

ARTIGOS LIVRES

O martírio no contexto da Companhia de Jesus: a parénese do padre Antônio Vieira

Fernanda Santos¹

Resumo: O cultivo do sofrimento como um caminho acolhido para a salvação foi uma constante dentro da Igreja católica, sobretudo para os que professavam a fé de Cristo em terras distantes, como é o caso da Companhia de Jesus. A dor física e espiritual poderia ser suportada, na medida em que os jesuítas se identificassem com Cristo. Fazendo uso de toda a tradição escolástica, isto é, recorrendo à auctoritas bíblica, o padre Antônio Vieira assentou o conceito de martírio numa concepção teológica que procurava justificar a escravidão e elevar o homem à santidade. O artigo pretende mostrar como Vieira consegue articular estas concepções em sua sermônaria, com a eloquência de seu raciocínio católico-cristão e a engenhosidade do seu discurso, sem deixar de ter em vista os objetivos e o ideário missionário e universalizante da Companhia de Jesus.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, martírio, escravidão, padre Antônio Vieira.

Martyrdom in the context of the Society of Jesus: the paraenesis of the priest Antônio Vieira

Abstract: The cultivation of suffering as a path to salvation was a constant upheld within the catholic Church, especially for those who professed faith in Christ in distant lands, such as the Society of Jesus. The physical and spiritual pain could be supported to the extent that the Jesuits would identify with Christ. Making use of all the scholastic tradition, and using the biblical auctoritas, father Antonio Vieira became the concept of martyrdom in a theological concept that sought to justify slavery and elevate man to holiness. The article aims to show how Vieira can articulate these concepts into your sermons, with the eloquence of his catholic-christian reasoning and the ingenuity of his speech, while taking into consideration the goals and ideals and universalizing mission of the Society of Jesus.

Keywords: Society of Jesus, martyrdom, slavery, father Antonio Vieira.

Recebido em 23/12/2013 - Aprovado em 18/01/2014

¹ Doutoranda em História, na Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal. Investigadora integrada no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

“Os soldados de Deus e de Cristo não perecem, pelo contrário,
são coroados”.
São Cipriano²

1. O sentido de martírio para o cristianismo

O martírio, entendido à luz do cristianismo, consiste na afirmação e no testemunho de fé religiosa. A noção teológica depois de São Tomás de Aquino é a de que o martírio é um ato de virtude, uma vez que consiste em ser firme na verdade e na justiça contra as perseguições; os atos de virtude levam à beatitude eterna prometida aos mártires (VACANT, MANGENOT, AMANN, 1928, p. 219). Na história cristã, martírio designa o testemunho da fé, sendo o mártir a testemunha da mesma. Muitas vezes o martírio leva à experiência suprema da morte em nome da fé, fazendo daquela uma vitória absoluta. Para os cristãos, essa morte é fonte de vida, já que é lida como fonte de transcendência para o mártir e exemplo de fé para os que continuam a sua vida na terra. A morte do mártir tem um carácter exemplificativo gerado pelo seu testemunho e pelas suas ações. Para a Igreja católica, o martírio é a expressão suprema e de excelência da coerência à vida cristã, sendo também uma prova de autenticidade de valores. Ao martírio é atribuído o estatuto máximo como caminho direto para alcançar o ideal mais alto: a santidade e a entrada direta no céu. Desde os seus inícios, no século XII, até às duas últimas décadas, a historiografia científica da santidade tem vindo a propor várias leituras funcionais do santo cristão, criando dele a imagem de sucessor dos deuses, herói da epopeia cristã, mágico branco. Todas estas leituras, munidas de instrumentos de análise antropológicos e sociológicos, fazem com que já não se torne possível apenas uma leitura piedosa da santidade cristã (AZEVEDO, 2000, p. 326).

Martírios, massacres, torturas, genocídios têm sido uma constante que é transversal à história das religiões. O martírio, que significa, na sua raiz grega *mártys*, testemunho, inicialmente em sentido jurídico, ganhou o sentido novo no quadro da história das religiões e com o particular contributo do cristianismo, de afirmação da fé religiosa até ao limite da morte perante os que violentamente exigiam a sua negação. Com efeito, o testemunho público de uma adesão a uma doutrina religiosa considerada a melhor, a mais excelente e a mais verdadeira é muitas vezes confrontada com o confronto radical com os que a negam e lhe são hostis. O martírio como testemunho por excelência da coerência da convicção religiosa verbalizada. Assim o martírio ganhou um sentido eloquente de morte em nome da fé, fazendo dessa forma de morte uma vitória absoluta. Vitória suprema porque se torna fonte de vida transcendente para o mártir e exemplo de fé para os que continuam a sua vida terra (CORBIN, 2008). Deste modo, a morte pela fé, seja individual seja coletiva (e é esta que dá a dimensão do massacre) é sempre interpretada como religiosa, como uma vitória da expansão da vida e como força exemplar gerada pelo testemunho do mártir. Este é um dado que, sendo característico e conhecido no âmbito do cristianismo, acaba por ser comum a outras religiões,

² Ep. LXXXII, 2: *Dei et Christi milites non perimi, sed coronari (Patrologia Latina, 4, 430).*

nomeadamente ao judaísmo e ao islamismo. O ideário prosélito e universalizante destas religiões atribuem à experiência do martírio o segredo da sua força testemunhal e a semente da sua expansão.

Tendo em conta este fundo teológico do sentido da morte pela fé, Tertuliano criou o axioma que se tornou um lema muito glosado pela teologia cristã nas suas várias expressões e correntes: “o sangue de mártires e semente de novos cristãos”. Esta afirmação muito glosada pelas diferentes teologias cristãs do martírio é tirada da resposta do grande padre da Igreja e genial jurista romano Tertuliano, que assim defende a sua fé contra os poderes do império que perseguiram a chamada “seita dos Cristãos”: “De nada, porém, vos serve, por mais requintes que lhe apliqueis, essa vossa crueldade. Pelo contrário, é mais um atractivo à seita. Porque, ainda assim, cada vez que nos ceifais, mais numerosos nos tornamos. É uma semente, o sangue dos cristãos”. (TERTULIANO, 2002, p. 579-581)³

A religião pacifista dos seguidores de Cristo, assim afirmada sem cedências até ao seu processo de reconhecimento na estrutura política imperial romana, teve de confrontar-se com uma sociedade e com uma regime político que não a compreendia e chegou mesmo a demonizá-la. A seita que começou por ser o cristianismo na perspectiva do judaísmo e do Império romano teve de pagar a sua afirmação e expansão com um vastíssimo número de mortes violentas em nome da sua fé contra os algozes que a entendiam como uma ameaça à harmonia social instituída e ao sistema de valores da Pax Romana.

A própria Igreja cristã, na elaboração teológica patrística, acaba por atribuir ao martírio o sucesso e o segredo da expansão dos seguidores de Cristo, pela eloquência mística do testemunho que produz a morte pela fé. Se Tertuliano é o padre do martírio mais ajuizado, todos os outros, nomeadamente Santo Agostinho, Orígenes, Santo Irineu e Santo Ambrósio, seguem o seu caminho de sobrevalorização do poder do testemunho martirial.

O martírio ganhou tal valor teológico que, mesmo depois do cristianismo se ter tornado religião oficial do Império com o Imperador Teodósio, continuou a ser voluntariamente desejado e procurado ainda que de outras formas. Aliás, o ideário cíclico de renovação do cristianismo, que se foi modelando e reforçando doutrinal e institucionalmente, como nas diferentes formas de dissidência que se convencionou designar pelo conceito de heresia, considerou que o afrouxamento da vivência cristã carecia de testemunho radical para que se desse a renovação. E o limite da radicalidade estava precisamente no despojamento até ao martírio.

O cultivo do sofrimento como um caminho acolhido, e até sutilmente desejado, para a salvação, foi uma constante dentro da Igreja católica, sobretudo para os que professavam a fé de Cristo em terras distantes, como é o caso da Companhia de Jesus. A dor física e espiritual poderia ser suportada, na medida em que os jesuítas se identificassem com Cristo. Os jesuítas tinham diante de si a tarefa de atingir uma atitude

³ Tertuliano, *Apologeticum*, 50, 13. Uso aqui, para efeitos de consulta e citação, a edição bilingue, latim-português citada nas referências finais.

de indiferença face a qualquer tipo de condição material ou psicológica, atuando directamente para servir Deus. A pobreza é um dado indiscutível para o próprio Inácio de Loyola, queixas e reclamações estão fora do contexto religioso dos jesuítas. A dor física e espiritual deveria ser suportada na medida em que os jesuítas se identificassem com Cristo e, como ele, considerassem que sofriam pelos pecados dos outros. Os jesuítas consideram-se emissários de Deus, é Deus que age através deles, na ótica do catolicismo (GAMBINI, 2000, p. 80-81). Os colégios da Companhia de Jesus reconhecem como fonte essencial de inspiração a dinâmica dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: disponibilidade para servir; capacidade de opção em ordem ao trabalho mais eficaz, mais necessário e mais urgente; atitude de discernimento orientada para a ação, numa constante auscultação da realidade e numa permanente revisão das próprias posições.

Se o mártir foi considerado, nos primeiros séculos, um bem oferecido pelos adversários da fé em Cristo em favor do processo de afirmação do cristianismo, entendido numa perspectiva dialógica da relação conflitual dos oponentes versus adjuvantes, a questão do martírio vai complexificar-se e ganhará outras dimensões de significado quando mais tarde o martírio passar a ser fator de disputa no quadro da concorrência e da afirmação dos vários cristianismos, em particular na proliferação das heresias (COHN, 1981), da experiência dos cismas medievais e, em particular, dos movimentos de fratura que vão dar origem a uma proliferação de igrejas protestantes, oponentes do catolicismo.

2. O martírio na parénese do Padre Antônio Vieira

Uma das mais conhecidas paréneses do Padre Antônio Vieira foi proferida sobre este assunto no dia *Festum omnium sanctorum*, em 1643, o “Sermão de Todos os Santos”. A referida festa trata de uma data litúrgica importantíssima no calendário católico, designando a memoração de todos aqueles que preferiram a morte a renunciar à sua fé, ou aqueles que tinham alcançado, através de virtudes, a visão beatífica. O padre Antônio Vieira, como letrado e como sacerdote ordenado pela Igreja, estava ciente de que o propósito da instauração do dia de Todos os Santos era de que esta data servisse como momento oportuno, no qual os santos e mártires deveriam ser lembrados e comemorados a fim de que as suas memórias servissem como exemplo e inspiração a todos os católicos.

Com apenas 35 anos, mas já diplomata de D. João IV, o jesuíta adentra o convento de Odivelas para edificar a memória de toda a hierarquia dos bem-aventurados. Vieira nos dá pistas de sua afeição e admiração pelos mártires da sua fé. Ao publicar em voz esta sermonária, o pregador divulga a essência, o legado e a ideia de martírio na sua concepção mais devota, parte de um tributo crente e pessoal. Este sermão é a coroa de todos os panegíricos, o assunto é encomiástico, e a disposição ou divisão dele

corresponde à ordem na qual a Igreja classifica os santos (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 29).

Com este intento em mente, Vieira afirma ter como objetivo em seu sermão “tratar nele alguma matéria que nos ajude a conseguir tão grande felicidade”. A felicidade pretendida por Vieira é a de que “se Deus nos fizer mercê de que nos salvemos, também virá tempo, (...) em que nós entremos no número de todos os santos” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 30). Com o seu objetivo declarado, a tese que rege o “Sermão de Todos os Santos” é a afirmação da crença de que “agora celebramos, e depois seremos celebrados: agora nós celebramos a eles, e depois outros nos celebrarão a nós”. Em um dia tão prestigioso no calendário da Igreja, Vieira lembra seus ouvintes de que eles também poderão atingir a santificação “eu prometi de vos provar quão facilmente podemos todos ser santos”. Dado o seu propósito, Antônio Vieira procede a dividir a sua oratória em duas partes “dividirei tudo o que disser em dois discursos (...) no primeiro discurso veremos quão grande coisa é ser santos, e no segundo, quão facilmente o podemos ser todos”. E de acordo com esta divisão, o jesuíta estabelece a partição equivalente do tema *Beati mundo corde*, onde a primeira parte da pregação “nos dá a primeira palavra do tema: *beati*; o segundo nos dará a segunda: *mundo corde*” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 30).

Além desta divisão binária da prédica, Vieira apresenta outra estrutura organizacional na sua oratória, a ramificação de “todos os santos quantos há e pode haver” em “quatro classes”, sendo elas “Deus, que também se preza de ser e de se chamar santo; a Mãe de Deus, que é a mais santa entre todas as puras criaturas; os santos anjos, repartidos em nove coros; os homens santos”. Esta última classe, a dos homens santos, é aquela em que eles são “divididos em seis hierarquias” e é nesta que se encontra a subdivisão que mais interessa a este estudo – os mártires – homens e mulheres que se tornaram santos através do martírio.

Vieira deu consistência ao conceito de santidade, aplicando-o a toda a Trindade, em sua retórica. Começou o jesuíta adequando o conceito a Deus, seguiu sobrepondo ao Filho de Deus e depois ao Espírito Santo. A questão do santificável também foi empregada a Maria, como informa Vieira: “Depois do Padre, Filho e Espírito Santo, segue-se a Filha do Padre, a Mãe do Filho, a Esposa do Espírito Santo, a Virgem Santíssima, a qual como a mais santa entre todas as mais puras criaturas nos dirá melhor que todas quão grande bem é sermos santos” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 40).

Considerando os anjos a terceira classe dos santificados, Vieira novamente faz uma reflexão sobre o ato de ser santo: “Os anjos, que são a terceira classe dos santos que hoje celebra a Igreja, assim como nos persuadem com suas inspirações, nos ensinam com seu exemplo quão grande coisa é ser santo” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 42). Finalmente, o jesuíta chega à quarta classe dos santos. “Vamos aos homens” – declarou Vieira, prometendo abordar “A esperança tão longa e tão constante dos patriarcas, a fé e paciência dos profetas, o zelo e pregação dos apóstolos, os tormentos e mortes dos mártires, as penitências e asperezas dos confessores, a continência e pureza das virgens” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 46).

De entre as sessões escritas, nas quais o autor debate as hierarquias dos homens santos, o último parágrafo do capítulo VI sobressai. Este se destaca pela violência relatada e pelas aflições que Vieira faz questão de detalhar minuciosamente. Os tormentos, classificados por ele como “esquisitos gêneros de martírios” são numerosos e insinuam uma vontade do orador de afetar, querer causar uma reação na audiência, ou uma vontade clara de movê-los.

Antônio Vieira inicia o parágrafo em questão dirigindo-se diretamente aos mártires: “E que direi eu de vós, ó fortíssimo e luzidíssimo exército dos mártires”, e segue desenhando na imagem do público cenas fortes e angustiantes de um espetáculo de crueldade desmedida: “Se entro no anfiteatro de Roma, vejo-vos lançados às feras (...)” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 47). Digno de menção para Vieira, nesta oratória, não fora a vida virtuosa dos mártires, mas sim a criatividade dos suplícios, a inventividade usada na criação de máquinas lúgubres. Aos mártires, Vieira elogiou e admirou o sofrimento, a dor, a habilidade de resistir ao insuportável. “(...) lhes moíam e emprensavam os ossos, até ficarem uma pasta confusa, sem figura nem semelhança do que dantes eram (...)” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 48).

Contudo, o valor do mártir não pesava só sobre o padecer, ou na moléstia do corpo em nome da crença, em nome do Deus que criam católico, universal e único. A agonia física por si só não bastava para tornar o homem santo. O sofrimento corpóreo era instrumental para a canonização do mártir, mas o tornar santo edificava-se no coração, na alma. A sagração transcende o secular, pertencendo ao mundo do invisível. Os mártires eram santos porque faziam mais do que sofrer, eram estes homens e mulheres seres sacralizados porque sofriam animosamente, porque padeciam alegremente. Vieira diz, “E tudo isto sofriam e suportavam aqueles valorosos cavaleiros de Cristo, não só com paciência e constância, mas com contento e alegria” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 48). Aí está o real valor do mártir, a disposição do *animus*. Os fiéis forçados a engolir chumbo derretido assim o faziam com felicidade em nome da Igreja. Os que foram arados com “com pentes e garfos de ferro”, gozaram de um coração jubiloso, convictos de que morreram por uma causa maior e transcendente.

O mártir está além de um corpo suplicado. O mártir é um coração fervoroso, uma alma irredutível. O corpo degenera “em caldeiras de azeite e alcatrão fervendo”, mas a alma é alçada aos céus dos bem-aventurados. “Por quê?” questiona Vieira, porque escolheria o mártir morrer tão sofrivelmente? E o próprio autor responde: “Só por ser e segurar o ser santo (...)” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 48). O padecer do corpo é em benefício da alma.

3. Relação entre escravidão e martírio

No “Sermão Vigésimo Sétimo”⁴, Vieira propõe uma sermonária de consolação, expondo, hermeneuticamente, a relação entre a escravidão e o martírio. Inserido no seio dos conturbados anos do século XVII que seguiram o período denominado de União das Coroas Ibéricas, o sermão dirige-se, de acordo com Vieira, aos negros e seus senhores da Confraria da Nossa Senhora do Rosário da Bahia.

O momento em que conjecturou o “Sermão Vigésimo Sétimo” era de incessante movimentação dentro das rotas de comércio humano. Observava-se dos grandes navios o desembarcar sofrido dos milhares de homens, mulheres e crianças em portos brasileiros. Cena esta que não mais causava impacto, não mais mexia com as entranhas emocionais daqueles que seguiam apressados pelas cidades portuárias. Descarregavam-se os negros como sacas de grãos, e a vida seguia costumeiramente, alheia ao influxo de multidões de novas gentes que aportavam. “Uma das grandes coisas que se vêem hoje no Mundo, e nós pelo costume de cada dia não admiramos,” disse Vieira à sua plateia, “é a transmigração imensa de gentes e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 329). Comparando navios negreiros à baleia, o jesuíta segue descrevendo o aproximar de um “cardume monstruoso” onde cada baleia pare um baleato, que por sua vez “desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos”, praticamente, resume Vieira, “trazem a Etiópia ao Brasil” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 329).

Cabia, então, aos intelectuais da época, maioritariamente religiosos, fazer enquadrar no organograma espiritual da doutrina cristã, e neste caso, católica, o comovente número de seres cativos. Vieira, sem dúvida, um dos mais celebrados letrados de seu tempo, usou toda a engenhosidade de seu discurso (SARAIVA, 1980, p. 9), toda a eloquência de seu raciocínio católico-cristão para fazer sentido desse movimento mercantil cujas implicações, para ele, não poderiam deixar de ser outra coisa, senão notáveis.

Fazendo uso de toda a tradição escolástica, isto é, recorrendo à *auctoritas* bíblica, dialogando com os intelectuais das escolas Greco-Romanas e pontuando as deduções e doutrinas patrísticas, Vieira costura delicadamente aquilo que poderia aparentar antagônico, a diabolicidade intrínseca e as vantagens que o escravismo rendia à metrópole lusitana. Refere-se à escravatura como fruto das circunstâncias culturais e históricas, e não uma consequência da providência divina, isto é, para ele a desigualdade entre os colonos e os escravos não é natural, mas circunstancial. Assim, afirma a necessidade de alteração das leis no sentido do resguardo dos direitos dos indivíduos (CASTRO, 2009, p. 214). Nessa tentativa, no empenho de decodificar o propósito do sofrer a escravidão, Vieira nos lega aquilo que pode ser considerado um indício do que o corpo representava para esta classe de teólogos. Assim, no “Sermão Vigésimo Sétimo” temos mais do que as

⁴ O título completo da oratória em pauta é: “Sermão Vigésimo Sétimo, com o Santíssimo Sacramento Exposto (Da Série “Maria, Rosa Mística”)”.

considerações de um homem que buscava amenizar o sofrimento alheio, temos aqui mais do que o “Missionário dos Escravos”.

No seu célebre “Sermão Décimo Quarto do Rosário”, Antônio Vieira, dirigindo-se a uma audiência composta por escravos negros levados para o Brasil, após considerá-los seus irmãos na fé, atribui-lhes um lugar arquetípico na vivência cristã, uma vez que a sua vida de escravatura dos engenhos das roças de cana-de-açúcar era a condição que mais se aproximava afinal à própria paixão de Cristo: “Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão.” (VIEIRA, 1959, tomo XI, vol. IV, p. 305). Neste sermão, Vieira compara, passo a passo, o percurso de Cristo até ao Calvário com as condições de trabalho dos escravos nos engenhos de açúcar, concluindo, pelo seu igual estatuto de mártires, caso aceitassem esta condição:

A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos: Cristo sem comer; e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. (VIEIRA, 1959, tomo XI, vol. IV, p. 305-306)

Vieira encontra afinidades na designação de martírio: “*Torcular* se chama o vosso engenho, ou a vossa cruz, e a de Cristo, se chamou também torcular: *Torcular calcavi solus*.” (VIEIRA, 1959, tomo XI, vol. IV, p. 305-306) Esta passagem ilustra bem a posição essencial do jesuíta em relação ao tema da escravatura, que não deixa de admitir que a instituição da escravatura como uma forma aprofundada de viver o cristianismo.

A questão essencial que permitirá compreender esta aparente contradição de Vieira é afinal a da própria legitimidade da escravatura. Em sua síntese do pensamento de Aristóteles com a doutrina cristã, São Tomás de Aquino conserva o princípio aristotélico da desigualdade natural dos homens, rejeitando a ideia de que alguns homens são escravos por natureza. Segundo ele, a escravidão só se justifica como cativo de prisioneiros adquiridos numa guerra justa, declarada por uma autoridade justa, baseada numa justa causa (EISENBERG, 2000, p. 135). Existem indícios de que o jesuíta por vezes condenou tanto os fundamentos religiosos como os próprios fundamentos econômicos da escravatura (TEIXEIRA, 1999, p. 714). No “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” exorta os colonos a libertarem os seus escravos:

(...) Este povo, esta república, este estado não se pode sustentar sem índios. Quem nos há-de ir buscar um pote de água, ou um feixe de lenha? Quem nos há-de fazer duas covas de mandioca? (...) quando a necessidade e a consciência obriguem a tanto, digo que sim, e torno a dizer que sim; que vós, que vossas mulheres,

que vosso filhos, e que todos nós nos sustentássemos dos nossos braços; porque melhor é sustentar do suor próprio, que do sangue alheio. (VIEIRA, 1959, tomo III, vol. I, p. 14)

Por outro lado, e à semelhança da vida de S. Roque, no “Sermão de S. Roque” Vieira declara que servir outros homens é um dos piores martírios:

Não quis S. Roque servir a homens porque não quis deixar de ser homem. O martírio de servir. A guerra que padeceu ou podem padecer nas cortes, ainda os homens que melhor servem, se têm outros sobre si. Quais são os que, segundo Davi, pisam nossas cabeças, não só com os seus pés, senão com os dos seus cavalos? Os sapatos dos reis não pisam, coroam. Para um homem se conservar na corte e na praça dos reis, como Davi se queria conservar na de el-rei Aquis, o meio mais proporcionado e efetivo é andar às avessas. (VIEIRA, 1959, tomo VIII, vol. III, p. 89)

E por isso mesmo, S. Roque quis sim servir a Deus e não a outros homens, padecendo o martírio em nome Dele e não em nome deles, e é essa característica que faz dele santo:

(...) por isto mesmo havia S. Roque de querer servir a homens, ao menos como santo. Assim é, e assim o fez a paciência e constância de S. Roque, padecendo fora da pátria, e dentro nela, e por mãos de seus próprios vassalos, feridas, afrontas, falsos testemunhos, prisões e cárcere perpétuo até a morte. Mas tudo isto qui-lo ele padecer por amor de Deus, e não por servir aos homens. (VIEIRA, 1959, tomo VIII, vol. III, p. 87).

O que não foi dito, mas ficou implícito, é a logística, geometricamente articulada, que inseriu todo um projeto quinto-imperialista e uma projeção da mitologia luso-messianica. Há nesta oratória, embora em estágio embrionário, os elementos básicos que confirmam as teorias do Quinto Império vicirense, da qual a escravidão e transmigração faziam parte essencial. Ou seja, a escravidão tinha o seu lugar, e na opinião do padre Antônio Vieira, lugar de destaque nos propósitos divinos. A dor deveria ser considerada uma dádiva de Deus.

Seguindo a aplicação deste princípio, poderíamos ser levados a concluir que Vieira consideraria legítimo o princípio da escravização das populações ameríndias. Todavia, tal não é o caso. O jesuíta defende a liberdade dos índios, admitindo algumas exceções, por contraponto à das populações negras escravizadas. A defesa da liberdade dos índios pelos jesuítas, mesmo que à custa da importação maciça de mão-de-obra africana, encontra as suas razões numa utopia antiga. Vieira segue uma tradição anterior de debate sobre o especial estatuto do continente americano e das suas populações, justamente designados por Novo Mundo. Defende que se as populações negras

chegavam ao Brasil já escravizadas, já a América constituía um mundo novo, como que uma parte do mundo preservada por Deus dos malefícios da civilização. Por outro lado, e tal como foi defendido na tese vieirina do Quinto Império, o Brasil estava escondido dos antigos e guardado como presente para os navegadores portugueses (TEIXEIRA, p. 716). Esta aparente contradição colocou os jesuítas sob fogo cruzado, pois foram acusados pelos colonos de procurarem monopolizar a mão-de-obra indígena. Se a escravidão africana nunca foi, em rigor, motivo de preocupação ou de preocupações sociais profundas, a escravidão dos índios representou um objeto de polêmica e teve a sua legitimidade discutida (VAINFAS, 1986, p. 84-85). Aliás, Vieira habilmente compara os perseguidores do Maranhão às perseguições de Herodes no “Sermão da Epifania”:

(...) De maneira que não há nascimento de Cristo sem o seu perseguidor ou o seu Herodes. (...) Finalmente, nasceu Cristo na conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas; e para que Lhe não faltassem naquele Belém e fora dele os seus Herodes, se levantaram agora e declararam contra Cristo em si mesmo, e em seus pregadores, os que tão ímpia e barbaramente não sendo bárbaros O perseguem. Assim que não é coisa nova nem matéria digna de admiração, que Cristo e os pregadores de sua fé sejam perseguidos. (VIEIRA, 1959, tomo II, vol. I, p. 16)

Relativamente à posição de Vieira sobre a escravatura, os estudiosos sempre encontraram dissensões. Charlotte de Castelnaud-L'Éstoile afirma que teria sido durante a ação missionária de Vieira, no Maranhão, que ele teria engendrado o tema da “liberdade dos índios”, valendo-lhe a reputação de seu defensor, particularmente expressa nos seus sermões; mas, ao lermos esses textos, não podemos esquecer os objetivos de domínio colonial que encerram, tanto do ponto de vista da evangelização quanto dos interesses econômicos metropolitanos (CASTELNAU-L'ÉSTOILE, 1997, p. 60). Se contra a escravidão do índio houve condenação, o mesmo não se deu com relação aos negros vindos de África. Neste caso, a justificativa da escravidão pela Companhia de Jesus tinha fundamentos histórico-filosóficos nos autores clássicos que engendraram a concepção cristã de mundo. São Paulo, ao escrever a “Primeira Epístola aos Coríntios” afirma:

Cada um fique na vocação em que foi chamado. Foste chamado sendo servo? não te dê cuidado; e, se ainda podes ser livre, aproveita a ocasião. Porque o que é chamado pelo Senhor, sendo servo, é liberto do Senhor; e da mesma maneira também o que é chamado sendo livre, servo é de Cristo. Fostes comprados por bom preço; não vos façais servos dos homens. Irmãos, cada um fique diante de Deus no estado em que foi chamado. (I Cor, 7: 20-22)

Relativamente à escravização dos índios, Vieira defende-se com a seguinte afirmação retórica:

Se edificámos com eles as suas igrejas, cujas paredes são de barro, as colunas de pau tosco, e as abóbadas de folhas de palma, sendo nós os mestres e os obreiros daquela arquitectura, (...) eles servem a Deus e a si, nós servimos a Deus e a eles; mas não eles a nós. (VIEIRA, 1959, tomo II, vol. I, p. 39)

Neste caso, longe de se tratar de uma manipulação discursiva cujo intuito era manter assentes as relações de poder, a sermonária em questão evidencia a escravidão, o padecer do corpo como parte fundamental, não só das estruturas políticas e administrativas, como também enquanto essência do cristianismo em si. Como reitera no “Sermão Vigésimo Sétimo”: “(...) para que não cuideis que são encarecimentos e modos de falar, senão verdades de fé”, pontuou o orador. Escravidão, acreditava-se, era penitência, liberdade, caridade, misericórdia. O fator determinante que possibilitaria a junção harmônica daquilo que deveria ser dissonante seria a dualidade corpo-alma. Segundo Vieira, “Até os gentios, que tinham pouco conhecimento das almas, conheceram esta verdade e fizeram esta distinção.” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 334)

Vieira ensina os negros cativos da Confraria da Nossa Senhora do Rosário que “Todo o homem é composto de corpo e alma; mas o que é e se chama escravo, não é todo o homem, senão só ametade dele”. Ao enfatizar, “Sabei pois, todos os que sois chamados escravos, que não é escravo tudo o que sois” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 333), o jesuíta oferece um importante rastro que serve como objeto de análise para se compreender o papel que o corpo desempenha na cosmologia cristã. O homem, na concepção cristã, é a união de duas partes, uma a alma e a outra o corpo; sendo que só uma dessas subdivisões estaria subordinada aos sortilégios da escravidão. Vieira então segue, retoricamente, questionando, “Qual é esta ametade escrava e que tem senhor, ao qual é obrigada a servir?” E imediatamente responde à sua própria indagação, “Não há dúvida que é a a metade mais vil – o corpo” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 334). Vieira demonstra, com as certezas das provas religiosas, a condição dos negros de meio-escravos, isto é, cativos pelos corpo e não pela alma (SANTOS, 2002, p. 25).

Este é um forte indício de como a tradição católico-cristã pensava, e se relacionava com o corpo. O corpo é a metade vil. O corpo é a metade do homem que é insignificante, mesquinha, degradante. É a partir desse princípio básico que os homens, inseridos no credo cristão, formam a sua relação com o próprio corpo, e também com o corpo de outrem. Vieira reitera, parafraseando o filósofo Sêneca,

Quem cuida que o se chama escravo é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio, e não pode ser cativa. O corpo, e somente o corpo sim.(...) Só o corpo do escravo – diz o grande filósofo – é o que deu a fortuna ao senhor: este comprou e este é o que pode vender. (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 334).

Aqui, mais do que sustentar sua sermônaria com os fundamentos da filosofia romana, Vieira prova que a dualidade corpo-alma faz parte de uma unanimidade que atravessa fé, tempo e espaço. O homem é corpo e alma. Tendo Vieira exposto um dos seus principais argumentos discursivos e prescrito a tese de sua oratória, o sermão prossegue, elucidando os mecanismos que revelam as implicações dessa mesma dualidade no contexto da escravidão. Na sermônaria, o exegeta vilifica o corpo por diversas vezes. Ao ser vil, o corpo torna-se desprezível. Abjeto, o corpo não tem importância e, portanto, torna-se secundário com relação ao estatuto da alma. “De maneira, irmãos pretos”, explica Vieira,

que o cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja ou vos pareça, não é cativo total ou de tudo o que sois senão meio cativo. Sois cativos naquela metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres. (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 336).

Suportar os agravos do cativo, que é sofrível somente no âmbito corpóreo, é passar por um sofrimento banal. Este pensamento acerca da dor física reflete a mesma premissa usada para dar fundamento ao conceito de penitência, tão largamente difundido na Idade Média. No medievo, o sentimento de culpa ocupava um lugar de destaque. A culpa era um reflexo imediato do pecado, portanto, eram utilizados métodos que livrassem os cristãos deste sentimento. A penitência fazia parte deste artifício, tratava-se de pagar, ainda em vida, por seus pecados, visando à entrada no paraíso. Os atos penitenciais, geralmente, eram determinados através do confessor, onde um sacerdote decidia, com base em regras pré-estabelecidas, o tipo de penitência a ser cumprida pelo pecador. Cumprida a penitência, tinha-se a redenção dos pecados, que só teria efeito com o arrependimento sincero por parte do pecador.

De forma similar, Vieira compreende o significado da escravidão. Intrigado, o padre busca articular e dar sentido ao fenômeno da escravidão. “Algum grande mistério se encerra logo nesta transmigração”, pondera no início de sua prédica. Este propósito buscado por Vieira foi examinado à luz de uma comparação da escravidão a um ato penitencial. O cativo é uma ação, uma condição temporária, que deve ser cumprida pelos escravos a fim de que vejam a desfrutar das regalias no paraíso. “(...) o cativo da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 331), pregou no “Sermão Vigésimo Sétimo”. Mas mais do que representar um ato de penitência simples, a escravidão seria melhor comparada a um ato de indulgência plenária.

A indulgência plenária foi primeiramente divulgada e utilizada por Papa Urbano II, que, ao anunciar a Primeira Cruzada, ofereceu aos guerreiros cruzadísticos que auxiliassem a Igreja, uma viagem armada em lugar de toda a penitência. Neste caso, as indulgências plenárias concedidas pelo sumo pontífice aos guerreiros foram ofertadas

como um prêmio ou recompensa pela penitência a que os cruzados se submetiam ao embarcarem nesta viagem rumo ao Oriente. Vistas desta forma, as cruzadas podem ser entendidas não só como uma das mais extremas formas de devoção à Cristo, mas também como um dos mais completos atos de penitência, porque consistem na rendição da própria existência terrestre (MAIER, 2000, p. 61). Esses aspectos faziam das cruzadas um ato de renúncia, de remissão dos pecados, formando a base para um novo estilo de vida e o caminho para a salvação. Vieira compara a indulgência plenária concedida pela bula da Santa Cruzada com o martírio e batismo, no “Sermão da Bula da Santa Cruzada”:

(...) a última cláusula com que obrou a obra da Redenção, foi tirar do sacrário de seu próprio peito aquelas duas chaves douradas do Céu, e dar-nos as duas prendas mais seguras da sua graça e glória, que são, no sangue a do martírio, e na água a do batismo: *Baptismi, atque martyrii pariter sacramenta funduntur* (VIEIRA, 1959, tomo XIV, vol. V, p. 176).

Sofrer a escravidão com devoção, arrependimento e resignação resulta na redenção e elevação da alma ao Céu. Ainda no “Sermão Vigésimo Sétimo” refere: “(...) porque Deus, como quem vos conformais nessa fortuna que ele vos deu, vos há de fazer seus herdeiros” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 354). Ao suportar a escravidão, os escravos não só estariam pagando seus pecados, como garantindo eternamente seu lugar no paraíso. “(...) por meio do cativo temporal consiga, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna”. Assim, tal como a indulgência plenária concedida aos primeiros cruzados, a escravidão também funcionaria como um ato penitenciário capaz de substituir toda a penitência. Para a Igreja católica, o termo penitência indica quer o arrependimento pelos atos cometidos, quer pelas práticas de mortificação voluntárias, quer pelo sacramento da penitência ou da reconciliação. O sacramento da penitência, ou reconciliação, revela-se necessário não apenas para obter o perdão pelos pecados cometidos depois do batismo, mas também para assegurar a autenticidade e a profundidade do arrependimento na vida cristã (AMBROSIO, 2004, p.708). “E como o estado ou religião do vosso cativo, sem outras asperezas ou penitências, mais que as que ele traz consigo, tem seguro, por promessa do mesmo Deus, não só o prêmio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos (...)” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 357).

Afinal, trata-se de uma vocação particular que os escravos possuem e têm a responsabilidade de fazer valer. “A vocação é a imitação da paciência de Cristo”, pregou-lhes. A particularidade, ou a singularidade especial que os escravos, através da graça divina, gozam é a possibilidade de viver uma vida *imitatio christi*. “(...) porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo, que haveis de imitar” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 355), explica. De maneira que os sofrimentos do corpo cativo, que recebem agoitadas e

trabalho sem fim, tomam como modelo as chagas que Cristo, resignado, suportou na cruz em nome da salvação de todos.

O castigo sofrido pelo corpo seria, portanto, de menor importância e irrelevante, justificado pela temporalidade, mundanidade e vilificação do corpo. Suportar e reprimir a dor sentida pelo corpo seria o alvo a ser atingindo por todos aqueles que eram cristãos. Daqui extrai-se o prestígio do martírio. Objetos por serem abjetos, os corpos e seus desejos profanos deveriam ser devotamente reprimidos em nome da fé. “Oh que mudança de fortuna será então a vossa, e que pasmo e confusão para os que hoje têm tão pouca humanidade que a desprezam, e tão pouco entendimento que a não invejam!” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 358), com incredulidade desespera-se Vieira, já que, para ele, esta verdade é cristalina. Hoje e em vida eles são escravos, amanhã e em morte serão libertos. Nesta lógica, a escravidão deveria ser invejada, almejada e respeitada, pois, “Bem-aventurados aqueles escravos a quem o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer a sua obrigação!” (VIEIRA, 1959, tomo XII, vol. IV, p. 359)

4. Martírio no campo de batalha: a guerra justa nos sermões bélicos

Novamente, não bastava deixar o corpo padecer em nome da Igreja, para se tornar um mártir era preciso mais e Vieira deixou esta idéia clara em seus escritos, fato evidenciado no caso do “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda” (VIEIRA, 1959, tomo XIV, vol. V, p. 300 e ss.). Em 1630, seis anos após a primeira tentativa frustrada de conquistar parte do nordeste brasileiro, os holandeses alçam seus estandartes vitoriosos sobre o solo pernambucano. Uma década depois, os holandeses ameaçam uma nova investida no litoral brasileiro, desta vez perigando o domínio português sobre a região da Bahia.

Cabe a Vieira a árdua tarefa de motivar, através da arte da sermonística, o espírito de belicosidade dos portugueses em Salvador, a fim de que eles conquistassem a vitória contra as potentes armas holandesas, espírito esse que se encontrava dilacerado por inúmeras condições adversas: a humilhação de viver sob o signo da União das Coroas Ibéricas; a perda progressiva de territórios conquistados; as sucessões de naufrágios.

O que vale ressaltar, para fins deste estudo nesta sermonária vieirense, é a reelaboração de conceitos medievais. Na história da sermonária bélica cristã, desde os tempos de Santo Agostinho, vigora o conceito de guerra justa. No domínio da reflexão cristã, a doutrina relativa à guerra sofre uma profunda evolução ao longo do tempo. Os primeiros séculos do cristianismo foram caracterizados pela negação radical da moralidade da guerra, sucedendo gradualmente, a partir de Agostinho, a distinção entre guerra justa e guerra injusta. A guerra, para ser justa, deve obedecer a algumas condições: a declaração por parte de uma autoridade legítima, a existência de uma causa justa e a impossibilidade de fazer justiça com outros meios (*extrema ratio*) (AMBROSIO, 2004, p. 398). Ainda que reconhecida a heterogeneidade dos sermões bélicos, como sermões de recrutamento, sermões de justificativa bélica, sermões de vitórias, sermões de derrota, destacam-se aqui os sermões que justificam o uso da violência dentro de um contexto de

guerra. A fórmula base para uma aplicação sacra da violência seria a que estivesse irrefutavelmente em sintonia com os preceitos imortalizados por Santo Agostinho: *Auctoritas* – somente o príncipe poderia declarar guerra; *Res* – o objetivo do conflito teria sempre de ser um que visasse a recuperação de bens ou propriedades e a defesa da pátria; *Causa* – somente a extrema necessidade pode justificar a guerra; *Animus* – nunca deve o ódio ou avareza inspirar o conflito. As justificativas utilizadas para a guerra justa não se limitam somente a esses quatro critérios, apesar de estes constituírem os principais. Poderia ainda ser citado o critério de *personae*, que limitava a participação direta de clérigos, crianças e mulheres em atos de violência. De forma que, teoricamente, a participação de qualquer um desses integrantes renderia a classificação do conflito como injusto.

Partindo desses princípios fundadores de uma guerra justa, observar-se-ia uma explosão de ramificações de conflitos devidamente justificados no decorrer da era medieval, de modo a que as guerras fossem batizadas de Santa, de Cruzada e também de Reconquista. Cada uma dessas classificações bélicas seria envolta em considerações e responsabilidades jurídicas e religiosas que teriam como base uma gama de argumentos teológicos como, por exemplo, a guerra contra o infiel, a guerra como punição e a guerra como um ato de caridade e amor. Portanto, desde os princípios das guerras cristãs onde se busca o enquadramento de guerra justa, o conceito do *animus* teve forte presença no emprego da belicosidade.

Animus era compreendido como a intenção ou a disposição com a qual o guerreiro deveria se engajar em um conflito. O homem medieval acreditava que a guerra poderia ser benevolente em seu propósito (RILEY-SMITH, 2002, p. 45). Portanto, se a motivação por trás de uma guerra fosse a da reparação de alguma injustiça ou de alguma violação, o seu propósito, conseqüentemente, seria o de fazer justiça, ou seja, a guerra teria um propósito justo. Contudo, para os guerreiros, não bastava apenas estar no direito de legítima defesa, era preciso também estar com o coração envolto pelas mais afáveis das intenções. O coração do belicoso não poderia estar amargo à procura de vingança, mas pelo contrário, o seu coração deveria estar em paz, cheio de amor e caridade para com o inimigo, procurando sempre fazer a justiça e o bem.

O aspecto deste critério com mais impacto, no entanto, era aquele que isentava os guerreiros da culpa. A lógica era de que os combatentes que apresentavam o *animus* correto e pio estavam livres de se sentirem culpados. Estes guerreiros gozavam do direito de matar sem ter de responder, não só civil, como também religiosamente, por este ato. O sentimento da culpa ocupava um lugar de extrema importância na cultura cristã medieval. O rito do confessorário e da penitência são exemplos disto. A culpa era, pois, a consequência imediata do pecado. Consequentemente, o guerreiro que trazia consigo para o campo de batalha o coração puro, benevolente e não envaidecido, poderia matar sem se preocupar em estar cometendo um pecado, sem ter de se sentir mal por isso. Ao contrário, ele deveria se sentir orgulhoso de si mesmo.

Por outro lado, acreditava-se que as consequências do ato violento inspirado no ódio poderiam ser drásticas e prejudiciais, capazes até mesmo de afetar o resultado da batalha em si. E não raro foi o número de vezes em que o *animus* dos guerreiros foi

responsabilizado pelo fracasso do combate. Ora, se Deus, que através da divina providência regia todos os acontecimentos, estava sempre do lado dos cristãos, porque então permitir que estes guerreiros, que afinal lutavam em Seu nome, perdessem qualquer batalha que fosse? A resposta dada pela Igreja recaiu sobre o *animus* dos guerreiros. Como Deus, em sua infinita *sapiência*, não poderia ser o culpado, os únicos responsáveis pela derrota só poderiam ser os cristãos.

Uma vez que a guerra já tinha sido considerada justa, pois fora dada prévia autorização pelas autoridades para que esta fosse travada, só restava então colocar a responsabilidade sobre os guerreiros. A derrota na batalha ou guerra só poderia ser resultado direto do *animus* com o qual os guerreiros lutaram. A derrota era uma consequência ou o castigo pelos guerreiros terem entrado no campo de batalha pelas motivações e razões erradas. Movidos pela ambição, ganância ou pelo ódio, os guerreiros colocavam em perigo o resultado da batalha, arriscando o fracasso.

Esta concepção medieval sobre o resultado da guerra permeava e regia as concepções vieirianas. No sermão “Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda”, Antônio Vieira considera que o fator que garantira o sucesso dos holandeses fora, primordialmente, o castigo merecido pelos portugueses: “Já que o pérfido calvinista, dos sucessos que só lhe merecem nossos pecados (...)” (VIEIRA, 1959, tomo XIV, vol. V, p. 306). Isto é, o *animus* das legiões portuguesas estava deslocado do seu nobre propósito, e a consequência foi a perda sucessiva de territórios portugueses. Este mesmo princípio foi aplicado ao martírio. Não bastava que guerreiros morressem torturados no campo de batalha durante uma guerra justa, em nome da fé, para se tornarem mártires. O tornar-se mártir não estava no padecer do corpo através do martírio em nome de Deus, o *animus* é o que definiria o mártir.

Contudo, Vieira, nas suas considerações sobre o martírio, cedeu espaço e relevância aos homens de guerra. Afirmando no “Sermão de Todos os Santos” que

em nenhum gênero de vida parece que anda mais arriscada a eterna que no daqueles que trazem a soldo a temporal à custa do sangue próprio e alheio, tão duros como o ferro de que se vestem, tão violentos como o fogo de que se armam, e tão vãos e jactanciosos como o vento que nas caixas e trombetas os chama, e nas bandeiras os guia. (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 65)

E em seguida exclamando: “É porém infinito o número de soldados santos, que dando a vida constantemente por Cristo na Igreja militante, ornados de coroas e palmas entraram na triunfante.” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III, p. 65). De acordo com Vieira, o campo de batalha poderia servir como palco para o espetáculo do martírio. A relação entre guerra - e aqui por guerra lê-se um conjunto de atos de violência contra segundos - e o martírio, para Vieira, não era necessariamente uma relação antagônica. Os que praticavam a violência, se assim o fizessem em nome de Deus, com o *animus* voltado para o amor ao próximo e com o coração jubiloso poderiam vir a tornarem-se mártires, como fica evidente, quando ainda no “Sermão de Todos os Santos” ele afirma: “ Só na

perseguição de Trajano padeceram martírio de uma vez seis mil soldados, que foi a famosa Legião dos Tebeus; e na de Diocleciano e Maximiano também em um só dia dez mil, desterrados primeiro para a Armênia, e depois crucificados.” (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III: p. 65). A guerra, segundo Vieira, é, sem dúvida, um caminho viável para o martírio. O que Vieira diz sobre a santidade é aplicável ao martírio:

Olhai como Deus quis facilitar o céu e o ser santos, que pôs a bem-aventurança e santidade em uma coisa que ninguém há que não tenha, e a mais livre e mais nossa, que é o coração. Assim como o coração é a fonte da vida, assim é também a fonte da santidade; e assim como basta o coração para viver, ainda que faltem outros membros e sentidos, assim, e muito mais, basta a pureza de coração para ser santo, ainda que tudo o mais falte. (VIEIRA, 1959, tomo IX, vol. III: p. 63)

5. Considerações finais

A história do cristianismo só pode ser completamente construída com a ideia de martírio. Até ao ponto de ser uma espécie de dado teológico tornado compreensão mística da força expansiva da Igreja, esta se alicerça no sangue dos mártires. O martírio, até ao século IV, foi consagrado como a expressão por excelência da coerência da vida cristã até ao limite do testemunho pela entrega da vida à morte violenta. A partir do século XV, o valor espiritual do martírio adquire também, paralelamente, uma extraordinária importância como capital utilizado para efeito de política religiosa e institucional. O martírio ganha o estatuto de troféu usado para glorificar a vitória do testemunho até à morte das afirmações doutrinárias cristãs em conflito no interior da cristandade dividida e em processo de recomposição. A Igreja cristã, em crescente divisão desde o seu processo de politização ou de comunhão com sistemas políticos, assume, no complicado xadrez de poderes, o papel contraditório de perseguidora, em conflito de consciência com o sentido autêntico da sua existência enquanto igreja perseguida. Nos primeiros três séculos de cristianismo, o martírio foi supervalorizado, teologicamente, e até mesmo mitificado, tendo lhe sido atribuído um carácter de prova da autenticidade da profissão fé cristã e um estatuto máximo de caminho direto para alcançar o ideal mais alto: a santidade.

O martírio é assumido como troféu utilizado pelas diferentes ordens religiosas para capitalizar importância e prestígio no seio da Igreja católica. O que é imprescindível, para se ser mártir, é a boa consciência, a pureza de coração, o ardor inconfundível da fé. De modo que, seja o homem guerreiro ou escravo, ele pode vir a conquistar o martírio. O mártir pode nascer das hierarquia de todos os santos, da instituição da escravidão, do campo de batalha, pois o martírio está na alma e não na condição mundana. O martírio está no coração que exalta a fé através do martírio do corpo.

Para o padre Antônio Vieira, o martírio é um estado de espírito muito antes de ser um suplício do corpo. Portanto, a concepção de martírio, segundo a visão viciriana, respeita os suplícios e tormentos sofridos pelo corpo, mas coloca-os em segundo plano, quando se considerava a essência do martírio. Vieira desenvolve também a ideia de serem os africanos e negros, por ele chamados de etíopes, os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade, através do sacrifício. Prega aos negros a paciência, com a promessa de salvação gloriosa devida por Deus aos mártires. Recomenda-lhes que aceitem o cativo, os castigos, as afrontas, pregando numa irmandade negra para escravos católicos. A catequese de negros, na medida em que era possível fazê-la, reforça a escravidão e procura inibir pulsões de rebeldia. No Brasil colonial, Vieira pregaria aos escravos e aos senhores até ao fim da sua vida, apelando aos primeiros para que se vergassem aos engenhos, e ameaçando os segundos com os piores castigos do Céu e da Terra, caso não diminuíssem os maus tratos aos cativos.

Como intelectual orgânico da Companhia de Jesus, Antônio Vieira faz de seus sermões um instrumento importante para a formação de pensamento hegemônico, ou seja, submisso à exploração e à acumulação primitiva do capital. Ao mesmo tempo em que se mostra sensível aos males da escravidão, ele não aceita a rebelião dos escravos contra ela, até porque ser escravo acabava sendo uma espécie de glória, uma imitação do sofrimento de Cristo, portanto, um caminho seguro para que na outra vida quem nesta serviu, fosse servido por Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMBROSIO, Gianni (coord.). **Christos** - Enciclopédia do Cristianismo. Lisboa – São Paulo: Verbo, 2004.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, vol. 2, 2000-2002.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o padre Antônio Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661. **Oceanos**. Lisboa, n.ºs 30/31, abr./set. 1997, p. 55-64.
- COHN, Norman. **Na Senda do Milénio**. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Presença, 1981.
- CORBIN, Alain. **História do Cristianismo**. Lisboa: Presença, 2008.
- EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**: Encontros Culturais. Aventuras Teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**: formação da alma brasileira. 2.ª edição. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome, 2000.

- CASTRO, Helena de. A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). **Entre a Selva e a Corte – Novos Olhares sobre Vieira**. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009.
- MAIER, C. T. **Crusade Propaganda and Ideology: model sermons for the preaching of the cross**. Cambridge: University Press, 2000.
- RILEY-SMITH, J. Crusading as an Act of Love. In: MADDEN, Thomas F. **The Crusades: the essential readings**. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- SANTOS, Volnyr. Padre Antônio Vieira: parenética e ideologia. In: MAIOR, Dionísio Vila (org.). **Diálogos Literários Luso-Brasileiros**. Coimbra: Pé de Página editores, 2002.
- SARAIVA, Antônio José. **O Discurso Engenhoso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.
- TEIXEIRA, Antônio Moreira. Todos somos de Deus ou a questão da escravatura segundo Padre Antônio Vieira. In: **Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira**. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, vol. II, 1999.
- TERTULIANO. **Apologético**. Edição bilingue de José Carlos de Miranda. Lisboa: Livraria Alcala, 2002.
- VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris : Librairie Letouzey, tome dixième, première partie, 1928.
- VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VIEIRA, Antônio. **Obras Completas do Padre Antônio Vieira**. Sermões. Prefaciada e revista pelo Rev. Padre Gonzalo Alves. Porto: Lello & Irmão, tomo IX, vol. III, 1959.

SUPORTE DIGITAL:

Bíblia online: <http://www.bibliaonline.com.br/>, consultada a 31/01/2014.