



## Males da alma, males do corpo social: a finalidade política na consolatória luso-brasileira

Illness of soul, illness of social body: the political finality of Luso-Brasilian consolatory

**Paulo José Carvalho da Silva**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Brasil

### Resumo

Este artigo examina alguns exemplos de discursos da cultura luso-brasileira dos séculos XVI, XVII e parte do XVIII que, a partir da analogia entre medicina da alma individual e medicina do corpo social, propõem tratamentos para o *pathos* manifesto na esfera pública. Trata-se de parte de um estudo em história das ideias psicológicas que enfoca os males da alma na cultura luso-brasileira em diálogo com o contexto mais amplo da cultura da primeira modernidade, em especial, da renovada tradição da arte da consolação. Conclui-se que a analogia entre a medicina da alma individual e do corpo social referendava variadas práticas psicológicas numa dinâmica entre atenção ao particular e ação no social.

**Palavras-chave:** males da alma; corpo social; consolação

### Abstract

This paper examines some sources from the Luso-Brasilian culture of the XVI<sup>th</sup>, XVII<sup>th</sup>, and even part of XVIII<sup>th</sup> Centuries that, based on the analogy between medicine of the individual soul and medicine of social body, proposes different treatments for the public manifestations of the *pathos*. This is part of a wider study on history of psychological ideas focusing on illness of soul according to Luso-Brasilian sources, in relation to the broad context of the Early Modern culture, in particular, to the art of consolation renewed tradition. It shows that the analogy between medicine of the individual soul and medicine of social body was the main reference to several psychological practices that focus on the particular and on a social action.

**Keywords:** illness of the soul; social body; consolation

Estudos históricos, no âmbito das ideias psicológicas, tem mostrado que a arte de aconselhar e consolar por meio das palavras, chamada de medicina da alma, possuía também uma finalidade política (Redondo, 1992; Pécora, 1994; Massimi, 2005). A medicina da alma, concebida no domínio da filosofia e da retórica antigas, em analogia à medicina do corpo, podia ser dirigida ao soberano, sobretudo com vistas a orientar alguma decisão para o futuro do reino ou, como era bastante dito na época, de remediar uma enfermidade da República. Do mesmo modo que também podia ser aplicada ao grande público, por meio de um discurso para a sociedade.

Este artigo objetiva examinar discursos da cultura luso-brasileira dos séculos XVI, XVII e parte do XVIII que, a partir da analogia entre males da alma individual e males do corpo social, propõem tratamentos para o *pathos* manifesto na esfera pública. Seguindo-se a operação historiográfica que circunscreve a análise das fontes no quadro de referência de seu próprio tempo (Certeau, 1984), propõe-se reinscrever alguns exemplos de língua portuguesa

dentro do contexto mais amplo das práticas de aconselhamento difundidas na Idade Moderna.

### A cidade também chora

Da cultura produzida no Brasil quinhentista, um exemplo característico das relações analógicas entre medicina da alma individual e da República pode ser encontrado no teatro de José de Anchieta (1534-1597), que explora particularmente a dinâmica entre tratamento de cada alma e pedagogia pública. No *Auto da Vila de Vitória ou de São Maurício* (1586), o autor jesuíta usa do lugar-comum da medicina da alma na escala mais ampla da cidade enferma consolada por um bom governo. Com evidentes objetivos de edificação e emenda dos costumes do público da peça, há uma passagem em que o “Governo” encontra a “Vila de Vitória” chorando as dores causadas pelos maus costumes de sua população: “464. Entra o Governo, passeando:/Suspiros estranháveis e gemidos,/que são sinais mui certos de tristeza,/combatem gravemente meus ouvidos,/e pedem minha ajuda com presteza” (Anchieta, 1586/1950, p. 39).

A “Vila de Vitória”, personificada na forma de uma bela e modesta senhora, agora perturbada por sua gente perdida, chora na tentativa de aliviar seus sofrimentos: “472. Vitória, só consigo:/*Llorad, sin descansar, mis tristes ojos, mi pena, mi dolor, mi desventura! Por que ésta es la más breve y cierta cura, para dar refrigério a mis enojos*” (Anchieta, 1586/1950, p. 39).

Perante o sofrimento de “Vitória”, o “Governo” faz o convite ao desabafo, que tradicionalmente dá início aos diálogos de consolação:

556. Não temos mais que tratar/nisto, por ser evidente,/mas seria mui contente,/se me quisésseis contar,/vossas mágoas brandamente./Ouvindo os vossos gemidos,/tive de vós compaixão./Qual é, senhora, a razão/de terem vossos sentidos/tanta desconselhamento? (Anchieta, 1586/1950, p. 43).

O remédio, porém, como era de se esperar, não consiste no desafogo, mas na cura das supostas causas do mal social, isto é, na concordância das leis dos homens à lei divina, posta em prática, evidentemente, nas ações sensíveis de todas as almas que compõem a Vila de Vitória. Ou como afirma o autor, a verdadeira medicina é a cidade ser efetivamente governada sob a lei de Deus: “746. Porque estas são as leis humanas/que dependem da divina./Cuádrame vuestra doctrina./Las almas serían sanas/con buena medicina” (Anchieta, 1586/1950, p. 53).

Outro exemplo da cultura lusitana quinhentista do uso de analogias entre a esfera do individual e a do corpo maior da República é o diálogo *Das condições e partes do bom Príncipe* no qual frei Amador Arrais (1530?-1600) compara não apenas a conservação do Reino mal governado à saúde do corpo mal tratado, de humores desconcertados e sujeito à dor,

enfermidade e morte, como também qualifica o rei como pai comum de toda a República. Assim sendo, está vetado ao Rei deixar-se mover pela paixão ou entregar-se aos apetites desordenados, cabendo ainda a ele primeiramente retificar-se conforme a razão e a verdade, para que, numa dinâmica de espelhamento, também seja virtuoso o seu povo:

Que doutra maneira haver se há como quem quer endireitar a sombra da vara torta. (...) Vença o Rei primeiro a ira, a cobiça, a luxúria, vença a si mesmo, pois é inimigo de sua fama, e de sua alma, não cuide que é grande poder vencer a outros, e ser vencido de suas mesmas paixões (Arrais, 1589/1944, p. 181).

### **Um corpo é sempre um símbolo**

Analogias entre a política e a medicina já eram amplamente utilizadas muito antes do estabelecimento do estado absolutista. Imagens organicistas usadas pelos teólogos para enfatizar as relações entre a composição da Igreja e o corpo místico do próprio Cristo foram transferidas à esfera da política e do direito ainda na Idade Média (Kantorowicz, 1957/1998). Tomás de Aquino (1225-1274), entre outros lugares, no *De regno* ou *Do reino*, aplica analogias corporais e psicológicas ao regime monárquico, e nesse caso, o princípio seria como o coração no corpo ou a razão na alma, ou mais amplamente às relações de dependência que se encontram em todo composto ordenado, aí se utilizando tanto da relação do coração como da cabeça com o resto do corpo. Conforme explica Lambertini (1995), de um modo ou de outro, o rei acaba espelhando o lugar de Deus em relação ao universo.

Como mostram os trabalhos organizados por Redondo (1992), essas metáforas organicistas ganharam novos usos no início da Idade Moderna, especialmente na literatura política do século de ouro espanhol. Elas teriam servido aos tacitistas Álamos de Barrientos (1555-1640) e Saavedra Fajardo (1584-1648), entre outros escritores políticos, para enfatizar dois princípios fundamentais e relacionados entre si: a primazia da figura do princípio, cabeça, coração, ou alma do reino, e a superioridade do sistema monárquico, a coerência indissolúvel do conjunto e a interdependência de cada um de seus elementos.

Do contexto específico da filosofia portuguesa, Lopes Praça (1868/1974) destaca a obra do alentejano Diogo Guerreiro Camacho D'Aboim (1663-1709), *Escola moral, política, cristã e jurídica*, que analisa diversas formas de governo para, como era de se esperar, defender a legitimidade da monarquia, por ser o governo mais parecido com o divino. Em resumo, todas as regras de prudência política se reduzem à obediência às leis do Príncipe que, por sua vez, deve obediência às leis naturais e divinas. Essa análise da virtude política, entretanto, baseia-se em categorias também psicológicas na medida em que o autor propõe discorrer sobre a função das faculdades da alma na definição dessa virtude: a Prudência na

cadeira do entendimento, a Justiça na cadeira da vontade, a Fortaleza na cadeira do apetite irascível e a Temperança na cadeira do apetite concupiscível.

Pensar o homem como um microcosmo, em seus aspectos também políticos, é uma das heranças renovadas do Estoicismo. Voelke (1993) explica que o objetivo da antiga medicina da alma estóica era atingir a saúde da alma, entendida como diretamente dependente da saúde do mundo, um organismo que possui o homem como parte integrante de si. Este, portanto, deve harmonizar seu desejo com um projeto cósmico, transmudando-o em vontade racional, que ultrapassa e engloba o indivíduo. Por exemplo, Guillaume Du Vair (1560-1621), em seu *Traité de la constance et de la consolation és calamités publiques*, de 1590, compara a tranquilidade da alma à paz do reino, que se conserva quando o Príncipe soberano ocupa seu lugar e mantém a ordem. O mesmo ocorreria no homem, no qual, o entendimento, a mais alta e soberana potência da alma, ocupa seu “trono” para governar toda a vida e todas as ações.

Robert Elias (1939/1994) defende que, por mais que tenha havido um aumento na observação das paixões nas sociedades de corte europeias da Idade Moderna, com a consequente produção de toda uma literatura sobre o tema, a figura individual jamais fora artificialmente isolada do tecido de sua existência social.

Com efeito, muitos discursos elaborados para o uso no aconselhamento espiritual cada vez mais privado, como é o caso das práticas reformadas, não deixam de considerar os sofrimentos manifestos por causa ou por meio das fortes ligações ao corpo social. Por exemplo, segundo o pastor calvinista Charles Drelincourt (1595-1669), em *Les consolations de l'âme fidele, contre les frayeurs de la mort* (1663), da mesma maneira que teme as dores da separação entre o corpo e a alma, o homem teme a morte também por se considerar demais necessário ao mundo, vislumbrando uma perda irreparável à Igreja, ao Estado ou à família.

Entre os jesuítas não era muito diferente. Já nas regras inacianas, o problema da coesão de uma ordem religiosa em franco crescimento e expansão é tratado também por meio de uma aplicação da analogia da organicidade do corpo social, modernizando a ética política de Tomás de Aquino (Mateo, 2000). A figura de autoridade era pensada como a cabeça que rege a saúde do resto do corpo: “*Como el bien o mal ser de la cabeza redunda a todo el cuerpo, summamente importa que la elección del prepósito general sea qual se dixo en la nona parte*” (Loyola, *Constituições*, citado por Iparraguirre, 1952, p. 560).

Os seguidores de Inácio de Loyola aplicavam a analogia nos mais diversos campos de atuação da Companhia. Assim, afirmava-se também que o médico de almas desempenha a função de “cabeça” de um “corpo”. E todo aquele que assume o lugar de cabeça deve dar provas morais de que há algo que o autoriza a ocupar esse lugar. Ele é o responsável pelo discernimento, pelo juízo, pela razão, saúde e felicidade do corpo sob seu comando. Esse corpo, por sua vez, pode ser tanto o individual como o coletivo.

A pedagogia jesuítica não perdia de vista a importância das ações educativas para o bem-estar do corpo maior, inclusive, retomando reflexões da *República* de Platão. O pedagogo jesuítico Alexandre de Gusmão (1649-1724), no *Arte de crear bem os filhos na idade da puericia*, afirma: “E como para serem bons os cidadãos, seja único meyo a criaçam dos mininos, bem se deixa ver de quanta utilidade seja pra toda a Republica” (Gusmão, 1685, pp. 38-39). Referindo-se a Saavedra Fajardo, Gusmão também escreve que é impossível sair bom rei quem não foi apropriadamente educado.

A questão do emprego de exemplos concorda com a concepção de hierarquia social. O já citado *Das condições e partes do bom Príncipe*, do frei Amador Arrais, enfatiza explicitamente que o Príncipe, justamente por ter sido eleito por Deus, deve ser sempre virtuosamente exemplar: “Muito pode o exemplo dos maiores com os menores, assim para o bem como para o mal, e todos têm por glorioso o que com exemplo do seu Rei está acreditado” (Arrais, 1589/1944, p. 187).

Alexandre de Gusmão, após defender a função crucial do exemplo dos pais para a educação dos filhos, também estende a pedagogia jesuítica ao tema do bom governo: “Nam há ponto mais encarecido, que a importancia do bom exemplo nas pessoas, que tem a seu cargo governar a outros, porque sam como a tocha, que se nam tiver luz, nam pode alumiar” (Gusmão, 1685, p. 238).

Por outro lado, a propósito dos vários casos de dores superadas por santos e soberanos europeus relatados pelo jesuíta francês Etienne Binet (1569-1639), Claude Louis-Combet (Binet, 1627/1995) lembra que expor a vulnerabilidade dos grandes às misérias da condição humana era uma forma de impressionar a imaginação das pessoas comuns. De fato, Binet não somente no *Consolation et réjouissance*, mas também no *Remèdes souverains contre la peste et la mort soudaine*, publicada pela primeira vez em Besançon, em 1628, aplica o argumento segundo o qual nada tranquiliza mais um coração amedrontado do que se saber em companhia no infortúnio, tomando o exemplo de gente de grande estado como sendo ainda mais reconfortante. Inclusive, ele o faz no seu estilo provocativo:

Ousaria, você que é tão pequeno, queixar-se desse mal e estremecer de apreensão, vendo que tantos grandes papas, cardinais e prelados passaram por essa; o tratamos aqui como um papa e você ainda chora? (...) Nós o compararmos a um imperador e o tratamos como tal e ainda assim ousa queixar-se e tremer de medo? (Binet, 1628/1998, pp. 63-64, tradução nossa).

Essa estratégia objetiva menos igualar os humanos pela experiência do sofrimento e mais consolar com a exposição da radical diferença hierárquica. Padre Antônio Vieira (1608-1696) faz o mesmo ao enfatizar, no *Sermão da Quarta Dominga depois da Paschoa*, pronunciado no Maranhão, que nem mesmo os reis de todas as terras, os imperadores mais poderosos e os papas estão imunes aos males da tristeza (Carvalho da Silva, 2006).

## O bom médico cuida do corpo todo

O recurso à medicina da alma de alcance mais amplo fora amplamente utilizado no púlpito, de onde o pregador podia falar para cada alma e muitas almas ao mesmo tempo. Na pregação de Vieira, o intento doutrinário, de estabelecimento de um hábito virtuoso no auditório, serve de base para a construção de uma coletividade devidamente ordenada. As enfermidades visadas pela arte curativa de Vieira manifestam-se em diferentes membros de um corpo maior, político, e é a sua saúde como um todo que é objetivada. Assim, de um lado, o corpo e a alma de cada indivíduo do povo são o alvo das palavras de Vieira, para que, devidamente concordes em si mesmos e entre si, a saúde do corpo social restabeleça-se. De outro lado, a saúde do corpo e da alma do príncipe, alma desse corpo maior, também é assistida, para que, finalmente, todas as almas possam ser salvas. Em sua introdução à seleta de sermões publicadas em 2001, Alcir Pécora (2001) explica:

A união coletiva, nacional e divina ao mesmo tempo, apenas pode vir a ser *unidade* quando, de um lado, inclui a participação das vontades de todas as ordens (dos pés à *cabeça* do reino) em um todo unificado, e, de outro, quando essa participação é determinada por estamentos ou ordens estáveis. Isso faz com que o topo da hierarquia, ou – para permanecer fazendo uso das metáforas tradicionais do organismo político escolástico – a *cabeça* do *corpo místico* constitua-se na melhor figura de sua unidade (p. 24).

Por exemplo, o *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real, em 1669, parte, desde seu início, de uma analogia entre as crises da política do Estado e patologias corporais: “A enfermidade mais geral de que adoecem as cortes, e a dor e o achaque de que todos comumente se queixam, é de mal despachados.” (Vieira, 1669/2001, tomo I, p. 101). Nele, Vieira propõe “sangrar a veia” da distribuição de bens e de favores que tem causado descontentamentos. Ou seja, toma como objeto do sermão os males do corpo social e apresenta uma solução, através do desenvolvimento de uma analogia entre a arte de governar e a arte médica, conjugada com a analogia do pregador-médico das almas:

E que não houvesse até agora no púlpito, quem tomasse por assunto a consolação desta queixa, o alívio desta melancolia, o antídoto deste veneno, e a cura desta enfermidade? Muitos dos enfermos bem haviam mister um hospital. Mas à obrigação desta cadeira (que é de medicina das almas) só lhe toca disputar a doença, e receitar o remédio. E se este for provado, e pouco custoso, será fácil de aplicar (Vieira, 1669/2001, tomo I, p. 101).

Conforme Vieira, cabe ao pregador, enquanto médico das almas, o diagnóstico do mal e a prescrição do mais conveniente remédio aos queixosos. Aos responsáveis pelo Estado, resta aplicar o remédio receitado no púlpito, a saber, o desengano dos requerimentos. Ele próprio propõe pregar a “consolação dos mal despachados” com o intento de que, ao fim do sermão, os pretendentes encontrem-se, em suas palavras: “comedidos, os ministros aliviados,

os bem despachados confusos, e os mal despachados contentes" (Vieira, 1669/2001, tomo I, pp. 101-102).

Sempre segundo a metáfora corporal, nenhum membro deveria ser descuidado. O filósofo valenciano Juan Luís Vives (1492 -1540), no *Tratado del socorro de los pobres*, escreve que o magistrado que responde apenas aos interesses dos ricos, negligenciando os pobres, é como um médico que deixa de tratar de pés e mãos enfermos, por estarem muito distantes do coração, o que, evidentemente, teria graves consequências para a saúde do corpo, como tem para a saúde da República depreciar os desfavorecidos.

### A palavra e seus efeitos

É verdade que Vieira ficou bastante conhecido por suas pregações tão controversas quanto provocativas perante cortes e reis, mas certo grau de intervenção política não era uma prerrogativa pessoal ou jesuítica, nem mesmo da oratória sagrada da Contra-reforma. A arte da consolação, de modo geral, podia assumir um caráter bastante político. Para ficarmos apenas em exemplos de Sêneca, vale lembrar que a *Consolação a minha mãe Helvia* (*Ad Helviam matrem de Consolatione*) constrói uma imagem pública de sua família, como sendo preocupada e amorosa, e a imagem de si mesmo como um filósofo sereno e superior ao triunfo dos seus inimigos. A *Consolação a Polibio* (*Ad Polybium de Consolatione*) vai mais longe. Nela, o ainda exilado Sêneca consola o ministro de Cláudio que perdera um irmão mais novo e, ao mesmo tempo, suplica pela clemência do imperador e pede seu retorno a Roma.

Os escritos consolatórios, como as cartas aos enlutados, notabilizavam o luto de uma determinada pessoa, tornando-a pública. Mais comum ainda eram as cartas ou discursos dirigidos às figuras da aristocracia ou da alta hierarquia da Igreja, portanto, pessoas que já gozavam de uma posição importante e para as quais as consolações públicas somavam-se a tantas outras homenagens. O exemplo mais frequente era a oração fúnebre, como parte das cerimônias dos funerais da época, realizadas em toda parte da Europa e no Novo Mundo.

É evidente que, em todos esses casos, a consolação era sempre mais do que puras palavras de conforto. Era, no mínimo, a manifestação de um pertencimento a um corpo social e representava a tentativa de estabelecer ou fortalecer uma posição nesse corpo.

Por exemplo, a carta consolatória, escrita pelo representante da província jesuítica da França, Louis Richeome (1554-1625), para a rainha Marie de Médicis, na ocasião da morte de Henri IV, em 1610, é, além do cumprimento de uma obrigação, também uma campanha pelo bom futuro da Companhia de Jesus perante a coroa. Ele afirma que não só a França, mas Roma e toda a Europa e, em especial, todos os jesuítas entrustecem-se pela morte do rei e, em suas palavras: "deseja de coração consolar vossa majestade em leal serviço" (Richeome, 1610, p. 2, tradução nossa). No relato dedicado à memória glorificante de Henri IV, ele lembra que o monarca, a princípio, não apreciava a Companhia, por sua fama de inimiga dos reis e por

ter uma direção essencialmente espanhola, mas ao conhecê-la melhor, acaba tornando-se um grande admirador, chegando a afirmar que se fosse religioso, seria um jesuíta. Richeome aproveita o ensejo pra reforçar que os jesuítas franceses não apenas lamentam a grande perda, mas são, acima de tudo, súditos leais à família real francesa.

Era lugar-comum afirmar que entristecer-se pela morte do rei bem amado é uma dívida a ser paga por todo súdito. Em *Palavra de Deus Empenhada, Sermão nas Exéquias da Rainha N.S.D. Maria Francisca de Sabóia*, pregado na Misericórdia da Bahia, em 11 de setembro de 1684, Vieira afirma que é dever demonstrar sentimento pela morte da rainha: “Na primeira veremos as grandes causas que tem a nossa dor na morte de sua Majestade, para chorar, como devemos. Na segunda, os grandes efeitos que deixou a mesma morte à nossa consolação, para enxugar as lágrimas” (Vieira, 1684/2001, p. 485).

O acadêmico Luis Semoens de Azevedo, na *Oraçam fúnebre no infeliz sucesso da morte do Senhor Dom Miguel*, fala explicitamente do pagamento de uma dívida:

Satisfaçamos-lhe esta divida; por ser em nós tão grande obrigação de lha pagarmos, como de a sentirmos. E se tudo quanto se paga por força, se sente, forçosamente havemos de ficar sentidos com tantas lagrimas que lhe pagamos; andando tão pontuaes no sentimento, como correntes na paga deste choro (Azevedo, 1724, pp. 30-31).

Aliás, era uso comum aplicar metáforas e analogias em discursos fúnebres sinalizando que o corpo social chora a morte de seus soberanos e que o sentimento da perda é compartilhado por todos do reino. “Lágrimas de Portugal”, “pranto do Tejo” ou simplesmente “infeliz Portugal” e “ferida no coração de Portugal” são expressões presentes em títulos de obras fúnebres impressas em coleções ao longo do século XVIII, como, entre outras, a *Collecção fúnebre das obras impressas por occasião da morte do sereníssimo Senhor Joseph, príncipe do Brazil*, publicada em Lisboa, em 1788.

### **Males da alma, males do corpo social**

A analogia entre da medicina da alma individual e do corpo social permitia várias combinações conforme a plasticidade do símbolo: desde a arte e os procedimentos da consolação estendidos metaoricamente ao todo de uma cidade que sofre por estar mal governada, no mínimo, na qualidade de aviso; passando pela ênfase nos lugares hierárquicos como recurso retórico para o reforço do argumento consolatório tanto do coletivo como do individual submetido a essa mesma ordem suposta transcender o indivíduo e ordenar os membros num só corpo social, chegando até mesmo a mover a dor do luto e o pranto coletivo, no sentido de tentar fortalecer ou mesmo restaurar os laços afetivos e simbólicos pressupostos nesta mesma analogia organicista, tão conveniente ao sistema monárquico.

De qualquer forma, todas as combinações aqui tratadas sustentam-se numa noção de harmonia entre corpo e alma, passível de ser reaplicada à noção de hierarquia social, com diferentes efeitos na própria arte de consolar, elaborada e difundida num contexto de referências onde vigorava o Antigo regime.

Acontece que, antes da consolidação das especializações modernas, essa noção de ordem social desmoronaria, ou teria que se reconfigurar, e essas transformações políticas, sociais e culturais também incidiriam diretamente no campo das ideias e práticas psicológicas. O símbolo mais radical desta virada talvez tenha sido o fazer rolar a cabeça do rei na Revolução francesa e, com ela, toda uma lógica naturalista da autoridade e da hierarquia.

Afirma-se que a própria Psicanálise é uma tentativa de assumir a grande fratura do eu descentrado, autobiográfico e individualizado produzido pela imagem de um pai não mais espelhado no soberano absoluto, no seio de uma família a partir de então mutilada, desafiadora da ordem pré-concebida (Roudinesco, 2003).

Julgamento histórico acertado ou não, fato é que nos tempos nos quais ainda vigorava a ordem monárquica e patriarcal, em primeiro lugar, já se produzia abundantemente discursos sobre os males da alma e, acima de tudo, esses não cessavam de abordar o desregramento das paixões, isto é, os excessos humanos e suas consequências individuais e coletivas.

## Referências

### Fontes primárias

- Anchieta, J. (1950). *Na Vila de Vitória e na visitação de Santa Isabel* (M. L. Paula Martins, Transcrição e anotação de peças em castelhano e português do século XVI). São Paulo: Museu Paulista. (Original publicado em 1586).
- Arrais, A. (1944). *Diálogos* (F. Figueiredo, Sel., Pref. e Notas). Lisboa: Sá da Costa. (Original publicado em 1589).
- Azevedo, L. S. (1724). *Oraçam funebre no infeliz sucesso da morte do senhor Dom Miguel, filho do augustissimo senhor rey D. Pedro II de Portugal*. Lisboa: Officina Pascoal da Sylva.
- Binet, E. (1995). *Consolation et réjouissance pour les malades et personnes affligés en forme de dialogue* (C. Louis-Combet, Apres.). Grenoble, France: Jérôme Millon. (Original publicado em 1627).
- Binet, E. (1998). *Remèdes souverains contre la peste et la mort soudaine*. Grenoble, France: Jérôme Millon. (Original publicado em 1628).
- Collecção fúnebre das obras impressas por occasião da morte do sereníssimo Senhor Joseph, principe do Brazil. (1788). Lisboa: s. n.

Drelincourt, C. (1663). *Les consolations de l'âme fidele, contre les frayeurs de la mort. Avec les dispositions & les préparations nécessaires pour bien mourir. Par Charles Drelincourt. Onzième édition de celles qui ont été revenues & corrigées par l'auteur.* Genève, France: Jean Antoine & Samuel de Tournes.

Du Vair, G. (1594). *Traité de la constance et de la consolation des calamités publiques.* Paris: Mamert Patisson.

Gusmão, A. (1685). *Arte de crear bem os filhos na idade da puericia.* Lisboa: Miguel Deslandes.

Iparraguirre, I. (Org.). (1952). *Obras completas de San Ignacio de Loyola.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Richeome, L. (1610). *Consolation envoyée à la reine mère du Roy et régente en France, sur la mort déplorable du feu Roy très Chrestien de France & de Navarre Henry III, son très honoré Seigneur et mary. Par Louis Richeome Provençal de la Compagnie de Jesus.* Paris: Claude Rigaud.

Sêneca. (1998). *Entretiens: lettres à Lucilius* (P. Veyne, Trad.). Paris: Robert Lafond. (Originais do século I d.C.).

Tomás de Aquino. (1997). *De regno* (F. B. Souza Neto, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original de 1266).

Vieira, A. (2001). *Sermões* (Tomos I e II). (A. Pécora, Ed.). São Paulo: Hedra. (Original publicado em 1669).

Vives, J. L. (1781). *Tratado del socorro de los pobres* (J. Gonzalo, Trad.). Valencia, España: Benito Monfort. (Original publicado em 1526).

## Fontes secundárias

Carvalho da Silva, P. J. (2006). Sobre um mal universal. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 9(3), 533-537.

Certeau, M. (1984). *L'écriture de l'histoire.* Paris: Gallimard.

Elias, N. (1994). *O processo civilizador* (2 v.). (R. Jungmann, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1939).

Kantorowicz, E. H. (1998). *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval* (C. K. Moreira, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1957).

Lambertini, R. (1995). Il cuore e l'anima della città: osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali. Em C. Casagrande & S. Vecchio. (Orgs.). *Anima e corpo nella cultura medievale* (pp. 289-303). Venezia, Italia: Edizioni del Galuzzo.



Lopes Praça, J. J. (1974). *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães e Companhia Editores. (Original publicado em 1868).

Massimi, M. (2005). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola.

Mateo, R. G. (2000). El cuerpo de la Compañía en el contexto socio-religioso del siglo XVI. Em R. G. Mateo. *Ignacio de Loyola, su espiritualidad y su mundo cultural* (pp. 387-400). Bilbao: España: Mensajero.

Pécora, A. (1994). *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas, SP: Unicamp.

Pécora, A. (2001). Introdução: Sermões, o modelo sacramental. Em A. Vieira. *Sermões* (pp. 11-26). (A. Pécora, Ed.). São Paulo: Hedra.

Redondo, A. (org.). (1992). *Les corps comme métaphore dans L'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.

Roudinesco, E. (2003). *A família em desordem* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2002).

Voelke, A.-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique*. Paris: Cerf; Fribourg, France: Éditions Universitaires de Fribourg.

### Nota sobre o autor

*Paulo José Carvalho da Silva* é professor da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), bolsista de produtividade do CNPq e psicanalista membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Possui graduação em Psicologia (USP), mestrado em História da Ciência (PUC-SP) e doutorado em Psicologia (USP). Foi professor convidado na EHESS-Paris entre 2008 e 2009. Pesquisa realizada com Bolsa de produtividade do CNPq. Contato: paulojcs@pucsp.br

Data de recebimento: 03/10/2011

Data de aceite: 15/11/2011