

Soberania, imanência e colonização: a forma histórica do barroco em Walter Benjamin, Carl Schmitt e Padre António Vieira

Sovereignty, immanence and colonization:
the historical form of the baroque in Walter Benjamin,
Carl Schmitt and Fr. António Vieira

João Emiliano Fortaleza de Aquino

<https://orcid.org/0000-0003-0285-8628> – E-mail: emiliano.aquino@uece.br

RESUMO

Com base na tese benjaminiana de que o fundamento filosófico-histórico do barroco é, assim como o do conceito de soberania do século XVII, a afirmação da imanência histórica, o artigo pretende pensar, em diálogo com Carl Schmitt, a experiência barroca nas nossas condições coloniais, tendo como material alguns Sermões de Padre António Vieira.

Palavras-chave: Barroco. Brasil colônia. Walter Benjamin. Carl Schmitt. António Vieira.

ABSTRACT

Based on the Benjaminian thesis that – like that of the 17th-century concept of sovereignty – the philosophical-historical foundation of the baroque is the affirmation of historical immanence, this article intends to think, in a dialogue with Carl Schmitt, about the baroque experience in our colonial condition, using as material some of Sermons by Fr. António Vieira.

Keywords: Baroque. Colonial Brazil. Walter Benjamin. Carl Schmitt. António Vieira.

A José Expedito Passos Lima,
com saudades imensas.

Introdução

Neste artigo, pretendo articular a reflexão filosófico-estética sobre o barroco e a reflexão filosófico-histórica, até mesmo filosófico-política, sobre os processos que convergiram em nosso status colonial, no qual justamente encontramos o barroco, “marca característica da literatura das Américas” (coloniais, bem entendido), como nos ensina Haroldo de Campos (1989). O encontro desses dois temas não é fortuito, pois, por ser uma forma, o barroco, como defende Walter Benjamin, há que ser compreendido no terreno filosófico-histórico. Nessa afirmação, há duas teses. Primeiro, que, numa análise do barroco, o “objetivo primordial não deve ser o de estabelecimento de regras e tendências” – isto é, uma descrição fenomênica das obras, de seu estilo, mesmo de sua história –, “mas o da atenção à metafísica de sua forma” (BENJAMIN, 2011, p. 37). Trata-se, pois, mais do que traçar a história do gênero, suas características estilísticas, de pensá-lo em sua forma inteligível. Benjamin (2011, p. 38) explica: “é indispensável [...] se elevar à intuição de uma forma em geral, de modo a descobrir nela mais do que uma abstração do corpo da obra literária” (isto é, mais do que o comum empiricamente observável e descritivamente abstraível nas e das diversas obras de um gênero).

Mas o que é uma forma? Essa não é uma pergunta que se responda, em se tratando de Benjamin, voltando ao vocabulário do idealismo alemão (Schelling, Hegel), mas, se tivermos em vista sua tese de doutoramento, encontramos aí uma expressão parmenídeo-platônica: a forma é uma ideia; portanto, forma inteligível do e no fenômeno visível (em nosso caso, na obra). Ou ainda, como ele mesmo nos diz, “aquilo que na arte é eleaticamente imóvel” (BENJAMIN, 1999, p. 117), quer dizer, uma forma inteligível imanente à própria obra, que, por definição, é sensível¹. Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2005, p. 190), essa interpretação de Platão por Benjamin significa, para nosso entendimento do próprio pensamento benjaminiano, que, neste, “a filosofia desenha as figuras conceituais possíveis nas quais a verdade se dá a ver e entender – como a arte faz na figuração sensível”².

¹ No contexto da obra sobre o barroco, essa posição parmenídeo-platônica se expressa – assim como já ocorre na obra sobre a crítica de arte no romantismo alemão – no uso do conceito goethiano de “fenômeno originário” (*Urpänomen*), mas agora como “origem”, isto é, como “doutrina das ideias no âmbito dos gêneros artísticos”: como “categoria plenamente histórica, a origem [*Ursprung*] não tem nada em comum com a proveniência [*Entstehung*], [...] não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer” (BENJAMIN, 2011, p. 34). (Para evitar confusões, optamos por traduzir a categoria de *Entstehung* por proveniência, já que gênese (neste caso, *Genesis*) ocupa um lugar muito específico na dialética hegel-marxiana e não é a esta última categoria que Benjamin se refere).

² Penso que podemos aproximar, embora não identificar, essa concepção de forma (como ideia parmenídeo-platônica) pensada por Benjamin para a concepção do barroco alemão e europeu do que João Adolfo Hansen chama de *forma mentis*, em sua pesquisa sobre as “Letras Coloniais”, referidas ao absolutismo português. Em sua pesquisa, Hansen (2023, p. 25) busca “especificar lógicas discursivas e condicionamentos materiais e institucionais da representação colonial”, como uma espécie de “arqueologia da representação colonial”; e, para isso, encontra as categorias que constituem essa *arkhé* estabelecendo homologias entre as diversas representações discursivas (teológicas, jurídicas, filosóficas, literárias...), pictóricas, plásticas etc. “Por meio das homologias [...]”, diz Hansen (2023, p. 26), “é possível definir uma *forma mentis* do absolutismo católico português do século XVII”. Noutro passo, descreve o mesmo procedimento das homologias como a “reconstituição dos códigos linguísticos que modelam e interpretam as representações, [que] são, basicamente, códigos retóricos-poéticos e teológico-políticos” (HANSEN, 2023, p. 39). Chegada à *forma mentis*, esta se apresenta como estrutura arqueológica dos diversos discursos da época; justamente – parece-me – essa é a função metodológica que cumpre a “origem” em Benjamin, apenas compreensível, no que diz respeito ao barroco, também naquilo que Hansen tem por códigos retóricos-poéticos e teológico-políticos. Benjamin e Hansen se diferenciam justamente no que diz respeito a que teologia política orienta essas distintas experiências barrocas (alemã, num caso; e portuguesa, noutro).

Como ideia, a forma precisa ser entendida em seu sentido filosófico-histórico. Explicitamente: a forma ou ideia do barroco precisa ser compreendida em sua filosofia (ou concepção) da história. Este é a segunda das duas teses a que me referi acima. Pensá-la e buscar torná-la compreensível é do que me ocuparei na primeira parte dessa exposição, que segue o texto do próprio Benjamin. Em seguida, e com base na discussão proposta por Benjamin sobre a doutrina da soberania do século XVII europeu, farei uma mediação com a discussão de Carl Schmitt sobre a relação entre esse conceito e um novo Direito das Gentes (nas relações interestatais na Europa), que se constitui, naquele século, em vista da tomada de terras no chamado “Novo Mundo” pelas potências coloniais europeias. Finalmente, e apenas então, experimentarei, em diálogo com João Adolfo Hansen e Alessandro Manduco, uma reflexão – para mim, apenas inicial – do barroco brasileiro, com base no gênero sermão, tal como produzido por Padre António Vieira. Com base nesse diálogo, a hipótese a ser experimentada nesta exposição é a de que, nas nossas condições coloniais, o barroco não manifesta a mesma filosofia da história que Benjamin, em sua interpretação, encontrou no drama barroco alemão e na teologia política que lhe serve de fundamento. A ver.

O barroco europeu e a imanência histórica

Segundo Benjamin, se olharmos para os temas dos dramas barrocos alemães, veremos que eles se constituem de acontecimentos políticos, conspirações e golpes palacianos, nos quais a condição do soberano é aquela cuja função é garantir uma espécie de estabilidade, ainda que precária, sendo ele mesmo, contudo, instável, frágil. Essa situação dúplice, em que convivem num mesmo contexto força e fragilidade, estabilidade procurada e radical instabilidade, constituiria antes de tudo a própria experiência histórica, à qual o drama barroco expressa e dá forma. Essa condição barroca, assim entendida, estaria, conforme interpreta Benjamin (2011, p. 57), “no próprio curso da história, e [...] a única coisa necessária [para constituir-se o drama barroco] era encontrar as palavras [que o expressassem]”.

O drama barroco, como gênero teatral, estaria na própria história empírica, constituiria a própria *experientia mundi*. Benjamin (2011, p. 58) observa que a época barroca entende os acontecimentos históricos como barrocos, “tal como acontece hoje com o termo trágico”. Barroca é aquela forma dramática, barroco é o curso da história, barrocos são os acontecimentos históricos. Drama profano, pois não trata de assuntos sagrados, mas terrenos, políticos, o teatro barroco poderia ser definido como “adequação da cena teatral à [cena] histórica” (BENJAMIN, 2011, p. 58). (Como veremos mais adiante, não é à toa que nessa passagem Benjamin chame de “cena” aos acontecimentos históricos). A concepção de história do barroco – sua “filosofia da história” – estaria expressa justamente nessa compreensão do acontecimento histórico, do curso da história, como barroco; e, portanto, por uma radical fragilidade e instabilidade justamente ali onde se investe força e se tenta poder. O movimento pendular entre grandeza e miséria, que em Pascal estrutura a condição pós-lapsar do homem, expressaria o modo como a época barroca europeia se pensa a si mesma e à história humana.

Para Benjamin, essa concepção de história se articularia com a teoria da soberania própria ao século XVII. Seria essa a filosofia da história que embasaria a doutrina política própria àquele século, doutrina que ele encontra nos grandes filósofos do Contrato Social, mas, principalmente, pois essa é uma questão mais teológico-política do que filosófica, no movimento interno ao catolicismo francês e à monarquia francesa conhecido pelos Quatro Artigos, escritos por Jacques Bossuet e aprovados pelo clero reunido em assembleia nacional em 1681-82, a

chamado de Luís XIV. Fundamentalmente, esses Artigos legitimam o poder secular, a soberania política imanente à condição temporal dos homens, frente ao poder da Igreja, considerando que o poder do monarca expressa igualmente o poder de Deus. Os poderes espiritual e temporal se baseiam ambos, como ao seu fundamento último, no poder divino, sem que o segundo precise da mediação do primeiro para expressá-lo, mas apenas do próprio estabelecimento humano (as instituições políticas). Nas palavras de Benjamin (2011, p. 59), impôs-se aí “à Cúria [romana] a intangibilidade absoluta do soberano”³.

Essa concepção de soberania seria nova e própria ao século XVII. Nela, o “soberano representa a história”, segundo a interpretação filosófico-histórica que Benjamin (2011, p. 59) apresenta da doutrina barroca da soberania. O soberano representa a história a título político (*repräsentiert*) (BENJAMIN, 1991, p. 245), fala em seu nome, age por ela; desse lugar, “toma em suas mãos o acontecimento histórico [empírico] como a um cetro” (BENJAMIN, 2011, p. 59), tendo justamente nisso a função de controlá-lo, freá-lo em seus desdobramentos indesejáveis, impedir-lhe os aviamentos destrutivos. Do monarca espera-se não apenas um poder soberano, no sentido de poder político sobre os indivíduos, grupos e demais instituições (até mesmo a Igreja, no âmbito temporal), mas que, atuando em nome da história (do curso histórico, *Geschichte*) (BENJAMIN, 1991, p. 245), controle o acontecer histórico empírico (*historisches Geschehen*) (BENJAMIN, 1991, p. 245). Porque representante da história, deve evitar que as coisas desandem socialmente, politicamente, na segurança do Estado. O que isso significa, Benjamin (2011, p. 60) o explica nos seguintes termos:

Se o conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão sobre o estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo. Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes (BENJAMIN, 2011, p. 60).

Essa citação merece pelos menos dois comentários. O primeiro é que por estado de exceção, no contexto do século XVII, Benjamin entende aquelas situações que a época chamaria propriamente de barrocas: o acontecer histórico-empírico que escapa ao poder do soberano, tais como as guerras, as revoltas, as catástrofes. Tão naturais como as catástrofes, são as revoltas e as guerras civis; elas são, no dizer de Benjamin, o “aspecto natural da história”. O segundo é que a função do soberano como representante da história, portanto, senhor dos acontecimentos empíricos, conforme lhe reconhece a nova doutrina da soberania, é impedir o estado de exceção (repito: as guerras, revoltas, catástrofes). Ora, justamente, porque se desenvolvem como fenômenos naturais, esses acontecimentos escapam das mãos do monarca, cuja função, sendo a de detê-los, nela fracassa.

O elemento dramático fundamental do barroco, no palco e na vida, está nessa função fracassada. Quanto à vida, diz Benjamin (2011, p. 60): “a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese”, a antítese posta pelo barroco entre o ideal renascentista de restauração e a ideia, propriamente barroca, da catástrofe. O anterior ideal renascentista de estabilidade é trazido pelo barroco para o interior de sua doutrina da soberania (a segurança, a paz interna, o impedimento da guerra civil como funções do soberano) e a esse ideal ele contrapõe a expe-

³ Num texto que Pierre Nicole publica em 1670, em seu *Traité de l'éducation d'un prince*, Pascal (2005) defende que, posteriores ao pecado original e à Queda, as instituições políticas derivam apenas do “estabelecimento humano”, não de um qualquer Direito ou Lei Natural, que, para ele, por definição, deveriam expressar a vontade de Deus. Para ele, Deus é o senhor das instituições e leis, mas não seu autor, tendo permitido aos homens as estabelecerem, segundo sua fantasia, seus costumes etc., advindo unicamente daí sua legitimidade. Para Benjamin, Pascal expressa em seu pensamento as tendências da época.

riência histórica da catástrofe, do estado de exceção. A época barroca concebe e experimenta a si mesma e à história através desse contraste estrutural. Ele expressa uma fundamental inclinação barroca à imanência, que a gente já encontra na própria concepção de soberania, como poder terreno, secular, cuja função é impedir desde cá embaixo a guerra civil, imanência que, contudo, se reafirma no sentimento do fracasso da soberania em realizar sua função, pois este fracasso testemunha a força do curso natural dos acontecimentos.

O barroco é a forma de vida do homem religioso sem esperanças terrenas, sem escatologia. Nas palavras de Benjamin (2011, p. 61), “o homem religioso do Barroco prende-se tão fortemente ao mundo [e está nesse gesto sua posição imanentista expressa na teoria da soberania] porque sente que com ele [com o mundo!] é arrastado para uma queda de água”. Quer dizer, é porque concebe o mundo como tendente à destruição que o homem do barroco o legitima e deposita nele seu destino. A imanência, tão fundamental à doutrina da soberania, pois esta é uma aposta em impedir, pelo poder temporal, a catástrofe num mundo do qual Deus se esconde, se constitui não porque se creia que a catástrofe possa ser realmente impedida, mas justamente porque é para ela que se encaminha o mundo. “Não existe escatologia barroca”, insiste Benjamin (2011, p. 60); “por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte”.

Em seu *Estado de exceção*, Giorgio Agamben (2004, p. 88-89) considera que os editores alemães da obra de Benjamin teriam promovido uma “infeliz correção” ao alterar para “nenhuma escatologia” (*keine Eschatologie*) o que no manuscrito de Benjamin seria, positivamente, “uma escatologia” (*eine Eschatologie*), e encontra na passagem seguinte a justificativa de sua suspeita: o barroco “acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte”. Ora, considerar que todas as coisas se dirigem para a morte não constitui um pensamento escatológico, no sentido teológico. Neste último sentido, o termo se refere ao Juízo Final, no qual todas as almas são julgadas, talvez salvas. É justamente por não visar a esse final escatológico, salvífico, mas apenas ao processo natural de nascimento, vida e morte, que o barroco não possui nenhuma escatologia e, em seu gesto dramático, com certa pompa, exalta a existência, sabendo de sua próxima desapareição. Entre as coisas exaltadas e, em seguida, entregues à morte, estão o soberano e a soberania.

Quando relaciona a concepção barroca da história à doutrina da soberania e ao estado de exceção (que cabe ao soberano, segundo essa doutrina, impedir), Benjamin nos remete em referência de rodapé à *Teologia política*, obra de Carl Schmitt (publicada em 1922). E o faz justo ao afirmar que “a mais importante função do príncipe é impedir o estado de exceção”. Ora, para Schmitt (2005, p. 23), “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”; trata-se de uma definição do soberano, única, diz ele, “que se ajusta ao conceito da soberania como conceito limite”. Enquanto Schmitt se propõe a conceber a soberania e partir de quem (ou o que) a exerce, sendo este definido com base nos conceitos de decisão e estado de exceção, conceitos que terão consequências amplas em sua concepção política, Benjamin se propõe a conceber a doutrina barroca da soberania como fundamental para a apreensão dos fundamentos filosófico-históricos do barroco. Se em Schmitt o estado de exceção, objeto de decisão do soberano, aparece positivamente, pois é base do conceito de soberania, em Benjamin ele se constitui em objeto negativo, como experiência a ser evitada pelo pacto seiscentista da soberania; e, contudo, inevitável, não por decisão do soberano, mas justamente porque ele fracassa em sua função.

“A antítese entre o poder do soberano e sua efetiva capacidade de governar”, diz Benjamin (2011, p. 66),

[...] é uma característica muito própria [...] [ao drama barroco] que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe,

cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão.

Não haveria drama barroco, tampouco época que se concebesse como barroca, se o representante da história não fracassasse em seu desígnio de ter em suas mãos o acontecer histórico, como na cena teatral ou palaciana ele tem ao cetro (e igualmente fracassa). Nessa representação teatral do fracasso do soberano, revela-se algo fundamental à concepção de história do barroco, que é precisamente a impossibilidade de dar à história qualquer estabilidade, ordem, permanência. Haveria nisso uma contradição que é fundamental tanto à forma dramático-literária quanto à época, a contradição entre a “força sacrossanta” da função do príncipe e a “impotência” do mesmo. A função real e quem a suporta se contradizem, porque no fundo essa função é teatral, é um papel que o príncipe representa, não apenas no palco, mas na vida.

Essa é uma determinação fundamental à estrutura filosófico-histórica do barroco – se quisermos, à conformação da filosofia da história que o orienta e organiza –, que é o mundo ter-se tornado um teatro. O barroco mantém – diz Benjamin (2011, p. 79) – a “ideia da própria vida como um jogo [ou representação teatral, *Spiel*] e, assim, *a fortiori* da própria obra de arte como um jogo [ou uma brincadeira, *Spiel* também]”. Essa percepção de que a vida é uma brincadeira, um jogo, um teatro ou um sonho expressa uma *experientia vitae* que “perdeu sua gravidade última” (BENJAMIN, 2011, p. 79). Isso não significa, contudo, que seus temas, no palco e no mundo, não sejam graves; pelo contrário, são gravíssimos, mas já não expressam na vida qualquer emanção, qualquer significado transcendente, pois a história que o barroco tem como tema, assim como a filosofia da história em que se baseia, afirma o processo de secularização. A história terrena secularizou-se; quer dizer: não é mais parte ou manifestação da história sagrada que caminha para a salvação.

Esse é o aspecto mais relativo ao drama barroco dessa concepção barroca de soberania. Quando cabe ao soberano impedir o estado de exceção ou a catástrofe, o poder temporal secularizou-se; seu fundamento não é mais divino, mas terreno. Ele não é mais uma emanção do transcendente, mas expressão de uma solução imanente. Essa afirmação da imanência pela época barroca não significa, porém, para Benjamin (2011, p. 75-76), “uma perda das preocupações religiosas: o que aconteceu foi que a época lhes recusou a solução religiosa, exigindo ou impondo, em seu lugar, uma solução profana”.

O que está no centro da concepção de mundo do barroco é a experiência do “instável acontecer histórico” (BENJAMIN, 2011, p. 70), a “revelação da história” (BENJAMIN, 2011, p. 66) e a consciência de que compõem o destino de todas as criaturas a morte, o sofrimento, o deprecimento. Por isto mesmo, na doutrina de soberania que lhe é essencial como concepção de mundo, impunha-se a busca puramente mundana e imanente de constituição de uma “instância que põe termo às suas [da história] vicissitudes” (BENJAMIN, 2011, p. 66). Encontra-se aí, conforme Benjamin, uma experiência histórico-espiritual mais ampla, aquela da saída da civilização europeia da Idade Média cristã, cuja concepção de mundo é marcada pela “história da redenção”, para uma outra, assentada na “história empírica”.

O conceito barroco de soberania e a tomada de terras no Novo Mundo

Benjamin discutiu a forma do barroco alemão, ampliando sua tese a todo o barroco europeu, mostrando a experiência histórica e, principalmente, a filosofia da história europeias que (pretensamente) lhe servem de base. Que se trate do “barroco europeu”, ele o diz algumas vezes em seu texto, ficando claro que lhe escapa por completo possíveis diferenças entre, por

exemplo, o barroco alemão e o barroco ibérico (pelo menos o lusitano), bem como entre aquele e a experiência colonial americana (neste caso, até mesmo porque não é esse seu objeto). Ele compreende a concepção barroca de história no campo da chamada contrarreforma e, do ponto de vista formal, situa o drama barroco na sequência do teatro jesuítico do século XVI. Portanto, a contemporaneidade empírica do barroco europeu com a experiência colonial nas Américas não lhe seria, contudo, estranha, até mesmo porque a Companhia de Jesus, cujo teatro ele chegou a estudar, foi criada como instituição contrarreformista e prosélita no período de organização dos grandes sistemas coloniais modernos.

Schmitt (2014) mostra a relação entre a doutrina europeia da soberania do século XVII, que também nomeia de barroca, e a tomada de terras das Américas pelas potências coloniais europeias em *O nomos da terra no Direito das Gentes do Jus publicum europaeum*, obra publicada em 1950. Nessa obra, Schmitt discute o desenvolvimento moderno do Direito das Gentes (o *jus gentium* europeu), no período que vai do século XVI àquele momento mesmo em que escreve, após a derrota da Alemanha nazista na Segunda Grande Guerra (1939-1945). Sem me deter aqui nos propósitos dessa escrita, após os aligeirados processos de Nuremberg (que demoraram menos de um ano!), o que me parece fundamental nessa obra é a indicação que faz sobre as conexões entre a constituição dos Estados soberanos modernos (cuja doutrina fundamental é, como também o afirma Benjamin, a barroca do século XVII), o novo Direito das Gentes interestatal e a tomada das terras do Novo Mundo pelas potências europeias. Essas potências coloniais, constituídas como Estados no sentido da doutrina da soberania do século XVII, se fazem sujeitos de um novo Direito das Gentes, cuja origem está na experiência da tomada violenta, por elas, das terras do Novo Mundo.

Carl Schmitt (2014, p. 132) acompanha Benjamin nas considerações filosófico-históricas sobre a função secularizadora e, portanto, afirmadora da imanência dos Estados soberanos europeus (França historicamente à frente): “esse Estado é o veículo da secularização”. Refere-se aos Estados que se configuram como soberanos ao vencerem e se imporem às guerras religiosas e civis dos séculos XVI e XVII. Para ele, a concepção de soberania, inaugurada por Jean Bodin no final do século XVI e consolidada no século XVII, se baseia no esforço de dar resolução terrena aos problemas terrenos, eliminando toda solução religiosa, teológica, eclesiástica. Como Benjamin o fizera mais ou menos, Schmitt (2014, p. 132-133) afirma:

A nova grandeza “Estado” elimina o império sagrado [*das sakrale Reich*] e o reino [*Kaisertum*] da Idade Média; também elimina a *potestas spiritualis* do Papa no campo do direito de gentes, e busca converter as Igrejas cristãs em um meio da polícia e da política estatais.

A diferença entre ambos começa quando Schmitt situa a constituição dos Estados soberanos no século XVII, assim como a teoria barroca que lhe serve de base, nos marcos do novo Direito das Gentes. É verdade que Benjamin também afirma que o conceito barroco de soberania faz frente às guerras religiosas, e o poder soberano se constitui enquanto tal ao colocar-se acima dos partidos religiosos e de todas as dissensões que conduzem à rebelião e à guerra civil. Contudo, não relaciona a conformação desses poderes estatais singulares com o Direito das Gentes, dos quais eles são os sujeitos.

O que é esse novo *jus gentium*? E em que medida ele é novo? Fundamentalmente, trata-se de um Direito das Gentes interestatal. Diferente do que ocorria até o final do século XV, ou mesmo em parte do XVI, os Estados europeus não participam mais e doravante de uma mesma e comum *Respublica Christiana* europeia, com o Papa e a Igreja como instância arbitral sobre eles. Esse anterior *jus gentium*, o da *Respublica Christiana*, foi substituído doravante por tratados

entre Estados soberanos, formalmente iguais entre si; e é nesse reconhecimento contratualista *inter potestates* que cada Estado soberano se singulariza frente àquele evento que, para Schmitt, é o próprio evento fundador do novo Direito das Gentes: a tomada das terras nas Américas. Diz explicitamente Carl Schmitt (2014, p. 83): “o acontecimento fundamental da história do direito europeu das gentes em vigor até hoje [é] a tomada de terra de um novo mundo”.

Dois processos se enlaçam aqui.

O primeiro é que, do mesmo modo como a instituição dos poderes soberanos elimina em cada país as guerras civis e dissensões internas, esses tratados entre as potências soberanas coloniais europeias, ao estabelecerem internamente à Europa certos ordenamentos jurídicos que visam a eliminar *lá* as guerras entre aquelas potências, desenham uma linha global imaginária além da qual, contudo, permanecem – *cá!* – as disputas entre elas em vista das tomadas das terras americanas:

[...] os tratados, a paz e a amizade referem-se exclusivamente à Europa, isto é, ao Velho Mundo, à área deste lado [europeu] da linha. Até mesmo os espanhóis fizeram valer a pretensão de que os tratados vigentes em outros casos não eram válidos na “Índia”, pois esta era um “Novo Mundo” (SCHMITT, 2014, p. 94).

Abaixo do Trópico de Câncer, não há lei (nem pecado, diria o poeta), apenas estado de natureza, lugar em que a “luta pela tomada de terra tornava-se desenfreada”, diz Schmitt (2014, p. 95). Em outras palavras, a suspensão de um potencial estado de guerra de todos contra todos na Europa – expresso nas guerras religiosas e guerras civis dos séculos XVI e XVII – ocorre pela constituição da soberania e, portanto, dos sujeitos de um Direito interestatal das Gentes, que descarrega aquele anterior estado bélico no Novo Mundo. Este se constitui, diz Schmitt (2014, p. 100), num “espaço de ação liberado de refreamentos jurídicos, [...] uma esfera de uso da violência que permanecia subtraída do direito”.

O segundo processo é o do reconhecimento legal, no interior do novo Direito das Gentes, das tomadas de terras na América. “Os apossamentos simbólicos [das terras do Novo Mundo], como gravar um brasão numa pedra ou içar uma bandeira, também não podem constituir *per se* a base de um título jurídico”, argumenta Schmitt (2014, p. 138). “Tornam-se, contudo, títulos jurídicos autênticos no âmbito de uma ordem reconhecida pelo direito das gentes, para o qual tais signos possuem uma força simbólica jurídica”. Isso quer dizer que a tomada das terras se dá por um título europeu comum, pois é esse Direito de Gentes europeu, agora interestatal, sem uma instância superior que o unifique ou arbitre, que dá legitimidade àquela; mas quer dizer também que é nesse reconhecimento pelo *jus gentium* interestatal que se constitui o processo de “independência do Estado europeu individual ocupante frente a seus competidores europeus”, dando-se justamente por essa via um processo de singularização dos Estados-nação soberanos.

A compreensão desses dois processos sugere uma relação, embora bastante mediada, entre o “barroco europeu” e o processo de colonização das Américas, pois a constituição da soberania estatal na Europa, experiência mais larga a qual o drama barroco europeu expressa, encontra nas tomadas das terras cá o fundamento dos processos de singularização estado-nacional lá, no interior de um novo, agora interestatal, Direito das Gentes. Em outras palavras, a constituição das soberanias nacionais na Europa, às quais os partidos religiosos foram submetidos, evitando-se assim as guerras religiosas no interior dos Estados e entre os Estados, se baseou no processo de singularização estatal posto pelas tomadas de terra nas Américas; singularização ocorrida no interior de um novo Direito das Gentes, com tratados, contratos e reconhecimentos recíprocos entre aqueles Estados.

Admitida essa interpretação, uma das questões que permanecem é: como situar a experiência barroca brasileira com base em seu estatuto colonial, que, num movimento oposto àquele no qual Benjamin situa o barroco europeu, se constitui, por definição, na ausência de toda soberania política?

Padre António Vieira: a experiência barroca nas condições coloniais

Como quer que tenha sido na Europa, não encontra realidade entre nós nenhuma daquelas categorias jurídico-políticas com as quais aprendemos a pensar a transição lá do mundo medieval para o mundo moderno, nos três séculos que vão de um para o outro. É um truísmo, mas é preciso lembrar que não transitamos para o mundo moderno, fomos constituídos no (ou levados, se considerarmos as populações nativas, para o) mundo moderno, pelo processo de colonização. Não houve entre nós sociedade feudal, tampouco, e em consequência, absolutismo: não se constituiu entre nós um poder soberano, uma doutrina da soberania ou teorias jusnaturalistas de contrato social. Como terra tomada (no sentido de Carl Schmitt), lugar desabrigado dos tratados de paz e segurança mútua, como os havidos entre os Estados europeus, território do exercício desimpedido da violência, outras foram as categorias filosófico-jurídicas e filosófico-históricas a ter realidade aqui: com base em categorias teológicas como a de guerra justa, tratou-se bem mais de uma conquista de bárbaros por civilizados, de gentios por cristãos, do que alguma forma, por exemplo, de contrato, instituição de soberania, etc.

Se tomarmos, como sugerem os historiadores de nossa Literatura, os sermões do Padre António Vieira como uma expressão legítima de nosso barroco literário, a primeira grande distinção dele em face do barroco europeu é que aqui, ao contrário de lá, o barroco recusa radicalmente a ruptura entre história terrena e história sagrada. Este é um aspecto histórico importante, que põe limites à pretensão da teoria benjaminiana do barroco alemão de estender-se ao “barroco europeu”, na medida em que as experiências políticas dos reinos católicos de Espanha e Portugal naquele momento não eram as mesmas de outros países europeus (como Alemanha, França e Inglaterra).

Como expressão da política de contrarreforma através dos jesuítas, o barroco brasileiro, diferente do que Benjamin interpreta no barroco europeu, concebe a colonização como desenvolvimento de desígnios da Providência divina. Como defende João Adolfo Hansen (2023, p. 27), a filosofia da história própria à *forma mentis* do século XVII luso-brasileiro (nossas Letras Coloniais, nas quais se incluem António Vieira e o barroco brasileiro) concebe “a temporalidade como emanação ou figura de Deus que inclui a história como projeto providencialista. [...] Deus é a Causa Primeira de tudo que é [...] [e] a natureza e a história são simultaneamente efeitos criados por essa Causa e signos reflexos dessa coisa”. No mesmo sentido, Alessandro Manduco (2005, p. 250) interpreta que, para António Vieira, a história terrena é expressão do poder de Deus, que assiste ao mundo “muito de perto – tão perto quanto o permita o tremendo risco da imanência – a ponto de assinalar-se em toda a ocorrência”. Hansen e Manduco insistem aí em que os acontecimentos históricos são, para Vieira, signos ou sinais de Deus. Essa visão de história se relaciona com a de Estado (representação, signo ou sinal da Causa Primeira, na expressão de Hansen), pensado como mediação e unidade entre o Eterno e tempo.

Essa concepção de história e de Estado aparece de maneira cristalina no Sermão de 16 de dezembro de 1688, proferido em Salvador da Bahia, por ocasião do nascimento em Lisboa do Príncipe D. João de Bragança, que Vieira profetiza ser o monarca da promessa feita por Cristo a Afonso Henriques ainda no século XII: a promessa de “um império novo, maior que todos os

passados, não de uma só nação ou parte do mundo, mas universal, e de todo ele [...], o quinto império, a que nenhum outro há de suceder, porque ele é o último” (VIEIRA, 1998c, § VIII). Na sequência dos impérios assírio, persa, grego e romano, o Império Português, quinto e último, seria um poder terreno, no qual se realizaria no tempo o reino de Cristo já consolidado na Eternidade e prefigurado aqui no seu reino secular, que é a Igreja Católica. Por isso, esse Império, que não seria mais apenas o Reino de Portugal, seria em Dom João de Bragança, como descendente de Dom Afonso Henriques, e de Cristo. “*Volo in te et in semine tuo imperium mihi stabilire: Quero em ti, e na tua descendência, fundar e estabelecer um império para mim*”, teria dito Cristo a Afonso Henriques na batalha de Ouriques, em 1139. Para Vieira (1998c, § VIII), isso quer dizer:

Hei de fundar um império [...] em ti – *in te* – mas para mim – *mihi*; e que quer dizer em ti e para mim? Quer dizer que será império de Cristo e do rei de Portugal juntamente. Porque é fundado para mim – *mihi* – é meu; porque é fundado em ti – *in te* – é teu.

Essas palavras expressam uma concepção de história e de Estado que, para usarmos os termos de Benjamin em sua discussão sobre o barroco europeu, podemos chamar de transcendente, não imanente. Cristalina que seja nesse Sermão de 1688 (assim como em outros escritos, como a Carta LXXXIII de 1659, a *História do futuro*, de 1664 [?], a obra incompleta *Clavis prophetarum*, começada em 1691), essa concepção não se constitui de uma utopia, como poderíamos dizer para mais facilmente descartá-la, mas é, antes, uma posição teológico-política prática, presente retoricamente no modo como Padre António Vieira concebe teologicamente, politicamente – no limite, providencial e profeticamente –, seu tempo. Tendo em vista a concepção de Deus como Causa Primeira desde a Eternidade dos fenômenos temporais da natureza e da história, Hansen (2023, p. 48) explica que essa interpretação providencialista (e profética) da história é possível a Vieira porque, sendo “semelhantes ao divino, todos os tempos históricos figuram a eternidade, como *antitipo* ou *sombra*, e em todos eles o Eterno é atual, como *luz* e *protótipo*”; em outras palavras, “os passados prefiguram a realização do sentido da história, como se lê em toda a obra de Vieira, que imita autoridades antigas como *exemplos* desse sentido a serem também imitados para aperfeiçoamento do corpo místico do Estado”.

Carl Schmitt (2014, p. 145) observa que os títulos papais em nome dos quais Espanha e Portugal tomaram as terras americanas nos séculos anteriores (XV e XVI) não tinham mais vigência no século XVII, já que o Direito das Gentes, agora interestatal, não se constituía mais no interior de uma *Respublica Christiana*. Contudo, como também observara antes, Schmitt (2014, p. 136) considera

[...] comovente ver como a primeira grande potência a tomar terra e inaugurar essa época, a Espanha [...], encontra-se, em muitos aspectos, à frente desse desenvolvimento que, ao se orientar na direção do Estado, afasta-se da Igreja e da Idade Média [; e,] o mesmo tempo, sua grande tomada de terra permanece vinculada ao título jurídico eclesiástico.

O que ele diz sobre Espanha poderíamos dizer sobre Portugal, algo particularmente forte e importante nesse período da Restauração Portuguesa após 1640, ideário que sustenta a Guerra contra a Espanha até 1668 e o esforço de reconstrução do império colonial. É comovedora, diz Schmitt, a reivindicação espanhola de títulos papais-eclesiásticos de tomada de terra, justo num momento em que, na Europa, as relações interestatais (*jus inter potestates*) dão forma ao *jus gentium* europeu; é barroca, eu diria, a posição portuguesa, com um Estado frágil, depois de sessenta anos sob o domínio espanhol, tendo perdido o protagonismo marítimo, buscando justificar-se ainda numa teologia política medieval.

Esse contraste histórico ganha expressão formal no barroco em Padre António Vieira. Sua concepção de Estado, e portanto, de história permanece em grande medida medieval; e se torna contemporâneo ao século XVII apenas na medida em que também este requebra categorias teológicas medievais, como a da guerra justa, como títulos de *usum* e *dominium* das terras do Novo Mundo, acrescentando ao antigo conceito os motivos da liberdade de comércio e de catequese. Não é à toa que, pelo menos durante os dois primeiros séculos, a categoria teológica da guerra justa componha tanto a teologia ibérica (com Francisco de Vitória) quanto a legislação metropolitana sobre a colônia (com coroa portuguesa ou espanhola, tanto faz), especificamente a propósito da legitimidade da tomada de terras e da escravização dos indígenas (cf. MALHEIROS, 1867).

No primeiro sermão que prega em São Luiz, quando aí chega em 1653, sermão que trata da escravização dos nativos, Vieira (1998a, § VI) afirma no meio de um argumento: “Deus [...] fez aos portugueses conquistadores e pregadores de seu santo nome”. Os descobrimentos e a colonização compunham, portanto, eventos da construção profetizada do Quinto Império. Igualmente, no mesmo sermão, ao ameaçar aos escravistas os castigos de Deus por conta do pecado da escravização, argumenta:

[...] se Deus é o senhor das novidades da terra, se Deus é o Senhor dos fôlegos dos escravos, se Deus é o Senhor dos ventos, dos mares, dos corsários, e das navegações, se todo o bem ou mal está fechado na mão de Deus, se Deus tem tantos modos, e tão fáceis de vos enriquecer ou de vos destruir, que loucura e que cegueira é cuidar que podeis ter bem algum, nem vós, nem vossos filhos, que seja contra o serviço de Deus? Faça-se o serviço de Deus, acuda-se à alma e à consciência, e logo os interesses temporais estarão seguros: *Quaerite primum regnum Dei, et justitiam ejus; et haec omnia adjicientur vobis* [Buscai primeiramente o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas se vos acrescentarão (Mt. 6, 33)] (VIEIRA, 1998a, § VI).

Percebemos claramente: não apenas a história e o Estado, mas também a natureza é emanção de Deus, objeto de seu governo; Ele os dirige bem de perto, tão perto quanto possa preservar-se da imanência, como diz Manduco (2005).

O debate sobre se aos jesuítas caberia apenas o governo espiritual ou também o temporal sobre os índios, com os mesmos reivindicando a dupla administração, é expressão prática dessa intrinsecidade, para eles, entre o sagrado e o terreno, e da recusa por eles de um governo temporal imanente. A concepção da catequese tem por base fundamental essa Teologia Política. Como bem interpreta Hansen (2010, p. 63), para os jesuítas “a ação missionária é caracterizada pela íntima fusão de poder político e poder religioso”. Expressa-se nesse debate sobre o governo jesuítico dos indígenas, se apenas espiritual ou também temporal, o choque entre as tendências à secularização e um conjunto institucional metropolitano, do qual fazia parte, não sem contradições no seu interior, a Companhia de Jesus. Essas tendências à secularização se manifestam na colônia não por algum processo de constituição imanente da soberania, mas pela atuação do particularismo dos sesmeiros e grandes proprietários, que a literatura da época chama eufemisticamente de “moradores”. Esses são, do ponto de vista social, os grandes antagonistas dos jesuítas, os formuladores – na prática, não em teoria – da reivindicação da separação entre poder temporal e poder espiritual. Tanto quanto a persistência do conceito de guerra justa, permanece nos instrumentos jurídicos metropolitanos, que se sucedem desde o início do século XVII, uma oscilação sobre os limites e as amplitudes da atuação dos jesuítas, nunca se estabilizando uma posição legal sobre se a eles corresponde um poder apenas espiritual ou também temporal sobre os nativos.

Embora, desde 1549, os jesuítas tenham constituído na Bahia ações de catequese em aldeias próximas a Salvador, como mostram já as primeiras cartas de Manuel da Nóbrega (2017), parece que só a partir da chegada de Mem de Sá (1557) se lhes reconhece o governo temporal sobre elas, ao lado da direção espiritual⁴. Estabelece-se, assim, nessas aldeias, uma forma de aristocracia eclesiástica que corresponde bem à concepção jesuítica de história e de Estado. Essa dupla administração, que realizaria interesses da Igreja e do Reino, se opõe aos interesses dos particulares, especificamente no que diz respeito às formas e aos meios da escravização indígena. O governo temporal das aldeias sujeitas pelos jesuítas tinha o duplo e ambíguo significado da “liberdade do índio” em face dos particulares e da sua maior adequação à catequese. No plano filosófico, penso que não se deve tratar desse choque apenas no campo da – realmente existente – contradição de interesses entre, de um lado, a Companhia e suas formas de subalternização (catequese) dos nativos e, de outro, os sesmeiros e suas formas cruas de exploração do trabalho escravo indígena. Fundamento de todo o resto, esse choque de interesses se expressa no curso de um choque bem maior, característico da época inteira, que é o choque entre a antiga conformação estatal – típica, mas não exclusiva da Idade Média – e a nova constituição da soberania política.

Precisamente sob os conceitos poder temporal e poder espiritual, o Governador-Geral do Estado do Brasil Diogo de Menezes apresenta, em Carta enviada ao Rei Felipe II em fevereiro de 1611, as propostas de restringir a atuação dos jesuítas à catequese em suas próprias instituições, do fim dos aldeamentos jesuíticos e da inclusão dos gentios nas “grandes povoações” (MALHEIROS, 1867, p. 49). Dessa forma, a separação de poder temporal e poder espiritual, que se constituía naquele século na grande questão do mundo europeu-ocidental, no qual o Brasil estava incluído pela via da colonização, se manifesta aqui de maneira muito concreta, diria mesmo pragmática: se aos jesuítas cabe apenas o governo espiritual ou também temporal sobre as aldeias indígenas; e este último governo diz respeito à relação dos jesuítas e dos particulares com os nativos, seu trabalho, suas formas de subalternização.

Em agosto daquele mesmo ano, a Câmara da Vila de São Paulo (s/d, p. 173-174) expressa a mesma posição de Diogo de Menezes: requer

[...] que se não largasse o dominio [temporal das aldeias] aos padres, mas sómente doutrinarem-os [aos indígenas] como Sua Magestade manda: e quando elles ditos padres os não quizessem doutrinarem d'esta maneira, que elles officiaes fizessem requerimento ao vigario d'esta villa para pôr cobro n'isso, o que se pôde facilmente fazer⁵.

Daí ser “necessario pôr-se capitães nas aldêas [...] para que a elles se peçam os índios que os moradores houverem mister, e se faça tudo por ordem”. A proposta do governador, reforçada pela Câmara da Vila de São Paulo, proposta que expressava os interesses dos particulares, é acatada pela Coroa em Lei de 10 de setembro de 1611, que entrega a administração civil das aldeias a capitães, ficando capelães ou vigários responsáveis pela cura religiosa⁶.

⁴ Parece-me que a carta de 5 de julho de 1559 é a primeira a expor uma experiência prática de duplo governo, após a convicção sedimentada, pelo menos desde 1556-1557 (cf. *Diálogo sobre a conversão do gentio*), da necessidade da sujeição dos indígenas no nível dos costumes (portanto, de seu governo temporal), dada a fragilidade, diante destes últimos, das razões e dos argumentos racionais para a conversão. Nóbrega foi elaborando, com base na experiência com os mesmos e na disputa com os particulares, uma concepção de governo jesuítico dos “índios”.

⁵ Nesta e em outras citações, achei mais prudente manter a ortografia das edições de que faço uso, considerando que a atualização da mesma requer um saber especializado, pois impacta também em estilo de escrita.

⁶ “Nas aldeias, que se fizerem dos ditos Gentios viverão juntamente os ditos Capellães, ou Vigarios, para os confessarem, sacramentarem, ensinarem, e doutrinarem nas cousas de sua Salvação. E assim viverão nelas os Capitães, cada um na sua, com sua mulher e familia, para os governarem em sua vivenda commua, e commercio com os moradores d'aquellas partes, assistindo muito

No ano seguinte, a Câmara da Vila de São Paulo (s/d, p. 176) volta a se reunir para tratar dos jesuítas e dos indígenas e registra em seu “Termo de ajuntamento” a reclamação de que, naqueles dias,

[...] se introduzia pelo direito gentio um rumor, dizendo que não conheciam senão aos padres por seus superiores, e os ditos padres dizendo publicamente que as ditas aldeias eram suas, que eram senhores no espiritual e no temporal, e que era o papa a sua cabeça.

Essa é exatamente a mesma questão que se manifesta na e através da expulsão dos jesuítas em 1640, quando a Vila de São Paulo (s/d, p. 187) denuncia que os padres da Companhia “trataram e pretenderam tirar, privar e esbulhar aos ditos moradores da posse immemorial e antiquíssima em que estão desde a fundação d’este Estado até o presente”.

A questão da dupla administração dos indígenas pelos jesuítas é também aquela em torno da qual se batem eles e os particulares no período em que António Vieira é missionário no Maranhão (1653-1661)⁷. Em sua correspondência com D. João IV ele busca mostrar a oposição entre os interesses da Coroa e da Igreja, de um lado, e os interesses particularistas e do Governo do Estado do Maranhão, de outro. Por isso, solicita, a 4 de abril de 1654, a completa independência das missões frente ao Governo local – “se não tivermos totalmente isentos deles, nunca poderemos conseguir o fim para que viémos” (VIEIRA, 1925a, p. 421) –, o que é outra forma de reivindicar para os jesuítas o duplo governo, espiritual e temporal, das aldeias cristãs. De maneira explícita e mais completa, pedia em outra carta do mesmo dia

[...] isentar V. M. as missões de toda a intervenção e jurisdição dos que usam tão mal da que não têm, e libertar V. M. os ministros da pregação do Evangelho, pois Deus a fez tão absoluta e tão livre, que não é bem que até a salvação dos índios seja neste Estado cativa como eles (VIEIRA, 1925b, p. 431).

Atendendo a esse pedido, na Provisão de 9 de abril de 1655, D. João IV (1948, p. 27) proíbe a governadores e ministros que “ponhão Capitães nas Aldeas, antes os [aos índios] deixem go-
vernar pelos Parochos e principais de sua nação”.

Essa é uma vitória passageira, pois – numa verdadeira indecibilidade do monarca – a legislação do reino alterna durante todo o século, como demonstra Malheiro (1867), ora em favor dos jesuítas, ora em favor dos particulares, mostrando que forças sociais muito próximas em poder se batiam a cada vez, embora o resultado geral tenha se encaminhado em favor dos particulares, dada a característica privatista-comercial da colonização.

A luta contra as tendências históricas à afirmação da imanência, e as seguidas derrotas nessa luta, armam a estrutura dramática dos sermões de Vieira; e essa imanência a ser combatida, denunciada, dramatizada retoricamente, se constitui do interesse, da cobiça e da ambição que lhe parecem se ter tornado, para usar a expressão de Carl Schmitt, o *nomos da terra*. Não se trata apenas de um combate moral contra vícios e paixões, embora também o seja; mas, principalmente, contra um poder real, que ele identifica nos interesses econômicos dos chamados particulares. É como se Vieira sentisse a realidade escapar-lhe às mãos em direção a um poder sempre renovado e incontrolável dos apetites particulares. Que essa não seja uma percepção

particularmente a seu governo, e tratando de tudo o que convém, assim para cultivarem a terra, como para aprenderem as artes mecânicas” (Felipe II, Lei de 10 de setembro de 1611).

⁷ Sobre essas datas, cf. a nota de Lúcio d’Azevedo em Vieira (1925, p. 269-270).

idiosincrática, de uma singular sensibilidade do curso do mundo por Vieira, testemunha-o em 1627 Frei Vicente de Salvador (2010, p. 68):

[...] nem um homem nesta terra é repúblico, nem zela ou trata do bem comum, senão cada um do bem particular. Não notei eu isto tanto quanto o vi notar a um bispo de Tucumã da ordem de S. Domingos, que por algumas destas terras passou para a corte. [...] Então disse o bispo: verdadeiramente que nesta terra andam as cousas trocadas, porque toda ela não é república, sendo-o cada casa.

Não sei se chegou a lê-lo, mas Vieira (1998b, § IV) faz-lhe eco em 1654, no já referido Sermão aos Peixes, do Dia de Santo António, quando conclama: “sejais mais repúblicos e zelosos do bem comum, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um”.

Para justificar esse apelo, há uma passagem na qual, sem citá-lo, Vieira parece polemizar com Hobbes sobre a lógica de um possível *bellum omnium contra omnes* em *status naturae*. Fazendo uso da alegoria dos peixes, Vieira (1998b, § IV) argumenta nessa passagem: “Comerem-se uns animais aos outros é voracidade e sevícia, e não estatuto da natureza. Os da terra e do ar, que hoje se comem, no princípio do mundo não se comiam”. O motivo desse comedimento seria a existência natural de um interesse comum: “conveniente e necessário para que as espécies de todos se multiplicassem”⁸. Esse refreamento, necessário para a preservação comum de todas as espécies, não seria pactuado, não seria resultado de um tratado de paz e segurança mútua, mas, antes, existiria *per se*, segundo um raciocínio simples da razão natural: “pelo desejo natural da própria conservação e aumento, fizeram da necessidade virtude”. A evitação da guerra (civil ou *inter potestates*), da destruição mútua, do se comerem uns aos outros, não se daria numa pactuação imanente, como própria à teoria seiscentista da soberania, mas por uma adequação à natureza da própria coisa, sendo essa coisa a vida comum. Daí seu chamado: “fazei a virtude sem necessidade, e será maior sua virtude”. Outro modo de dizer: “sejais mais repúblicos e zelosos do bem comum, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um”.

Vieira tem uma clara visão do poder dessas paixões particularistas, negadoras do bem comum; e, nessa visão, esses apetites particulares se constituem do interesse do ganho, próprio às relações mercantis a que o escravismo serve de base. Por isso, ele usa os termos do mercado para desenvolver os argumentos da maior parte do Sermão da Quaresma de 1653, contra a escravatura. Partindo da alegoria das tentações de Cristo no deserto, ele traz à textura retórica do sermão as categorias comerciais do valor, do preço, da equivalência, da troca. “Se Cristo recebesse o mundo todo e ficasse senhor dele, e entregasse sua alma ao demônio, ficaria bom mercador, faria bom negócio?” (VIEIRA, 1998a, § II). Ele assim pergunta, porque está pregando para mercadores e porque quer levantar a questão de se a alma pode ter valor e preço, ser trocada, comercializada.

Em outras palavras, Vieira questiona a possibilidade de haver alguma medida comum, alguma proporcionalidade, entre duas ordens de coisas distintas: o valor econômico-mercantil das coisas e dos ganhos e a valoração de outra ordem e natureza que podemos reconhecer em nossos atos. Não é apenas que a alma valha mais do que o mundo, mas que alma e mundo não valem no mesmo sentido. E apenas porque, na ordem hierárquica dos valores, que acompanha a ordem natural dos seres segundo a ontologia e a ética greco-medievais, a alma vale em sentido diferente do que o mundo vale, é que Vieira pode dizer que “vale mais uma alma que o

⁸ Com base em Carlos Arthur Ribeiro Nascimento (2022, p. 14-15), podemos encontrar aí eco da posição de Tomás de Aquino, para quem não há servidão (logo, conflitos) no estado de inocência (onde atua a *lex naturalis*), mas “havia vida social e esta implica um dirigente para o fim comum”: o bem comum (*bonum commune*).

mundo”. Repito: a alma vale mais do que o mundo, não no sentido econômico da equação, já que a alma não tem preço, embora o mundo, sim; a alma vale mais do que o mundo porque há uma hierarquia dos seres, na qual a alma vale, em sentido não econômico, mais do que o mundo. Uma simples alma, a alma de qualquer um, de apenas um, vale mais que todo o mundo, com seus reinos e suas riquezas. A prova disso, dá-a o próprio demônio, ao propor a Cristo dar-lhe o mundo em troca de Sua alma.

“As coisas estimam-se e avaliam-se pelo que custam”, diz Padre António Vieira (1998a, § II)⁹. “E nós somos tão baixos estimadores de nossas almas, que lhas vendemos pelo preço que sabeis”. Se é assim, tratam os senhores de escravos as suas almas como se coisas fossem, avaliam-nas, dão-nas preço, vendem-nas ou as trocam; e fazem isso na exata correspondência do modo como tratam os indígenas, escravizando-os, coisificando-os, em vista dos ganhos materiais, do ganho do mundo. Em face das relações mercantis que passam a governar o mundo de maneira inalcançável a qualquer razão, a qualquer discurso ou apelo (“Todas as coisas deste mundo têm outra por que se possam trocar”), Vieira (1998a, §II) não sustenta qualquer otimismo: “sei que a [a alma] haveis de vender”.

Este é o mesmo pessimismo manifesto no Sermão aos Peixes. Neste, a imagem alegórica é a do sal. “Vós sois o sal da terra”, teria dito Jesus aos seus discípulos. “Qual a causa da corrupção de uma terra cheia de pregadores?”, indaga Vieira (1998b, § I). Como resposta, apresenta o dilema: “Ou é porque o sal não salga ou porque a Terra não se deixa salgar”. Mais adiante explica:

O efeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção? Ou é porque o sal não salga ou porque a terra se não deixa salgar.

A persistência do dilema apenas mais bem prepara sua decisão: “[...] a terra não se deixa salgar, e os ouvintes, em vez de servir a Cristo, servem a seus apetites”. Mais uma vez: apetites. Como dizia antes, a percepção de António Vieira é a de que a busca comercial do ganho – do “ganhar o mundo”, “perdendo a alma” – é uma força imanente, mundana, demoníaca, que resiste à caridade e aos interesses da República e da Igreja (república entendida aqui não como forma de governo oposta à monarquia, mas como vida comum).

Conclusão

O choque entre categorias teológico-políticas medievais, fortalecidas pela Restauração Portuguesa, de um lado, e as tendências reificantes da realidade, com o sentido comercial autônomo que a colonização ganha e o conseqüente domínio dos particulares, do outro, se expressa na própria tessitura dos sermões de António Vieira. Os contrastes da época, e que a fazem barroca, são responsáveis, em grande medida, pelas imagens antitéticas, os paradoxos e os oxímoros que constituem a força retórica de seus sermões. Nesse caso, o gesto barroco é aquele interpretado por Benjamin: traz-se ao drama retórico a própria experiência histórica. Passagens como essas demonstram isso: “E, sendo que não há no mundo coisa tão grande por que se possa trocar a alma, não há coisa no mundo tão pequena e tão vil por que a não troquemos, e a não demos”. Ou ainda: “Que o demônio, para me fazer cair, desça vales, e suba

⁹ Como para Tomás de Aquino, valor é, para António Vieira (1925a, p. 417), trabalho (por isso, custo): “Tudo quanto há na capitania do Pará, tirando as terras, não vale dez mil cruzados, como é notório, e desta terra há-de tirar Inácio do Rego mais de cem mil cruzados em três anos, segundo se lhe vão logrando bem as indústrias. Tudo isto sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata como tão escravos seus, que nenhum tem liberdade nem para deixar de servir a ele nem para poder servir a outrem”.

montes, e que eu não dê um passo para me levantar, tendo dado tantos para me perder!” (VIEIRA, 1998a, § II).

A experiência do contraste e do choque é especificamente barroco, mas o ponto de vista que o produz – pelo menos em uma de suas pontas – é ainda, em larga medida, medieval. É o que explica a admissão – talvez concessão, devido à força das coisas – por Nóbrega, Vieira e demais jesuítas da categoria da guerra justa como título em nome do qual possa ocorrer licitamente o cativo dos indígenas, assim como da categoria do resgate, que passou a ter natureza jurídica em conexão com a da guerra justa.

Não é objetivo deste artigo propor uma avaliação histórica da experiência jesuítica com as comunidades indígenas. A leitura das cartas de Manuel da Nóbrega (2017) permite visualizar, já no nosso I Século, relações de conflito entre jesuítas e indígenas sob seu duplo governo e, ao mesmo tempo, o interesse comum a uns e outros contra a prática de apresamento e escravização dos indígenas pelos particulares. Mais do que atraídos às missões e reduções jesuíticas, as comunidades indígenas são para elas empurradas pela violência dos escravocratas particulares. Frente à ação destes, a política jesuítica de duplo governo se mostra tanto uma forma severa, ditatorial, de governo eclesiástico quanto forma efetiva de proteção e conservação das relações comunitárias dos indígenas, embora não de sua cultura tradicional; e, em muitos casos, os jesuítas contribuem para formas de resistência até mesmo armadas contra a ação dos escravocratas, como em missões do Sul (cf. TAUNAY, 1975)¹⁰.

Como mais uma vez mostrou recentemente Arenz (2023), não se trata essencialmente para eles de questionar a colonização, a produção comercial e a escravidão, mas sim as suas condições de licitude; e acrescento: a quem (principalmente, *a que*) devem interessar. A imanência dos assim chamados apetites, que são particularistas, excludentes e oponentes ao bem comum, à vida comum e aos interesses comuns, contradiz não apenas o propósito terreno de República, mas também aquela espécie de *unio mystica* entre o temporal e o Eterno, entre os homens e Deus, entre o Imperador e Cristo.

Referências

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio).

ARENZ, K. H. “Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 30, n. 53, jan./abr. 2023, p. 49-67.

BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1999.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

BENJAMIN, W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *Gesammelte Schriften*, B. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

¹⁰ No caso da região amazônica, Karl Heinz Arenz (2023) considera positivo, no plano histórico e em vista da cultura nativa, o trabalho missionário dos jesuítas no século XVII. Maria Juraci Maia Cavalcante (2021) oferece, na bibliografia recente sobre o tema, uma ampla visão histórica da experiência jesuítica no período colonial e além.

CAMPOS, H. de. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CAVALCANTE, M. J. M. *Os jesuítas: a escrita de si no corpo historiado dos índios*. Reflexões sobre o papel da sua ação missionária na experimentação de uma pedagogia moderna: uma crítica histórica. Fortaleza: Editora da UFC, 2021.

FILIPPE, Dom. Lei de 10 de setembro de 1611. In: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1603-1612)*. Disponível em: http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=94&id_no_rmas=19203&accao=ver. Acesso em: 1.out.2023.

GANEBIN, J. M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, dez./2005, p. 183-190.

HANSEN, J. A. *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

HANSEN, J. A. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.

JOÃO IV, D. (Rei). Provisão de 9 de abril de 1655. In: *Livro Grosso do Maranhão. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, 1948.

LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d.

MALHEIRO, A. M. P. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico-jurídico-social. 2ª Parte: Índios. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1867.

MANDUCO, A. História e Quinto Império em Antônio Vieira. *TOPOI*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, jul./dez. 2005, p. 246-260.

NASCIMENTO, C. A. R. Introdução ao *Sobre a realeza*. In: AQUINO, T. *De regno ad Regen Cyprì: Sobre a Realeza ao Rei de Chipre*. São Paulo: Madamu, 2022.

PASCAL, B. Três discursos sobre a condição dos grandes. Trad. João Emiliano Fortaleza de Aquino. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 2, n. 4, 2021, p. 203-214.

SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Termo de 15 de agosto de 1611. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d. p. 173-174.

SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Termo de ajuntamento feito pelos povos na câmara da Villa de S. Paulo contra os padres jesuítas. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d, p. 175-177.

SÃO PAULO, Vila de (Câmara). Representação da Vila de S. Paulo a D. João IV. In: LEME, P. T. A. P. *Informação sobre as minas de São Paulo; A expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, s/d, p. 187-193.

SCHMITT, C. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, C. *Teología política: quatro ensayos sobre la soberanía*. Trad. Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2005.

VIEIRA, A. Carta LXVII. Ao Rei D. João IV (4 de abril de 1654). In: *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925a.

VIEIRA, A. Carta LXVIII. Ao Rei D. João IV (4 de abril de 1654). In: *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925b.

VIEIRA, A. *Cartas do Padre António Vieira*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa Universitária, 1925.

VIEIRA, A. Sermão da primeira domingo da quaresma. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998a.

VIEIRA, A. Sermão de Ação de Graças. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998c.

VIEIRA, A. Sermão de Santo António pregado na Cidade de S. Luíz do Maranhão. In: *Sermões*. Vol. X. Erechim: EDELBRA, 1998b.

Sobre o autor

João Emiliano Fortaleza de Aquino

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde defendeu uma tese sobre Guy Debord (2005). Estágio Pós-doutoral na Universidade de São Paulo, quando realizou uma pesquisa sobre Walter Benjamin (2009-2010). É professor associado da Universidade Estadual do Ceará, coordenador do Grupo de Pesquisa em Dialética e Teoria Crítica e do Grupo de Estudos Benjaminianos da UECE.

Recebido: 07/03/2024
Aprovado: 16/03/2024

Received: 07/03/2024
Approved: 16/03/2024