237-256.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HÖFFNER, Joseph. **Colonização e evangelho**: ética da colonização espanhola no século de ouro. Tradução de José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HORÁCIO. Arte poética. *In*: HORÁCIO. **A poética clássica**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix, 2005.

HUE, Sheila Moura. Introdução. *In*: **Primeiras cartas do Brasil**. Tradução, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 11-27.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Tradução de Frei Tomás Borgemeier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas; SP: Editora da Unicamp, 2001.

KRISTELLER, Paul. **Tradição clássica e pensamento do Renascimento**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições70, 1995.

LACHAT, Marcelo. Os sermões da quarta-feira de cinzas do Padre Antônio Vieira e a arte de morrer estoico-cristã. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, n. 23, p. 11-26, jul./dez. 2016.

LAUWERS, Michel. Morte e mortos. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHIMIDT, Jean Claude. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 2017. v. 2.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006, 10 vols.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques. **Homens e mulheres da Idade Média**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis; RJ: Vozes, 2017.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LESTRIGANT, Frank. **O canibal**: grande e decadência. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LESTRIGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n.2, p. 515-556, jul./dez. 2006.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. **La couleur éloquente**. Paris: Flammarion, 1999.

LORAUX, Nicole. **A invenção de Atenas**. Tradução de Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios espirituais**. Tradução de R. Paiva. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LUZ, Guilherme Amaral. **Carne humana**: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa. (1549-1587). Uberlândia: EDUFU, 2006.

LUZ, Guilherme Amaral. Rosário da Concórdia: Vieira e os fundamentos místicos da Paz Social. *In*: LUZ, Guilherme Amaral. **Flores do desengano**: poética do poder na América portuguesa. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013. p. 157-184.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MÂLE, Émile. **L'art religieux après le Concile de Trente**: étude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup> siècle, du XVIII<sup>e</sup> siècle, Italie-France-Espagne-Flanders. Paris: A Colin, 1932.

MARAVALL, José Antônio. **A cultura do Barroco**. Tradução de Guilherme Simões Gomes Jr.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 391-392.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. **Revista 7 Mares**, n. 2, p. 64-79, abr. 2013.

MARQUES, João Francisco. **A parenética portuguesa e a dominação filipina**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**: séculos XVI-XIX. Tradução de Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2008.

MENDES, Margarida Vieira. **A oratória barroca de Vieira**. Lisboa: Editora Caminho, 1989.

MILLER, R. Fülöp. **Os jesuítas e o segredo de seu poder**. Tradução de Álvaro Franco. Porto Alegre: Globo, 1935.

MINOIS, Georges. **História do suicídio**: a sociedade ocidental diante da morte voluntária. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

MÍSSIO, Edmir. **A civilidade e as artes de fingir**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2012.

MOLINA, Luís de. De fide. *In*: CALAFATE, Pedro (org.). **A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)**. Coordenação de Ana Maria Tarrío e Ricardo Ventura. Tradução de Luís Machado e Abreu. Coimbra: Edições Almedina, 2015. v. 1.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**s. Tradução e notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora34, 2016.

MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages**. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1990.

NAVARRO, Azpilcueta e outros. **Cartas avulsas**: 1560-1568. Tradução de Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1988.



NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de tupi antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013.

NETO, João Angelo Oliva. Breve anatomia de um clássico. *In*: **Eneida**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 9-65.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Vieira e a imaginação social jesuítica**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NÓBREGA, Manuel da. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

NUÑEZ, Carlinda Fragale Pate. “Joelhos ao pó”: o imaginário da morte na tradição grega. **Clássica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos**, v. 15, n. 15/16, p. 41-49, 2003.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. **Por quem os signos dobram**: uma abordagem das letras jesuíticas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Aristóteles e a imagem nas lentes seiscentistas: deslocamentos e reciclagens. *In*: ROCHA, Fátima C. D. (org.). **Cenas do discurso**: deslocamentos e transformações. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 13-28.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Antônio Vieira e o desempenho das convenções retóricas do gênero epistolar. *In*: CHIARA, Ana; ROCHA, Fátima Cristina Dias (org.). **Literatura brasileira em foco**: escritas da intimidade. Rio de Janeiro: Casa Doze, 2009. p. 21-37.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. ‘Pregando a toda criatura’: Antônio Vieira e a semeadura no novo mundo. *In*: JOBIM, J. L.; PELOSO, S. (org.). **Descobrimo o Brasil**: sentidos da literatura e da cultura no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011. p. 29-50.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Antônio Vieira e a moralização da morte *ad majorem Dei gloriam*. *In*: ALMEIDA, Fábio de (org.). **Sobretudo a noite**. Goiânia: Edições Ricochete, 2016. p. 44-69.

OMENA, Luciane Munhoz de; FUNARI, Pedro P. A. O ridículo de um funeral: a simbologia da morte na sátira *Apocolocyntosis* de Sêneca. *In*: OMENA, Luciane Munhoz de; FUNARI, Pedro P. (org.). **As experiências sociais da morte**: diálogos interdisciplinares. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. p. 53-80.

PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. *In*: NOVAES, A. (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 423-461.

PÉCORA, Alcir. **A arte de morrer**: os sermões de quarta-feira de cinzas de Antônio Vieira. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

PÉCORA, Alcir. Argumentos afetivos nos sermões fúnebres do Padre Antônio Vieira. *In*: TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA, 3., 1999, Braga. **Actas...** Braga: UCP, 1999. v. 3, p. 1399-1410.

PÉCORA, Alcir. A arte das cartas jesuíticas do Brasil. *In*: PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 17-68.

PÉCORA, Alcir. Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português. *In*: CASTIGAN, L. H. (org.). **Diálogos da conversão**: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: Ed. Unicamp, 2005. p. 83-98.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. **Estudos Avançados**, v. 33, n. 97, p. 153-170, 2019.

PEREIRA, Belmiro Fernandes. **Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 115-131.

PINTO, Porfírio. **Choupanas e palácios**: a arquitetura teológica da obra do Padre Antônio Vieira. São Paulo: Paulinas, 2019.

PLATÃO. **Menexeno**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2011.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.

PRIORE, Mary Del. **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1996.

PRIORE, Mary Del. Morte e fronteiras culturais: passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos (outra lógica sobre finitude). *In*: RODRIGUES, Cláudia; LOPES, Fábio Henrique (org.). **Sentidos da morte e do morrer na Ibero-América**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014, p. 133-150.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**: inquisidores, confessores e missionários. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAFAEL, Vicente L. **Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule.** Ithaca: Cornell University Press, 1988.

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

ROCHA, Manuel Ribeiro. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado.** Edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

ROCHE, Daniel. La mémoire de la mort (XVIIe-XVIII siècle). **Annales ESC**, n.1, p. 79-119, 1976.

ERASMO, Desidério. **Elogio da loucura.** Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SARTIN, Philippe Delfino. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafio. **Temporalidades** – Revista de História, Ed. 21, v. 8, n. 2, p. 447-468, maio/ago. 2016. Acesso em: 20/09/2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte.** Traduzida pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTOS, Fernanda Cristina. Demônios e heresia na ‘Relação da missão da Serra da Ibiapaba’, do padre Antônio Vieira. **Revista de Estudos de Cultura**, São Cristóvão (SE), v. 6, n. 16, p. 39-50, jan./abr. 2020. Acesso em: 20/09/2020.

SCHIMIDT, Jean Claude. A morte na Idade Média cristã. *In*: GODELIER, Maurice (org.). **Sobre a morte.** Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017. p. 153-170.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARTZ, Stuart B. Escravidão indígena e o início da escravidão africana. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 2016-222.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas consolatórias.** Tradução de Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas, SP: Pontes, 1992.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a brevidade da vida.** Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio.** Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SILVA, Felipe Lima da; OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Santo Agostinho e(m) Antônio Vieira: anotações de literatura hagiográfica no século XVII. **Convergência Lusíada**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 27-46, jul./dez. 2015.

SILVA, Bruno. **As cores do Novo Mundo**: degeneração, ideias de raça e racismos nos séculos XVII e XVIII. Lisboa: Lisbon International Press, 2020.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Hedra, 2010.

SOUSA, Eudoro. **Catábases**: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização (Séculos XVI-XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STADEN, Hans. **Dois viagens ao Brasil**. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

TESAURO, Emanuele. **Il canocchiale aristotelico**. USA: Nabu Press, 2014.

TIN, Emerson (org.). **A arte de escrever cartas**. Campinas; SP: Editora da Unicamp, 2005.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. História indígena: 500 anos de despovoamento. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **História indígena**: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. p. 35-60. Acesso em: 20/09/2020.

VAN DELFT, Louis. **Littérature et anthropologie**: le caractère à l'âge classique. Paris: Press Universitaires de France, 1993.

VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1977, 2 vols.

VENTURA, Ricardo. Introdução. *In*: VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: escritos sobre os índios. Coordenação de Ricardo Ventura. São Paulo: Edições Loyola, 2016. t. 4, v. 3, p. 9-47.

VERNANT, Jean Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, n. 9, p. 31-62, 1978. (Tradução de Elisa A Kossovitch e João Adolfo Hansen).

VERNANT, Jean Pierre. **La mort héroïque chez les grecs**. Nantes: Pleins Feux, 2001.

VERNANT, Jean Pierre. **Entre mito & política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009a.

VERNANT, Jean Pierre. A morte heroica entre os gregos. *In*: VERNANT, Jean Pierre. **A travessia das fronteiras**: entre mito e política II. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009b. p. 77-95.

VERNANT, Jean Pierre. **L'individu, la mort, l'amour**. Malesherbes: Folio 2017.

VEYNE, Paul. A morte como espetáculo. *In*: VEYNE, Paul. **Sexo & poder em Roma**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008. p. 129-183.

VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Cartas da Missão; Cartas da Prisão. Coordenação de Miguel Real. São Paulo: Edições Loyola, 2014. t. 1, v. 2.

VIEIRA, Antônio Vieira. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Cartas de Lisboa e Cartas da Baía. Coordenação de Mary Del Priore e Paulo de Assunção. São Paulo: Edições Loyola, 2014. t. 1, v. 4.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões do Advento, do Natal e da Epifania. Coordenação de João Francisco Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2014. t. 2, v. 1.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma. Coordenação de Aida Lemos e Micaela Ramon. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 2.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Quarta-feira de Cinza. *In*: VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 2.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Demônio mudo. *In*: VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões da Quaresma. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 3.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões da Páscoa e do Pentecostes. Coordenação de Mário Garcia. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 5.

VIEIRA, Antônio Vieira. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões do Rosário Maria Rosa Mística I. Coordenação de Carlos Maduro e José Paulo Leite de Abreu. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 8.

VIEIRA, Antônio Vieira. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões do Rosário Maria Rosa Mística II. Coordenação de Ernesto Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 9.

VIEIRA, Antônio Vieira. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermões Fúnebres. Coordenação de João Francisco Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 14.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: História do Futuro. Coordenação de Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 3, v. 1.

VIEIRA, Antônio. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: escritos sobre os índios. Coordenação de Ricardo Ventura. São Paulo: Edições Loyola, 2016. t. 4, v. 3.

VOISIN, Jean-Louis. A morte na Roma antiga. *In*: GODELIER, Maurice (org.). **Sobre a morte**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017. p. 57-101.

VOVELLE, Michel. **Mourir autrefois**. Paris: Gallimard, 1974.

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história**. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

VOVELLE, Michel. **La mort et l' Occident**: de 1300 à nos jours. Paris: Gallimard, 2000 [1983].

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório ou o trabalho de luto**. Tradução de Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: editora UNESP, 2010.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. Tradução de Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

YATES, Frances. **A arte da memória**. Tradução de Flávia Bancher. Campinas; São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). Tradução de Antônio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. **Revista História**, São Paulo, n. 170, p. 77-106, jan./jun. 2014. Acesso em: 20/09/2020.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, set./dez. 2019. Acesso em: 20/09/2020.