



A ideia de enfermidade em um sermão de Antônio Vieira: uma contribuição aos estudos sobre as ideias psicológicas

The idea of disease in a sermon of Antonio Vieira: a contribution to the studies on the psychological ideas

Fernando A. Figueira do Nascimento
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Brasil

Resumo

Este artigo tem o objetivo de contribuir com os estudos sobre as ideias psicológicas que circularam na cultura luso-brasileira a respeito do adoecer e sua relação com o conhecimento sobre as paixões da alma e a natureza do homem. Para isso, nos voltamos para a obra do jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), especialmente o *Sermão de São Roque*, de 1659, que trata da ameaça da peste. Antônio Vieira evocava em seu sermão a imagem do santo que tradicionalmente foi conhecido por socorrer os doentes de peste e curá-los. Ao descrever as desventuras do santo, entre elas a peste, Vieira acentuava a interação do que foi chamado de causas secundárias e primárias da doença e que refletiam a tríade desejo-transgressão-enfermidade.

Palavras-chave: história da psicologia; psicologia e história; doença

Abstract

This article aims to contribute to studies on the psychological ideas that circulated in the Luso-Brazilian culture concerning illness and its relation to knowledge about the passions of the soul and the nature of men. For this, we turned to the work of Father Antonio Vieira (1608-1697), especially the *Sermon of St. Roque*, 1659, which deals with the threat of plague. Antonio Vieira, in his sermon, evoked the image of the saint who was traditionally known for assisting the sick from the plague and healing them. In describing the plight of the saint, including the plague, Vieira emphasized the interaction of what was called the primary and secondary causes of illness and that reflected the triad desire-transgression-illness.

Keywords: history of psychology; history and psychology; illness

A História da Ciência¹, conforme nos indica Alfonso-Goldfarb (2004, p. 88), oferece em suas pesquisas importantes e interessantes discussões sobre a construção e os vários modelos de conhecimento, além de caracterizar-se, sem abandonar o rigor científico e filosófico, em uma área que interage com diversos campos do saber. Se nos voltarmos para a História da Psicologia e das ideias psicológicas no Brasil veremos que elas nos proporcionam diversas perspectivas para a reflexão de nosso tempo. Historiá-las, segundo Mancebo, não deixa de significar um certo afastamento dos conhecidos protocolos formais e das teorizações

¹ Pesquisa foi realizada no Programa de História da Ciência, sob orientação da Profa Dra Lilian Al-Chueyr Pereira Martins e apoio Capes para obtenção do título de Mestre em História da Ciência.



“acabadas”, é ousar afastar-se da visão de uma história fixa e perceber que são diversas as trajetórias possíveis de percorrer, o que proporciona, portanto, não somente o conhecimento sobre o passado, mas uma melhor compreensão do presente (Massimi & Brozek, 1998, p. 213). Assim:

a subjetividade pode ganhar novas visibilidades diante da enunciação de sua historicidade, os homens podem tomar corpo num tempo e num espaço que os definem, como pertencentes a uma dada época e para uma dada área social, econômica, geográfica e lingüística (Mancebo, 2004, p. 23).

Voltarmo-nos para a investigação das ideias que circularam antes do aparecimento da chamada Psicologia Científica é estudar as formas como o Homem se singularizou em tempos e espaços diversos. A construção e elaboração destas ideias e conhecimentos que expressavam algum interesse pelo dinamismo psíquico e o comportamento é o objeto de uma área de estudo que se denominou história das ideias psicológicas (Massimi, 2004, p. 27).

A cultura brasileira, desde o século XVI, tem se mostrado rica e propícia para este campo de pesquisa que tem como objeto o conhecimento e as práticas que consideravam o papel significativo dos afetos na determinação do comportamento e, neste artigo, as ideias a respeito do adoecer. Encontramos entre os séculos XVI e XVIII diversos autores situados em diferentes campos do saber, como a medicina, a arquitetura, a literatura, a moral, a pedagogia e a teologia que se interessaram e escreveram sobre assuntos que tratavam da vida psíquica e sua relação com a conduta moral e o comportamento (Massimi, 1990, pp. 5ss).

Neste sentido, os jesuítas da antiga Companhia de Jesus desempenharam importante papel:

o de portadores e transmissores da tradição medieval e renascentista da Europa no contexto da colônia além-mar, tendo eles propiciado e em parte se encarregando de realizar o enxerto das ideias, sonhos e desilusões, riquezas e contradições do Velho Mundo no terreno fecundo, virgem e desconhecido do Mundo Novo, onde irão estabelecer sua moradia (Massimi, 2004, p. 29).

São diversos os textos jesuíticos que demonstravam preocupações e propunham práticas sobre a educação das crianças, o papel dos pais, a condição das mulheres etc². As elaborações sobre a vida interior já se encontravam presentes nos textos fundamentais da Companhia, como os *Exercícios Espirituais* (Loyola, 1537/2006) ou as *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (1553/1997), que serviram para regulação daquela ordem.

² O texto de Alexandre Gusmão é um exemplo disso: *Arte de criar bem os filhos na idade de puerícia*, publicado no ano de 1685. Encontramos ainda outros textos como *Tratado da terra e gente do Brasil*, 1601, de Fernão Cardim, ou ainda o livro Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias sobre o Brasil*, de 1668.



Da mesma forma, os conhecimentos a respeito de si mesmo possuíam grande importância e revelavam que a preocupação com o entendimento interior levaria ao controle das paixões, estas reconhecidas, inclusive por Vieira, como uma espécie de condutor do comportamento individual e social. Sendo assim, havia a preocupação de controlar as paixões e evitar uma excessiva intensidade que poderia afetar o indivíduo e conduzi-lo à enfermidade³.

Silva (2000) nos apresenta um interessante exemplo da relação entre o afeto (a tristeza) e o comportamento. Ao analisar a tristeza na cultura luso-brasileira nos sermões de Antônio Vieira, o autor escreveu que se pode notar o interesse do jesuíta no equilíbrio entre os humores e a temperança. Assim a moderação conduziria a uma espécie de meio termo entre as emoções e ações. Por outro lado, o indivíduo tomado pelo afeto da tristeza em função da pobreza seria incitado ao furto e assim, conforme a causa para essa paixão, o indivíduo tenderia para uma diferente ação⁴.

Os sermões no século XVII eram importantes ferramentas para transmissão cultural e modelagem de comportamentos (Massimi, 2006), talvez um dos poucos instrumentos para tais objetivos, e desta forma, nos apresentam as ideias que circulavam na cultura, os hábitos cotidianos, os conhecimentos e as propostas de regulação da vida social e mental.

Para compreendermos as circunstâncias múltiplas em que surgiram os sermões de Vieira, conforme escreveu Pécora (1994), seria necessário lembrar que elas vão desde aquelas sobre o trabalho escravo no cotidiano da colônia, o alerta sobre os invasores holandeses, comemorações de datas sacras e cerimoniais de morte, até a ameaça da peste entre outras. Da mesma forma, há na obra do jesuíta uma multiplicidade de temas, mas o amor, a tristeza, o medo, as chamadas paixões da alma, a condição do homem, sua natureza e o uso da razão, são recorrentes em seus sermões. Pode-se encontrar na obra do jesuíta entre tantos assuntos, ideias a respeito das causas e curas para o adoecimento e sua relação com a corrupção dos elementos naturais, a natureza humana, a potencial união e o lugar privilegiado do humano em relação a Deus⁵.

Neste artigo nos dedicamos a estudar as ideias a respeito do adoecer presentes em um sermão de Vieira. Trata-se do *Sermão de São Roque*, pronunciado no ano de 1659, em Lisboa,

³ Como um exemplo, poderíamos citar entre tantos sermões o *Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma*, de 1644, ou ainda a argumentação apresentada no ano de 1674 em Roma no Palácio da Rainha Cristina da Suécia, *O riso e o pranto ou as lágrimas de Heráclito defendida em Roma pelo Padre Antônio Vieira contra o riso de Demócrito*.

⁴ É interessante observar que o livro de Robert Burton, *The anatomy of melancholy* (1883) apresenta Deus e os anjos, o demônio e seus ministros como causas sobrenaturais para o aparecimento de doenças, da loucura e da cegueira. Concepção que, como veremos, adiante, estará presente nas ideias de Vieira sobre a peste.

⁵ Pécora nos apresenta em *Teatro do Sacramento* as diversas "fases" da obra do jesuíta para compreendermos as circunstâncias e os temas abordados. O autor, advertindo-nos do risco de conduzir para uma visão compartimentada e dispersa da obra de Vieira, apresenta os períodos de sua produção. O Sermão de São Roque está localizado na interface da terceira e quarta de suas fases quando tratou da questão do cativo indígena (o que inclusive ocasionou sua expulsão pelos coloniais) da lentidão das decisões no comando do reino, da corrupção geral, da relevância da prática religiosa na vida cotidiana dos prazeres e da tendência do humano de gozá-los.



Portugal. As perspectivas em relação ao adoecimento na obra de Vieira nos colocam diante de diversas considerações a respeito da natureza e da finalidade humana e a relação destas com as chamadas paixões da alma. Conforme Ornelas (1999), a compreensão e elaboração dos conhecimentos sobre a saúde e a doença (crenças, valores e afetos), possuem o caráter de representações que o homem tem a respeito de si mesmo e das condições a que está submetido, assim como as formas de cura e proteção contra os perigos.

Vieira é reconhecidamente um dos principais autores do barroco luso-brasileiro. Nasceu em Lisboa, a seis de fevereiro de 1608. Ainda menino, aos seis anos, veio para a Bahia, onde foi educado no colégio dos jesuítas. Aos vinte e sete anos, após completar seus estudos em filosofia e teologia, se tornou célebre por suas pregações. Jesuíta, conselheiro de reis, confessor de rainhas, preceptor de príncipes, diplomata em cortes europeias, defensor de cristãos-novos, missionário, orador e réu para a Inquisição (Bosi, 1992, p. 121).

As primeiras horas

Na antiga Companhia de Jesus (1540-1773) era grande o interesse pela ciência da alma. As ideias e práticas psicológicas estavam inseridas no campo da teologia e da espiritualidade e se articulavam com os interesses e preocupações de ordem prática, incluindo então a saúde física e psíquica (Silva, 2003).

A atuação dos jesuítas na sociedade era parte da formação do religioso e incluía, entre as práticas exigidas aos aspirantes, o trabalho temporário com os enfermos. Encontra-se nas *Constituições da Companhia de Jesus*, o papel que deveria exercer o jesuíta frente aos doentes, ao médico e ao enfermeiro.

Enquanto o médico se encarregava da saúde do corpo, o religioso cuidava da alma. Vale lembrar então que, do ponto de vista jesuítico, essas práticas estavam relacionadas. Seja porque os desgovernos das paixões conduziriam o corpo e a alma à enfermidade, seja porque nas horas de enfermidade haveria de se dedicar ainda mais à salvação da alma do enfermo que naquela condição estaria mais vulnerável aos ataques do demônio (Loyola, 1553/1997, p. 115).

Os doentes possuíam o dever de somente se preocupar com a obediência e o controle de seu ânimo. A doença era vista como um bem, de modo análogo à saúde, era originada em Deus e de acordo com a natureza e os pecados dos homens.

Os jesuítas estavam espalhados por diversas partes do mundo, enfrentaram epidemias e dispensaram muitas vezes cuidados aos enfermos. Foi, por exemplo, o que aconteceu no Brasil, no Paraguai e durante os surtos de peste pela Europa.

Segundo Salgado (1991), no século XVI, as novas enfermidades encontradas pelos primeiros portugueses e a ausência de médicos para dispensar tratamento aos doentes impulsionaram os trabalhos jesuíticos sobre os cuidados a respeito das enfermidades e



durante os dois séculos que permaneceram no Brasil (1549-1759) prestaram assistência aos enfermos no enfrentamento de surtos de malária, febres e enfermidades causadas pelo clima.

Os jesuítas e a peste

Os jesuítas estiveram presentes muitas vezes no combate à peste na Europa. O que causava inclusive perdas para a Companhia e gerava questões entre os religiosos não só sobre a causa e os efeitos da peste, mas também sobre seus remédios e a maneira como proteger-se da enfermidade.

Os jesuítas no século XVI não se afastaram da ideia presente desde a Antiguidade de que a peste era uma maneira de intervenção divina. A peste era vista como uma das formas de Deus educar os pecadores, o que significava que a doença servia para punir e purificar os homens por seus pecados. Entre os remédios para peste estavam confissões, comunhões, procissões e orações de proteção (Martin, 1996, p. 93).

Em 1576, por ocasião da peste, os jesuítas, ainda que em número reduzido, se encontravam na cidade de Milão. Os líderes da Companhia hesitavam em mandar outros padres para aquela cidade, pois a enfermidade significava morte até mesmo para eles. Em 1586, estavam também na Romênia quando houve outra aparição da doença, assim como estiveram em Portugal e Viena nas mesmas condições.

Nos relatos jesuíticos sobre a peste, estavam relacionadas à doença as chamadas paixões da alma. Como causa primária para o aparecimento da doença estava o desejo de Deus frente aos atos humanos. Antônio Possevino escreveu sobre os pecados como a principal causa da peste, porém considerou ainda a má qualidade dos humores ou da corrupção do ar como meios de disseminação da doença. Neste sentido, em 1577, Possevino escreveu um panfleto sobre as causas e os remédios da peste, listou em diferentes categorias suas causas, entre elas o orgulho, ambição, arrogância, blasfêmia, heresia, roubo, luxúria, canções profanas, desonestidades, conversas indecentes, roupas suntuosas, figuras nuas e livros não recomendados. Entre os remédios, o esforço humano para cura da doença poderia ocorrer em três diferentes campos: individual, institucional e coletivo. Os três níveis articulados com a lista de pecados. Assim, por exemplo, recomendava-se o fim de negócios ilícitos, pois, os remédios e as causas para a peste indicavam, tanto aos doentes quanto aos sãos, maneiras de condutas na vida social e individual (Martin, 1996, p. 79).

Desta forma, o saber jesuítico no século XVII, englobava causas secundárias e primárias entre as causas da peste. As causas secundárias foram relacionadas nos relatos que circulavam sobre as pestes e nos panfletos escritos desde o século XVI como causas naturais (a corrupção do ar, por exemplo) e as não naturais (envenenamento intencional da água) (Martin, 1996, p. 83).



Athanasius Kircher⁶, nos serve como exemplo de uma combinação destes saberes que circulavam na Companhia: ele publicou em 1658 um tratado sobre a peste. No *Scrutinium pshysico-medicum contagiosae luis, quaes pestis dicitur Pestis*, estão presentes ideias sobre a maneira de disseminação da doença: cada corpo exalaria certas emanções, corpúsculos, de sua natureza essencial, essas emanções imperceptíveis permaneceriam nas roupas dos cadáveres, em peças de madeiras e lençóis, e ativados pelo calor, absorvidos pelos poros ou pela respiração produziram a peste (Kircher, 1658/1970, p. 475). Portanto, para Kircher, apoiado nos saberes médicos de seu tempo, as emanções dos corpos e a corrupção do ar figurariam entre as causas de disseminação da peste⁷.

Vieira reconhece no ar, nos ventos e nas águas um veículo para a disseminação da peste. E, de acordo com a tradição jesuítica, acentua o surgimento da enfermidade como efeito dos comportamentos, dos afetos e das relações estabelecidas entre os homens.

São Roque: diferentes enfermidades, diferentes sentidos

Entre os santos evocados tradicionalmente contra a peste⁸, São Roque⁹ serviu para Vieira como uma imagem para possibilitar aos ouvintes a transmissão e a compreensão sobre o surgimento e a disseminação da doença, mas também para uma tentativa de consolidar uma determinada conduta conforme a natureza e a finalidade do homem segundo os preceitos sustentados pela psicologia-filosófica aristotélico-tomista corrente na antiga Companhia de Jesus.

Segundo Massimi e Pimenta (2007) os pregadores jesuítas, munidos do instrumento retórico que é a metáfora, buscavam imagens que aproximassem seus discursos ao entendimento de seus ouvintes, e assim encaminhá-los ao reconhecimento e entendimento do real. A compreensão do real¹⁰ implicava em uma relação direta com o manejo das paixões

⁶ Athanasius Kircher (1601-1680) foi ordenado padre jesuíta em 1628. Estudou astronomia, matemática, física, alquimia.

⁷ Parte destes conhecimentos estão relacionados no livro de James Tytler *Treatise on the plague and yellow fever*, de 1779.

⁸ Podemos ver as diversas representações que surgiram sobre o tratamento e causas da peste no livro de Raymund Crawford, *Plague and pestilence in literature and art* (1914/2008). São Roque, como São Marcos e São Sebastião, figura na tradição cristã, como protetor contra a peste. São Sebastião, por exemplo, era frequentemente representado em figuras que retratavam a doença. Muitas vezes acompanhado de São Roque e outros santos. No mesmo texto o autor nos apresenta uma série de gravuras onde aparecem representações de São Roque, São Sebastião. Em uma delas os santos tem a companhia de Cosme e Damião, além de São Marcos.

⁹ São Roque, santo evocado contra a peste, provavelmente nasceu próximo ao ano 1295 em Montpellier, na França. Filho de nobres e religiosos fidalgos, acreditava-se em sua vocação religiosa em razão de uma marca de nascença, uma mancha vermelha com o formato de uma cruz. Com a morte de seus pais, antes ainda de completar vinte anos, herdou grande riqueza que deixou aos cuidados de parentes e começou a viajar como peregrino. Encontrou a peste em Aguadependente, na Toscana, Caesena, Rimini e Roma, onde se dedicou como enfermeiro aos cuidados e cura de doentes. (Crawford, 1914/2008, pp. 106ss)

¹⁰ O termo real possui diferentes sentidos. Para a psicanálise lacanianiana é um conceito fundamental para o entendimento da subjetividade. Porém, neste artigo, o real é entendido não como uma abstração ou virtualidade,



da alma, o conhecimento de si, a razão e o comportamento. Conforme Massimi (2004), “os comportamentos, as ações humanas, são expressões da maneira como o homem concebe e conhece a si mesmo” (p. 35).

O saber jesuítico sobre o homem visava compreensão e administração dos afetos em função das exigências da vida individual e social (Silva, 2000, p. 17). Assim, procurava a produção de um conhecimento que visava a construção de sentido para a experiência humana articulando a ação e a moral, os afetos e a racionalidade.

Sendo assim, a abertura do sermão apresenta os argumentos que mais tarde serão evidenciados como aspectos relacionados ao adoecimento na visão do jesuíta: a relação entre razão, afeto (gozo) e comportamento.

Se há bem-aventurança nesta vida, os servos de Deus a gozam, e se há duas bem-aventuranças, também as gozam os servos de Deus, porque as gozam os que são mais seus servos. Duas diferenças de servos vigilantes introduz Cristo na parábola deste evangelho. Há uns servos que vigiam nas horas menos dificultosas e arriscadas, ou seja, da noite ou do dia, e a estes chama o Senhor servos bem-aventurados: *Beati sunt servi illi, quos cum venerit Dominus, invenerit vigilantes*. Há outros servos que vigiam na segunda e terceira vigia da noite, que são as horas ou os quartos de maior escuro e de maior sono, de maior trabalho e de maior dificuldade, de maior perigo e de maior confiança, e a estes servos, sobre a primeira bem-aventurança, os chama o Senhor outra vez bem-aventurados: *Quod si venerit in secunda vigilia, quod si in tertia vigilia venerit, beati sunt servi illi*. Aquele grande servo de Cristo, cujas gloriosas vigilâncias hoje celebramos, S. Roque, não há dúvida que foi servo da segunda e terceira vigia. Nenhum vigiou, nenhum aturou, nenhum resistiu, nenhum perseverou, nenhum esteve nunca mais alerta e com os olhos mais abertos, nem no mais alto e profundo da noite, nem em noites mais escuras e mais cerradas. Mas quando eu, segundo a regra e promessa do Evangelho, esperava ver a S. Roque duas vezes bem-aventurado por estas vigilâncias, em lugar de o ver duas vezes bem-aventurado, acho-o não só duas vezes, senão quatro vezes desgraçado. Desgraçado com os parentes, e desgraçado com os naturais; desgraçado com as enfermidades, é desgraçado com os remédios. Se as bem-aventuranças e felicidades prometidas no Evangelho foram só felicidades e bem aventuranças da outra vida, fácil estava a soltura desta admiração; mas Cristo não promete só àqueles servos que serão bem aventurados e felizes na outra vida, senão que o serão, antes, que o são nesta (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 25).

Esta primeira enunciação possui duplo papel. (1) Afirmar de imediato uma ação que conduz à “bem-aventurança”, portanto um modelo de conduzir-se relacionado à moral e a finalidade do humano. Assim, o jesuíta alerta e prepara seus ouvintes para o tema do sermão, as horas difíceis diante do perigo da peste, e a necessidade de se manter servo, conforme a razão e a natureza humana. Então, (2) Vieira neste ponto apresenta a noção de

mas sim como a realidade concreta dos indivíduos, aquela que molda seus sentidos e os significados de sua existência a partir de uma inter-relação de interioridade e exterioridade.



um gozo além do corpo, um gozo para além da fragilidade do mundo. Porém, ao admitir a possibilidade de estar no mundo e não ser servo, o jesuíta introduziu o problema do uso da razão relacionada à escolha, ao livre-arbítrio. Assim, a possibilidade de escolha está sujeita não à vontade natural, mas à intervenção e ao uso da razão que visa a uma finalidade, como expresso nos *Exercícios Espirituais* de Loyola¹¹ (1537/2006):

De tal maneira que, de nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo somente aquilo que *mais* nos conduz ao *fim* para o qual somos criados. Servir a Deus (p. 23).

A partir da visão inaciana, que permeou as obras jesuíticas, o ser humano possuía uma finalidade que deveria reger sua existência, e sobre a face da terra tudo seria criado para ajudá-lo a alcançar este fim. O objetivo dos *Exercícios*, conforme já é revelado em seu subtítulo, é de “vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada” (Loyola, 1537/2006)¹².

Ordenar a vida e evitar a desordem de alguma afeição é o que fundamenta o objetivo das penitências externas. Em outras palavras, é evitar com que a paixão se torne enfermidade ou ainda, com que conduza ao adocimento.

Se, como escreveu o fundador da Companhia de Jesus, a natureza do homem está em servir a Deus e assim salvar-se, e se tal medida então indica o que é natural, no desvio deste fim encontramos o papel exercido por alguma satisfação sensual. Aí está a importância do manejo das paixões e principalmente do conhecimento de si.

No mesmo sentido, para Vieira, a satisfação sensual e o desvio da razão permanecem articulados quanto ao surgimento da doença e à aproximação ou distanciamento da finalidade que determina a vida humana. É assim que o desejo (e o gozo) adquire grande importância, pois o desejo é o leme da natureza humana (Vieira, 1654/1998, vol. I, p. 121).

Desta forma, o problema da escolha e do desvio da finalidade e da razão humana, neste sermão, relaciona-se não só com a importância da utilização da razão, mas sim com o desejar o que está de acordo com o humano, sua natureza e finalidade. E neste sentido, a conversão é acima de tudo uma forma de conhecer-se, de desejar e aderir a uma maneira precisa de se conduzir (agir) no mundo e dar-lhe sentido. É então o que de uma forma precisa tenta manter a integridade física, moral e psíquica.

¹¹ Inácio de Loyola (1491 - 1556) foi o fundador da Companhia de Jesus. Além das “Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares”, escreveu os “Exercícios espirituais” que seriam fundamentais para o jovem noviço, inclusive no controle de seus afetos.

¹² Ainda nos Exercícios Espirituais, Inácio de Loyola escreveu, como parte da Segunda Semana, sobre a razão em oposição ao sensual: “Depois de ter assim refletido e ponderado a coisa proposta sob todos os aspectos, olhar para onde se inclina mais a razão. Deve-se decidir sobre o que foi proposto segundo a maior moção racional, e não segundo qualquer moção sensual” (Loyola, 1537/2006, p. 75). A decisão, conforme nota explicativa no texto, deve seguir a objetividade da razão e não os impulsos sensuais do Eu.



As primeiras desventuras de São Roque: o desconhecimento e a guerra

O *Sermão de São Roque* é dividido pelas desventuras do santo. A primeira delas é com os parentes. Porém é importante indicar que não nos dedicaremos pormenorizadamente a estas passagens, mas vale ressaltar aquilo que pensamos ser também ideias sobre o adoecimento no campo ético e político, além das doenças do corpo e da alma.

Não nos parece sem propósito que Vieira trate além da peste, do desconhecimento de si, da não razão e das paixões. Vimos anteriormente o quanto estes temas estão presentes nas considerações dos jesuítas sobre a peste já no século XVI.

A primeira desgraça de São Roque foi com os parentes. Foi desgraciado São Roque com os parentes, porque o desconhecera como estranho aqueles que eram seu sangue, e a quem tinha dado o seu. Herdou São Roque de seus pais o estado de Mompilher, de que eram senhores, junto com muitas riquezas: mas o santo, com maior resolução do que prometiam seus anos, porque era muito moço, entregou o estado e os vassallos a um seu tio para que o governasse, repartiu as joias e toda a mais fazenda aos pobres, e, pobre como um deles, se partiu peregrino à Itália, para visitar os santos lugares de Roma. Passados alguns anos, que não foram muitos, tornou São Roque para Mompilher, no mesmo traje em que se partira, mas nem seu tio, nem algum de seus parentes o conheceram; e assim, pobre e vivendo de esmolas, passou o resto da vida peregrino dentro em sua própria pátria, necessitado no meio de suas riquezas, e desconhecido dos mesmos que eram seu sangue (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 28).

São Roque, conforme Antônio Vieira escreveu, foi por quatro vezes desgraciado dos sucessos e das tragédias da vida: com os parentes, com os naturais, com a enfermidade e com os remédios.

A primeira delas, com os parentes: se o tempo passado desde que deixou suas terras não causou em sua aparência grande deformidade ou mudança, este desconhecimento, perguntou o jesuíta, estava no rosto do jovem ou nos olhos de quem via? Vieira respondeu a esta questão: “Eu digo que a mudança não estava nos olhos de quem via, senão na fortuna de quem vinha” (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 29).

E, conforme avançava seu sermão, Vieira anunciava a causa do desconhecimento: “a razão disto não há, a sem-razão sim, e é esta: porque os homens costumam conhecer nos outros não a pessoa, senão a fortuna (...)” (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 29). A não razão é a causa de desconhecimento. Desconhecer o outro é ainda desconhecer a si mesmo e o que é de comum ao gênero humano.

Mas há um ponto a ser observado sobre o uso da razão e a não razão no que se refere ao afastamento da finalidade humana e o perigo de uma doença. Ambas apresentam uma relação próxima com o que Vieira chamou de gozo. Conforme o *Sermão da Quinta-feira da*



Quaresma “os cegos que nos havemos de ver, sendo suas cegueiras muitas, não as padecem, antes as gozam e amam: delas vivem, delas se alimentam, por elas morrem e com elas” (Vieira, 1669/1998, vol. VIII, p. 221). Da mesma forma, continua Vieira “a cegueira que cega cerrando os olhos não é a maior cegueira, a que cega deixando os olhos abertos, essa é a mais cega de todas” (Vieira, 1669/1998, vol. VIII, p. 222).

Assim, nas palavras do jesuíta, esta cegueira é gozo, alimento, amor. É cegueira de quem pode ver, enfermidade sem cura, e, no entanto, não é padecimento. Conforme o *Sermão de Nossa Senhora do Ó*, é a enfermidade do corpo, pois o corpo goza, é preciso ter corpo para gozar, e é enfermidade da imaginação que habita este mesmo corpo (Vieira, 1640/1998, vol. III, p. 307). Ou ainda, conforme o *Sermão da Quarta Domingo do Advento*, a cegueira do juízo e amor-próprio é muito maior que a cegueira dos olhos: “a cegueira dos olhos, faz que não vejamos as coisas; a cegueira do amor-próprio faz com que as vejamos diferentes do que são, que é muito maior cegueira” (Vieira, 1655/1998, vol. VI, p. 249).

O que se revela como princípio para as palavras do jesuíta quanto ao seu discurso sobre o desconhecimento de São Roque por seus parentes, sustenta ainda suas ideias sobre sua segunda desventura: a guerra.

A segunda desgraça de São Roque foi ser desgraciado com seus naturais.

Quando São Roque partiu peregrino da França para a Itália, acontecia a guerra entre estas nações. Na Itália, escreveu Antônio Vieira, os italianos o trataram como inimigo e o feriram. Voltando para a França, os franceses o trataram como traidor e o prenderam julgando-o espião. Há maior desgraça que esta, tratado como inimigo e ferido, depois como traidor e privado da liberdade? Pergunta o jesuíta. Em terras estrangeiras, inimigo, em sua terra natal, prisioneiro.

A maior circunstancia de desgraça, que eu aqui considero, é que, não sendo merecida da parte de quem padecia, parecia justificada da parte de quem causava, porque em tempo que França e Itália andam em guerra, ter entrada em França, não são bons indícios. (...) Não havia prova para o crime, mas havia indícios para a dúvida (Vieira, 1659/1998, vol. II, pp. 33-34).

O jesuíta não escreveu sobre os motivos da disputa, mas acentua que o santo, que nunca teve pátria, que sempre zelou pela amizade e pela fidelidade, mesmo assim recebeu a injustiça de ambas as nações:

Homem de dois hemisférios é duas vezes inimigo. O mesmo presumiram de São Roque os italianos e os franceses: os franceses, como o viam ter entrada em Itália, cuidavam que era inimigo da França, e os italianos, como o viam ter entrada na França, cuidavam que era inimigo da Itália (Vieira, 1659/1998, vol. II, pp. 33-34).

Duas vezes inimigo, sem uma só vez pegar em armas. Duas vezes inimigo sem que tenha qualquer interesse nas disputas entre franceses e italianos. É isso que o jesuíta



esclareceu a seus ouvintes e assim acrescentou, como na primeira desventura do santo, que uma vez mais a ignorância dos homens, a miséria do desconhecimento, causou tal equívoco.

Poderia, sem dúvida, ter em mente a questão de como os homens se reconhecem, e a partir da história do santo, lançar luz sobre as relações que se estabelecem entre seus ouvintes, ou entre colonos e índios, por exemplo. O que sofre o santo, não é pelo que ele é, é pelo que imaginam e veem os homens a partir de seu desconhecimento. Os olhos dos homens, conduzidos pelos interesses, o viam inimigo quando não havia prova. Ou seja, desconheciam e julgavam o homem, viam no desconhecido perigo a seus interesses¹³.

Se a primeira desventura se refere a uma relação dialética entre o desconhecimento de si mesmo e o desconhecimento do outro, portanto o enfermar relacionado à conduta individual e social, a segunda desventura do santo, segundo nosso ponto de vista, proporciona outro entendimento para o enfermar: a guerra. A enfermidade ganha sentido no campo político.

Estas ideias sobre a enfermidade (nos campos relacional e político) estão presentes em outros sermões, quando tratou, por exemplo, da política e da corrupção nestas terras o jesuíta escreveu no *Sermão da Visitação de Nossa Senhora*: “Alegra-te, enfermo gênero humano (...) Alegra-se, pois o enfermo Brasil (...)” (Vieira, 1638/1998, vol. VII, pp. 416-417).

A peste, morte e desejo: um quadro sobre o homem e sua natureza

Até aqui nossa reflexão nos conduziu a pelo menos duas representações sobre a enfermidade: como vimos acima, uma ligada às relações estabelecidas entre os homens, e a segunda ao campo da política.

Estas perspectivas sobre a enfermidade somam-se às ideias sobre a doença do corpo e sua relação com a alma. Apesar de se cruzarem, quando investigadas sobre o prisma da natureza e do gozo, é necessário que vejamos em particular qual o sentido que Vieira atribui ao surgimento da peste, sua causa e seus efeitos sobre o homem, para compreendermos suas ideias sobre o enfermar.

Uma primeira ideia sobre o adoecer surge ao observarmos o emprego das palavras enfermidade, enfermar, doente e remédio. Estas palavras são empregadas para se referir a uma condição moral, como no caso da corrupção, ao uso racional das paixões da alma e seu gozo, aos males causados a alma pelos pecados e a enfermidade física.

O termo “medicinal” também é utilizado no sentido de que o sacramento, através dos exames das próprias faltas, aproximaria o homem de algum conhecimento a respeito de si mesmo e de sua natureza (Silva, 2003, p. 83). Conforme escreveu Vieira na terceira parte de

¹³ Indicamos ao leitor o livro de Alfredo Bossi, *Dialética da colonização*, onde apresenta-nos uma relação entre a teologia e a política na obra de Vieira. O autor menciona o *Sermão de São Roque* e a mesma passagem que trabalhamos aqui.



seu *Sermão da Sexagésima* (1655/1998, vol. I): “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro de si e ver-se a si mesmo?” (pp. 32-33). De fato, no *Sermão de São Roque*, a peste possui um duplo aspecto: além de tratar da enfermidade, é veículo para reflexão sobre o comportamento enquanto causa do enfermar.

Destacaremos três termos sobre os quais o jesuíta se refere para justificar a enfermidade como último tema de seu sermão: o uso da memória, reflexão a partir “de dentro” e “desgraça também nossa”.

A memória é um elemento importante no sermão. Parceira de uma imagem que fixa o objeto do discurso. É um mecanismo por onde se potencializa o entendimento de si e a compreensão do real (Massimi & Pimenta, 2007).

Vieira esclareceu seu objetivo. Tratou por último da enfermidade para que fique mais na memória.

Compreendemos “de dentro”, não como alusão a nação ou ao estado, mas como a interioridade. E é a reflexão sobre o comportamento e os afetos que possibilitaria o conhecimento da alma:

Em plena consonância com a doutrina tomista, Vieira declara que conhecemos a alma pelos seus efeitos, ou seja, pelas suas faculdades que se evidenciam no plano dos fenômenos. Já o conhecimento da alma, em seu próprio ser e substância, é possível somente através do encontro com Deus, na visão de sua face, espelho perfeito para conhecer a si mesmo (...) conhecer a si mesmo e converter-se seriam a mesma coisa, na medida em que ambos implicariam o reconhecimento da dependência analógica com o Ser (Silva, 2000, p. 83).

Resta-nos ainda esclarecer o último dos termos que destacamos: “desgraça também nossa”. Nossa, no sentido de gênero, de particular ao humano sujeito aos males da vida e aos perigos do mundo: utilizando-se da imagem da águia que do céu anuncia as misérias humanas, Vieira escreveu no *Sermão da Segunda-feira depois da Segunda Domingo da Quaresma* que a compaixão e piedade dos bem-aventurados, além dos perigos e misérias a que estão sujeitos os homens está “a impenitência final com que acabam a vida e morrem seus pecados” (Vieira 1652/1998, vol. VII, p. 440).

Então é a “memória” (tanto no sentido de fixar o discurso, quanto evocar as próprias ações/pensamentos para revisão) um mecanismo para a reflexão “de dentro”, do particular e do que é universal ao homem, da “desgraça também nossa”. Os três termos se articulam conforme o propósito do sermão.

A enfermidade, no olhar de Vieira, se conjuga justamente com esta condição natural, sentença em razão da falta de “nossos” primeiros pais, de retorno ao pó, conforme *Sermão da Quarta-feira de Cinzas: Pulvis es, et in pulverem reverteris* (Vieira, 1672/1998, vol. VII, p. 171). Mas se o homem é pó e ao pó retornará, já no *Sermão das Exéquias de D. Maria de Ataíde*, “(...) o



homem também é vivente, sensitivo e racional: o racional apura o sensitivo, e o sensitivo apurado destrói o vivente” (Vieira, 1649/1998, vol.VII, p. 135).

Tendo em vista este princípio o objetivo do pregador é, através do sermão, “exercer uma influência intelectual ou racional (*docere*), mas, sobretudo criar um clima afetivo favorável (*delectare*) que permitisse uma total receptividade acrítica por parte do auditório em relação a mensagem do pregador (*movere*)” (Carolino, 1997).

Os escritos de Antônio Vieira, como observamos, propõem princípios de conduta moral ao definir o que é natural e *não natural* ao homem. É neste sentido que o observamos falar a seus ouvintes sobre a fragilidade de sua condição de mortais, e acentuar o papel do desejo e do gozo, das paixões da alma, determinando as relações entre os homens.

Está aí o conceito de homem para Vieira. O que indica uma condição transitória de apuração dos sentidos pela razão. Conforme nos indica Massimi (2001) em seu texto *A Psicologia dos Jesuítas: Uma contribuição à história das idéias psicológicas*, os jesuítas construíram em seus sistemas filosóficos conhecimentos sobre o comportamento humano, este conhecimento não é somente de natureza especulativa, mas busca o controle dos fenômenos psíquicos em função da vida individual e social.

Referente à enfermidade, Vieira acentua um aspecto da natureza humana no *Sermão de São Roque*:

Padecer alguma enfermidade, parece que é consequência de ser mortal, e assim mais se deve chamar natureza que desgraça. Contudo não deixa de ser desgraça, e notável desgraça, que, havendo um homem de padecer a miséria de enfermo, vá logo topar com a pior enfermidade, e a mais terrível de todas. Assim lhe aconteceu a S. Roque: enfermou e enfermou de peste (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 43).

Entre os motivos, ou as misérias, que tornam a peste uma enfermidade tão terrível, o jesuíta apontou (1) a transformação do elemento da vida, o ar, em elemento de morte, e (2) o abandono do enfermo, a solidão.

Sobre a contaminação do ar e a disseminação da peste, escreveu o jesuíta:

Corrompe o veneno da peste a primeira parte do ar, e, estando uma parte do ar corrupta, pega-se a corrupção à outra parte, e assim de parte em parte se vai corrompendo tudo. Dá na casa, e leva a rua; da na rua, e leva a cidade; dá na cidade, e lava o reino tal foi na cruz a peste e contágio da vida, contra a peste e contágio da morte (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 49).

A crença de que a qualidade do ar poderia causar, agravar, ou curar uma doença já estava presente em tratados hipocráticos, e durante as grandes epidemias que despertaram terror em toda a Europa era comum a utilização de perfumes e substâncias aromáticas para evitar o contágio (Martins, 1997, p. 90).



Antônio Vieira ao acentuar o papel do ar no contágio, não parece distante das ideias correntes na medicina da época.

Que a respiração, que é o elemento e o alimento da vida, se lhe haja de converter em instrumento de morte? Grande rigor! Expirar é morrer, respirar é viver: e que morra um homem expirando, isso é morte; mas morrer respirando? Que mate o que me havia de dar vida? Bravo tormento! (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 44).

É ao ar que Vieira atribui o primeiro mal. O jesuíta parece de acordo com a ideia presente na medicina hipocrático-galênica a respeito da causa das epidemias estarem associadas a algo de comum entre os enfermos. Mas o que corrompe o ar? Segundo o que pronuncia no sermão que estudamos: “Que choveria Deus laços sobre os pecadores”. As desgraças são consequências dos vícios.

Como no dilúvio, quando a água vinda do céu afogou o mundo, e o elemento de vida tornou-se de morte, (...) esta [a enfermidade] é a espada divina que já temos metida no peito, e só lhe falta penetrar mais, e chegar ao coração (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 41).

Em ambos, na enfermidade e no dilúvio universal, está presente a mão de Deus: “Quantas coisas há que parecem vindas do céu, e são laços! Uns tece o demônio, outros apertam os homens, outros chove Deus. Que foi o dilúvio universal senão laços chovidos? Com aquelas águas se afogou o mundo” (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 44).

Ao mesmo tempo, como na alegoria do dilúvio que Vieira utilizou, a peste tem ainda duplo papel: é veículo de punição, pois é a espada de Deus, e mecanismo para redenção, conforme os antigos relatos dos jesuítas.

As causas primárias e secundárias, na visão dos jesuítas que enfrentaram as pestes eram interconectadas; alguns pecados, como a gula e a luxúria, dispunham o corpo a receber o contágio. Assim as autoridades das cidades, a exemplo de Veneza, condenavam à penitência os que consideravam como emissores de comportamento imoral.

Especificamente quanto aos remédios para a causa primária, lembremos-nos do panfleto de Possevino, estes foram considerados tanto no plano individual quanto no coletivo. Focado sobre o aspecto individual, pensou-se em um programa que incluía missas, orações, caridade, confissões e comunhões. Para o povo, a escuta de sermões, procissões, a queima de livros ofensivos, o jogo de cartas, pinturas obscenas, entre outros.

Sobre as causas secundárias, elas se referem à teoria dos humores do corpo, ao contágio através do ar e da pestilência absorvida durante as visitas aos doentes. Muitos jesuítas acreditavam que a infecção do ar era a causa natural da peste. Havia também, em menor quantidade, a ideia do contágio através da água e a fome.



Antônio Vieira, como vimos até agora, também se preocupou em formular ideias que se referiam ao individual e, ao acentuar a questão da natureza humana, ao coletivo.

São Roque, enfermo de peste, desgraciado uma vez mais, uma vez mais sozinho e sem remédio, não pode curar a si mesmo, não há a quem possa recorrer. O mal maior que a enfermidade lhe causa, mal compartilhado por todos, enfermos ou não, é a solidão. Esta é a segunda razão de ser a peste mal tão terrível.

Vieira neste ponto ressaltou a solidão do homem enfermo, o que nos parece destacar na visão do jesuíta a ideia de um mundo transitório e a fragilidade do corpo diante das ameaças que rodeiam os homens.

Vamos à segunda. A razão ou miséria por que tenho pelo mais desgraçado de todos os males a peste, é porque nas outras enfermidades o maior benefício que vos pode fazer quem vos ama, é estar convosco; na peste, a maior consolação que vos pode dar quem amais é fugir de vós. Mal em que dizer: estai comigo, é querer mal, e o dizer: fugi de mim, é querer bem (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 45).

O jesuíta contou a história da mulher que esteve enferma por duas vezes, correu os riscos da guerra, roubaram-na e feriram-na, viu-se maltratada e desprezada pelo esposo. Por duas vezes enferma, sobreviveu e se curou da doença, mas não sarou da solidão quando acometida pela peste.

Grandes males são as enfermidades, as feridas, as guerras, os desgostos, os desprezos, os temores, e outros que a esposa padeceu e se padecem no mundo; mas mal em que é forçoso dizer aos que mais amais que fujam de vós, esse é o maior mal de todos os males, esse é o que acaba o valor na maior paciência, esse é o que tira a vida na maior constância. Tal é o mal da peste (Vieira, 1659/1998, vol. II, p. 46).

As palavras do jesuíta nos parecem da seguinte maneira: solidão do enfermo é a solidão do gênero. No entanto, impossibilitado pelo adoecimento de “padecer” do gozo das paixões, a solidão é desvelada. Conforme o *Sermão da Primeira Domingo do Advento*:

Considerai-me o mundo desde seus princípios, e vê-los-eis sempre, como nova figura do teatro, aparecendo e desaparecendo juntamente, porque sempre está passando. A primeira cena deste teatro foi o Paraíso Terreal, no qual apareceu o mundo vestido de imortalidade, e cercado de delícias. Mas, quanto durou esta aparência? (Vieira, 1655/1998, vol. VI, p. 159).

Em resumo: a solidão do enfermo é a solidão do gênero humano desvelada. A solidão nesta perspectiva é efeito da transgressão, do pecado original, o que cessaria com o reencontro do homem com o Ser através da conversão; é também efeito do enfermar.



A tríade Desejo-Gozo-Enfermidade: uma passagem para o conhecimento de si

No *Sermão de São Roque*, Vieira (1659/1998, vol. II) escreveu que “padecer alguma enfermidade (...) é consequência de ser mortal, e assim mais se deve chamar natureza que desgraça” (p. 43). Nesta perspectiva da filosofia jesuítica, a enfermidade conjuga-se com o natural do humano.

O desejo é uma paixão deste mesmo homem. O desejo de ser é a mais poderosa inclinação do homem, conforme o jesuíta no *Sermão de Todos os Santos*:

A mais poderosa inclinação e o mais poderoso apetite do homem é desejar ser. Bem nos conhecia este natural do demônio, quando esta foi a primeira pedra sobre que fundou a ruína a nossos primeiros pais. (...) não está o erro em desejarem os homens ser, mas está em não desejarem ser o que importa (Vieira, 1643/1998, vol. III, p. 360).

Ou ainda, na terceira parte do *Sermão de Santo Antônio ou dos Peixes*:

O leme da natureza humana é o alvedrio, o piloto é a razão: mas quão poucas vezes obedecem à razão os ímpetus precipitados do alvedrio? Neste leme porém, tão desobediente e rebelde, mostrou a língua de Antônio quanta força tinha, como rêmora, para domar e parar a fúria das paixões humanas (Vieira, 1654/1998, vol. I, p. 25).

O papel do sermão é “alumiar e curar”, enquanto a conversão por sua vez é reconhecer a si mesmo. Assim a conversão, conforme o *Sermão do Mandato* (Vieira, 1645/1998, vol. II, pp. 32-33) é o restabelecimento da participação do homem junto ao Ser, estratégia alcançada através do reconhecimento de si, e a afirmação de um modelo de ação no mundo.

Pécora (1994, p. 118) escreveu que Vieira apropriou-se da noção de desejo relacionando-a com o que é propriamente humano. O desejo é natural do homem. Porém, o desejo anuncia somente o que é uma ausência da ordem do Ser. Significa que se o desejo natural do homem se subjulga por um apetite, o desejo deixa de ser fortaleza para o estabelecimento e fortalecimento com o Ser para então tornar-se paixão que tende a recusar a dependência do homem em relação a Deus.

É na palavra do pregador, na mobilização afetiva que o sermão pode provocar, que Vieira assenta a possibilidade de reencontro, de unidade entre o Ser e o homem. Para que o homem veja a si mesmo, escreveu Vieira (1655/1998, vol. I) na terceira parte de seu *Sermão da Sexagésima*, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz: “(...) há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumiano” (p. 32).

É necessário, portanto que o homem veja a si mesmo, pois “o desconhecimento dos próprios limites faria com que o homem se perdesse na desordem de seus afetos” (Silva,



2000, p. 85). E assim o conhecimento de si mesmo possibilita ao homem conduzir de maneira racional sua vida.

Apesar disso, na visão de Antônio Vieira, ao homem cabe uma escolha: afirmar sua natureza, ocupar o lugar privilegiado com o Ser, confirmar, portanto sua união mística, ou permanecer no desconhecimento de seus próprios limites.

Vieira nos apresentou um mundo cheio de ameaças. Porém, seu interesse é a ação do homem:

Não é um puro desprezo pelo mundo, e sim uma tomada de consciência de sua transitoriedade e das conseqüências da imortalidade da alma. É certo que todos os homens necessitam dos bens da terra para esta vida e os do céu para a outra. (...) O mundo enquanto lugar de ação não é o alvo de suas críticas. Pelo contrário, o que realmente está em questão não é propriamente onde, mas como se age (Silva, 2000, p. 76).

A conversão é para Vieira, portanto, uma maneira de conduzir-se no mundo de acordo com seu projeto missionário. Veículo do conhecimento sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre a razão conforme a própria natureza e finalidade humana.

Considerações finais

O cuidado com os enfermos fez parte da experiência dos jesuítas no Brasil. Encontramos, por exemplo, no século XVI, as cartas de Anchieta, que além de relatar as atividades dos jesuítas, as relações matrimoniais, os costumes indígenas, a alimentação, a vida dos gentios e todo o contexto encontrado nestas terras, registrava alguns dos cuidados voltados aos doentes tanto pelos índios como pelos próprios jesuítas: da perspectiva de um português, relatava com espanto e condenação a prática realizada para a cura das enfermidades pelos “feiticeiros” que aplicavam sobre o doente gestos e remédios para aliviar sua dor. Quanto aos portugueses, as orações e também os remédios retirados da terra curariam os doentes (Anchieta, 1554/1933, p. 38).

No século XVII o próprio Vieira tratou do assunto: pronunciou sermões em hospitais e quando havia a ameaça de pestes. Nestes momentos surgia a oportunidade de colocar em prática seu projeto missionário de conversão que consistia em conduzir os indivíduos e a reger coletividades, fazê-los mover-se no mundo conforme uma racionalidade em acordo com a natureza humana¹⁴.

¹⁴ Vimos anteriormente que na Europa do século XVI, o jesuíta Antônio Possevino se dedicou a escrever sobre o adoecimento, da mesma forma, já no século XVII e sob circunstâncias diferentes, o Pe Antônio Sepp, no Paraguai, Fernão Cardim, no Brasil, falavam sobre o cuidado com os doentes e a tarefa dos jesuítas. Haubert (1998), no texto *Índios e jesuítas no tempo das missões*, apresenta-nos um cenário complexo sobre a presença dos jesuítas na América Latina e as questões relacionadas às doenças, à educação, à alimentação, aos casamentos etc.



Vieira pregou em hospitais como as Santas Casas de Lisboa e da Bahia, e além do conforto aos enfermos, oferecia-lhes, através da palavra, a imagem para identificação, as causas e os remédios para as enfermidades. Em sua compreensão do enfermar, além de apresentar aspectos da medicina hipocrático-galênica, a doença está situada junto ao problema da identidade (enquanto conhecimento de si, o que significa o homem conscientizar-se da condição humana), base para o conhecimento religioso a respeito do tratamento do enfermo.

As relações entre desejo–transgressão–enfermidade abriram perspectivas para o estudo das ideias psicológicas no Brasil e suas aplicações durante aquele século.

Esta relação expressa ainda uma caracterização do entendimento sobre o dinamismo psíquico do homem e a relação de seu comportamento com a Lei divina, que revela em si a finalidade de sua existência. Inicialmente durante nossas reflexões sobre o problema da enfermidade, encontramos ressaltado pelo menos este aspecto de sua natureza conforme os saberes da ciência da alma que circularam na Companhia de Jesus.

Em um momento posterior, encontramos-nos diante da lógica e da racionalidade¹⁵ que sustenta a própria ideia de natureza e o conhecimento sobre o dinamismo psíquico e o comportamento. Lógica e racionalidade que reservaremos para momentos futuros de nosso percurso.

Mesmo que empregada em sentidos diversos, a palavra enfermidade na obra de Vieira se relaciona com a natureza humana, pois enfermar é consequência de ser humano, como escreveu o jesuíta. *Pulvis es*, condição permanente ao gênero humano que assiste a perda de sua saúde pelo desarranjo dos humores sob a influência dos ventos, da água e localidades, mas que também cai enfermo sob os efeitos das paixões que conduzem à ação. Enquanto gênero, o homem sente os efeitos de sua mortalidade.

Vieira escreveu que a vontade é motor da natureza humana. Isto bastaria para nos vermos uma vez mais diante do papel das paixões. Mas é preciso ainda ressaltar outro aspecto: para que os afetos não conduzam o homem à enfermidade e para que elas próprias não adquiram este *status*, é preciso ordená-las. Ordená-las é afastar-se do gozo que provoca a cegueira, o esquecimento da própria finalidade do Homem.

Há, neste momento, a necessidade de diferenciarmos vontade e desejo e esclarecermos a ideia de gozo presente nos sermões. Para isso, lembremos a maneira em que a alma é entendida na antiga Companhia. A alma, princípio da vida, é una e individual, constituída por três partes: vegetativa (responsável pelo crescimento, nutrição e geração), sensitiva

¹⁵ Ao mencionarmos o termo racionalidade, consideramo-lo como o efeito de um conjunto de variáveis históricas e sociais que influenciam diretamente na construção de paradigmas para a compreensão dos fenômenos e formação da subjetividade. Podemos indicar os textos de Foucault (1979) sobre a sexualidade, a governamentalidade ou o nascimento da biopolítica como textos que sustentam essa concepção.



(sentidos, paixões, imaginação, memória e locomoção) e racional (razão e vontade) (Silva, 2007).

Então, enquanto o desejo pertence à alma sensitiva, a vontade está em sua parte racional. Ao falarmos brevemente do desejo, delimitamos também o que pertence à vontade. Vieira se apropria da noção de desejo, definindo-o como natural ao homem. No entanto, o desejo, em sua perspectiva, anuncia uma ausência que é da ordem do Ser, uma falta real, que para supri-la é necessário preenchê-la com uma qualidade análoga ao Ser único, a santidade, que desenvolve e aprimora o homem moldando sua experiência e existência através da vontade (alma racional) de assemelhar-se ao que é da ordem divina (Pécora, 1994).

Devemos ainda lembrar que tanto para Loyola, quanto para a tradição aristotélico-tomista, o desejo quando influenciado pelo uso da razão é uma justa deliberação. Conforme escreveu Vieira em seu *Sermão de Todos os Santos* (1643/1998, vol. III): “não está o erro em desejarem os homens ser, mas está em não desejarem ser a coisa certa” (p. 360).

Quanto ao gozo, ainda que a tentativa de defini-lo nos leve para diversos caminhos, é em sua relação com o desejo que o entendemos neste artigo. O desejo está relacionado ao alcance de um determinado objeto que apreendido pelos sentidos chega à fantasia. O que não possui, vale a pena dizer, em si uma conotação negativa. Porém, Vieira ao falar sobre o adoecimento em diferentes sentidos, ressalta a possibilidade do próprio gozo caracterizar-se como enfermidade. Lembremos-nos do *Sermão da Quinta-feira da Quaresma* (1669/1998, vol. III, p. 222), citado anteriormente: gozo como prazer que escapa do reconhecimento de si e do uso da razão e que é experimentado através dos sentidos e intermediado pela imaginação e pela fantasia.

Encontramos pelo menos quatro sentidos para a ideia de enfermidade nos sermões vieirianos: do gênero, do social, da política, do corpo (dor corporal, da alma, da imaginação).

No pensamento de Vieira há outro aspecto sobre o homem: apesar da falta (no sentido de incompletude, que será para o jesuíta suprimida pela participação do indivíduo junto ao Ser) corpo e alma formam uma unidade. Mesmo que alma, conforme escreve em um de seus sermões, seja o bem mais precioso e o corpo lodo.

Natureza que diferencia justamente o caráter instintual (atos do homem) das ações humanas, que em si carregam a finalidade do sujeito. Pois, como escreve Loyola, e Vieira reitera sua ideia, a vida perfeita é aquela que o homem dedica ao ideal de sua existência.

Neste conjunto de saberes, as ideias e representações sobre a saúde e a doença ganham diferentes significados. Os jesuítas no fluxo do Renascimento somavam aos conhecimentos antigos os novos saberes médicos, princípios que ressoam nas ideias de Vieira, como podemos observar nas relações que estabelece entre os temperamentos e as disposições anímicas. Tanto o ar corrompido pelas propriedades da peste quanto os temperamentos são princípios que sustentam as ideias a respeito do adoecer. No caso da peste, o ar foi corrompido em função da intervenção de Deus sobre a conduta humana. A doença,



conforme observamos, adquiriu neste sermão duas representações fundamentais: por um lado a ideia de um processo mítico e por outro um movimento *racionalista* para sua compreensão. A saúde e a doença moral estão presentes, como vimos nos sermões de Vieira. A corrupção, os prazeres em excesso, o padecimento que se goza, como diz o jesuíta, obscurece o indivíduo e nesta concepção, o afastaria da verdade sobre si mesmo e da percepção da fragilidade e transitoriedade do mundo. Como redenção, a doença seria então porta para o retorno da razão?

A enfermidade, enquanto possuidora de duplo papel, é enviada para punição e purificação dos pecados, assim as paixões da alma estão no centro das discussões a seu respeito. Primeiro, enquanto causa da enfermidade, participam das chamadas causas primárias. Segundo, são ainda efeito do próprio enfermar que, na concepção jesuítica, conduziria o indivíduo a males maiores.

Referências

- Alfonso-Goldfarb, A. M. & Beltran, M. H. R. (Orgs). (2004). *Escrevendo a história da ciência: tendências, propostas e discussões historiográficas*. São Paulo: EDUC.
- Anchieta (1933). *Cartas jesuíticas III: cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Originais de 1954).
- Bosi, A. (1992). *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Burton, R. (1883). *The anatomy of melancholy*. London: Chatto and Windus. (Original publicado em 1652). Recuperado em 05 de março, 2010, de <http://www.exclassics.com/anatomy/anatint.htm>
- Cardim, F. (1980). *Tratado sobre a terra e a gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP. (Original publicado em 1925).
- Carolino, L. M. (1997). A ciência e os topoi retóricos em Antônio Vieira: um caso de difusão cultural em Portugal e no Brasil durante o século XVII. *Revista da SBHC*, 18, 55-72.
- Crawford, R. (2008). *Plague and pestilence in literature and art*. London: Clarendon Press. (Original publicado em 1914).
- Foucault, M. (1979) *Microfísica do poder* (R. Machado, Org. e Trad.). São Paulo: Graal. (Original publicado em 1975).
- Haubert, M. (1998). *Índios e jesuítas no tempo das missões* (M. Appenzeller, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1990).
- Loyola, I. (1997). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares* (J. Mac Dowell, SJ., Trad. Rev.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1553).



- Loyola, I. (2006). *Exercícios espirituais* (R. Paiva, SJ., Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1537).
- Kircher, A. (1970). *Scrutinium physico-medicum contagiosae luis, quae pestis dicitur*. Em T. S. Hall (Org.). *A source book in animal biology* (pp. 473-476). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original publicado em 1658).
- Martin, A. L. (1996). *Plague? Jesuit accounts of epidemic disease in the 16th century*. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers.
- Martins, L. A. P. (1997). *Contágio: história da prevenção das doenças transmissíveis*. São Paulo: Moderna.
- Mancebo, D. (2004). História e psicologia: um encontro necessário e suas “armadilhas”. Em M. C. Guedes & M. Massimi (Orgs.). *História da psicologia no Brasil: novos estudos* (pp. 11-26). São Paulo: EDUC; Cortez.
- Massimi, M. (1990). *História da psicologia brasileira: da época colonial até 1934*. São Paulo: EPU.
- Massimi, M. (2001). A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das ideias psicológicas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(3), 625-633.
- Massimi, M. (2004). As ideias psicológicas na produção cultural da Companhia de Jesus no Brasil do século XVI e XVII (pp. 27-48). Em M. C. Guedes & M. Massimi (Orgs.). *História da psicologia no Brasil: novos estudos*. São Paulo: EDUC; Cortez.
- Massimi, M. (2006). Alimentos, palavras e saúde (da alma e do corpo), em sermões de pregadores brasileiros do século XVII. *História, Ciências, Saúde (Manguinhos)*, 13(2), 253-70.
- Massimi, M. & Brozek, J. (Orgs.). (1998). *Historiografia da psicologia moderna: versão brasileira*. São Paulo: Loyola.
- Massimi, M. & Pimenta, V. D. S. (2007). A palavra e a imagem na pregação do século XVII: um sermão de Antônio Vieira. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 20(1), 138-147.
- Ornelas, C. P. (1999). As doenças e os doentes: a apreensão das práticas médicas no modo de produção capitalista. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 7(1), 19-26.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP.
- Salgado, A. J. (1991). Aspects of disease and healing in early colonial Brazil. Em M. G. Marques & J. Cule (Orgs.). *The great maritime discoveries and the world health* (pp. 139-154). Lisboa: Escola Nacional de Saúde Pública.



Silva, P. J. C. (2000). *A tristeza na cultura luso-brasileira: os sermões do padre Antônio Vieira*. São Paulo: EDUC.

Silva, P. J. C. (2003). Medicina do corpo e da alma: os males corporais e o exercício da palavra em escritos da antiga Companhia de Jesus. *Memorandum*, 5, 55-68. Recuperado em 21 de novembro, 2007, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos05/silva01.htm>

Silva, P. J. C. (2007). A ciência da alma da antiga Companhia de Jesus. *Circumscribere*, 3, 1-10. Recuperado em 17 de janeiro, 2010, de <http://revistas.pucsp.br/index.php/circumhc/article/view/564>

Tytler, J. (1779). *Treatise on the plague and yellow fever*. Salem, MA: Joshua Cushing.

Vieira, A. (1998). *Sermões* (12 vols.). Erechim, RS: Edelbra. (Originais do século XVII)

Nota sobre o autor

Fernando A. Figueira do Nascimento é psicólogo, mestre em História da Ciência. Professor na Faculdade Don Domênico e Membro do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Santa Cecília. E-mail: fernandofigueira76@hotmail.com

Data de recebimento: 09/09/2012

Data de aceite: 07/10/2013