

*A morte-vida do corpo místico:
espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da
política em “Vida ou panegírico fúnebre
a Afonso Furtado de Mendonça” (1676)*



Pieter Claesz. *Vanitas: natureza morta*.

Guilherme Amaral Luz

Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Autor do livro *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: Edufu, 2006. guilherme_a_luz@yahoo.com.br

A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em “Vida ou panegírico fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça” (1676)*

Guilherme Amaral Luz

RESUMO

Este artigo procura interpretar as representações fúnebres que aparecem no panegírico, escrito em 1676, em homenagem ao governador-geral do Brasil, Afonso Furtado de Mendonça, que, na ocasião, acabara de falecer. O objetivo é perceber a articulação entre representações fúnebres e a prescrição teológico-política específica da ordem, da hierarquia e dos sentidos adequados à condução da comunidade civil colonial. Assim, procura-se compreender papéis de mecanismos retórico-poéticos, ligados à composição panegírica em sua variante fúnebre, na produção de bens simbólicos destinados à educação política dos colonos. Isso quer dizer que tais representações serão tomadas como elementos de uma poética do poder, indispensável para a compreensão dos pactos políticos da América portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: celebrações fúnebres; representação política; América Portuguesa – século XVII.

ABSTRACT

This article tries to interpret the funereal representations that appear in the panegyric written in 1676 in honour to a governor-general of Brazil, Afonso Furtado de Mendonça, who had just died. Its objective is to perceive the articulation between those funereal representations and the theological-political prescriptions of order, hierarchy and the directions of the political conduction of colonial civil community. Therefore, we try to understand the roles of rhetorical-poetical mechanisms, linked to the panegyric composition in its funereal variant, in the production of symbolic goods destined to the colonists' political education. That means that such representations will be taken as elements of a poetics of power, indispensable for the understanding of the political pacts of Portuguese America.

KEYWORDS: funereal celebrations; political representation; Portuguese America – XVIIth century.



“O pó volte à terra, onde estava,
e o espírito volte para Deus, seu autor.”
(Ecl. 12,7)

Dentre as formas de representação política que tinham lugar na América portuguesa, as práticas letradas, tanto no domínio da poética

* Este texto é resultado parcial do projeto de pesquisa: O heroísmo militar do Governo Geral na América Portuguesa (1563–1676): uma leitura histórico-retórica de *De Gestis Mendi de Saa e Vida o Panegírico fonebre al Senhor Alfonso Furtado Castro do Rio Mendonça*, para o qual conto com o importante apoio da Fapemig.

¹ Ver SILVA, Maria Beatriz Nizza da. O conceito de nobreza. In: *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005, p. 15-40.

² Sobre o que apresentamos aqui como fama, sugerimos a conceituação clássica de Jacob Burckhardt. Segundo o autor suíço, a busca pela fama se propaga em sociedades, como a do Renascimento italiano, em que a nobreza — identificada como *nobilitas* (notabilidade) — não qualifica um homem tanto pela sua origem familiar, mas pelos seus méritos expressos em ações e palavras reconhecidamente valorosas, que o consagram perante os demais. Fama — pode-se dizer — é o reconhecimento público do mérito daqueles que podem ser considerados notáveis (*nobilis*). Ver: BURCKHARDT, Jacob. A biografia na Idade Média e no Renascimento. In: *A cultura do Renascimento na Itália*. Brasília: Editora da UnB, 1991, p. 199-207.

quanto no da retórica laudatórias, prestavam-se a um importante serviço, destacando, por meio de feitos notáveis de figuras exemplares, os valores que guiariam a manutenção da concórdia entre as partes do corpo místico. Pensando em uma sociedade como a portuguesa do “Antigo Regime”, seja no reino ou nas colônias (e principalmente nessas), em que o estatuto de nobreza se define antes pelo mérito do que pela linhagem¹, os encômios e as formas de elogios a varões de ações destacadas cumpriam papéis sociais de relevo. Em primeiro lugar, eles se prestavam à construção da fama pública² de algumas personagens, aspecto decisivo para o reconhecimento de ações valorosas e virtudes morais capazes de elevar o homenageado às posições superiores na hierarquia e aos cargos e honrarias de maior prestígio. Em segundo lugar e, provavelmente, mais importante, as diversas formas de encômio traduziam exemplarmente os modelos de excelência a serem imitados por aqueles que almejavam alcançar posições de destaque e fama pública.

A eficácia da produção da exemplaridade através do encômio só é possível quando apresenta o ajuste das ações, características, aparências ou palavras do homenageado aos valores éticos reconhecidamente válidos no interior da cultura política da qual são partes. Assim, sempre há uma indissociabilidade entre o elogio encomiástico e o reforço da adesão a tais valores. Analogamente, o mesmo reforço ocorre quando a exemplaridade é produzida através de sua via negativa: os escárnios (ou vitupérios), próprios da sátira, que invertem a ordem desejável por meio do desajuste das ações, características, aparências ou palavras dos infames, dos vulgos ou dos tiranos em relação aos mesmos valores válidos da cultura política da qual também fazem parte³.

Ao colocar em evidência os vícios, ao escancararem a falta de decoro e a rudeza, os escárnios demonstram, pela inversão, as virtudes, a discrição e a sabedoria que faltam às suas personagens e que são presumidamente conhecidas por aqueles que recebem a mensagem por eles veiculados. Os efeitos produzidos pelas inversões satíricas, tais como o repúdio, o riso e a ridicularização, dependem disto: do reconhecimento, por parte do auditório, dos valores que são contrariados pelos “homenageados”. O escárnio tem, ainda, em comum com o encômio, as suas formas ritualísticas e modalizações retórico-poéticas. O que ele normalmente faz é aproveitar fórmulas elevadas de elogio, introduzindo nelas, contudo, uma linguagem inapropriada ao louvor e substituindo os objetos dignos de memória por outros dignos de esquecimento⁴.

Notabilizando os feitos exemplares de alguns e vituperando as ações repreensíveis de outros, a poética laudatória e a retórica epidítica funcionam como mecanismos de educação política da “nobreza”. No mundo colonial ibérico (em especial na América portuguesa), esta função, portanto, não se separa do processo de formação do “sentimento de pertença” ao Império em seus súditos ultramarinos. O *aedo* épico, o panegirista, o poeta satírico ou o pregador, por exemplo, é quem ensina os homens discretos⁵ como prestarem bons serviços ao Rei e ao bem-comum, deleitando-os e movendo-os com seu discurso engenhoso. Em outros termos, ele é uma peça fundamental na mediação entre a cabeça e os membros do corpo místico. Por um lado, seu papel é descentralizador, por ser instrumento de uma distribuição segura do poder régio aos fidalgos de além mar. Por outro, seu papel é centralizador, pois busca fazer com que

³ Chaïm Perelman define o objetivo do gênero epidítico como: “criar uma comunhão em torno de certos valores reconhecidos pelo auditório, valendo-se do conjunto de meios de que a retórica dispõe para amplificar e valorizar”. Ver PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 56 e 57.

⁴ Um trabalho já bastante conhecido que explica a função da sátira e do escárnio como forma de reafirmação do *status quo* da sociedade seicentista da América portuguesa é o estudo de João Adolfo Hansen sobre Gregório de Matos Guerra: HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenhoso: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Também muito interessante, neste sentido, é o estudo de Adriana Romeiro a respeito do enterro satírico de um “mal governador” nas Minas no século XVIII. Ver ROMEIRO, Adriana. O enterro satírico de um governador: festa e protesto político nas Minas setecentistas. In: JANCÓSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v. I. São Paulo: Imprensa Oficial/Hucitec/Edusp/Fapesp, 2001, p. 301-309.

⁵ Entendemos o “discreto” como uma categoria de receptores dos discursos que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, se opõe à do “vulgo”. Enquanto os “vulgos” são entendidos como capazes tão somente de receber os efeitos dos discursos, os “discretos” são aqueles que dominam a tradição dos gêneros e seus protocolos, percebendo, além dos efeitos, os mecanismos que os produzem. Ao mesmo tempo, essas categorias são sociais, na medida em que distinguem lugares e posições hierárquicas. Ser discreto no Antigo Regime é dominar as regras sociais, culturais, retóricas e políticas da corte. Presupõe uma *etiqueta* e a autoconstrução de uma imagem de si que seja condizente com o seu lugar social e com a sua posição na hierarquia. Ver: HANSEN, João Adolfo. O discreto. In: *Libertinos e Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁶ É importante notar, conforme percebe Philippe Ariès, ao analisar a literatura epigráfica francesa dos séculos XVI e XVII, que “a salvação eterna não é incompatível com a glória mundana. Muitas vezes, ou antes, normalmente lhe é associada, mas uma já não vai necessariamente com a outra” (ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Vol. 01. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, p. 244). Assim, valorizar a glória celeste sobre a mundana não é o mesmo que negar o valor da segunda, mas submetê-la à relação intrínseca que deve manter com uma ética salvífica.

⁷ SIERRA, Juan Lopes. *As excelências do governador: o Panegírico Fúnebre a D. Afonso Furtado* (Bahia, 1676). São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 87.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 87 e 88.

as ações notáveis dos que anseiam por posições de destaque correspondam — ou subordinem-se — à vontade política que irradia da cabeça do organismo civil e cujo poder se distribui hierarquicamente pelos estratos da administração e da sociedade.

A morte como *telos* da existência circular do homem

O caso do panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado de Mendonça é um exemplo do que se diz acima acerca dos encômios. Bem como se dá com personagens de outros exemplares poéticos de teor encomiástico, o homenageado, aqui, aparece como modelo de conduta pública. Nesse sentido, um conjunto de virtudes políticas pode ser observado na caracterização de Afonso Furtado de Mendonça, bem como visualizado a partir de suas ações no cargo de Governador Geral. Referimo-nos a virtudes como a *fides*, a prudência e a coragem na busca pelo cumprimento de suas tarefas como braços do Rei e da Cristandade. Além disso, outro lugar comum típico dos gêneros laudatórios seiscentistas que se apresenta no panegírico é a valorização da glória celestial, da honra e da bem-aventurança sobre a vida, a riqueza e a glória mundana⁶. Esse aspecto acentua-se no caso de uma variante fúnebre do gênero panegírico, uma vez que a “boa morte” provê um *telos* capaz de potencializar os efeitos de bem-aventurança veiculados pelo herói exemplar.

O lugar político da “boa morte” como *telos* da vida que justifica a bem-aventurança do “homem público” é enunciado, no panegírico a Afonso Furtado, como a pedra de toque que define os quilates dos grandes heróis. Essa tópica se faz emulada no texto ao fim de seu exórdio, quando dois exemplos da tradição são mobilizados. O primeiro se apresenta como uma voz “fantasiada” que teria se dirigido a Carlos V em um momento de vaidade diante de suas vitórias e de seus triunfos: “Carlos, Carlos, tua vaidade te engana, saber morrer é a maior façanha”⁷. O segundo trata-se de um episódio envolvendo o rico Rei Crespo e o sábio Sólon. Desejando o primeiro ser louvado pelo segundo em função de sua opulência, o rei perguntou a Sólon se havia conhecido outro homem mais bem-aventurado que ele. Depois de listar alguns nomes de homens que já haviam morrido, Sólon se vê questionado pelo rei, já “aborrecido”, em qual lugar o colocaria. O sábio, então, responde: “De homem rico (...), mas de bem-aventurado, Não; porque este título somente à boa Morte é concedido o dá-lo”⁸.

Morte, engano e *vanitas* são tópicos que, no caso acima, apresentam-se totalmente articuladas. Este esquema se aproxima totalmente ao que Alcir Pécora identificou como “existência circular do homem” a partir de três sermões de Quarta-feira de Cinza de Antônio Vieira, que têm, propriamente, como tema, a morte. Um dos temas escriturais da Quarta-feira de Cinza, por excelência, é a morte como destino universal do homem. Nesse caminho, vale citar Pécora, analisando Vieira, quando diz:

a verdadeira substância do que vive não é dada pelo presente, mas pelo passado e pelo futuro. O presente seria um estado de aparência e engano entre um estado essencial revelado no passado e confirmado no futuro. (...) a existência é sempre um caminho para a morte, que está na origem como no fim do homem, e que determina a sua

*natureza, mesmo que no presente a vida pareça preenchê-la completamente. A existência, portanto, conquanto tenha outras formas, nunca deixa de ser o pó para que tende. (...) Todos são pó, o que os distingue, postula Vieira, é tão-somente a imensa vaidade dos vivos, vício no qual vicejam todos os enganados.*⁹

A morte e a ordem cósmica da política

Como desengano para a vaidade dos vivos, a morte apresenta-se como imagem pedagógica, sobretudo, direcionada àqueles que, detendo altas posições nas esferas do poder e bens materiais, deveriam voltar suas vidas não para as suas (fantasiosas) façanhas mundanas, mas para o interesse do bem-comum. Especialmente os reis, os príncipes, os nobres e os altos funcionários da coroa deveriam, ao morrer, mostrarem-se dignos do céu e, nisso, fazerem-se exemplos para os seus sucessores. Tal desengano servia bem a uma cultura política “anti-maquiavélica”, afeita ao primado da ética sobre a conveniência e a utilidade. A chave mestra da dignidade celestial seria, neste caso, a honra, entendida como obrigação de assumir em tudo uma atitude social correspondente ao estado.¹⁰

Se entendermos os “estados sociais” em sua analogia como partes do corpo místico, a cabeça seria, dentre eles, o mais alto na hierarquia e, logo, a principal responsável pelo “bem-público”. Assumir uma atitude correspondente a este estado seria, assim, manter-se firme na tarefa de estabelecer uma ordem análoga à celestial na terra, incluindo-se, aí, a responsabilidade pela distribuição dos lugares hierárquicos relativos a todos os demais estados no interior da sua esfera de poder. A imagem resultante da morte (*telos* da existência circular do homem) de alguém cujo *status* político situa-se na cabeça é a do retorno “do divino ao divino”. Sua exemplaridade como “espelho de príncipes” seria como um “retrato do céu”. A honra do príncipe, do rei, do imperador ou, como pretendemos mostrar, do governador-geral é, na morte, mostrar-se bem-aventurado, refletindo, em suas atitudes, este “retrato do céu”, cujo microcosmo seria o organismo que encabeça como chefe político. Paradigmáticos do que temos dito são os últimos versos em homenagem fúnebre ao Príncipe Teodósio que aparecem na dedicatória da *Nova Lusitânia* (1675), de Francisco de Brito Freyre: “Teodósio do céu digno/ como do céu retrato soberano/ Restitui o divino/ ao divino/ porque só em não ser/ tem ser o humano”.¹¹

É interessante, aqui, atentar para o sentido equívoco do céu. Tanto ele pode ser lido como esfera física (supralunar) imóvel e incorruptível no interior do qual se situam os corpos celestes (conforme na tradição astronômica aristotélica), quanto como realidade transcendente, morada dos bem-aventurados que obtiveram a graça de gozar da eternidade de Deus.

As dedicatórias, como forma de captação da benevolência de nobres e do próprio rei entre os séculos XVI e XVIII, é objeto de estudo de Roger Chartier. Dentre os exemplos explorados por este historiador, um parece bastante similar às analogias entre o céu (ordem cósmica e natural da Criação) e a política. Referimos-nos à dedicatória de Galileu a Cosme II em *Siderus Nuncius* (1610). Naquele livro, Galileu descreve as descobertas astronômicas possibilitadas pela luneta, dentre as quais a de quatro “planetas” que giram ao redor de Júpiter, que decidiu nomear

⁹ PÉCORA, Alcir. A arte de morrer segundo Vieira. In: VIEIRA, Antônio. *A arte de morrer: os sermões de quarta-feira de cinza de Antônio Vieira*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p. 31.

¹⁰ A respeito da cultura política anti-maquiavélica de Portugal seiscentista e da definição que lhe é adequada de honra, ver: XAVIER, Ângela Barreto e HESPANHA, Antônio Manuel. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (org.) *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*, v. 4. Lisboa: Estampa, 1993, p. 127-133.

¹¹ FREYRE, Francisco de Brito. A morte de sereníssimo príncipe D. Theodósio. In: *Nova Lusitânia: História da Guerra Brasílica (1675)*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1977.

¹² CHARTIER, Roger. Mecenate e dedicatória. In: *Formas e sentido: cultura escrita: entre distinção e apropriação*. Campinas: Mercado de Letras, 2003, p. 66-70.

¹³ Sobre as concepções científicas e, particularmente, astronômicas dos quinhentos e seiscentos na Península Ibérica, sugerimos: DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição: a modernidade ibérica e a Revolução Copernicana*. Rio de Janeiro: Coppe/UFRJ, 1996.

“astros medicianos”. Segundo Chartier, Galileu explorou a mitologia dinástica e astrológica dos Médices, que associava estreitamente Cosme I a Júpiter. O sentido providencial da associação desses astros aos Médices mostrar-se-ia, no prefácio da obra, na forma de sinais do Criador para o estabelecimento da analogia. Chartier enfatiza a eficácia do efeito desta dedicatória no destino político (e “científico”) de Galileu junto à corte de Cosme II. Diz ainda que, na mesma obra, Galileu apaga sua identidade de autor, proclamando-se *siderus nuncius* (“mensageiro celeste”), como se fazendo não mais que o anúncio de uma ordem natural e eterna que, naquele momento, era tão-somente descoberta¹².

Não nos importa indagar, aqui, até que ponto Galileu via suas analogias entre a ordem cósmica e a ordem política como fundadas em princípios teológicos. Também não nos cabe, nos limites de nossos objetivos, o tratamento das inúmeras dessemelhanças entre o entendimento que Galileu tinha de céu e as concepções aristotélico-tomistas, próprias da astronomia desenvolvida na península ibérica seiscentista¹³. É perceptível, contudo, que elementos da retórica laudatória de Galileu (presentes no prefácio de *Siderus Nuncius*) apontam, com eficácia simbólica, para o caráter providencial da escolha dos nomes dos satélites de Júpiter, os “astros medicianos”. O que Galileu parece aplicar, neste caso, é não mais do que uma tópica recorrente nas formas de elogio político dos seiscentos: a comparação entre o céu e o poder do príncipe. Este mesmo lugar comum aparece, com sentidos teológico-políticos mais transparentes, no panegírico fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça, quando apresenta, em termos alegóricos, uma justificativa provável para a origem da tirania e dos efeitos danosos ligados a decisões e/ou ações de governo. Vamos ao trecho, o qual, para efeito de análise, será dividido em duas partes:

Primeira Parte:

O céu Nem é destemperável Nem há coisa que destemperá-lo possa. Parece que me dizem que se ele está temperado, de onde procedem os danos que motivam as queixas — eu o digo.

Quem os causa são as controvérsias que, entre si, têm os elementos, querendo dominar-se uns aos outros. Não se contentando cada um com sua esfera, e daí nascem os danos que fazem. E devendo-se lançar a eles a culpa, empurram-na ao céu que sereno e pacífico vive e corre nos eixos de seus pólos. E, se não, atenda o político a esta moral e material alegoria.

Nesta primeira parte da alegoria, pressupõe-se uma definição de céu conforme sua aceção tradicional (pré-copernicana), ou seja, como esfera imóvel e incorruptível. Na imobilidade do céu, o movimento dos elementos que o compõem deve ficar restrito às suas esferas. Supor, como na astrologia “moderna”, que esses elementos movimentam-se para além de suas esferas seria romper com a ordem cósmica naturalmente imutável prevista desde a Criação (efeito da vontade de Deus). Do rompimento dessa ordem é que originariam os “danos”. Ao fim desta primeira parte, anuncia-se, contudo, que, mesmo que esse modelo não seja válido para a ordem do universo, ele deve vigorar como alegoria moral no plano político, de modo que, se há dúvidas quanto à correção astronômica des-

te modelo, não há dúvidas quanto à correção teológico-política do mesmo.

Segunda parte:

Céu (no meu sentimento) é o Príncipe em sua Monarquia. E o que sua figura representa por si ou por sua imagem é uma reta justiça, e seu Real ânimo Não tem Nem deve ter outro Objeto que não seja o benefício comum.

Quem, pois, transforma Tão benévolas ações em tirânicos estragos, Sabeis quem, a malícia dos homens que correspondem à matéria de que são compostos, que é dos mesmos elementos, querendo Dominar a sombra do Príncipe, ou com seu poder debaixo de aparentes justificativas, uns aos outros. Talvez dando-lhe alvitres para abjudicar-lhe ou abjudicar-se o que não lhe toca e outras coisas que não são deste lugar, por cuja razão, padece Talvez o justo pelo pecador e arde o verde pelo seco.¹⁴

Na segunda parte da alegoria, a figura do Príncipe é preservada da culpa pelos “tirânicos estragos” advindos de suas “tão benévolas ações”, que, em si, são traduções da imagem de justiça que a Monarquia representa em termos teológico-políticos. A origem das catástrofes políticas é atribuída à “malícia dos homens” que, querendo dominar uns aos outros, ultrapassam os limites da hierarquia (suas esferas de responsabilidade, poder ou *dominium*), confrontando com os territórios uns dos outros. De certa maneira, atribui-se a origem dos males políticos ao rompimento da justiça distributiva, à valorização da ambição sobre o bem-comum e, por conseqüência, à quebra dos lugares hierárquicos que cada um deveria ocupar, em concórdia, na unidade harmônica do corpo místico. Neste trecho, o panegirista começa, assim, a refutar as murmurações públicas acerca de possíveis “atos tirânicos” do governo de seu homenageado, Afonso Furtado de Mendonça. Já partindo do pressuposto de sua retidão no cargo, os danos políticos enfrentados no seu governo não são considerados oriundos de suas ações, mas da própria malícia natural humana e das vaidades daqueles que não aceitam os seus lugares na hierarquia, em consonância com a ordem cósmica (teológico-política, mas não necessariamente astronômica no seu sentido “moderno”) que fundamenta a concórdia do organismo social e político.

É curioso notar que, no trecho acima, bem como em todo o panegírico a Furtado de Mendonça, não seja clara a distinção entre a figura do Governador Geral e a do Monarca. Contudo, se compartilharmos, com Antônio Manuel Hespânia, que a administração colonial portuguesa, sobretudo a partir da Restauração dos Bragança, assume uma estrutura centrífuga, atribuindo amplos poderes aos altos cargos de governo nas possessões ultramarinas¹⁵, essa indistinção é verossímil e adequada aos princípios teológico-políticos da Monarquia Corporativa. O poder do Príncipe (céu) que aparece no trecho do panegírico, neste sentido, poderia ser lido como aquilo que Ernst Kantorowicz chamaria de coroa, ou seja, um corpo composto do rei e da nobreza, co-responsáveis pela condução do corpo místico, e “superior a todos os membros individuais, inclusive o rei, ainda que não separada dos mesmos”.¹⁶

A autonomia relativa das instituições coloniais e a participação de grupos de colonos abastados em determinados lugares hierárquicos do poder ultramarino não contradizem, mas, antes, reafirmam o pacto po-

¹⁴ SIERRA, Juan Lopes, *op. cit.*, p. 264 e 265.

¹⁵ Ver: HESPÂNHA, Antônio Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João *et al.* (orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização, 2001, p. 163-188.

¹⁶ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 226-232.

¹⁷ XAVIER, Ângela Barreto e HESPANHA, Antônio Manuel. A representação da sociedade e do poder, *op. cit.*, p. 123.

¹⁸ SIERRA, Juan Lopes, *op. cit.*, p. 98 e 99.

lítico da modernidade ibérica. A unidade do Império português, assim, não resultaria de uma obediência cega às determinações reais, mas de uma espécie de “comunhão fraterna” entre os súditos co-responsáveis pelo bem-estar do organismo civil corporificado na coroa. No mundo colonial, os Governadores Gerais ou os Vice-Reis representam o topo da hierarquia política local de modo que, metonimicamente, substituem a ausência física do Rei, corporificando a união mística dos seus súditos no ultramar. Voltando à alegoria presente no panegírico, o poder do Governo Geral é o céu da colônia (esfera microcós mica de uma outra maior entendida como o Império), no interior do qual se situam, hierarquicamente, seus elementos: súditos (coloniais e ultramarinos) que devem garantir, entre si, a *concordia* necessária para a condução do bem comum, respeitando a “reta justiça”.

A bem-aventurança como evidência da justiça

Segundo Antônio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier, a função da “cabeça” na concepção corporativa da sociedade portuguesa do “Antigo Regime” é: “por um lado, representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada qual o seu estatuto (‘foro’, ‘direito’, ‘privilégio’); numa palavra, realizando a justiça”.¹⁷

Pois a alegoria citada acima trata exatamente dessa função. Ela reforça, ainda, a natureza intrinsecamente reta da justiça distribuída pelo Governador-geral, cuja autoridade só é colocada em dúvida por quem o acusa, sob a fantasia de sua vaidade. Em vários momentos do panegírico, há menções a iniciativas de Afonso Furtado de Mendonça que tinham como intuito a manutenção da harmonia entre todos os membros do corpo místico da colônia ou, se preferirmos, entre os elementos que compõem o seu céu. É significativo que iniciativas desse tipo marquem o início e o fim das decisões do governador-geral.

A primeira dessas iniciativas foi quando, recém chegado no Brasil, Furtado de Mendonça procurou aconselhar-se com um “sábio”, buscando conhecer quem eram as pessoas que freqüentavam o “palácio”. Dele, o governador-geral, conforme escrito no panegírico:

alcançou saber que ocorria entre algumas delas, mas principais, não se falarem, com que os mandou chamar e fez amigos, dizendo-lhes não ser justo que Havendo de andar em sua presença, não era justo que houvesse entre eles ódios, nem rixas, o que todos com muito Agrado, todos fizeram, rendendo-lhe graças, Exercitando, nesta sua primeira ação o que Cristo, senhor nosso, tanto encomendou a seus discípulos. O que, no meu sentir, é uma espécie de divindade, pois onde ela assiste não falta Deus, efeito que nos mostra que não faltaria no coração de Nosso Herói.¹⁸

As palavras contidas neste trecho demonstram a analogia entre a tarefa de governo (produção da harmonia) e o exemplo de Cristo. O sucesso do Governador, neste caso, deu-se em função de ter conseguido mostrar aos “discordes”, que o mais justo e o melhor para o “bem-comum” seria a paz entre todos, como se a sua intervenção “amorosa” os desenganasse a respeito de suas vaidades promotoras de desavenças.

A última foi quando o governador-geral, estando já convalescente

e desenganado diante da morte iminente, preparou o que era conveniente para a continuidade da condução política do Brasil. Dentre esses preparativos, incluía-se a tomada de decisão sobre os seus sucessores no Governo. Na ocasião, estabeleceu-se uma junta de nobres que decidiu que três Governadores o sucederiam: Agostinho de Azevedo, Álvaro de Azevedo e Antônio Guedes de Brito. Este ato é apresentado no panegírico como negócio de muita importância, pois o desajuste da escolha poderia resultar em “muitos inconvenientes”. Os inconvenientes referidos no panegírico, a nosso ver, são basicamente dois: (1) criação de um vácuo de poder após a morte do Governador e (2) início de uma disputa entre a nobreza do Brasil, que comprometesse a harmonia e a concórdia do Corpo Místico. Definidos, desde já, seus sucessores, Furtado de Mendonça deixaria preservada a paz da *res-publica* após a sua morte¹⁹.

Portanto, segundo o seu panegírico, do início ao fim de sua “vida pública”, Furtado de Mendonça preocupou-se em manter coeso e harmônico o corpo político com o qual dividia a responsabilidade de conduzir a ordem da colônia. Se nisso ele não falhou, não é por ter conseguido evitar as murmurações e descontentamentos que, como se viu, são tidos não como frutos de suas ações, mas da vaidade de alguns, que não se satisfazem com o lugar que lhes era reservado na ordem hierárquica do corpo místico. Afonso Furtado de Mendonça não falhou, pois, como prova, sua morte mostrou-se boa, honrando e justificando os seus atos. A centralidade que ela ocupa no panegírico, abrangendo desde sua luta contra a doença até o fim das suas celebrações fúnebres, tem como fim a demonstração do prêmio máximo que caberia a Deus (Juiz soberano) reservar para governante tão excelente e justo: a bem-aventurança.

Para tornar evidente a bem-aventurança da alma do governador, característica capaz de gerar os efeitos de exemplaridade de suas ações gestos e palavras em vida, o panegírico mencionará sinais de sua salvação que teriam se dado no momento da sua morte e nos preparativos do aparato fúnebre do velório, do cortejo e do enterro de seu corpo. O primeiro sinal é ter o governador falado com clareza inteligível pouco antes de morrer, contrariando a regra da dificuldade de falar que têm os moribundos. O segundo sinal diz respeito à coincidência de tamanho entre o caixão e os cortes de seda para forrá-lo. O terceiro está na duração extraordinária de onze horas das velas que lhe foram acesas. Por último, o texto indica que o horário da morte Furtado de Mendonça coincidiu com o horário que ele antes já havia escolhido para a celebração de missas²⁰.

Os sinais da salvação de Afonso Furtado são igualmente sinais do ajuste de seu governo com os sentidos teológicos e políticos que o configuram como excelente. As evidências da bem-aventurança da alma do Governador são como provas de suas virtudes políticas, colocadas em prática a serviço da comunidade que, em vida, encabeçava. Sua “evidente” bem-aventurança é capaz de dar justificação ao conjunto das ações de Afonso Furtado, afastando dúvidas a respeito da correção da conduta política do homenageado. Sua eficácia simbólica é a da produção do reconhecimento da fonte divina da autoridade e do poder do governante que deve, prudentemente, observá-la e salvaguardá-la sob e contra o risco da ilusão ou da fantasia de que o sentido do poder está colocado no plano das vaidades humanas. O bom governante, assim retratado, é duplamente útil à comunidade: em vida, ele é condutor jus-

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 199-205.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 240-243.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 223-225. É interessante, nesta caracterização do corpo de Afonso Furtado de Mendonça, a conjugação de fórmulas típicas da arte funerária no que se refere ao “retrato do morto”. Philippe Ariès identifica dois modelos de representação tumular do morto entre os séculos XIV e XVII que aparecem aqui referidos: o do “jacente-repousante” e o do “cavaleiro de pé”. Ver ARIÈS, Philippe, *op. cit.*, p. 260-266.

²² SIERRA, Juan Lopes, *op. cit.*, p. 233.

to e fiel do corpo místico; na morte, ele é espelho de virtudes e mostra da misericórdia divina, evidenciando a recompensa da glória celestial àqueles que se colocam a serviço de Deus em suas funções e responsabilidades.

O corpo do morto e a imagem da “cabeça”

Além da imagem da bem-aventurança, outros dois efeitos são buscados por meio dos adornos que, durante todo o “espetáculo fúnebre” descrito no panegírico, caracterizariam o corpo do governador-geral. A imagem da bem-aventurança, como já discorremos, serve como evidência da justiça na condução do corpo místico. Seu efeito é produzido pela caracterização “galharda” de sua face, devendo representar uma alma recentemente visitada pela divina graça. Outra imagem que se busca é a de Cavaleiro de Cristo, ricamente vestido e com todas as honras de sua posição, servindo à caracterização de Afonso Furtado Mendonça como varão reconhecido pelos seus feitos em nome do Rei e da Cristandade. Por último, busca-se o efeito da aparência de dormida suspensão dos sentidos, como se ele estivesse vivo e não morto. Este efeito tem uma dupla função: por um lado, indica que a vida está para a morte assim como a morte está para a ressurreição no dia do Juízo Final; por outro, indica que a *persona ficta* do governante sobrevive à morte da sua *persona personalis*, continuando, assim, em presença nas ações de seus sucessores²¹.

O corpo de Afonso Furtado de Mendonça ainda forma com o seu quarto uma unidade. Esse, por sua vez, convertia-se em espaço público voltado à oração, reservando ambientes (oito altares com velas acesas e instrumentos litúrgicos) onde as ordens religiosas diriam missas. Nas palavras do panegírico, o corpo do Governador (cavaleiro vivo, de sentidos suspensos e recém visitado pela Graça), “estando eclipsado, lustrava a sala, animava as luzes e dava vida à Majestade e pompa daquele grande ornato”.²² É interessante notar o uso feito das antíteses de luz/sombra e morte/vida que, nas suas confluências, animavam os artifícios cênicos dispostos no espaço. É o morto com aparência de vivo que, eclipsado pela morte física, iluminava o ambiente, dando-lhe vida, de modo que a visualização da majestade se dá pela continuidade da vida eterna que se expressa em sua suspensão transitória.

O que dá luz e vida ao ambiente é um efeito de representação: é a produção da presença da cabeça do corpo místico na ausência de vida do governador. Quem se dispõe no quarto é o não ser de Afonso Furtado de Mendonça e, ao mesmo tempo, neste não ser, seu ser verdadeiro como chefe político honrado. O aparato fúnebre processa sobre o seu corpo uma espécie de economia simbólica que o reduz ao essencial: à imagem de um cavaleiro honrado, visitado pela bem-aventurança, que aguarda, com tranqüilidade, o Juízo divino e que, como símbolo do poder relativo à sua posição, não está morto. O corpo do morto, assim disposto, é a própria imagem da sua vida como cabeça do corpo místico. O que permanece viva é a unidade eterna do corpo místico à qual se subsume (até que seja reposta) a “cabeça”, uma parte. Ao subsumir-se temporariamente à unidade (“corpo místico”), a parte (“cabeça”) permite a visualização do todo, definido teológico-politicamente, que lhe é superior. Assim, morre o pó, parte fugaz do homem na eternidade de Deus, ascende o espírito, essência imortal da humanidade criada por Deus.

O espetáculo fúnebre e a imagem prescritiva do poder

O corpo do governador-geral é um elemento (inclusive cênico) central no “espetáculo fúnebre” que se estabelece como celebração cívica de seu (re)encontro com a bem-aventurança. Essa centralidade se mostra, com maior clareza, no seu cortejo, cuja ordenação parece representar a imagem prescritiva da ordem política (cósmica) da América portuguesa seiscentista. Buscaremos, nas próximas linhas, identificar esta ordem cósmica na estrutura do cortejo fúnebre do corpo de Afonso Furtado para, em seguida, tecer alguns comentários sobre a imagem do poder do governador-geral, conforme princípios teológico-políticos mobilizados no panegírico.

Quando morre Afonso Furtado de Mendonça, logo os três governadores nomeados assumem o comando do palácio. São eles que ordenam o enterro do governador e a maneira que deveria se dar²³. A fonte de autoridade, portanto, da qual se originam as formas do espetáculo fúnebre do governador é a mesma fonte de poder que ele representa: a cabeça do corpo místico. E é dela que se espera a orientação correta dos festejos conforme os protocolos e o decoro da ocasião. As primeiras ordens da junta de governadores foram: (1) para que o forte da Praia de São Bento disparasse peças de Artilharia durante todo o dia; (2) que todas as Igrejas, Paróquias e Conventos da Cidade dobrassem campanas com pontualidade; (3) que os mestres-de-campo se dirigissem à Praça e lá executassem marchas fúnebres; (4) que o cabildo da Igreja e todas as ordens religiosas da cidade comparecessem na mesma hora para acompanhar o corpo; (5) que todas as Irmandades se fizessem presentes no acompanhamento do corpo, bem como todos os párocos, Coadjuutores, Capelães, Presbíteros, Clérigos e frades²⁴. Enfim, os governadores ordenaram que todo o espaço público se preenchesse de todos os militares, clérigos, magistrados, nobres e homens bons, todos de luto, juntamente com a Cidade, que deveria se voltar inteira para o ato fúnebre. O corpo da “cidade capital”, portanto, se via todo ali, na praça, representado.

A marcha do enterro, por sua vez, é significativa do ordenamento hierárquico do corpo místico. O panegírico se refere à seguinte ordem dos que, nela, se sucediam: (1) Bandeira da Santa Casa de Misericórdia; (2) companhia de pobres, com suas velas acesas; (3) esquadras de 100 Irmandades, todos carregando tochas acesas; (4) Ordem dos Carmelitas, que era a ordem do confessor do Governador, seguida pelas demais ordens religiosas; (5) Cabildo da Igreja com todo o sacerdócio; (6) Irmandade da Misericórdia, Ministros de justiça e Nobreza, dentre os quais figurava o corpo do governador e dois capitães, um carregando um escudo e outro um bastão, símbolos do comando; (7) Mestre-de-Campo Pedro Gomes e seu Sargento-mor, seguido dos seus doze capitães com as suas companhias militares; (8) Mestre de Campo Álvaro de Azevedo e os demais novos governadores e (9) grandes e pequenos de todo o povo²⁵.

Em linhas gerais, o cortejo fúnebre apresenta uma estrutura concêntrica representativa da ordem social, que pode ser resumida da seguinte forma: inicia-se com grupos de pessoas comuns; segue com a presença do clero (regular e secular); chega-se aos grupos de pessoas notáveis da justiça e do governo; deles passam-se aos responsáveis pela defesa; em seguida, posicionam-se os sucessores do governo, da justiça e da

²³ *Idem, ibidem*, p. 226.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 226-227.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 234-237.

defesa; por último, reaparece um grupo de pessoas comuns. No “círculo” central, encontra-se representada a cabeça do corpo místico, cujo ícone maior é o próprio corpo do Governador; destaca-se, ainda, a presença da Irmandade da Misericórdia, cuja bandeira abre o conjunto do cortejo, e dos oficiais de justiça. Em torno da cabeça, circundam a “consciência cristã”, expressa na Igreja, e a força militar. Ao redor de tudo isso, se distribuem as pessoas comuns, com destaque para as mais pobres, que abrem o cortejo logo atrás da bandeira da misericórdia (Cf. Fig. 1).

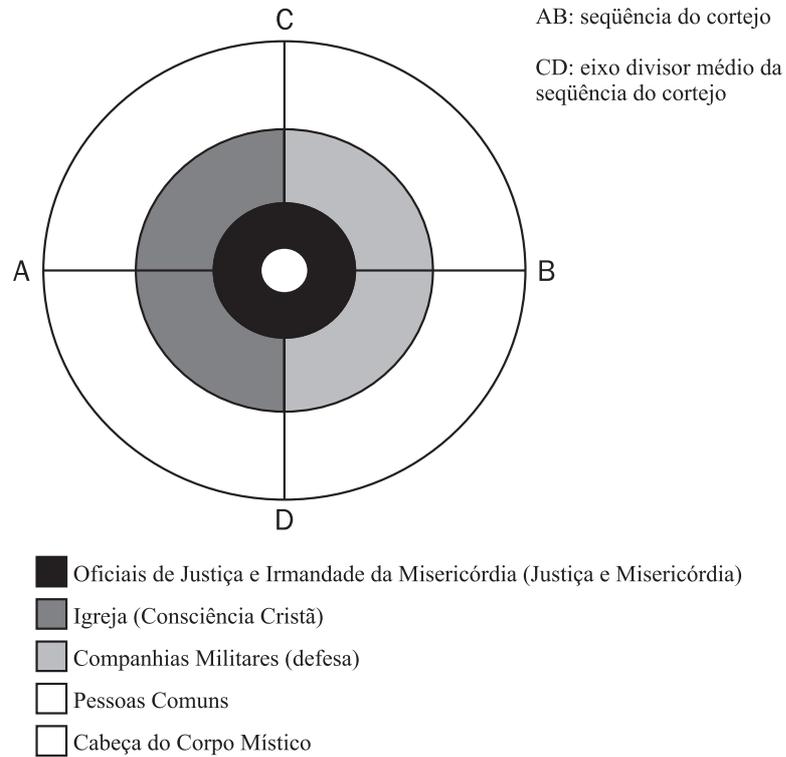


Figura 1: A estrutura básica do cortejo como representação da ordem do corpo místico.

Em cada parte há também sucessões hierárquicas em ordem crescente (no caso da Igreja) ou decrescente (no caso das forças militares) de autoridade, de modo que aqueles que detêm maior autoridade fiquem mais próximos do centro do poder e os de menor autoridade mais distantes (Cf. Fig. 2).

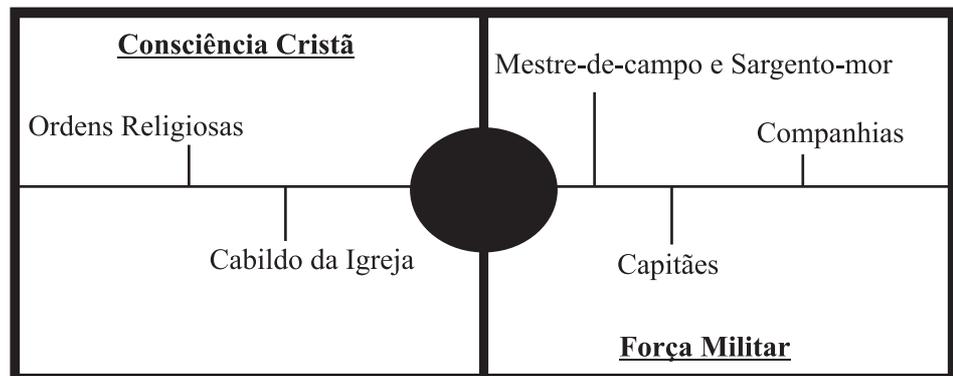


Figura 2: Sucessões hierárquicas no círculo da “consciência cristã” e da “força militar”.

Ao fim do núcleo do cortejo (formado pela cabeça política, a consciência cristã e a defesa) e logo à frente do reinício do círculo das pessoas comuns, estão representados aqueles que ocuparão o lugar do governador na condução do corpo místico, demonstrando, assim, a continuidade da ordem política e da hierarquia ali presentes, mesmo após a morte de Afonso Furtado de Mendonça.

Em relação às “pessoas comuns”, que abrem e fecham o cortejo fúnebre, compondo o seu círculo mais externo, é relevante atentar para as três formas em que aparecem. Já na abertura do cortejo e, logo, no ponto mais distante do núcleo do mesmo, aparecem os pobres, antecidos pela bandeira da misericórdia. Imediatamente atrás deles, vêm esquadras de 100 irmandades. Por último, fechando o cortejo, aparece “o povo”, formado por todos os “grandes” e “pequenos”. É significativo que, na ordem que aparecem, as pessoas comuns pobres e as irmandades de leigos estejam mais próximas da Igreja, enquanto as pessoas comuns do “povo” (“grandes e pequenos”) estão mais próximas das forças militares.

O primeiro ponto a se considerar é que os “pobres”, mesmo muito distantes do centro de poder, ocupam uma posição de destaque. Abrindo o cortejo, eles geram um duplo efeito: primeiramente, indicam humildade, demonstrando que, independentemente da posição social, a morte chegará para todos; em segundo lugar, introduzidos pela bandeira da misericórdia, eles anunciam o zelo da comunidade cristã da colônia com a participação deles no corpo místico. Nesse sentido, a humildade e a caridade são os elementos alegóricos que se vêem na abertura do cortejo. O segundo ponto que gostaríamos de destacar é a forma de representação do conjunto da sociedade nas irmandades. É nelas que se reconhece, em primeiro lugar, a presença das pessoas comuns, organizando-as e classificando-as conforme seu agrupamento em torno de condições sociais comuns. É relevante, ainda, perceber que elas antecidem, no cortejo, os representantes do clero, demonstrando a distância hierárquica entre os leigos e os religiosos em relação ao centro do poder. Por último, o final do cortejo traz pessoas que, certamente, já estavam representadas nas esquadras de irmandades que apareceram no início do mesmo. Nesse momento, contudo, essas pessoas aparecem misturadas umas às outras (“grandes” entre “pequenos” e “pequenos” entre os “grandes”), representando o próprio conjunto do “povo”, mais do que a sua distribuição proporcional conforme a posição. É importante, ainda, reconhecer que “povo” não significa, neste contexto, o mesmo que toda a população, mas homens livres de maior ou menor posição. Escravos e oficiais mecânicos não são mencionados diretamente no cortejo, embora pudessem estar representados em uma ou outra das irmandades presentes.

Assim disposto, o cortejo do Governador-geral representa a própria esfera de seu poder, disposta em camadas de “irradiação” do mesmo. Ela é a imagem de uma ordenação análoga ao cosmos aristotélico que, em termos teológicos tomistas, confunde-se com a ordem da Criação. Nesse sentido, a ordem social ali evidenciada e representada é uma ordem natural e o poder (“irradiado” da cabeça) que a mantém ordenada é igualmente natural. A concordância quanto aos lugares naturais que cada um deveria ocupar no cortejo é, portanto, o mesmo que a con-

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 230 e 231.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 249 e 250.

córdia das partes que compõem o corpo místico em relação ao seu centro de autoridade e poder. É nesse sentido que há, no cortejo, uma prescrição teológico-política relativa à ordem social “cósmica” da qual o governo-geral é o centro capital. A ordem hierárquica do corpo místico é condição para a realização de sua finalidade. Seu sentido está, igualmente, representado no espetáculo fúnebre. Para isso, é importante atentarmos para os percursos do cortejo e para o caráter extensivo do corpo do governador como representação do corpo místico composto que ele encabeça.

A morte-vida do corpo místico e o espetáculo fúnebre

Quando discorriamos a respeito dos adornos do corpo do morto e de seus efeitos, destacamos, entre eles, o da aparência de vida do Governador, que estaria como se em uma suspensão dos sentidos, aguardando, serenamente em sono, em seu *inter-itus*, o dia do Juízo. Pois a mesma aparência de vida é algo que se apresenta em todo aparato da celebração fúnebre, contrastando, no panegírico, com a presença “desenhanadora” da morte. Efeitos da aparência de vida no aparato fúnebre se alcançam na descrição do cromatismo que colore a seqüência da marcha fúnebre que parte da Praça ao Palácio e do Palácio à Igreja, adornando o corpo da cidade: o nácar das esquadras, sucedido pelo verde (signo de esperança) das guarnições, pelo branco (signo da misericórdia divina) da seda da vestimenta dos confrades e pelo vermelho e cinza, que se deixavam ver, geravam no aparato fúnebre o efeito de uma florida primavera, fazendo, assim, saber que era o cortejo a um corpo cuja alma mostrou, por tantos visos, ser privilegiada. Nesse momento, a luminosidade do crepúsculo sugere que a ocasião é a de uma rápida passagem entre a vida e a morte, a luz e a sombra, ou a de uma confluência fugaz entre o dia e a noite²⁶. No corpo da igreja, descrito como estando “todo de luto”, a confluência entre vida e morte também se apresenta no adorno cênico. Especialmente a cornija é descrita como ricamente adornada, sendo o seu friso rodeado por muitos florões de ouro, em meio a tanta riqueza, contudo, apareciam, “atrevidas mortes”, mostrando, conforme o texto, “um espetáculo, vendo entre tanta grandeza, tanto naufrágio...”²⁷

Grandeza/naufrágio, luz/sombra, dia/noite, primavera/outono, pompa/ruína, corpo/alma, efêmero/eterno, vida/morte são pares recorrentemente evocados imagetivamente no panegírico que emulam tópicos tanto da poesia quanto da pintura relativas à fugacidade da vida e à alegoria da *vanitas*. Essas imagens são carregadas moral e pedagogicamente, indicando a superioridade da graça e da salvação divinas sobre a aparente opulência e majestade terrenas, ao serem elas, graça e salvação, as verdadeiras fontes de vida, honra e riqueza, livres da fatalidade da morte. A aparência de vida na morte tem, assim, um duplo efeito: é desenganador, por apontar a fugacidade das glórias mundanas, e consolador, por apontar a eternidade das glórias celestes. Tanto o governador quanto a comunidade que o corteja estão sujeitos a esse desengano/consolo. Ambos os corpos (do governador e da Cidade) estão mortos-vivos neste momento de passagem (ou “crepúsculo”) que a celebração da morte representa. Assim como o corpo de Afonso Furtado de

Mendonça, ao estar morto, parece estar vivo; o corpo místico da cidade, estando vivo, parece estar morto. No trânsito, ambos esperam pelo momento da justificação, que tem na morte uma etapa necessária.

O luto, portanto, proporcionado pela circunstância da morte de Furtado de Mendonça é, ao mesmo tempo, luto pela sua *pernona personalis* e pela condição de morto que, no futuro/eternidade, é a essência de todo homem que vive. O espetáculo fúnebre do governador trata-se, assim, de uma celebração da própria mortalidade de todos aqueles que fazem parte da comunidade política que encabeça. A busca pela salvação/justificação, nesse sentido, passa a ser o objetivo de todos que compõem o corpo místico que se vê representado nos círculos hierárquicos ao redor da fonte de poder (e valor) que irradia da cabeça. A imagem de “suspensão dos sentidos” do governador (aparência de vida na morte) vale também para o conjunto do organismo social e político da colônia (aparência de morte na vida). Fazer com que a dignidade e a honra da “boa morte” do governador sirvam de exemplo para todos é uma função do aparato fúnebre e também das formas retóricas relacionadas à circunstância, incluindo, aqui, o próprio panegírico em análise. Nesse sentido, a ambigüidade do gênero é operacional. O próprio exemplar em questão anuncia esta ambigüidade logo em seu título: “Vida ou Panegírico Fúnebre”. Isto é: a morte, como *telos* entre a vida e a eternidade, abre as circunstâncias para se discorrer sobre a vida e a vida, como estado transitório, oferece as circunstâncias para que se persiga a boa morte.

A “boa morte”, neste sentido, nada mais é do que o cumprimento de um destino natural das partes que compõem à unidade do corpo místico. O todo vive por meio das relações complementares entre as suas partes. A parte não tem significado e valor em si, quando isoladas, mas apenas como meio complementar de realização da ordem do todo. O valor está na posição que cada parte ocupa no conjunto de relações que compõem o corpo místico. As partes (indivíduos) morrem, mas a posição é sempre viva. Resistir à morte é, além de ineficaz, fruto da vaidade individual de partes que desejam se impor ao todo. Bem morrer é quando a parte se deixa subsumir por um poder superior e natural englobador das partes.

O espaço-tempo da celebração e o sentido da morte-vida

Da praça ao palácio, do palácio à praça e da praça à igreja; em linhas gerais, este é o percurso espacial que o caminho das celebrações fúnebres descreve. Em termos temporais, o caminho da praça ao palácio e do palácio à praça se dá no crepúsculo e o da praça à igreja dá-se à noite. Ao longo do dia, na praça, o “povo” ou a cidade se aglomera ordenadamente para receber o corpo do Governador; no palácio, o corpo do governador é preparado para o enterro e para o cortejo e, em seu aposento, missas são celebradas por todas as ordens religiosas. Ao pôr-do-sol, chega-se à ocasião de encontro do corpo do governador com o corpo da cidade, é o momento da união entre a cabeça e as demais partes hierárquicas do corpo místico no cortejo. À noite, faz-se o enterro, quando a praça se encontra com a igreja, realizando-se o objetivo para o qual todos, durante o dia, preparavam-se. Nesse esquema, o dia se apre-

senta como tempo de preparação que se dá no interior e no exterior do palácio; o pôr-do-sol é um momento de suspensão entre a vida e a morte, em que se dá o encontro público da praça com palácio, e a noite é quando se realiza o objetivo máximo da celebração da morte, com o funeral (“serviços”), que se dá na igreja.

Neste esquema, encontra-se condensado, na imagem de um dia, o sentido da vida, a sua “vocação para a morte”, a necessidade do preparo para o “bem morrer”, enfim, a própria concepção moral cristã do que é viver. Nessa concepção, viver é preparar-se para a morte, quando as vaidades humanas sucumbiriam diante da eternidade, seja da vida (com a salvação) seja da morte (com a danação) da alma. Assim, viver bem (entendido na sua dimensão ética e moral) é o mesmo que se preparar bem para que se tenha uma boa morte, qual seja: aquela capaz de conduzir à bem-aventurança. A morte (à noite), por sua vez, consolida-se no corpo da igreja, local por excelência da reunião do corpo místico. Condição para a bem-aventurança é morrer no seio da Igreja, para deixar a unidade do corpo místico sobreviver, não se afastando Daquele que é a própria fonte da vida e Juiz supremo capaz de salvar. Na igreja, a cidade se reúne para sepultar o governador e para (re)encontrar o destino de todos que compõem o seu corpo místico. A igreja funciona como o lugar para o qual se destinam a praça e o palácio, tal como a noite é o momento para o qual se dirige o dia e como a morte é o fim para o qual caminha a vida dos indivíduos. Como fim (lugar da “boa morte”), a igreja (participação no corpo de cristo) é também o *telos* da política (da praça e do palácio).

Sem a noite, o dia (que é a sua preparação) não tem sentido. Analogamente, sem a morte, a vida não se justifica e, sem a perspectiva da participação de toda a comunidade no corpo de cristo, a política é pura fantasia das vaidades humanas. O bom governo, assim representado, é um governo que tende para a realização mística de seus objetivos: a promoção dos caminhos justos para que toda a comunidade que encabeça possa ter meios para alcançar a bem-aventurança. Não há, pois, melhor prova de bom governo do que a “boa morte” do governante, indicando-se que seu firme exemplo deve servir para toda condução do político. Proporcionalmente, sem que se aproveite bem o dia (preparação para a noite), a noite torna-se incerta e perigosa. Analogamente, sem que se viva preparando-se para a eternidade, a morte se torna temível e fora do controle e, sem que o político se atente para seus fins salvíficos, a comunhão de seus membros torna-se, por demais, frágil.

Da maneira como representado retórica, política e teologicamente no panegírico a Afonso Furtado de Mendonça, o espetáculo fúnebre elabora, como poderia dizer Geertz, uma poética do poder, definindo-se como ação simbólica²⁸ por meio da qual era composta uma imagem perfeita da ordem social, cujo centro de organização (irradiação), no caso que estudamos, localizava-se na figura do governador e cuja finalidade (sentido) estaria na realização dos objetivos místicos da ação política: a comunhão do grêmio da igreja com vistas à salvação de todos. Na “boa morte” de Furtado de Mendonça, evidencia-se, assim, o seu “bom governo”, tornando-o um êmulo para os futuros governantes. Evidencia-se, igualmente, a “boa ordem”, fazendo, de sua imagem, a da própria perfeição da comunidade política que se pretende preservar naturalmente

em harmonia e concórdia e fazendo, de seu “movimento”, a *performance* do próprio sentido teológico para o qual tende toda a Criação. O panegírico a Afonso Furtado de Mendonça e as celebrações fúnebres nele (re)criadas são mais do que instrumentos de louvor a uma única personagem — também são isso, mas não só. Eles se tratam de exemplares de “propaganda política”²⁹ ou, se preferirmos, de representação prescritiva, segundo orientações teológico-políticas, do corpo místico, de sua ordem e de seu sentido; ou seja, eles produzem e reafirmam a presença dos valores capazes de manter o grêmio social unido em torno de uma comunidade política orgânica, voltada para seus objetivos salvíficos.



Artigo recebido em janeiro de 2008. Aprovado em março de 2008.

²⁹ O conceito-chave para a compreensão do que estamos chamando de propaganda política é o de representação. Sobre ele, ver: HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCÓS, István e KANTOR, Iris (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, v. 2. São Paulo: Imprensa Oficial/Hucitec/EdUSP/FAPESP, 2001, p. 733-755.