

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Nilson Berenchtein Netto

Educação, saberes psicológicos e morte voluntária: fundamentos
para a compreensão da morte de si no Brasil colonial

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM EDUCAÇÃO:
PSICOLOGIA DA EDUCAÇÃO

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Nilson Berenchtein Netto

Educação, saberes psicológicos e morte voluntária: fundamentos
para a compreensão da morte de si no Brasil colonial

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação: Psicologia da Educação sob a orientação da Profa. Dra. Mitsuko Aparecida Makino Antunes.

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM EDUCAÇÃO:
PSICOLOGIA DA EDUCAÇÃO

SÃO PAULO

2012

**Às trabalhadoras e trabalhadores que perderam suas vidas
na luta por um mundo justo e igualitário e àquelas e aqueles
que continuam na luta.**

Ao querido amigo Bruno Orcioli Rodrigues (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Foram inúmeras as pessoas que ajudaram no processo de desenvolvimento desta tese, espero conseguir lembrar de todas elas, porém, gostaria de agradecer especialmente a Terezinha Martins dos Santos Souza (Teca) e a Margarida Barreto, que foram duas grandes interlocutoras durante esses quatro anos e me apoiaram e ajudaram MUITO!!!

Agradeço também à Mimi, que foi uma orientadora fantástica e conseguiu me aguentar durante esses quatro anos.

Aos meus pais, Vera e Nilson e meus irmãos Fernanda e Fábio.

À Virza, que super quebra meus galhos!

À Ju Pizano, que me conheceu já nessa toada e conseguiu suportar, firme e forte, todo este processo.

Aos amigos Bruno Carvalho, Adriana Eiko Matsumoto e Virgínia Machado, que tiveram a paciência de ler meus esboços, capítulos, artigos, e tudo mais o que eu lhes enviava.

A Sueli Terezinha e Maria do Carmo pelas contribuições desde a qualificação. Ao Paulo José Carvalho da Silva, que eu gostaria muito que estivesse participando da banca e que também deu enormes contribuições para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores do PED, em especial à Ia, Cláudia, Sérgio, Laurinda e Helô, com quem eu tive maior contato e a feliz oportunidade de trabalhar próximo. À Helena Borges, ao Edson e à Irene, que me ajudaram demais nesses quatro anos.

Aos companheiros da ABRAPSO-Bauru, André Padovese, Camila Domeniconi, Henrique Castro, Laís Foganholo, Pati Toledo, Tati Meneses, Charles Roque, Aninha Martins, Julia Bosco... E aos companheiros da UNESP-Bauru, que estão sempre envolvidos em um monte de coisas conosco.

Aos meus amigos de Araçá, André Vielella e Vivian, Limão e Ju, Godoy e Victória, Black, Burg e Marcela, Pedro e Ana Paula, Robertinha, Thaís Duran, Nan e

Ana Paula, Marcel e Ana Cláudia, Marcelinho e Cris, Du, Luizinho, Celso e Vivi, Paulinha Lopes, e se faltou alguém, que me desculpe...

À Samara e ao Williams, Daniel e Edileuza, Fábio, Bruna, Bruno, Matheus e aos camaradas do 13 de maio!

Ao Sandro, à Flávia e ao pequeno Otávio!

À Vivi Rachman, Carlinha Silva (que vai me fazer o ENORME FAVOR de entregar esses volumes!!!), Danny Legal, Andréa Wuo, Marcelo Gianinni, Maria Brando, Bel,...

Ao Loiro (Marcelo Dalla Vecchia) e à Férnanda Márcia de Azevedo Gomes! À Celinha, Helen Freitas, Mariele García (que correu atrás de diversos livros para mim na França), Nathalia Ulanova, Michalis Kontipodis (que fez a revisão das palavras e frases em grego), Mariana Pizano (que traduziu os textos em latim, ou pelo menos os revisou, quando a tradução era minha), Svetlana Perminova, Ibán Ducatti, Iruatã Souza,...

Aa Tuim e à Rô, Armandão, Osvaldo Gradella, Nilma, Ari, Juliana Pasqualini e Fernando, Angelo,... Aos companheiros do NEPPM (Núcleo de Estudos e Pesquisa Psicologia Social e Educação: Contribuições do Marxismo).

Ao Achilles Delari Junior, Renata Moraes e Rhyanne Lourenço...

Certamente ficaram uns tantos de fora, me desculpem!

[...] a morte, nada é para nós, pois enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente já não existimos.

Epicuro

Educação, saberes psicológicos e morte voluntária: fundamentos para a compreensão da morte de si no Brasil colonial. Nilson Berenchtein Netto.

Esta pesquisa é uma investigação histórica, de cunho bibliográfico, que busca contribuir para a construção de uma história do suicídio no Brasil, a partir do papel que teve a educação em relação a tal fenômeno. O período estudado circunscreve-se àquele em que essas terras eram colônia portuguesa. O período colonial estruturou-se sobre o escravagismo e teve como principal forma de educação aquela promovida pelas ordens religiosas, principalmente pela Companhia de Jesus, além disso, toma-se aqui a educação em sentido amplo, sem restringir-se a seu aspecto formal. Tal educação religiosa tinha o objetivo de controlar a vida e a morte de colonos e escravos. Tanto os indígenas quanto os africanos que foram escravizados, tinham tradições culturais e religiosas bastante diferentes das europeias, o que fazia com que se relacionassem de formas diferentes com a morte. Com isso, frente aos excessos cometidos pelos colonizadores e o fato de comumente esses escravos morrerem devido ao sobretrabalho a que eram expostos, tornou-se fato comum entre esses trabalhadores escravizados dar-se voluntariamente à morte, tanto para escapar ao destino de uma vida curta, cheia de sofrimentos, como para prejudicar aos senhores de escravos ou para fugir de castigos ou da separação dos familiares e amigos. A igreja católica teve um papel fundamental nesse processo, o de inculcar nesses indivíduos a culpa e o medo relacionados à morte voluntária, fato que permitia uma forte entrada da igreja no controle da colônia e a exploração mais acirrada por parte dos senhores a seus escravos. Esses ensinamentos eram transmitidos através dos sermões e orações proferidos publicamente pelos sacerdotes, mas também em outras situações, como sermões impressos e confissões. Os Tratados de Teologia Moral muitas vezes dedicavam algumas páginas à questão da morte voluntária e da forma como deveria o religioso lidar com ela. Todos os elementos aqui expostos, de maneira mais abrangente e pormenorizada são analisados neste trabalho. As fontes documentais são os já mencionados sermões e tratados, além de textos de época que possam contribuir para a contextualização do fenômeno tanto no momento estudado quanto na história precedente ajudando em sua melhor compreensão. Os documentos são analisados a partir de uma perspectiva marxista em História da Psicologia e da Psicologia Histórico-cultural.

Palavras-chave: suicídio, morte voluntária, Psicologia Histórico-Cultural, Brasil colônia.

Education psychological, knowledge and voluntary death: foundations for the understanding of death of self in colonial Brazil. Nilson Berenchein Netto.

This research is a historical investigation, of bibliographical matrix, which aims to contribute to the building of a history of suicide in Brazil, from the role played by the education in relation to this phenomenon. The studied period circumscribes to that in which such lands were a Portuguese colony. The colonial period was structured under the slavery and has as main form of education that one promoted by the religious orders, especially the Society of Jesus (until 1759, when the Marquis of Pombal drove them out). We take education here in its broad sense, not restricted to the formal aspect. Such religious education was intended to control the life and the death of slaves. It is necessary to clearly understand that both, the Indians and Africans who were enslaved, had cultural and religious traditions very different from European, which made connect in different ways with death. Thus, compared to the excesses committed by settlers and the fact that these slaves commonly dying from overwork to which they were exposed, it became a common occurrence among these enslaved workers give themselves up voluntarily to death, to escape to the destiny of a short life, full of sufferings, and to undermine the slave masters or to escape punishment or separation of family and friends. Faced with this situation, the Catholic Church had a vital role, to inculcate in these individuals (mostly slaves, but also in the settlers) the guilt and the fear related to the voluntary death, a fact which allowed a strong entrance of the church in the control of the colony and fiercer exploitation by masters to their slaves, because each one shall bear his cross. In general, these lessons were transmitted through the sermons and prayers (mainly funeral and Lenten) uttered in public by the priests, but also in other types of situations, like for sermons printed in Portugal and circulated in the the colony or during the confessions. The Treatises of Moral Theology used in the formation of priests sometimes also devoted several pages to the issue of voluntary death and the way in which should the religious deal with and it and with those who search of it or conquer it. All items shown here, more extensive and detailed are presented and analyzed in this. The documental sources are the mentioned sermons and treatises, as well as texts of that period that could contribute to the contextualization of the phenomenon in the studied time and/or in the preceding history aiding in it's understanding. The documents are analyzed from a Marxist perspective in the History of Psychology and of the Cultural Historical Psychology.

Keywords: suicide, voluntary death, Cultural Historical Psychology, colonial Brasil

SUMÁRIO

1 – Apresentação	01
Bibliografia	11
2 – O método Materialista Histórico Dialético e suas contribuições para a análise da morte voluntária	12
2.1 – Contribuições da Psicologia Histórico Cultural para a compreensão da morte voluntária	19
2.1.1 – A técnica na história social da morte voluntária	21
2.1.2 – Suicídio, alienação e ideologia	29
2.1.3 – Suicídio e Liberdade	31
Bibliografia	39
3 – Da morte voluntária ao suicídio: desenvolvimento social e histórico de um conceito	42
Bibliografia	82
4 – Brevíssima História da morte voluntária no Ocidente	86
4.1 – As civilizações mesopotâmicas e a morte voluntária	87
4.2 – A morte voluntária no Egito Antigo	94
4.3 – A morte voluntária entre os hebreus	102
4.4 – A morte voluntária entre gregos e romanos	137
4.4.1 – A Morte voluntária entre as principais escolas filosóficas Greco-romanas	172
4.5 – A auto-oblação crística, a morte voluntária no Novo Testamento e entre os cristãos primitivos (proto-cristãos)	235

4.6 – A morte voluntária na Idade Média	264
4.7 – A morte voluntária no Renascimento	285
Bibliografia	298
5 – 5 – Elementos para a análise da relação entre os saberes psicológicos, a educação e a morte voluntária no Brasil colonial	306
5.1 – A morte voluntária entre os escravizados indígenas	306
5.2 – A morte voluntária entre os escravizados africanos	322
Bibliografia	406
6 – Considerações finais	414
Bibliografia	423

1 – Apresentação

No ano 2000, quando cursava o segundo ano do curso de Psicologia, na disciplina Psicologia Social, os estudantes deviam escolher individual ou coletivamente temas para serem desenvolvidos como pesquisa no ano seguinte na continuação dessa disciplina. Naquela época, fortemente seduzido pela Psicanálise, minha ideia era pesquisar a questão do falo nas fábulas infantis; porém, num dia, conversando com um grupo de colegas de sala, eles se questionavam “por que algumas pessoas se enforcam e outras dão tiros em suas cabeças?”. Aquela conversa se estendeu e, daquele grupo, que contava com cerca de oito pessoas, surgiu o interesse de pesquisar o suicídio. Mesmo tendo outros interesses, aquela discussão me intrigou e acabei entrando para esse grupo, para desenvolvermos juntos tal pesquisa.

Tendo em vista ser um tema delicado, e acima de tudo, um tabu em nossa sociedade; e, pelo fato do grupo ser constituído justamente por aqueles alunos que não eram os mais ‘enquadrados’ (os mais estigmatizados da sala, fosse por sua aparência visual, gostos ou histórias de vida), a professora relutou em permitir o desenvolvimento de tal pesquisa; mas, como ainda era a escolha do tema e a pesquisa em si seria desenvolvida apenas no ano seguinte, ela nos chamou e disse que, caso encontrássemos bibliografia que subsidiasse nosso trabalho, ela permitiria que desenvolvêssemos a pesquisa. Saímos em busca de bibliografia, mas o material que encontramos era bastante escasso. Nossa inexperiência, a precariedade da biblioteca da universidade e o fato dos sistemas de busca na internet ainda não estarem tão desenvolvidos como hoje foram fatores decisivos.

Encontramos o clássico estudo do sociólogo francês Émile Durkheim, intitulado “O Suicídio – Estudo de sociologia”, além de dois artigos de psiquiatria na base de dados Scielo (Scientific Electronic Library), um deles de Gustavo Turecki, intitulado *O suicídio e sua relação com o comportamento impulsivo-agressivo* e publicado na Revista Brasileira de Psiquiatria, em 1999, e o outro, de Maciel Myamashita, Nelson Abrahão Junior e Carlos Lamachia, publicado no periódico Arquivos de Neuropsiquiatria, em 1998, sob o título *Tentativa de suicídio pela introdução de dois pregos na cabeça: relato de caso*. Atualmente, uma busca na mesma base de dados,

encontram-se diversos textos anteriores a 2000; porém, vale ressaltar que naquela época não eram muitas as revistas que se encontravam disponíveis nesse indexador.

Com esse material em mãos e dispostos a não abandonar o tema, fomos conversar com a professora, que frente à nossa mobilização, não se opôs. Ela teve que deixar as aulas naquela universidade por ter passado em um concurso, e seu substituto, no ano seguinte, foi quem orientou a pesquisa. Um fato, porém, se faz relevante: ao voltarmos das férias, praticamente todos os participantes do grupo haviam se inserido em outros grupos e justificavam sua deserção pela aspereza do tema. Sobramos apenas eu e mais uma colega. Durante o ano em que pesquisamos o tema, novos livros vieram parar em nossas mãos, entre eles o livro de Maria Luisa Dias, *Testemunhos de Adeus*, que estuda uma série de bilhetes de suicidas; a dissertação de Marcímedes Martins da Silva, *As Representações Sociais do Suicídio na Trama da Comunicação*, além de *O Deus Selvagem*, de Alfred Alvarez, a compilação *Do suicídio: estudos brasileiros*, organizada por Moysés Cassorla e, desse mesmo autor, o opúsculo *O que é suicídio*. Pode-se ver que a bibliografia cresceu consideravelmente e, a partir dela, conseguimos encontrar uma série de outros livros que foram de grande valia para o desenvolvimento daquele trabalho.

Os procedimentos de campo dessa pesquisa da graduação foram desenvolvidos com a esposa de um senhor que havia se matado. Combinamos hora e local e ela sempre se demonstrou muito entusiasmada em colaborar com a pesquisa e sempre dizia que falava sobre o assunto sem qualquer problema; porém, quando cheguei em sua casa e liguei o gravador, ela simplesmente não falou nada, embora, conforme fomos perguntando, contou-nos o fato com bastante riqueza.

Três dos livros supramencionados tiveram fundamental importância no processo que se desenvolveu até a conclusão de meu trabalho de mestrado. O livro *Testemunhos de adeus* trazia uma excelente bibliografia e citava em suas referências um texto de Karl Marx, que passei anos buscando, perguntando a entendedores, pesquisando e sempre mencionando sua existência, até que, pouco antes de terminar minha dissertação, esse livro veio a ser lançado no Brasil pela editora Boitempo, de São Paulo. Além desse, o livro de Alvarez, *O Deus Selvagem*, que tem como principal objeto de seu estudo a análise do suicídio, de Sylvia Plath, conta com uma parte significativa acerca da história do suicídio e a dissertação sobre o suicídio, nas tramas da comunicação, além de trazer

interessantes discussões e alguns dados históricos, traz um indicativo de quem poderia me orientar futuramente em um trabalho sobre esse tema. Além disso, apontava uma importante diferença semântica entre suicida, suicidando e suicidado, sendo que o primeiro termo é genericamente utilizado para designar alguém que atenta contra a própria vida. Silva (2000) esclarece que há aí uma imprecisão do termo e propõe os termos suicidando, para definir aquele que tenta o suicídio e suicidado, para indicar aquele que morreu por suas próprias mãos.

Desde essa primeira pesquisa acima descrita, desenvolvida em 2001, o suicídio passou a ser um de meus grandes temas de interesse, ou, sem dúvida, o maior deles. Em outubro de 2003, decidi prestar a seleção para o mestrado em Psicologia Social na PUC-SP e fui aprovado no mesmo, para ser orientado pela professora Bader Sawaia, exatamente quem havia orientado a dissertação de Silva (2000).

Ao ingressar no mestrado, em 2004, minha proposta era desenvolver um grupo focal com pessoas que haviam sobrevivido à tentativa de suicídio, mas encontrei dificuldades em conseguir os sujeitos para esse grupo; vale dizer que, durante esse período, diversos colegas do programa de Psicologia Social tentaram me ajudar nessa empreitada.

Minha primeira tentativa foi através da Secretaria Municipal de Saúde da cidade de São Paulo, já que nesse ano tal secretaria estava estabelecendo convênios com o Conselho Regional de Psicologia e as Clínicas-escola de universidades da capital. Infelizmente esses convênios nunca foram muito organizados e, até onde tenho notícias, não chegaram a vingar. Certo dia, nesse período, conversando com uma conterrânea que fazia sua graduação na PUC-SP, ela me informou que naquela semana haveria uma reunião com interessados em participar desse projeto e sua colega de sala, que era orientanda de iniciação científica da professora Bader Sawaia, participaria da reunião e poderia me apresentar para a coordenadora do projeto na clínica escola da PUC-SP.

Nessa reunião foram discutidas diversas questões que diziam respeito aos procedimentos da clínica e algumas questões acerca do suicídio, plenas daquela visão piedosa e lastimante que é comum a muitos que trabalham com essa temática. Quando fui conversar com a coordenadora, além desta praticamente não ter me dado atenção, de imediato fechou as portas do projeto para mim, dizendo que era um projeto da graduação e não para pós-graduandos.

Com a ajuda de uma colega do NEXIN (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Dialética Exclusão/Inclusão), que trabalhava na cidade de Amparo, chegou-me o convite da secretária de saúde daquele município para que eu desenvolvesse minha pesquisa naquela cidade. Fui a Amparo conversar com ela e discutir como poderia desenvolver meu trabalho ali; levei meu projeto e discuti com ela todas as questões, pareceu-me empolgada e me passou o contato de um psiquiatra da prefeitura, que trabalhava no ambulatório de saúde mental. Todas as vezes que ligava para ele, me perguntava “quem você é mesmo?”, mas ainda assim, combinávamos reuniões na cidade, para a qual eu tinha que me deslocar de São Paulo. Após umas tantas reuniões e pouquíssima colaboração das pessoas que supostamente me ajudariam, decidi parar de investir em tal proposta e buscar outras possibilidades.

Passado o primeiro ano do mestrado, como não consegui nenhuma bolsa, tive que começar a trabalhar em uma pequena faculdade em Araçatuba, cidade onde moro. Nessa faculdade ministrava aulas de uma disciplina chamada Práticas Sociais, de onde saíram, no decorrer de 2 anos que trabalhei nesse local, uma série de trabalhos em comunidades e instituições desse município.

O grande interesse que nutria pela Psicologia Social Comunitária, a possibilidade de desenvolver projetos e trabalhar na área e as decepções com os planos traçados para o mestrado me levaram a um desânimo em relação à dissertação sobre suicídio e um interesse em pesquisar algo relacionado à Psicologia Social Comunitária, devido à gratificação que me traziam os projetos que desenvolvia junto com estudantes e outros professores naquela faculdade. Outra ideia que se apresentava era de pesquisar algo relacionado ao psicólogo e sacerdote salvadorenho Ignacio Martín-Baró, que vim a conhecer justamente através do professor que orientou meu primeiro trabalho sobre suicídio e era meu colega nessa universidade. Foi a partir do primeiro ano do mestrado que iniciei meu envolvimento com um arquivo que visa a captação, catalogação e disponibilização a pesquisadores das obras de Ignacio Martín-Baró.

No entanto, apesar do mencionado, uma nova possibilidade abriu-se quando outra colega, também do NEXIN, que trabalha com o tema assédio moral, colocou-me em contato com uma trabalhadora que havia sobrevivido a três tentativas de suicídio até aquele momento, inclusive me cedendo espaço em seu consultório para entrevistá-la. Dessa vez, foi outro o empecilho, conforme fui estudando o tema e sua história, fui

entendendo que nem tudo a que é chamado de suicídio, de fato o é, que nem todo ato de um indivíduo contra si mesmo se caracteriza como suicídio propriamente dito. Contribuiu muito para tais reflexões o livro de Gavin Fairburn chamado *Reflexões em torno do suicídio: a linguagem e a ética do dano pessoal*. A grande questão posta, então, era que aquela trabalhadora não se encontrava dentro do grupo que era de interesse para a pesquisa que estava sendo desenvolvida, o que definitivamente não diminui seu sofrimento e a seriedade com que este foi tratado.

Com umas tantas páginas escritas sobre a questão histórica do suicídio, decidimos ir à qualificação e ver como outros pesquisadores, experientes, poderiam contribuir com os dilemas que se apresentavam. De fato, as contribuições foram extremamente relevantes e optamos então por uma pesquisa bibliográfica, que buscou analisar o fenômeno do suicídio a partir das contribuições teóricas de Lev S. Vigotski e seus colaboradores, principalmente Aleksandr R. Luria e Alexis N. Leontiev, procurando na Teoria Histórico-Cultural e no Materialismo Histórico Dialético os principais conceitos que contribuiriam para uma análise das múltiplas determinações do suicídio como fenômeno social, cultural e histórico, mas também individual. Nesse sentido, consciência, linguagem, imaginação, atividade, necessidades e motivos, além da afetividade e da liberdade, foram discutidos.

A banca também me trouxe novo ânimo em relação ao tema, me apontando o compromisso que eu tinha com o estudo do mesmo, que era algo que não podia ser simplesmente abandonado, sendo que em uma perspectiva crítica, eram poucas as pesquisas acerca do suicídio. Vale mencionar que nos três anos em que fiz meu mestrado, tirando as poucas pessoas que se envolveram no processo de seu desenvolvimento, a grande maioria das outras costumava dizer que esse tema nada tinha a ver com Psicologia Social, apontando em geral como um problema para a psicologia clínica e quando reconheciam algo de social no fenômeno, indicavam sempre em direção às contribuições de Durkheim, e de forma pejorativa, como se as limitações teóricas do autor inviabilizassem qualquer contribuição para que se fizessem análises críticas acerca do tema.

Nesse processo, algo se tornou muito claro, não apenas para mim, mas para todos que de alguma forma participaram do processo: havia me apaixonado pela história do suicídio.

Após a defesa de minha dissertação fui conversar com a professora Mitsuko Antunes, se esta concordaria em me orientar no doutorado, proposta que foi prontamente aceita, porém, havia outro problema, da mesma forma que na Psicologia Social se diz que esse é um tema de Psicologia Clínica, na Psicologia da Educação o tema também encontrou resistência; assim, para alguns, tratava-se de um tema a ser pesquisado na Psicologia Social. Mas aceita a possibilidade de orientar o doutorado, implicitamente estava aceito também o desafio de como produzir tal discussão dentro de um programa de Psicologia da Educação.

Possuía algumas direções e também alguns argumentos a favor dessa possibilidade. Dentre as direções estava a reflexão de Makarenko por causa do suicídio de Tchobot, um dos garotos da Colônia Gorky; o filósofo Hegésias, que era conhecido como *Peisithanatos* (aquele que argumenta pela morte), o fato de que a taxa que mais cresce nos índices suicidógenos está entre os adolescentes e estes passam boa parte de seus dias na escola, que é um lugar onde se concentra boa parte de suas relações. Havia também o fato de que Freud, em seu único texto em que a palavra suicídio figura entre aquelas que compõem o título do trabalho, referente a uma conferência pronunciada em 1910 e intitulada *Contribuições para uma discussão acerca do suicídio*, o autor aponta a escola e o papel que deixa de cumprir como um dos determinantes importantes para a compreensão desse fenômeno.

Além dessas justificativas, existia um precedente, uma dissertação defendida naquele programa de pós-graduação em 1983, por Vally Giordano e orientada pela professora Yolanda Cintrão Forghieri, com o título *Subsídios para a profilaxia do suicídio através da educação*, bem como um artigo intitulado *Vivência de morte e luto em escolares de 13 a 18, anos* de Basílio Domingos, com co-autoria de Maria Regina Maluf, professora do supra-referido programa.

Ainda estabelecendo relações entre mortes voluntárias e educação, algumas teses das faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia trazem certas discussões nesse sentido (LOPES, 2008) e, no início do século XX, a temática figura em um número especial dos Anais Brasileiros de Hygyene Mental sobre o suicídio (KEIDE, 2001), no qual a questão da sua relação com a educação por vezes aparece como nas obras de alguns autores como Arthur Ramos.

Arthur Ramos, em pelo menos três momentos de sua obra, trará a questão do suicídio relacionada à educação¹, no livro *Educação e Psychoanalyse*, de 1934, dedica algumas páginas² a essa questão, remetendo-se inclusive a uma referência sobre o assunto em um livro³ de Édouard Claparède⁴, na coletânea *Loucura e crime - Questões de Psychiatria, Medicina Forense e Psychologia Social*, de 1937, trazendo um capítulo que trata exclusivamente sobre o tema educação e suicídio. Em seu livro de 1939, *A creança problema*, no capítulo intitulado *Medo e angústia*, retoma tal questão.

A primeira ideia, justamente com a qual ingressei no programa, era a de desenvolver uma pesquisa interventiva, em escolas da cidade de São Paulo e/ou Guarulhos, onde houvesse ocorrido casos de suicídio, porém, apresentaram-se grandes dificuldades em encontrar escolas que se dispusessem a abrir suas portas para tais discussões. A ideia principal era fazer grupos com estudantes e professores, para apreender os significados e sentidos acerca do suicídio a partir de discussões e outras atividades desenvolvidas nesses grupos; porém, tal ideia se inviabilizou, mesmo depois de diversas tentativas de se encontrar um espaço em que as pessoas se dispusessem a debater esse assunto, o que demonstra o quanto o tema se constitui um tabu e as pessoas acreditam que calando sobre ele resolvem-se as questões.

Mesmo que o projeto mencionado vingasse, a ideia de um trabalho histórico, nesse caso mais reduzido, que serviria de capítulo introdutório à pesquisa, buscando compreender como historicamente se estabeleceu a relação entre educação e suicídio na história, para o qual cheguei a buscar material desde as sociedades mesopotâmicas (*Enûma eliš*, *Epopéia de Gilgameš*, entre outras obras), passando pelas sociedades greco-romanas (diversos filósofos e “escolas” filosóficas, tendo como principais representantes dessa relação os cirenáicos hegesíacos, os cínicos, os estóicos e os epicuristas), pelo Egito (entre outras *Diálogo de um homem com seu ba*, a morte de Cleópatra VII), até chegar na contemporaneidade com as discussões de Educação para a Morte e o manual de prevenção ao suicídio lançado pela Organização Mundial da Saúde, em 2000, dedicado à prevenção do suicídio na escola, que é parte de um amplo

¹ Em outros momentos trata sobre o suicídio dos negros e autópsia de suicidas.

² No capítulo VI, intitulado *A contra-sexualidade e o sentimento de culpa*.

³ *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, de 1909.

⁴ Neurologista e psicólogo francês.

projeto de prevenção ao suicídio. Essa ideia também abrangia, a partir do século XVI, apresentar tal discussão na história do Brasil, sobre a qual já havia encontrado representantes em cada um dos períodos da história desse país.

Pelas dificuldades apresentadas em conseguir um lugar para a pesquisa de campo, a paixão pela História, o interesse crescente pela História do Brasil e a forte influência das grandes compilações de História do suicídio (naquele momento inicial, principalmente o livro de Ramón Andrés, *História del suicidio en occidente* e o de George Minois *Historia do suicídio*, ao lado de outros menos completos ou mais específicos), optei por fazer um levantamento e a discussão acerca da morte voluntária na História do Brasil, desde o período Colonial até a contemporaneidade; contudo, restringiu-se a discussão empreendida neste trabalho, que versa acerca da relação entre a educação, as ideias psicológicas e a morte voluntária nas colônias americanas, com ênfase no Brasil, a partir de documentos diversos do período, como: sermões e orações fúnebres e quaresmais, tratados de teologia moral, cartas e diários de bordo de navios negreiros, diários de viajantes, etc.

Um dos elementos motivadores para que se desenvolvesse aqui um trabalho em História da Psicologia, que colaborasse para a compreensão da História do suicídio, foi um certo incômodo com a forma como a História costuma ser tratada nas pesquisas nessa área. A grande maioria dos trabalhos sobre suicídio traz um capítulo acerca da história social desse fenômeno, entretanto, não se costuma fazer mais do que reproduzir, acriticamente, os trabalhos de George Minois e Alfred Alvares; raras vezes são utilizadas outras fontes que não essas e pouquíssimo se busca confrontar suas informações. São de fato clássicos sobre a História do suicídio no ocidente, contudo, como qualquer trabalho, não estão isentos de equívocos e também como qualquer trabalho devem ser superados, para o avanço da ciência.

Para tentar avançar, foi-me necessário dobrar-me à língua do Império⁵, o que ampliou enormemente meus horizontes, por tornar acessível uma quantidade imensa de obras que não me eram acessíveis anteriormente. Além disso, o desenvolvimento tecnológico até aqui atingido (ou melhor, o desenvolvimento tecnológico acessível) teve

⁵ Não me refiro aqui ao latim, língua do Império Romano, mas ao inglês, língua do “novo Império Estadunidense”.

um papel fundamental, pois com o esforço de muitas bibliotecas em digitalizar suas obras, pude ter acesso a muitas obras originais.

Sítios de bibliotecas e arquivos virtuais, nacionais e internacionais⁶, foram fontes valiosas para o desenvolvimento deste trabalho. Sobre essa questão, vale ressaltar ainda que isso foi possível por esses documentos digitalizados estarem publicados gratuitamente na internet, caso contrário, permaneceriam inacessíveis. Tenho a expectativa de que essa iniciativa cresça e que esses documentos permaneçam disponíveis gratuitamente. Além disso, contei com a inestimável ajuda de amigos, brasileiros e estrangeiros – aos quais sou extremamente grato – que prontamente se dispunham a buscar por materiais que não eram virtualmente acessíveis.

A intenção, a partir deste estudo, é compreender a construção histórica dos significados referentes ao fenômeno da morte voluntária, para contribuir com a compreensão dos significados que no primeiro quartel do século XXI caracterizam a discussão científica acerca do tema.

Buscou-se apreender a morte voluntária por meio da compreensão de suas múltiplas determinações, que podem nos aproximar de uma compreensão mais concreta e permitir contribuir em relação à preservação e à promoção da vida das pessoas, pois acreditamos que a ausência de uma compreensão histórica desse fenômeno, não permite localizar e superar determinados interesses ideológicos de escamotear a existência e a quantidade de suicídios.

Este trabalho está dividido em seis capítulos, a começar por esta apresentação. O segundo capítulo expõe o método a ser utilizado na apresentação e análise da pesquisa, a saber, o Materialismo Histórico Dialético. Ainda dentro deste capítulo, refere-se também a como a Psicologia Histórico Cultural pode contribuir para a compreensão da morte voluntária, apresentando algumas categorias e conceitos da mesma e estabelecendo a mencionada relação. No terceiro capítulo discute-se o desenvolvimento histórico do conceito de suicídio, remontando à Antiguidade, quando o termo era inexistente e reconstruindo a trajetória que culmina no surgimento da palavra suicídio, no século XII e sua consolidação nos séculos seguintes, em diversas culturas, buscando

⁶ Entre eles os mais importantes foram: <http://gallica.bnf.fr/>; <http://www.brasiliana.usp.br/>; <http://www.brasiliana.com.br/>; <http://books.google.com.br/>; www.archive.org/.

destacar as conjunturas históricas e sociais que serviram de base material para o nascimento dessa palavra, bem como as implicações que disso decorreram. O quarto capítulo expõe a maneira como as diversas sociedades ocidentais se relacionaram com a morte voluntária, da Antiguidade até o início do século XVIII, principalmente a partir das discussões filosóficas, religiosas e históricas, com o objetivo de subsidiar a discussão apresentada no quinto capítulo, que trata especificamente da relação entre a educação, as ideias psicológicas e a morte voluntária no Brasil colonial e em outras colônias americanas.

Cabe também destacar aqui que o autor optou por citar as fontes originais tal como são citadas por seus estudiosos, em vez de data e ano da publicação utilizada, acreditou-se mais produtivo citar a obra e a passagem, o que possibilita a localização da citação em qualquer boa tradução da obra, que siga em sua edição as divisões adotadas internacionalmente.

Outra opção foi não fazer referências à divisão temporal tendo o cristianismo como referência. Assim, em vez de usar os termos antes e depois de Cristo, utiliza-se o conceito de Era Comum, ou seja, compreende-se que distintas culturas adotaram consensualmente, com o objetivo de estabelecerem relações entre si, o calendário cristão, já que esta ainda é a forma hegemônica de expressão religiosa nos países que estão determinando tais relações (majoritariamente econômicas). Além disso, a bibliografia utilizada foi indicada ao final de cada capítulo, por conta do grande volume de obras utilizadas.

Por último, é relevante mencionar que as críticas radicais a este trabalho não são apenas bem vindas, como desejadas e o autor, de antemão, as agradece.

Bibliografia.

KEIDE, Ricardo. As botas de Judas: suicídio e moral na Primeira República. In: JACÓ-VILELA, A. M.; CEREMZO, A. C.; RODRIGUES, H. B. C. (orgs). *Clio-Psychê ontem – Fazeres e dizeres Psi na história do Brasil*. Rio de Janeiro, RELUME-DUMARÁ-UERJ, 2001. pp. 209-15.

LOPES, Fábio Henrique. Suicídio e saber medico: estratégias históricas de domínio, controle e intervenção do Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

2 – O método Materialista Histórico Dialético e suas contribuições para a análise da morte voluntária.

Para desenvolver as análises pretendidas neste trabalho, tomou-se como base o Materialismo Histórico Dialético, que se pauta no “método da ascensão do abstrato para o concreto” (Ilienkov, 1971; Kosík, 2002), conforme apresentado por Karl Marx nos *Grundrisse* e, posteriormente, desenvolvido n’*O Capital*. Segundo Marx (2007)⁷, esse é o método científico por excelência, uma vez que é capaz de alcançar a complexidade do concreto, que é concreto “porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso” (p. 21). O filósofo marxista tcheco Karel Kosík (2002) apresenta o método proposto por Marx da seguinte maneira:

O método da ascensão do abstrato ao concreto é o método do pensamento; em outras palavras, é um movimento que atua nos conceitos, no elemento da abstração. A ascensão do abstrato ao concreto não é uma passagem de um plano (sensível) para outro plano (racional); é um movimento no pensamento e do pensamento. Para que o pensamento possa progredir do abstrato ao concreto, tem de mover-se no seu próprio elemento, isto é, no plano abstrato, que é a negação da imediaticidade, da evidência e da concreticidade sensível. A ascensão do abstrato ao concreto é um movimento para o qual todo início é abstrato e cuja dialética consiste na superação desta abstratividade. O progresso da abstratividade à concreticidade é, por conseguinte, em geral movimento da parte para o todo e do todo para a parte; do fenômeno para a essência e da essência para o fenômeno; da totalidade para a contradição e da contradição para a totalidade; do objeto para o sujeito e do sujeito para o objeto. O processo do abstrato ao concreto, como método materialista do conhecimento da realidade, é a dialética da totalidade concreta, na qual se reproduz idealmente a realidade em todos os seus planos e dimensões. O processo do pensamento não se limita a transformar o todo caótico das representações no todo transparente dos conceitos; no curso do processo o próprio todo é concomitante delineado, determinado e compreendido. (p. 36-7)

Na busca da destruição da pseudoconcreticidade (KOSÍK, 2002), tendo em vista estabelecer contínuas aproximações e o enriquecimento da concreticidade em seu contínuo e constante movimento de produção e reprodução, pretende-se neste trabalho analisar o fenômeno da morte voluntária, a partir de uma reflexão crítica sobre o

⁷ Este rascunho de sua obra máxima, *O Capital*, foi escrito nos anos de 1857 e 1858. Os *Grundrisse der kritik der Politischen Ökonomie* (Introdução à crítica da Economia Política) são um conjunto de manuscritos em que Marx começou a fazer as primeiras sínteses sobre a pesquisa que desenvolvera em Londres, em 1850 e que, posteriormente, de maneira mais sistematizada veio a ser apresentada n’*O Capital*.

“papel” histórico da morte nas sociedades. Podem contribuir para tanto duas reflexões sobre a morte em geral e como esta expressa as relações sociais estabelecidas em determinadas sociedades. A primeira, do pensador austríaco Ivan Illich (1975), diz que:

Em qualquer sociedade, a imagem dominante da morte determina a concepção da saúde. A imagem da morte, essa antecipação sociocultural de um acontecimento certo chamado a sobrevir em data incerta, é modelada pelas estruturas institucionais, pelos mitos profundamente enraizados, pela textura social. A imagem que uma sociedade cria da morte reflete o grau de independência de seus membros, dá a medida de suas reações, de sua autonomia e de seu querer viver individuais (p. 132).

Dessa maneira, a partir desse fenômeno (a morte), pode-se chegar a uma série de conclusões sobre a saúde, sobre as formas e o grau das relações sociais e sobre a própria estrutura de uma determinada sociedade, em um determinado momento histórico. Pode-se ainda avançar para outra esfera de compreensão, como indica José de Souza Martins (1983), “A concepção da morte revela a concepção da vida” (p. 09), ou seja, compreender como certa sociedade em um momento histórico determinado relaciona-se com a morte, permite fazer avançar a compreensão de como tal sociedade se organiza e lida com a própria vida.

Todavia, esses autores estão se referindo à morte em geral, à morte abstrata, ou seja, ao fato de que qualquer morte faz emergir pontos num entrelaçado social que permitem compreendê-lo melhor. Porém, esta pesquisa não pretende tratar acerca da morte em geral, mas sobre uma forma específica de morrer, que pressupõe, de alguma maneira⁸, a intencionalidade do indivíduo que morre, ou pelo menos uma não passividade frente à morte. Se qualquer morte informa sobre uma sociedade, o que deflagrará a morte voluntária numa sociedade determinada?

Este estudo objetiva analisar a morte voluntária no Brasil, no período colonial (1500 a 1815). O objetivo específico é identificar e analisar as relações entre as ideias psicológicas e a educação no que se refere à morte voluntária. Para tanto, foram

⁸ Não se quer aqui imprimir à força uma certa compreensão de morte voluntária e suicídio a todas as sociedades, culturas e momentos históricos; por isso, a relativização ao tratar da questão de maneira tão abstrata. No decorrer do trabalho, em cada momento tratado, pretende-se discutir a questão de maneira mais específica e fidedigna. Como exemplo de situações em que se pode questionar a intencionalidade do indivíduo na compreensão de determinado grupo social ou pelo menos de uma cultura ampla, pode-se pensar nas possessões demoníacas atribuídas pelos protestantes e também à ideia de *Non compos mentis*, no Renascimento, ambos usados para justificar o fenômeno sem atribuir qualquer intencionalidade ao sujeito que tirava a própria vida. Essa discussão será melhor desenvolvida em capítulo posterior.

utilizados como fontes de pesquisa diversos documentos, entre os quais tratados de Teologia Moral, orações e sermões, cartas, diários de bordo de navios negreiros e relatos de ex-escravos.

No entanto, ao mesmo tempo que é todo, essa pesquisa também é parte, no sentido de pertencer a um projeto maior de compreensão do suicídio como fenômeno social e histórico, para além das já marcadas concepções estritamente biológicas e psicológicas, além da sociológica⁹ ou até mesmo a religiosa. Nesse sentido, comunga-se com a ideia defendida pelo médico e historiador da Medicina, George Rosen (1975), em um capítulo sobre história do suicídio, quando menciona:

A história fornece perspectivas para as presentes visões do suicídio. A abordagem histórica torna possível ver o suicídio em diferentes contextos temporais, e tentar compreender o significado que tem para as pessoas de diferentes origens e experiências. Além disso, ao analisar o suicídio não simplesmente como um fenômeno médico ou psicológico, mas sim como um elemento de um processo de mudança social ao longo do tempo, é possível estudá-lo em relação com várias facetas de uma população ou uma sociedade. Por que o suicídio se tornou um problema, ou alterou sua natureza como um problema em períodos diferentes e em várias sociedades. [...] Ao mesmo tempo, a relação de mudança das condições sociais, sistemas de valores, instituições e ideologias para as ocorrências de suicídio pode sugerir formas de olhar para o nosso problema presente e possivelmente pode estabelecer as circunstâncias em que os grupos sociais aceitam ou rejeitam a autodestruição humana. (ROSEN, 1975, p. 03).

Considerando o tempo em sua tridimensionalidade, tal como propõe Kosík (2002), busca-se compreender nas experiências passadas o alicerce no qual radica o presente, estrutura sobre a qual, por sua vez, se lança o futuro, determinado pelas consequências dos momentos passados e atuais. As palavras desse autor permitem refletir acerca de determinados fenômenos na história, como por exemplo a morte voluntária.

Na história se realiza o homem e somente o homem. Portanto, não é a história que é trágica, mas o trágico está na história; não é absurda, mas o absurdo que nasce da história; não é cruel, mas as crueldades são cometidas na história; não é ridícula, mas as comédias se encenam na história. Na história, a cada etapa se sucede uma outra numa certa ordem mas não chegam nunca a uma culminância definitiva e a uma conclusão apocalíptica. Nenhuma época histórica é, em absoluto, *apenas* uma

⁹ Muitas pesquisas não só privilegiam um ou outro desses aspectos, como simplesmente desconsideram ou abandonam os outros; com isso, tomam a parte por todo e ideologizam a realidade.

passagem para um outro estágio, assim como nenhuma época se eleva acima da história. (KOSÍK, 2002, p. 238)

Portanto, compreender a morte voluntária como fenômeno histórico-social significa compreendê-la dentro da própria história da humanidade, realizando-se nela e se relacionando com inúmeros outros fenômenos que a determinam e são determinados por ela.

A análise de temas como o a morte voluntária, como um tema pertinente à tradição marxista pode tomar como base os argumentos expostos por Friedrich Engels, em carta destinada a Josef Bloch, em setembro de 1890. Nesta carta o autor expõe o papel da superestrutura na compreensão da história em uma perspectiva materialista:

Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez sequer, algo mais do que isso. Se alguém o modifica, afirmando que o fator econômico é o único fato determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as constituições que, uma vez vencida uma batalha, a classe triunfante redige, etc, as formas jurídicas, e inclusive os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos que nelas participam, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as ideias religiosas e o desenvolvimento ulterior que as leva a converter-se num sistema de dogmas – também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam sua forma, como fator predominante. Trata-se de um jogo recíproco de ações e reações entre todos esses fatores, no qual, através de toda uma infinita multidão de acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la inexistente ou subestimá-la), acaba sempre por impor-se, como necessidade, o movimento econômico. Se não fosse assim, a aplicação da teoria a uma época histórica qualquer seria mais fácil que resolver uma simples equação de primeiro grau. (MARX; ENGELS, s/d, p.284).

No que se refere às pesquisas em historiografia da Psicologia, o historiador da Psicologia Josef Brožek dedica especial atenção à morte voluntária. Segundo Campos (1998) o autor tcheco aponta que "a historiografia da Psicologia engloba uma ampla gama de fenômenos" (p.18). Dentre estes, ele e seu companheiro, o professor Jiří Hoskovec, indicam o suicídio¹⁰ como um desses fenômenos, colocando-o ao lado dos

¹⁰ Refere-se ao artigo 'Modern Suicidism', originalmente publicado em inglês na compilação MASARYK, Tomáš G. *Modern man and religion*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1938. pp. 15-26. (Facsimile Edition). Ao que tudo indica, a publicação original é MASARYK, Tomáš G. *Der selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilization*. Wien: Verlag von Carl Konegen, 1881.

vícios, entre os fenômenos categorizados como anormais, quando produziram uma publicação acerca da produção das “ideias psicológicas”¹¹ da Charles University¹². Em suas próprias palavras:

[...] meu colega de Praga, [Hoskovec], e eu achamos que a expressão e o conceito de "ideias psicológicas" é útil para rotular uma pesquisa por nós desenvolvida na ocasião do sexcentésimo quinto aniversário da fundação da Universidade de Praga, na Boêmia, (fundada no ano de 1348). A pesquisa foi publicada num livro que apresenta as "ideias psicológicas" de autores tchecos, associados à Universidade de Praga como alunos ou docentes ao longo deste longo período de tempo. Os temas do livro podem ser agrupados em oito categorias que correspondem às seguintes disciplinas ou áreas da psicologia: Psicologia Anormal (alcoolismo, suicídio); Psicologia do Desenvolvimento (criança, velhice); Psicologia Educacional (aprendizagem, ensino); Higiene Mental (adaptação ao esforço, estresse, problemas da velhice); Personalidade (necessidades psíquicas); Psicologia Pastoral (o pecado e os pecadores); Psicologia Ocupacional (o trabalho humano); Psicologia Política e Social (caráter e conduta nacional, aspectos morais da nacionalidade, aprendizagem de idiomas e paz dos povos, partidos políticos, sociedade e ética). (BROŽEK; MASSIMI, 2002, p. 119)

Tendo o mencionado em consideração, este trabalho consiste em uma pesquisa de cunho teórico-bibliográfico que parte de documentos do período colonial do Brasil. Porém, na busca de enriquecer os conceitos com os quais se trabalha e para ampliar a compreensão das múltiplas determinações do fenômeno da morte voluntária, essa pesquisa analisa também documentos de outras espécies ou de outros países que não Brasil ou Portugal e que contribuam para o entendimento da conjuntura em que as compreensões acerca da morte voluntária se desenvolviam, principalmente, no que se refere às relações entre as ideias psicológicas e a educação.

A opção por tais documentos justifica-se por terem sido os sermões e orações as principais formas de educação no período analisado, mesmo com a criação das escolas, colégios e seminários pelos jesuítas a partir de 1549, o que não secundariza os sermões e orações no que se refere à transmissão de conhecimento de forma mais sistematizada, porém, não no que se refere à amplitude de alcance e impacto nos colonos, escravos e indígenas, já que tais instituições jesuítas não estavam lá acessíveis para todos. No que

¹¹ Entende-se por ideias psicológicas os pensamentos teórico-práticos de cunho psicológico principalmente antes do surgimento do termo Psicologia, no século XVI, mas também antes da sua institucionalização enquanto ciência autônoma no século XIX.

¹² BROŽEK; Josef.; HOSKOVEC, Jiří. *Psychological ideas and society: Charles University, 1348-1998*. Praha: Charles University, 1997.

se refere aos ideais pedagógicos dos jesuítas, Dermeval Saviani (2008) esclarece que não são “meras derivações da concepção religiosa (católica) de mundo, sociedade e educação” e devem ser compreendidas na forma de sua organização e articulação “nas condições de um Brasil que se incorporava ao império português” (p. 07).

No que tange às produções dos sacerdotes em relação às ideias psicológicas, além de serem a principal fonte sobre esse conhecimento desenvolvido no país, Massimi (1990) elucida que:

[...] na literatura ética e religiosa brasileira do período colonial, há um vivo interesse pelos assuntos psicológicos, embora o método de abordagem seja muito diferente do da Psicologia moderna, tendo como referencial teórico a antropologia cristã e como objetivo prático a integridade psicofísica da pessoa. (p. 23)

Tal qual argumentado por Saviani, em relação às ideias pedagógicas, Antunes (2005) reflete acerca do pensamento psicológico da época, que estava imbuído da função de “transmitir e manter uma ideologia que, em última instância, legitimasse a exploração da colônia”, como também indicado por, tornando-se “sólido aparato ideológico”. A partir das reflexões desenvolvidas pela autora, é possível atentar para a “articulação entre o pensamento psicológico produzido no Brasil e os interesses metropolitanos”, no bojo dessa discussão, destacam-se a “preocupação com os índios, sobretudo no que diz respeito ao trabalho e à aculturação” (p. 21), além de outras questões como:

[...] a preocupação com o controle, ou “cura” das emoções que, em algumas obras, sugere a busca de soluções para problemas enfrentados pela colônia, cuja natureza era fundamentalmente de ordem moral. As preocupações com a educação eram também relacionadas aos interesses metropolitanos, quer pela difusão da ideologia dominante, quer pela necessidade de formação de quadros destinados à organização da empresa colonial. (ANTUNES, p. 21)

Antunes (2005) adverte, porém, que tais ideias psicológicas sintetizavam e traziam à baila inúmeras contradições daquela sociedade, apresentando, simultaneamente, além das mencionadas “articulações com os interesses metropolitanos”, também o contraponto a tais interesses e, em meio a essa disputa, produziam contribuições originais “do ponto de vista dos estudos psicológicos”. A autora atribui como elemento dessa originalidade a criatividade que foi necessária àqueles sacerdotes na tentativa de solucionar determinados problemas. Nesse sentido, esclarece que:

[...] as necessidades impostas pela realidade exigiram soluções que, ao mesmo tempo que buscavam a manutenção da ordem estabelecida, também se constituíam em forças impulsionadoras do real em direção ao futuro, ou ainda, poderiam estar articuladas às forças que colocavam em questão o próprio “status quo”, no sentido da busca de uma nova ordem [...] (ANTUNES, 2005, p. 22)

Além dos sermões, os tratados de Teologia Moral tiveram marcada importância, principalmente na formação dos próprios sermonistas e, nesse sentido, trazem elementos relevantes para a compreensão das ideias psicológicas e educacionais que subsidiavam a produção e a preleção daqueles oradores. A relevância dos documentos selecionados como fonte primária fica evidenciada também na seguinte passagem de Massimi (1990):

Em meados dos séculos XVII e XVIII, uma forma de conhecimento psicológico é elaborada no seio da tradição teológica e catequética. Os documentos mais significativos a esse respeito são: os Sermões, escritos com o objetivo de fornecer uma educação religiosa a um público amplo e diferenciado (desde a Corte Régia até a população mais humilde de uma cidade), sendo tais textos destinados à pregação nas igrejas e em outros locais públicos; e os Tratados de Teologia Moral para o uso dos fiéis e confessores¹³. (p. 18)

Nesse sentido, utilizam-se documentos que foram muito difundidos na formação jesuítica, como o *Compendio del manual de confesores, y penitentes*, do Doutor Martín de Azpilcueta Navarro, de grande circulação entre os confessores da época, no qual constam algumas reflexões dedicadas à questão da morte voluntária. Além do fato do Doutor Navarro, como também era conhecido, ter lecionado no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, grande centro de educação jesuíta, responsável, como assinala Marina Massimi (2004a), pela formação de boa parte dos sacerdotes dessa companhia que aqui estiveram, entre eles, o padre Manuel da Nóbrega.

Para além dos documentos da época, outras fontes relevantes como a produção filosófico-histórica ocidental que lhes precederam e muitas vezes os influenciaram também serão pesquisadas e as devidas relações estabelecidas, ou as contraposições entre eles. Como se sabe, a Companhia de Jesus, por exemplo, um dos importantes movimentos da Segunda Escolástica, trazia uma série de elementos oriundos de diversas filosofias antigas e medievais, bem como do humanismo renascentista (MASSIMI, 2004a) e, com isso, as ideias referentes à morte voluntária presentes nesses pensamentos

¹³ Tal qual a oratória dos sermões, as confissões tinham um importante papel no período.

que se encontram subsumidos nas propostas jesuíticas também podem contribuir para a compreensão de como se relacionavam os que viviam na colônia, fossem colonos ou sacerdotes, ou quaisquer outros que estivessem de alguma maneira submetidos aos pensamentos desses. Assim, de acordo com Kosík (2002):

O conhecimento da realidade histórica é o processo de apropriação teórica – isto é, de crítica, interpretação e avaliação de fatos – processo em que a atividade do homem, do cientista é condição necessária ao conhecimento *objetivo* dos fatos. Esta atividade que revela o conteúdo objetivo e o significado dos fatos é o método científico. O método científico é mais ou menos eficiente segundo a maior ou menor riqueza de realidade – contida *objetivamente* neste ou naquele fato – que ele é capaz de descobrir, explicar e motivar (p.54).

Considerando que para compreender a morte voluntária em sua totalidade não basta somente compreendê-la em uma determinada conjuntura e relacionada com outros fenômenos infra e supra-estruturais; há que se entender o próprio fenômeno em sua gênese e desenvolvimento, em seu processo de criação e recriação, em suas relações para além do recorte estudado.

Para abordar o encontro da cultura dos colonizadores e seus interesses, com a cultura dos povos autóctones e as novas necessidades e novos interesses que de certa forma lhes foram impostos, torna-se necessário que se empreenda uma análise que trace um processo que se desdobra em pontos que são analisados e reanalisados, configurando-se como um ir e vir, não de repetição mecânica, mas de explicitação de conceitos. Tal análise parte da aparência fenomênica em direção à essência, conforme exige o método materialista histórico dialético, para captar o significado da morte voluntária, a partir do exame dos documentos, para apreender as mediações sociais e históricas sem as quais tal processo não pode ser conhecido em sua concreticidade.

2.1 – Contribuições da Psicologia Histórico Cultural para a compreensão da morte voluntária.

A morte é interpretada unicamente como uma contraposição contraditória da vida, como a ausência de vida, em suma, como o não ser. Porém, a morte é um fato que tem também seu significado positivo, é um aspecto particular do ser, e não só do não ser; é um certo algo e não o completo nada.

L. S. Vigotski – O significado histórico da crise da Psicologia

Ainda como referencial teórico-metodológico, utilizar-se-ão também os conhecimentos desenvolvidos pela Psicologia Histórico Cultural – que toma como base o arsenal heurístico do Materialismo Histórico Dialético – para analisar a morte voluntária como fenômeno social, histórico e cultural.

De maneira inicial, faz-se necessário estabelecer uma distinção entre o suicídio e o ato de se matar, que é desenvolvida por diversos autores; porém, é na proposta de Gavin Fairbairn (1999) que se encontra essa noção desenvolvida de forma mais coerente com a proposta desse trabalho.

O suicídio é um ato, tanto de cometimento como de omissão realizado pela própria pessoa ou por terceiros, por meio do qual um indivíduo autonomamente pretende e deseja concretizar a própria morte, porque quer ser morto ou quer morrer uma morte que ele mesmo concretiza (FAIRBAIRN, 1999 p. 117).

No entanto, o ato de se matar envolve o ato (ou um conjunto de atos) cometido pelo próprio sujeito, sem que este tenha a clara intenção de morrer. Assim, nem sempre que um sujeito morre por suas próprias mãos, devido a um ato cometido por ele próprio, significa que ele tenha se suicidado.

Tendo em vista a definição de suicídio adotada e sua diferenciação de atos que, apesar de cometidos pelo próprio sujeito, não podem ser compreendidos como suicídio, cabe mencionar que a forma de exposição adotada estabelece uma divisão didática entre os elementos que serão apresentados; para melhor elucidá-los, contudo, tais elementos estão intrinsecamente relacionados na história do indivíduo, na totalidade histórica da vida humana e do desenvolvimento das sociedades.

O primeiro aspecto a ser considerado é a estreita relação entre o desenvolvimento material (tecnológico) da sociedade e o suicídio. É nessa relação orgânica, estabelecida entre os seres humanos e a natureza, em que o primeiro transforma a segunda a fim de produzir e reproduzir sua existência, que aqueles criam os instrumentos necessários para a satisfação de suas necessidades. Nesse processo de transformação da natureza, o ser humano transforma não só a natureza externa a si, mas a sua própria Natureza.

Essa relação sociometabólica entre o ser humano e a natureza é o Trabalho e, numa perspectiva psicológica, com base na compreensão marxista da sociedade, deve-se compreender o trabalho como a atividade principal (orientadora) do ser humano, ou seja, aquela atividade na qual os seres humanos melhor se apropriam das múltiplas determinações sociais das quais fazem parte.

Os instrumentos produzidos pela atividade humana, na atuação dos seres humanos no trabalho, constituem o que Marx chamava de “corpo inorgânico” dos seres humanos, extensões artificiais do corpo biológico que permitem um melhor domínio do indivíduo sobre a natureza, facilitando a satisfação de suas necessidades, que também nesse processo deixaram de ser exclusivamente biológicas, tais quais as dos outros animais, para terem um caráter especificamente humano.

Esses instrumentos, historicamente criados e desenvolvidos para produzir e reproduzir a vida, preservá-la e facilitá-la, puderam ser utilizados pelos seres humanos também para tirar a vida, no princípio, de outros animais, com o objetivo de se defender ou se alimentar, e outros seres humanos, em situações de luta ou de defesa ou até mesmo em acidentes.

2.1.1 – A técnica na história social da morte voluntária.

Para se perceber o elemento técnico do suicídio, ou seja, os meios historicamente utilizados para dar-se a morte e a forma de sua utilização, bem como a sua relação com o desenvolvimento material/tecnológico da humanidade, pode-se observar algumas situações históricas que bem ilustram esse fato.

Para tanto, primeiramente, pode-se apreciar a passagem em *De Ira*, em que o filósofo romano da escola estoica, Lúcio Aneu Sêneca¹⁴, apresenta algumas das possibilidades dadas àqueles que desejassem tirar suas próprias vidas naquele momento histórico, o primeiro século da Era Comum:

¹⁴ Sêneca retirou-se da vida utilizando um punhal.

Homem tolo, de que te lamentas e de que tens medo? Para onde quer que olhes existe um fim para os males. Vês aquele precipício escancarado? Ele leva à liberdade. Vês aquele oceano, aquele rio, aquele poço? A liberdade mora dentro deles. Vês aquela pobre árvore mirrada e seca? De cada galho seu pende a liberdade. Teu pescoço, tua garganta, teu coração, todos oferecem tantos meios para fugir da escravidão. [...] Indagas o caminho para a liberdade? Tu o encontrarás em cada veia do teu corpo (*De Ira*, XV).

Numa perspectiva relativamente diferente, mas contemporânea à manifestação supracitada, Marco Antônio e Cleópatra fundaram no Egito, após sua derrota na batalha do Áccio, uma confraria à qual deram o nome de *synapothanoumeno*¹⁵, que em grego significa “aqueles que morrem juntos”¹⁶. A mencionada diferença entre as duas propostas dá-se pelo fato de que Sêneca indica as formas de morrer, enquanto Cleópatra e Marco Antônio as executam, mas principalmente, as pesquisam.

Já haviam dissolvido aquela confraria que chamavam de *a inimitável vida*¹⁷, e instituíram outra que não cedia a esta no luxo, no dom e na suntuosidade, intitulando-a *a dos que morrem juntos*, porque se subscreviam os amigos para morrer a um tempo e o passavam alegremente em banquetes que se davam por turno. Cleópatra juntou diferentes sortes de venenos mortais, e para experimentar o grau de dor com que cada um ocasionava a morte fez com que fossem dados aos presos de causas capitais; mas tendo visto que os que eram rápidos causavam a morte acompanhados de dores, e que os mais benignos trabalhavam lentamente, quis fazer experiência com animais peçonhentos, vendo por si mesma quando se picavam uns aos outros, o que executava todos os dias. Descobriu, então, que entre todos apenas a picada da áspide produzia sem convulsões nem soluços um sono doce e uma espécie de desmaio, em virtude do que, com um brando suor no rosto e amortecimento dos sentidos, perdiam pouco a pouco a vida os que haviam sido picados, sem que fosse fácil despertá-los e fazer-lhes voltar a si, à maneira dos que têm um sono profundo (PLUTARCO, *Antonio*, LXXI).

Sabe-se que a forma utilizada por Cleópatra para tirar sua vida, foi exatamente a picada de uma áspide, enquanto Marco Antônio fez uso de um punhal.

¹⁵ συναποθανωμενοι (CROXALL, 1956, p. 61)

¹⁶ Parceiros na morte, comorientes, a dos que morrem juntos, também são traduções que se encontram para o termo.

¹⁷ Para mais informações sobre essa confraria, verificar Antonio, XXIII nas Vidas Paralelas, de Plutarco.

Lançando mão das bases materiais proporcionadas pela sociedade de seu momento histórico, a década de 80 do século XX, a proposta dos franceses Claude Guillon e Yves Le Bonniec, em seu *Suicídio: modo de usar*¹⁸, um dos primeiros manuais pró-suicídio e eutanásia, trouxe à tona importantes reflexões e discussões acerca do tema.

O trabalho de síntese que nos propomos fazer se divide em duas grandes partes; de um lado, os medicamentos; de outro, diversas substâncias tóxicas com exclusão – repetimos – dos produtos domésticos e industriais do tipo solventes, inseticidas, detergentes. Eliminamos os produtos cujos efeitos são muito imprevisíveis ou suscetíveis de provocar dores e sequelas graves. Algumas substâncias ou especialidades farmacêuticas consideradas perigosas por essas razões, mas amplamente utilizadas pelos suicidas, foram citadas e seus inconvenientes explicados (GUILLON; LE BONNIEC, 1984, pp. 186-7).

Como indica Leontiev (1978a), “o fabrico e uso de instrumentos só é possível com a consciência do fim da ação de trabalho. Mas a utilização de um instrumento acarreta que se tenha consciência do objeto da ação nas suas propriedades objetivas”; sendo assim, “o instrumento não é apenas um objeto de forma particular, de propriedades físicas determinadas; é também um objeto social, isto é, tendo um certo modo de emprego, elaborado socialmente no decurso do trabalho coletivo e atribuído a ele” (p. 82). Dessa maneira, para ampliar a utilização de um instrumento, é preciso saber utilizá-lo, como também é no processo coletivo de trabalho, nas relações sociais que envolvem essa situação, que surge a necessidade de criação de novos instrumentos.

No decorrer do processo de desenvolvimento histórico da humanidade, que, como indicaram Marx e Engels (1998), é a história da luta de classes¹⁹, houve a necessidade de se criar certos instrumentos especificamente para a finalidade de tirar a vida de outros seres humanos, como é o caso da guilhotina e posteriormente da cadeira-elétrica, além das coletivas câmaras de gás.

Da mesma maneira, para além da utilização imediata dos instrumentos já produzidos pela humanidade, houve estratégias ao longo da história com o objetivo de

¹⁸ O livro foi editado originalmente em 1982, sob o título *Suicide, mode d'emploi : histoire, technique, actualité*

¹⁹ “Até hoje, a *história* de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a *história* das *lutas de classes*” (MARX; ENGELS, 1998).

desenvolver instrumentos específicos para a finalidade de por termo à própria vida, como se pode ver na curiosa obra do jornalista francês Martin Monestier (1995, p. 32-3), que apresenta algumas das “máquinas infernais”, criadas nos séculos XIX e XX, desde a guilhotina caseira do senhor Ambroise Tardieu, em 1852, até a engenhoca para se enterrar vivo, criada por outro francês.

Além dessas, há também a máquina da morte do doutor Jack Kevorkian, médico patologista estadunidense que criou um instrumento para tirar de forma rápida e indolor a vida de pessoas que estivessem sofrendo as agruras de doenças terminais. Nomeou sua criação como *Mercytron*, “‘Mercy’ pela piedade, ‘tron’ pela tecnologia” (MONESTIER, 1995, p. 195). O objetivo do Doutor Morte, como ficou conhecido, era proporcionar a esses moribundos um suicídio medicamente assistido. Dessa iniciativa surgiram outras, como a do doutor Philip Nitschke, médico australiano que em 1996 desenvolveu a *deliverance machine*²⁰ (NITSCHKE; STEWART, 2007).

É também por meio do trabalho que o ser humano desenvolve a consciência e a personalidade, elementos fundamentais para a compreensão da morte voluntária e que serão tratados mais adiante.

Em alguns momentos da história, acreditou-se e debateu-se a morte voluntária entre os animais. Segundo relato de Aristóteles, em sua *Historia Animalium*:

Conta-se também que a um rei da Cítia saiu uma égua com todas as características da lei, da qual saíram magníficos potrinhos, sem que sequer um não fosse bom, e como estava interessado em obter uma cria do melhor dos referidos potros e sua mãe, mandou trazer-lhe para que a cobrisse, mas o animal se negava a isso, embora, mais tarde a tenha montado sem inteirar-se de que se tratava de sua mãe, já que esta havia sido coberta por inteiro, mas como se descobriu a cara da égua ao final da cruzada, ao vê-la o potro escapou e lançou-se de um precipício (*Historia Animalium IX, 47*).

Os dados apresentados pela pesquisa do historiador brasileiro Fábio Henrique Lopes acerca da veiculação de casos de suicídio no *Diário de Campinas*, no século XIX, demonstram que até o final do mencionado século era atribuída a animais a capacidade de tirar intencionalmente a própria vida. Cabe mencionar que, junto a essa

²⁰ Máquina da libertação.

capacidade, outras tantas qualidades tipicamente humanas lhes eram atribuídas, como se pode verificar na seguinte citação:

No dia 21 do corrente seguia desta cidade para a Piedade um lote de bestas que levava cargas para o capitão José Maria de Araújo Leite. Na altura mais ou menos da chácara do Dr. Guimarães, uma das bestas, apartando-se do número das outras, precipitou-se desesperadamente ao rio Sorocaba, perdendo-se burro e carga [...]. (Diário de Campinas, 26/08/1890, p. 02 *apud* LOPES, 2006, p. 61)

Segundo o autor, o artigo finda com o questionamento do que teria levado o asno a acabar com a própria vida, concluindo-se pela covardia. Lopes (2006) ainda apresenta outro caso de suicídio entre animais que figurou nesse mesmo jornal anos antes, em 18/06/1876. O caso ocorrido na França, de um cão que, após ter sido abandonado por aquele que o havia salvado das ruas, “como se tivesse consciência da sua ação” (p. 62) deitou-se nos trilhos de uma via férrea, sendo partido pela locomotiva.

No panorama científico, porém, os pesquisadores da temática, já compreendiam o fenômeno como exclusivamente humano, como esclarece Durkheim (2000²¹, p. 14): “com efeito, o que sabemos da inteligência animal não nos permite atribuir aos animais uma representação antecipada de sua morte nem, sobretudo, dos meios capazes de produzi-la”.

Numa perspectiva histórico-cultural, a morte voluntária é concebida como um ato exclusivamente humano, já que apenas essa espécie, na natureza, possui as condições materiais necessárias e desenvolve o tipo de atividade necessária para o surgimento da consciência. Enquanto as necessidades dos animais, como foi mencionado anteriormente, possuem caráter exclusivamente biológico e seu comportamento possui apenas uma variação individual na forma de execução do comportamento típico da espécie, os seres humanos, ao se libertarem das amarras da exclusiva determinação biológica, possuem uma atividade consciente, mediada. Nesse sentido, o psicólogo soviético Alexander Luria (1979, p. 72) afirma que:

Encontramos frequentemente situações nas quais a atividade consciente do homem, além de não se sujeitar às influências e necessidades biológicas, ainda entra em conflito com elas e chega inclusive a reprimi-las. São amplamente conhecidos casos de heroísmo em que o homem,

²¹ Publicado originalmente em 1897.

movido por elevados motivos de patriotismo, cobre com seu corpo bocas de fogo ou se lança à morte sob tanques; esses casos são apenas exemplos da independência do comportamento do homem em relação aos motivos biológicos (p.72).

O trabalho é uma atividade necessariamente coletiva, o que não significa que seja imediatamente coletiva. Em sua gênese, nas sociedades primitivas, possuiu esse caráter imediatamente coletivo, porém, em seu desenvolvimento histórico, principalmente devido à linguagem e à divisão social, fez-se livre da necessidade da presença imediata de outros humanos.

Por conta da necessidade surgida nos indivíduos de se comunicar, durante o processo coletivo de trabalho, desenvolveu-se a linguagem, fenômeno fundamental no processo de mediação entre os indivíduos e na libertação da atividade de sua imediaticidade, instrumento de ação sobre os outros seres humanos e sobre si mesmo.

Para além do mencionado, a linguagem teve um papel fundamental na transmissão, às gerações nascentes, do acúmulo dos conhecimentos historicamente desenvolvidos e acumulados na atividade coletiva das gerações precedentes. Afinal, os seres humanos se humanizam apenas no contato com os produtos humanos, mediado por outros seres humanos.

No processo de objetivação, o indivíduo imprime no produto (que não necessariamente um objeto) da atividade aquilo que estava em imagem, subjetivado em sua mente. Essa materialização da imaginação criativa dos seres humanos traz em si as formas de sua utilização, necessárias de serem apropriadas por aqueles que se inserem no convívio social. É nessa relação com os outros seres humanos, que em sua atividade objetiva, o indivíduo se humaniza, tal qual expôs Marx (1985)²²:

Como ele [o ser humano] não vem ao mundo munido de um espelho, nem da fórmula do Eu fichtiano, o homem se vê e se reconhece primeiro no espelho de um outro homem. É somente através de sua relação ao homem Paulo, seu semelhante, que o homem Pedro se refere a si mesmo como homem. Mas, assim fazendo, o Paulo em questão, com toda a sua corporeidade paulina em carne e osso, é igualmente reconhecido por ele como forma fenomenal do Gênero Humano (p.65).

²² Publicado originalmente em 1867.

A consciência tem por substância a própria atividade, ou como disse Karel Kosík (2002, p. 244), “a consciência é atividade do sujeito que cria a realidade humano-social como unidade de existente e de significados, de realidade e de sentido”. Como aponta Leontiev (1978a, p. 88), “só podia existir nas condições de existência da linguagem, que aparece ao mesmo tempo que ela no processo de trabalho”, além de que a consciência individual só pode existir “nas condições em que existe a consciência social. A consciência é o reflexo da realidade, refratada através do prisma das significações e dos conceitos linguísticos, elaborados socialmente” (p. 88) e ela está estreitamente relacionada com o modo de vida e pelas relações sociais que se dão em determinada sociedade e pelo lugar que o indivíduo ocupa nessas relações.

Vasili Davidov (1988, p 45) elucida que inicialmente as funções da consciência “estão inseridas na estrutura da atividade coletiva e logo, modificadas, começam a assegurar o cumprimento da atividade individual”, durante a qual o indivíduo leva em consideração as “posições dos outros membros do coletivo”.

Nesse sentido, “o trabalho engendra o ser-consciente e o ser-auto-consciente do homem” (MARKUS, 1974, p. 35). São a consciência do outro e de si, bem como da vida e da morte, que surgem e se desenvolvem nesse processo, fundamentais para uma compreensão histórica do suicídio. Afinal, “a forma ideal, subjetiva, em que ao indivíduo se apresentam suas relações sociais reais (a existência real) é sua consciência. Em forma ideal é dada ao indivíduo a integridade (a totalidade) de sua existência real” (DAVIDOV, 1988, p. 42).

A consciência (reflexo consciente da realidade), conforme as palavras de Leontiev (1978a, p. 94), “é psicologicamente caracterizada pela presença de uma relação interna específica, a relação entre sentido subjetivo e significado”, fenômenos que “estão intrinsecamente ligados um ao outro, [mas] é o sentido que se exprime nas significações (como o motivo nos fins) e não a significação no sentido” (p. 98) e desempenham um importante papel na compreensão do suicídio, direta e indiretamente.

Em relação ao sentido da palavra suicídio, que não deixa de estar envolvido com o sentido do próprio fenômeno, mas não é idêntico a ele, a passagem que segue, do etnógrafo e escritor surrealista francês Michel Leiris (2003), em texto de cunho autobiográfico, é representativa:

A única coisa clara que eu percebia era a palavra *suicídio*, cuja sonoridade eu associava à ideia de incêndio e à forma sinuosa do *kriss*²³, e essa associação fixou-se tão fortemente no meu espírito, que ainda hoje não posso escrever a palavra suicídio sem rever o rajá no seu cenário de chamas: temos o S, cuja forma, tanto quanto o silvo, me lembram, não só a torção do corpo prestes a cair, mas também a sinuosidade da lâmina; o UI, que vibra estranhamente e se insinua, se assim se pode dizer, como o silvar da labareda, ou os ângulos esbatidos de um relâmpago congelado; o cídio, que aparece, por fim, para concluir tudo, com o seu sabor ácido a implicar qualquer coisa de incisivo e de aguçado” (p.8).

Os significados são “aquilo que num objeto ou fenômeno se descobre objetivamente num sistema de ligações, de interações e de relações objetivas”. O fato de se refletir e manifestar na linguagem lhe confere estabilidade e possibilita que constitua o conteúdo da consciência social, “torna-se assim a ‘consciência real’ dos indivíduos, objetivando em si o sentido subjetivo que o refletido tem para eles” (LEONTIEV, 1978a, p. 94).

Os significados do suicídio e de vida e morte vigentes em cada momento histórico determinam como os indivíduos desse momento lidarão com o fenômeno, sendo que esses significados estão relacionados com a concepção de ser humano e de mundo que vigoram em tais sociedades e em tais épocas, com implicações religiosas e políticas, entre outras. É importante ressaltar também que mesmo entre os significados, que possuem maior estabilidade, existem conflitos, por conta dos quais alguns significados tornam-se hegemônicos, tendo maior abrangência e presença na concepção geral do fenômeno em cada grupo e sociedade.

Para Leontiev (1978a, p. 94), os significados são “a generalização da realidade que é cristalizada e fixada num vetor sensível, ordinariamente a palavra ou a locução. É a forma ideal, espiritual da cristalização da experiência e da prática sociais da humanidade”.

Ao desenvolvimento material/tecnológico da sociedade, está relacionado o desenvolvimento espiritual/intelectual da mesma e, nesse sentido, não só os instrumentos e técnicas foram sendo produzidos e aprimorados, como também o

²³ “Punhal malaio de forma sinuosa. O autor associa a sonoridade da palavra *kriss* ao termo *crisser*, que pode significar ‘crepitar’” (MORON, 1975, p. 20).

conhecimento acerca do fenômeno. Este trabalho objetiva analisar como este processo ocorre com relação ao suicídio.

2.1.2 – Suicídio, alienação e ideologia.

As concepções sobre a morte que os seres humanos foram desenvolvendo historicamente se dão pela via do pensamento, pelo estabelecimento de mediações entre esse fenômeno e outros que se apresentam na natureza e na sociedade. O princípio geral do pensamento, segundo Leontiev (1978a), é o fato de que “submetemos as coisas à prova de outras coisas e, tomando consciência das relações e interações que se estabelecem entre elas, julgamos a partir das modificações que aí percebemos, as propriedades que não nos são diretamente acessíveis” (p. 84).

Quanto maior o desenvolvimento espiritual de determinada sociedade, menores serão as lacunas entre o pensamento humano e a realidade concreta. A relação, porém, não é tão simples nem tampouco direta. Faz-se necessário atentar para o fato de que nas diversas formas de organização das sociedades até hoje existentes, em maior ou menor grau, a própria apropriação da realidade é perpassada pela alienação e pela ideologia, dois fenômenos que fazem com que a apropriação da realidade se dê de forma ainda mais parcial, fragmentada e distorcida, mesmo através das mediações sociais, ou melhor, essas mediações é que acabam gerando tais condições e também impondo diferenças qualitativas e quantitativas na apropriação das produções intelectuais da humanidade.

Tanto a alienação quanto a ideologia são fenômenos que surgem devido à divisão sociotécnica do trabalho existente em tipos específicos de sociedade (sociedades de classe). Sendo assim, as consciências que se formam nessas condições acabam não tendo muito como escapar do que a existência lhes proporciona.

É dentro dessas estruturas e organizações das sociedades que se desenvolve a personalidade. Como defende o psicólogo soviético Alexander Tolstij (1989, p. 177), “o processo de desenvolvimento do homem é, a princípio, infinito porque o desenvolvimento é o modo fundamental de existência da personalidade”, porém, o

desenvolvimento da personalidade tem suas peculiaridades específicas em cada período do desenvolvimento humano.

Na maturidade, a característica específica da personalidade se dá pela consciência da responsabilidade que, numa perspectiva psicológica, consiste naquela pessoa que “responde por seu comportamento, pelo conteúdo de sua vida e o faz, em primeiro lugar, frente a si mesmo e frente às pessoas”. As principais características da responsabilidade são “a capacidade de julgar pessoalmente e a atitude para eleger a linha de conduta” (TOLSTIJ, 1989, p. 178). Tal especificidade se inicia nos processos da juventude, com a gênese e o desenvolvimento da autoconsciência e com uma estruturação mais densa da personalidade.

Tolstij (1989, p. 194) atribui também à idade adulta uma “viragem tão radical na vida psíquica como a que vivemos na juventude precoce”, considerando-se que “ambas estão marcadas por estados espirituais especiais, nos quais se destaca uma tristeza ‘sem causa’, uma peculiar opressão do espírito, o *tædium vitæ* e, às vezes pensamentos sobre a morte”.

A autoconsciência é outro processo fundamental para a compreensão do suicídio, já que é a partir de seu desenvolvimento que o controle da própria conduta e a volição passam a estar sob o domínio do próprio indivíduo, ao contrário das idades anteriores, nas quais tal domínio, em geral, estava das mãos do adulto²⁴ (VIGOTSKI, 1996).

Na ontogênese, esse processo se inicia na adolescência²⁵ e se dá a partir do auxílio da linguagem em relação ao reflexo psíquico, possibilitando a “cópia verbal das próprias ações”, que permitem a criação de “fórmulas da linguagem para ações sucessivas” que fundamentam “o desenvolvimento da autoconsciência e dos reguladores mecanismos volitivos superiores”, ou seja, graças ao “reflexo dos nexos objetivos” e principalmente ao “auto-reflexo da prática humana no pensamento verbal do ser humano, surge sua autoconsciência e sua possibilidade de dirigir conscientemente suas ações” (VYGOTSKI, 1996, p. 164)

²⁴ Apesar de não caber o desenvolvimento dessa discussão neste momento e quiçá neste trabalho é importante mencionar que por conta dessa e de outras questões, torna-se difícil aceitar a ideia do suicídio em crianças, como é comum ver-se em análises a partir, principalmente, de abordagens psicanalíticas.

²⁵ Idade de transição

2.1.3 – Suicídio e Liberdade.

A perspectiva teórica adotada possibilita compreender o suicídio como ato afetivo-volitivo; cabe então discutir a tese do suicídio como ato de liberdade. Vigotski (2000) cita o suicídio ao discutir o domínio da conduta humana. Para o autor:

[...] o suicídio que desde antigamente se considerava paradoxal para a teoria do livre arbítrio, um fato que não tem comparação no mundo animal, é acertadamente considerado por muitos filósofos, como um indício da liberdade humana. [...] a liberdade não é estar livre da necessidade, mas a liberdade compreendida como necessidade gnosiológica (VYGOTSKI, 2000, p. 298).

Nesse sentido, Vigotski (2000) lança mão de duas passagens de Engels em que este explica o conceito de livre arbítrio como fenômeno surgido e desenvolvido no processo de construção histórica da humanidade. Nas palavras de Engels²⁶:

A liberdade não consiste em uma independência imaginária frente às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade, baseada em tal conhecimento, e obrigar sistematicamente a que essas leis da natureza, atuem para determinados fins. Isto se refere tanto às leis da natureza exterior como às que regem a existência física e espiritual do próprio homem. São duas classes de leis que apenas mentalmente podemos dissociar, mas não na realidade. O livre-arbítrio, portanto, não significa mais que a capacidade de tomar decisões com conhecimento do assunto (ENGELS, *apud* VYGOTSKI, 2000, p. 300).

Esta afirmação deve ser entendida no âmbito da ontologia vigotskiana, que é baseada no Materialismo Histórico Dialético. Vigotski (2000) equipara nesse parágrafo, o domínio da natureza com o autodomínio. Citando um segundo parágrafo de Engels:

Por conseguinte, a liberdade consiste fundamentalmente em conhecer as necessidades da natureza (*Naturnotwendigkeiten*), em saber dominar tanto nossa própria natureza como a exterior; por isso é um produto imprescindível do desenvolvimento histórico. Os primeiros homens surgidos do mundo animal não tinham essencialmente uma liberdade diferente à dos próprios animais; mas cada passo dado pelo caminho da cultura era um passo para a liberdade. (ENGELS, *apud* VIGOTSKI, 2000, p. 300).

²⁶ As citações de Engels são referentes ao seu *Anti-Düring*, porém, optou-se por utilizar as citações feitas pelo próprio Vigotski.

No entanto, é necessário complementar essa concepção de liberdade, que podemos chamar de técnico-instrumental, com as reflexões sobre liberdade humana dos filósofos que orientaram a construção ontológica de Vigotski e dos autores que lhe servem de base. De acordo com o filósofo mexicano Adolfo Sanchez-Vazquez (2003), Marx e Engels baseiam-se nos conceitos de liberdade desenvolvidos por Espinosa e por Hegel. Para Espinosa, sendo o ser humano parte da Natureza, este se encontra sujeito a suas leis de necessidade universal, sendo que as ações exteriores do mundo provocam-lhe paixões (ou afetos) que regem sua existência, determinando-o de fora, tornando-o passivo.

Como não há a possibilidade do ser humano se encontrar fora do jugo das necessidades universais, a liberdade não poderia se constituir na subtração do sujeito desse jugo, independente da necessidade, portanto, ser livre é ter consciência da necessidade ou compreender que tudo o que sucede – por conseguinte, também o que acontece ao indivíduo – é necessário. Nisto se diferenciam o ser humano livre e o escravo, o qual, por não compreender a necessidade, está cegamente sujeito a ela.

O autor complementa: “ser livre, portanto, é elevar-se da sujeição cega e espontânea à necessidade – própria do escravo – para a consciência desta; e, nesta base, para uma sujeição consciente”. A liberdade humana reside, então, no “conhecimento da necessidade objetiva”, mas também indica os limites da liberdade espinosiana, apesar de seus avanços fundamentais aos conceitos anteriores; para o autor, “a liberdade não é somente sujeição consciente à natureza, mas domínio ou afirmação do homem diante dela” (SANCHEZ-VAZQUEZ, 2003, p. 127-28).

Hegel segue os passos de Espinosa no que tange ao conceito de liberdade e como o filósofo holandês, não opõe os conceitos de liberdade e necessidade, concordando com o fato da liberdade ser o conhecimento das necessidades, porém, Hegel traz um dado importante para sua definição, que é a historicidade da liberdade; “o conhecimento das necessidades depende, em cada época, do nível em que se encontra o espírito no seu desenvolvimento, e este se manifesta na história da humanidade”. Ao trazer a história para sua discussão de liberdade, Hegel demonstra que há diferentes níveis de liberdade e submete a conquista ao progresso ascensional histórico, ou seja, a história é o “progresso da liberdade” (SANCHEZ-VAZQUEZ, 2003, p. 129).

Marx e Engels concordam com conceitos defendidos por Espinosa que relaciona liberdade ao conhecimento das necessidades, e Hegel, que introduz a historicidade; porém, para eles:

[...] a liberdade não se reduz a isto; – a consciência histórica da necessidade – ou seja, um conhecimento da necessidade que deixa intacto o mundo sujeito a essa necessidade. A liberdade do homem com relação à necessidade – e particularmente com relação à que vigora no mundo social – não se reduz a transformar a escravidão espontânea e cega numa escravidão consciente. A liberdade não é apenas assunto teórico, porque o conhecimento, por si só, não impede que o homem esteja sujeito passivamente à necessidade natural e social. A liberdade acarreta um poder, um domínio do homem sobre a sua própria natureza. Esta dupla afirmação do homem – que está na própria essência da liberdade – traz consigo uma transformação do mundo sobre a base de sua interpretação; ou seja, sobre a base do conhecimento de seus nexos causais, da necessidade que o rege (SANCHEZ-VAZQUEZ, 2003, p. 129).

Também é importante ressaltar que Espinosa atrela a liberdade à felicidade e potência de vida. Liberdade não é só ter controle da natureza, é não submeter-se às suas imposições e ter potência de criação para expandir além das leis naturais, o que é a base da alegria e da felicidade. Assim como não há felicidade sem liberdade, o inverso é verdadeiro. Ela não decompõe o corpo e a mente, só potencializa para a vida (SAWAIA, 2004).

A filósofa húngara Agnes Heller, também discute a questão da liberdade, trazendo importante contribuição ao distinguir a liberdade cotidiana da humano-genérica. Heller (2002) busca ainda mais longe outros aportes históricos para a concepção marxiana de liberdade. Nos filósofos clássicos da Antiguidade, tanto em sua velha forma da polis, quanto entre os estoico-epicuristas, indica a captação de um dos aspectos que considera mais importantes da liberdade do gênero humano, que é a possibilidade, para o ser humano genérico, de participar nos assuntos comunitários e a “capacidade de conservar, depreciando qualquer constrição externa, a autonomia moral de sua própria personalidade” (p.363).

A concepção cristã foi aquela que buscou, para além da concepção político-moral, as raízes ontológico-antropológicas da liberdade, apesar de sofrer determinação transcendental e de colocar o livre arbítrio como base da liberdade. Segundo a autora, essa concepção, “liberta de sua carga teológica” adentrou à universalidade filosófica laica e nela passou a expressar um importante momento da ‘liberdade genérica’; Kant pode ser usado como exemplo, pois para ele, “[...] o livre arbítrio é o postulado da razão

prática”. Outro fato importante que surge nesse momento é a correlação entre liberdade e responsabilidade (HELLER, 2002, p. 364).

As concepções burguesas posteriores à concepção cristã, mesmo tecendo críticas ao livre arbítrio, trazem consigo a base ontológico-antropológica da liberdade. Nesse novo momento, a grande relação estabelecida é a da liberdade com a necessidade humana, momento em que se encontram Espinosa e Hegel.

Segundo Heller (2002), a concepção espinosiana de liberdade é uma “[...] tentativa de interpretar em termos ontológico-antropológicos o conceito estoico-epicurista de liberdade” (p. 365). Na concepção da autora:

Marx não elaborou um conceito filosófico de liberdade unitário, mas analisou a tendência do gênero humano (e portanto de todo indivíduo) a alcançar a liberdade: a revogação da alienação, a superação da discrepância entre o desenvolvimento do gênero humano e o do particular. A humanidade será livre quando todo SER HUMANO particular possa participar conscientemente na realização da essência do gênero humano e realizar os valores genéricos em sua própria vida, em todos os aspectos desta. [...] O conceito marxiano de liberdade possui um caráter histórico-filosófico, expressa a perspectiva histórica na qual as liberdades heterogêneas das esferas heterogêneas alcançam sua própria realização (HELLER, 2002, p. 366).

Heller (2002) busca subsídios para sua discussão na proposta de liberdade defendida por Marx em seu texto sobre a liberdade de imprensa. Para Marx (*apud* HELLER 2002, p. 355), “toda esfera determinada da liberdade é a liberdade daquela determinada esfera”, dessa maneira, não é possível falar em uma única liberdade, mas em liberdades, pertencentes a esferas heterogêneas e a relações heterogêneas da realidade social.

Para Heller (2002), “toda liberdade que se manifesta nas esferas heterogêneas possui sua consciência: esta consciência forma parte da liberdade do mesmo modo que o conhecimento do bem forma parte da ação boa” (p. 355), em cada esfera, tal consciência se apresenta de maneira clara. Dentre os distintos conceitos de liberdade apresentados pela autora, os principais são: o econômico, o político, o moral, o filosófico e o cotidiano, sendo que os dois últimos formam os dois polos que interferem em todos os outros; nas palavras da autora:

[...] os conceitos econômico, político e moral podem estar construídos desde o ângulo da consciência cotidiana, se se quer vê-los desde o ponto de vista do particular ou da integração particular, ou então, *os mesmos* conceitos de liberdade podem ser construídos desde o ângulo do desenvolvimento genérico, em cujo caso seu conteúdo é fixado desde o ponto de vista dos valores genéricos. Quando se fala do conceito de liberdade econômico, moral e político, *o objeto* é diferente, mas o ponto de vista e a perspectiva são sempre dados ou pela cotidianidade ou pela

filosofia. Mas pode suceder também, como sucede efetivamente a maioria das vezes, que os conceitos de liberdade construídos sobre a base destas duas perspectivas existam paralelamente um junto ao outro (HELLER, 2002, p.356 – grifos no original).

Cotidianamente, o conceito de liberdade costuma ser entendido como “o indivíduo fazer o que quiser” ou, inversamente, “ninguém poder obriga-lo a fazer aquilo que não queira”. Heller (2002) indica que ao se examinar essas características do conceito cotidiano de liberdade, abstrai-se o objeto da ação da mesma forma que os conteúdos valorativos tanto do agente quanto da própria ação. Porém, devido à sua própria natureza, o conceito cotidiano de liberdade traz em si tanto a particularidade quanto a genericidade; essa concepção apresentada, apesar de legitimar toda ação particular, ao mesmo tempo “expressa o fato fundamental da genericidade em si: expressa a presença da posição teleológica. ‘Faço o que quero’ significa que estão dadas as condições para levar a cabo meus fins; e este é um fato verdadeiramente genérico-humano” (HELLER, 2002, p. 360).

Já na filosofia, desde que esta teve a liberdade como objeto de sua alçada, se questionou o conceito cotidiano de liberdade como um conceito inadequado. A filósofa húngara apresenta dois conceitos que se consolidaram após o renascimento. Um deles questiona o problema da liberdade não a partir do poder, ou, não o indivíduo fazer o que bem entende, mas a partir do surgimento da vontade humana. Sendo assim, “um importante fator da liberdade humana consiste em que é o que o homem pode querer, para o qual pode dirigir sua vontade capaz de atuar e que é, pelo contrário, o que o homem só pode desejar, e no entanto será sempre inalcançável” (HELLER, 2002, p. 358).

O outro conceito filosófico de liberdade apresentado pela autora sustenta que esse conceito deve contemplar toda a personalidade, ou seja, a possibilidade de atuação em direção a um desejo não faz do ser humano um ser livre, pelo contrário, pode inclusive aumentar sua servidão, tornando-o “prisioneiro de suas próprias paixões”, caso os efeitos prejudiquem a totalidade de sua personalidade. Além do que, complementa a autora, a liberdade não depende apenas do indivíduo, mas também da liberdade dos outros, ou seja, os atos humanos são realmente livres apenas quando por meio deles “se realiza ou ao menos não fica obstaculizada a liberdade de outros” (HELLER, 2002, p. 358).

Heller (2002) toma esses conceitos apenas para demonstrar que os conceitos filosóficos consideram falso ou errado o conceito cotidiano de liberdade; contudo, argumenta a autora, o conceito cotidiano de liberdade não é falso nem tampouco sua liberdade é apenas aparente. “O conceito de liberdade da vida cotidiana expressa adequadamente a *liberdade da vida cotidiana*” (HELLER, 2002, p. 358 – grifos no original).

As características da vida cotidiana determinam as características da liberdade nessa esfera, submetidas sempre às circunstâncias determinadas da realidade social de um dado momento histórico. Heller (2002) exemplifica:

Vimos, com efeito, que o homem que nasce na vida cotidiana encontra este mundo ‘acabado’. Se alguém pode se reproduzir no mundo determinado de acordo com sua própria vontade (com suas representações), na sua vida cotidiana é efetivamente livre. Se pelo contrário não está em condições de se reproduzir ou não lhe é possível fazê-lo ao nível desejado, se sente não livre e na realidade não é livre no plano da vida cotidiana (pp. 358-9).

Cabe ressaltar que nenhuma liberdade é ou pode ser absoluta, já que toda liberdade possui como característica própria o movimento. É impossível fazer sempre o que se quer, pois os limites da liberdade cotidiana alcançam até onde alcançam os limites da personalidade; portanto, essa forma de liberdade “é um movimento entre o mais e o menos”. De qualquer forma, “quanto mais genérica é a liberdade, tanto mais esse movimento se converte em um processo de tendência unitária, o *processo de vir a ser livres*” (HELLER, 2002, p. 359).

Heller (2002) atenta para o fato de que o conceito de liberdade “não nos informa nunca sobre o movimento ou sobre o processo, mas sobre o tipo ideal de liberdade” (p. 358).

Os conceitos filosóficos de liberdade, apesar de que desde o princípio expressam o nível de desenvolvimento genérico alcançado pela humanidade até então, sempre auxiliados pelo aparato conceitual e material de pensamento disponível em um determinado grau do saber genérico, não significa que tais conceitos tenham sempre se ocupado da liberdade do gênero humano; pelo contrário, “se há tratado sempre – e também aqui – da *liberdade do particular*, mas *constituída a partir do nível de desenvolvimento genérico*” (HELLER, 2002, p. 359).

Para Heller (2002), muitas vezes a liberdade da vida cotidiana se opõe e chega a conflitar com a liberdade do gênero humano, quando o “faço o que quero” possui uma representação particularista, ou seja, se esse querer é movido por interesses exclusivamente individuais.

Defendeu-se neste capítulo que o suicídio é um ato volitivo, o que não significa ser um ato de liberdade. Para que se entenda, então, o ato suicida como ato da liberdade humana, faz-se necessário também compreender qual o papel das necessidades na vida dos seres humanos e qual sua relação com os motivos e finalidades de seus atos. Mesmo que o suicídio possa se configurar como um ato livre, ou seja, um ato cometido por um indivíduo consciente de suas necessidades, ciente de seus determinantes, não se configura como um ato de libertação, já que, concordando com a proposição marxiana de que “não é possível levar a cabo uma libertação real sem ser no mundo real e através de *meios reais*”, pois:

[...] não é possível abolir [*aufheben*] a escravatura sem a máquina a vapor e a mule-jenny, nem a servidão sem aperfeiçoar a agricultura; que mais genericamente, não é possível libertar os homens enquanto eles não estiverem completamente aptos a fornecerem-se comida e bebida, a satisfazerem as suas necessidades de alojamento e vestuário em qualidade e quantidade perfeitas. A "libertação" é um facto histórico e não um facto intelectual, e é provocado por condições históricas, pelo [progresso] da indústria, do comércio, da agricultura [...] (MARX & ENGELS, 1980, p. 28).

Nesse sentido, ressalta-se a importância de estudar as origens históricas da morte voluntária no Brasil, que inclui conhecer o pensamento acerca dela e significa travar uma luta ideológica com o passado. Para tanto, busca-se superar aquilo que está cristalizado no senso comum, no pensamento imediato cotidiano das pessoas, visando a estabelecer suas mediações, para compreender em que terreno e como estão alicerçadas as representações contemporâneas acerca do fenômeno. As lutas ideológicas travadas na História, compreendida em sua tridimensionalidade, não se restringem ao presente, ou seja, estendem-se ao passado e ao futuro, como bem exposto por Benjamin (1996):

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao

conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 1996, 224-5)

Compreende-se, portanto, que a forma de se contar a História e de analisá-la não pode ser compreendida como neutra ou isenta de interesses e posição política; a explicitação disso e a tomada de uma posição é necessária para o fim que se pretende, de contribuir para a desideologização da realidade.

Bibliografia

ANTUNES, Mitsuko A. M. *A Psicologia no Brasil – Leitura histórica sobre sua constituição*.

ARISTÓTELES. *História de los animales*. Madrid: Akal, 1990.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERENCHTEIN NETTO, Nilson. *Suicídio: uma análise psicossocial a partir do Materialismo Histórico Dialético*. 2007. 168p. (Dissertação de mestrado) – Programa Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BROŽEK, Josef.; MASSIMI, Marina. (ed.). Curso de introdução à historiografia da psicologia: apontamentos para um curso breve - parte terceira. *Memorandum*, 3, 2002, 112-131. Retirado em 20/set/2010, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/brozek04.htm>.

CAMPOS, Regina Helena de F. Introdução à historiografia da Psicologia. in. BROŽEK, Josef.; MASSIMI, Marina. *Historiografia da Psicologia moderna*. São Paulo: Loyola, 1998. pp. 15-20.

CROXALL, Thomas H. *Kierkegaard commentary*. California: J. Nisbet, 1956.

DAVIDOV, Vasili V. *La enseñanza escolar y el desarrollo psíquico*. Traducción del ruso por Marta Shuare. Moscu: Progreso, 1988.

ELKONIN, D. B. Sobre el problema de la periodización del desarrollo psíquico en la infancia. In: DAVIDOV, V.; SHUARE, M. (Orgs.). *La psicología evolutiva y pedagógica en la URSS (antología)*. Moscú: Progreso, 1987. p. 104-123.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. tradução de Galeno de Freitas, 5a ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

GUILLON, Claude. ; LE BONNIEC, Yves. *Suicídio: Modo de usar*. Tradução de Maria Ângela Villas. São Paulo: EMW, 1984.

ILIENKOV, E. V. Dialéctica de lo abstracto a lo concreto en El capital de Marx. in: CORAZÓN, Alberto. *Problemas actuales de la dialéctica*. Montaña: Madrid, 1971.

ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde – Nêmesis da medicina*. Tradução de José Kosinski de Cavalcanti. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

KOSÍK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

KOSÍK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

LEIRIS, Michel. *A idade viril*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LEONTIEV, Alexis N. *O desenvolvimento do Psiquismo*. Tradução de Manuel Dias Duarte. Lisboa: Horizonte, 1978.

LOPES, Fábio Henrique . SUICÍDIO: teia discursiva e relações de poder na imprensa campineira, final do século XIX.. Campinas/SP: Centro de Memória-Unicamp; Arte Escrita Editora, 2006.

LURIA, Alexander R. *Curso de Psicologia Geral. vol. I – Introdução evolucionista à psicologia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979.

MÁRKUS, György. *Marxismo y “antropologia”*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1974.

MARTINS, José de Souza. Introdução. In: MARTINS, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

MARX, Karl. *El Capital*. Tomo I. Libro primero. El proceso de producción del capital. Traducción de Pedro Scara. México: Siglo XXI, 1985.

MARX, Karl; ENGELS, Frederich. *Obras Escolhidas. V.3*. São Paulo: Alfa-Omega, [s.d.].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MASSIMI, Marina. As ideias psicológicas na produção cultural da Companhia de Jesus no Brasil do século XVI ao XVII. in: MASSIMI, Marina; GUEDES ; Maria do Carmo. *História da psicologia no Brasil: novos estudos*. São Paulo: Cortez/EDUC, 2004a.

MASSIMI, Marina. *História da Psicologia brasileira – Da época colonial até 1934*. São Paulo: EPU, 1990.

MORON, Pierre. O suicídio. Tradução de Rodrigo de Sá Nogueira Saraiva. Lisboa: Europa-América, 1975.

NITSCHKE, Philip; STEWART, Fiona. *The peaceful pill*. USA: Exit International US, 2007.

PÉREZ JÚNIOR, Louis A. *To die in Cuba: suicide and society*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2007.

PLUTARCO. *Vidas paralelas. Tomo VII*. Madrid:Gredos, 2009.

ROSEN, George. History. In: Perlin, Seymour. *A handbook for the study of suicide*. USA: Oxford University Press, 1975.

SÉNECA, Lucio Aneu. *De la cólera*. Traducción de Enrique Otón Sobrino. Madrid: Alianza, 1986.

TOLSTIJ, A. *El hombre y las edades*. Traducción de Marta Shuare. Moscu: Progreso, 1989.

TORRE, Carolina de la. *Psicología Latinoamericana (entre la dependencia y la identidad)*. Habana: Editorial Félix Varela, 1995.

VYGOTSKI, Lev S. Obras escogidas. Tomo IV. Traducción de Lydia Kuper. Madrid:Visor, 1996.

3 – Da morte voluntária ao suicídio: construção social e histórica de um conceito.

A consciência se reflete na palavra como o sol em uma gota de água. A palavra está para a consciência como o pequeno mundo está para o grande mundo, como a célula viva está para o organismo, como o átomo está para o cosmo. Ela é o pequeno mundo da consciência. A palavra consciente é o microcosmo da consciência humana

L.S. Vigotski – A construção do pensamento e da linguagem

Para melhor compreensão, não só dos objetivos deste trabalho, como de seu objeto de estudo, faz-se necessário elucidar algumas questões. Para não incorrer num anacronismo comum a muitas análises acerca do suicídio na contemporaneidade, inclusive muitas daquelas que se propõem históricas, aqui se pretende esclarecer o que significam tanto a morte voluntária e o suicídio, quanto outros fenômenos relacionados a eles, como o martírio e o sacrifício, pois, como profere o filólogo espanhol Gregório Hinojo Andrés (1998), “as palavras refletem e deixam transluzir a realidade na qual surgem e o pensamento e ideologia daqueles que as pronunciam”(p.181).

No que se refere exclusivamente à construção léxica, relativa principalmente à morte, que “é um conceito capital em toda cultura”, outro filólogo espanhol, Benjamín García-Hernández (1991) afirma que “em torno à morte se tece um rico entramado léxico e sintagmático, através do qual se revela a visão que dela teve e tem a comunidade linguística” (p.09), diz ainda que “cada campo semântico mostra algumas tendências expressivas próprias, de acordo com as necessidades que impõem a realidade extralinguística e os interesses dos habitantes (GARCÍA-HERNÁNDEZ, 1991, p. 9).

O psiquiatra estadunidense Thomas Szasz (2002) denunciou, acerca do termo suicídio, tal qual usado na contemporaneidade:

[...] usamos a palavra ‘suicídio’ para expressar duas ideias bastante diferentes: por um lado, com ela *descrevemos* uma maneira de morrer; ou seja; tirar a própria vida, voluntária e deliberadamente; por outro lado, a utilizamos para condenar a ação, ou seja, para qualificar o suicídio de pecaminoso, criminoso, irracional, injustificado... em uma palavra, **mal** (p. 21 – grifo no original).

Este capítulo buscará analisar como vieram se construindo historicamente esses conceitos, desde a Antiguidade até o momento abordado por este estudo, que

compreende o período que vai do início do século XVI aos trinta primeiros anos do século XIX, no Brasil.

Ao ser tratado aqui o desenvolvimento dos conceitos sobre a morte voluntária e suas manifestações na linguagem, alerta-se para o fato de que o fenômeno linguístico não está sendo entendido apartado das relações sociais a partir das quais se constitui, ao contrário, entende-se nesse caso que a linguagem surge justamente na relação dos seres humanos com o mundo, ou seja, com a natureza e com os outros seres humanos, assim, “a língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida” (BAKHTIN, 2010, p. 99), ou como apresentam Karl Marx e Friedrich Engels (2009), na Ideologia Alemã:

O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que aqui se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (pp. 34-5 – grifo no original).

Nesse sentido, compreende-se a linguagem tal qual propõe Luria (1986), como um “sistema de códigos objetivos, formados no processo da história social, que designa coisas, ações, propriedades e relações, ou seja, categorias [...]” (p. 26); que, contudo, possui também uma função comunicativa, sendo assim, antes de qualquer outra coisa, é “um meio de comunicação social, de enunciação e compreensão” (VIGOTSKI, 2001, p. 11). Pode-se complementar tal explanação com a definição feita por Leontiev (1978):

A linguagem é aquilo através do qual se generaliza e se transmite a experiência da prática sócio-histórica da humanidade; por consequência, é igualmente um meio de comunicação, a condição da apropriação pelos indivíduos desta experiência e a forma da sua existência na consciência (LEONTIEV, 1978, p. 172).

A linguagem possui como elemento fundamental a palavra, que “designa as coisas, individualiza suas características. Designa ações, relações, reúne objetos em determinados sistemas. [...] a palavra codifica nossa experiência” (LURIA, 1986, p. 27). Fala-se aqui da palavra consciente, da palavra com significado, esta que é a “célula da linguagem” (LURIA, 1986, p. 28) ou como mencionou Vigotski (2000), “o microcosmo da consciência humana” (p. 486). Dessa maneira, “é a expressão mais direta da natureza histórica da consciência humana” (p.486), refletindo “sutilmente as mais imperceptíveis alterações da existência social” (BAKHTIN, 2010, p. 47). O caráter generalizador da

palavra e sua importância para a formação e o desenvolvimento do pensamento abstrato e da consciência, pelo fato de em suas formas superiores de comunicação, os seres humanos refletirem “a realidade de modo generalizado” (VIGOTSKI, 2001, p. 12), podem ser constatados na seguinte passagem de Vigotski (2001):

A palavra nunca se refere a um objeto isolado, mas a todo um grupo ou classe de objetos. Por essa razão, cada palavra é uma generalização latente, toda palavra já generaliza e, em termos psicológicos, é antes de tudo uma generalização. Mas a generalização [...] é um excepcional ato verbal do pensamento, ato esse que reflete a realidade de modo inteiramente diverso daquele como esta é refletida nas sensações e percepções imediatas. Quando se diz que o salto dialético não é só uma passagem da matéria não-pensante para a sensação, mas também uma passagem da sensação para o pensamento, se está querendo dizer que o pensamento reflete a realidade na consciência de modo qualitativamente diverso do que o faz a sensação imediata (VIGOTSKI, 2001, pp. 9-10).

Atente-se para o fato de que Vigotski (2001), refere-se aqui às palavras com significado, unidade mínima e indivisível de análise da linguagem e do pensamento. Frente a isso, como esclarece Vigotski (2001), “o significado é um traço constitutivo indispensável da palavra. É a própria palavra vista no seu aspecto interior” (p. 398) e como elucida van Hoof (1990b), a “origem e desenvolvimento das palavras são intimamente ligados com a evolução dos conceitos” (p. 255). Desde uma perspectiva psicológica, o significado não passa de “[...] generalização ou conceito. Generalização e significado da palavra são sinônimos. Toda generalização, toda formação de conceitos é o ato mais específico, mais autêntico e mais indiscutível de pensamento” (VIGOTSKI, 2001, p. 398). Além disso, não se pode perder de vista que o significado da palavra é uma formação dinâmica, que se desenvolve a partir das relações estabelecidas na sociedade. Considerando-se, portanto, “[...] uma vez que o significado da palavra pode modificar-se em sua natureza interior, modifica-se também a relação do pensamento com a palavra” (p. 408).

Toda palavra é um “*fenômeno ideológico por excelência*. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. [...] A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social” (BAKHTIN, 2010, p. 36). É nela que as formas elementares da ideologia e as formas mais gerais da comunicação se revelam, por conseguinte, para compreender-se a ideologia de dado momento histórico, de determinada sociedade e/ou grupo, faz-se necessário compreender o uso que fazem das palavras e a luta que é travada nessa esfera, ou melhor, como a luta entre as classes se manifesta nessa esfera. As distintas classes sociais de uma dada sociedade

[...] servem-se de uma só e mesma língua. Consequentemente, *em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios*. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. [...] é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir. O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria [...] não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade (BAKHTIN, 2010, p. 48 – grifos no original).

Toda palavra é, portanto, uma arena na qual valores sociais contraditórios se digladiam, revelando-se, “no momento de sua expressão, como produto da intervenção viva das forças sociais” (BAKHTIN, 2010, p. 67).

Sendo assim, “aquilo mesmo que torna o signo ideológico vivo e dinâmico faz dele um instrumento de refração e de deformação do ser”, já que as classes dominantes de cada momento não poupam esforços para “conferir ao signo ideológico um caráter intangível e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente” (BAKHTIN, 2010, p. 48), de fazer valer seus próprios interesses, naturalizando e desistoricizando a palavra e a própria língua. Tal questão pode ser melhor compreendida a partir da seguinte passagem de Marx e Engels (2009):

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal [ideológica] das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias do seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. (p. 47 – grifos no original)

Nas línguas antigas, por não haver palavras específicas para indicar as mortes voluntárias, era comum que a referência a elas se desse pela descrição do ocorrido ou pelo uso de perífrases, eufemismos ou recorrência a termos aparentados, como indica o historiador argentino Alejandro Morin (2008).

O especialista alemão em direito antigo, David Daube, em seu clássico texto *Linguistics of suicide*, publicado em 1972, no que tange às construções linguísticas para designar esse tipo de morte, diz que, em geral, não eram mais do que qualificações de matar ou de morrer e que “a descrição do suicídio como um tipo de matar é anterior à descrição como um tipo de morrer”²⁷ (p. 391).

É importante mencionar, que “é em grego que o suicídio é representado pela primeira vez como um modo de morrer, e no grego do quinto e quarto séculos a.E.C., um período de alta filosofia”, a língua grega possuía um grande arsenal léxico “formado em torno da morte comum” (DAUBE, 1972, p. 391) e tal qual a língua alemã moderna, que surgirá posteriormente, possui uma grande flexibilidade e possibilidade na utilização de pronomes como prefixo, ao contrário do latim (VAN HOOFF, 1990), dessa maneira, “no latim clássico, palavras começando com um prefixo, como, por exemplo, *ipse* ou *propri-* faltam completamente, ao contrário do grego, que possui inúmeras palavras começando com *auto-* e *idio-*” (VAN HOOFF, 1990b, p. 257).

O desenvolvimento da linguagem, o aumento de vocábulos e a cristalização de um ou outro termo são explicados de maneira interessante por Bakhtin (2010) e, apesar de não tratar especificamente das palavras relacionadas à morte voluntária, permite compreender as transformações e o desenvolvimento da linguagem e das palavras. Conforme a linguagem foi se desenvolvendo e com a ampliação do acervo de complexos sonoros, “as significações começaram a estabilizar-se segundo as linhas que eram básicas e mais frequentes na vida da comunidade para a utilização temática dessa ou daquela palavra” (BAKHTIN, 2010, p. 135). O autor complementa mencionando que:

[...] a evolução semântica na língua é sempre ligada à evolução do horizonte apreciativo de um dado grupo social e à evolução do horizonte apreciativo - no sentido da totalidade de tudo que tem sentido e

²⁷ Sobre tal questão, há uma contradição entre as obras de David Daube (1972) e Ron Brown (2001). Para Brown (2001), “as expressões linguísticas predominantes da Idade Antiga supunham um modo de morrer mais do que um modo de matar, e a idéia de ‘auto-assassinato’ é muito posterior.” (p. 25). O artigo de Daube (1972) faz parte da bibliografia utilizada por Brown, o que contribuiu para dificultar a opção de qual proposta seguir. Utiliza-se aqui a proposta de Daube (1972) por ter sido confirmada em Sanchez Manzano (1991), quando a autora menciona que as formas de se manifestar sobre a morte voluntária se davam de duas maneiras em Latim “mediante umas locuções eufemísticas, que resultam as próprias e características, ou descrevendo a ação mediante a construção reflexiva de qualquer verbo de ‘matar’ genérico ou específico de uma forma de morte em concreto” (p. 143).

importância aos olhos de um determinado grupo – é inteiramente determinada pela expansão da infra-estrutura econômica (BAKHTIN, 2010, p. 141).

Não se pode perder de vista também que “toda palavra é ideológica e toda utilização da língua está ligada à evolução ideológica” (BAKHTIN, 2010, p. 126).

As fontes hebraicas acerca da morte voluntária sinalizam para o fato de que essa língua não só não possuía lexemas para designar tal ato, como era “notavelmente retrógrada” no que se refere à morte voluntária, não tendo existido “nenhuma designação detalhada” para a morte voluntária no Antigo Testamento, no qual figuram pelo menos oito mortes consumadas dessa qualidade²⁸. Sempre que necessário, o ato era concretamente descrito. A expressão *'ibbedh 'asmo ledha 'ath*²⁹ é de origem talmúdica e traduz-se como “destruir a si mesmo intencionalmente”. Os termos comuns para designar morrer e morte, eram respectivamente *meth* e *maweth*. O surgimento de termos mais específicos para expressar a morte voluntária são pós-talmúdicos, mas ocorrem apenas pela metade do século XIX, fortemente influenciados pela terminologia surgida no inglês e em outras línguas europeias. Mesmo o termo usado nos 613 *mitzvot* (mandamentos) da *Torah* (Pentateuco), o verbo *rasah* (assassinar) nunca foi utilizado para fazer referência a alguém que houvesse matado a si mesmo (DAUBE, 1972 p. 394; NEMOY, 1938).


O próprio discurso proferido pelo comandante zelota Eleazar ben Ya'ir às centenas de judeus que mataram a si próprios no episódio de Massada foi provavelmente proferido em aramaico e não em hebraico e tampouco continha qualquer palavra ou termo específico para definir a morte voluntária (DAUBE, 1972).

Entre os egípcios, a palavra mais antiga associada à morte de si foi a palavra *Hfty*, que significa inimigo, mas é “comumente concebido em forma espiritual” (MURRAY, 2007, p. 586). A gênese de tal palavra está em um papiro conhecido como *Papiro de Jumilhac*, que data da dinastia ptolomaica (305 – 30 a.E.C.). Esse documento relata a luta entre dois deuses, Thoth e Baba, sendo que esse segundo tinha reputação de ser mau. Segundo a lenda, Baba partiu para cima de Thoth com suas armas, mas Thoth

²⁸ Por ordem de aparição: Abimelec, Sansão, Aquitofel, Zimri, Saul (e seu escudeiro), Ptolomeu Macron e Razias.

²⁹ תַּעֲרֵךְ אֶת־עַצְמוֹ, (NEMOY, 1938, p. 412).

lançou-lhe um feitiço e fez com que este golpeasse sua própria cabeça com sua arma. Baba passou, então, a ser chamado de *Hfty*. Apesar do papiro que contém a história ser da dinastia ptolomaica, a fonte mais antiga da palavra *Hfty* é o poema *Diálogo de um homem com seu ba*³⁰, obra que remonta o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.E.C.) e registra o diálogo entre um homem enfasiado da vida e disposto a abandoná-la voluntariamente com sua alma.

Murray (2007) afirma ainda que “tal episódio pode igualmente estar associado com a gênese de um hieróglifo” (p. 586), no qual um homem golpeia sua própria cabeça com um machado e é justamente uma referência à palavra *Hfty* ³¹.

Na Grécia, nos tempos de Homero e outros dramaturgos³², a língua grega, em contraste com o hebraico, contava com inúmeras descrições gerais do fenômeno aqui tratado. Dos inúmeros termos e expressões apresentados por Daube³³ (1972), apenas alguns serão trazidos como exemplo, entre eles *haireo thanaton*³⁴, expressão que foi utilizada por Platão, Ésquilo, Aristófanes e Xenofonte, significando “apreender a morte”; *lambano thanaton*³⁵, utilizado por Eurípedes e que significa “agarrar a morte”; *pheugo to zen*³⁶, utilizado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, significa “fugir da vida”; *hekousios apothneisko*³⁷, utilizado por Tucídides, no século V a.E.C. e significa propriamente “morte voluntária”.

Tanto gregos quanto romanos empregavam basicamente verbos para indicar a morte voluntária, até mesmo pelas formas que dispunham e comumente utilizavam para causá-la, considerando que a língua grega, por apresentar, como indica, “maior

³⁰ A passagem é a seguinte: “Com quem posso falar hoje? O malfeitor é um amigo íntimo, o irmão que fará com que (qualquer) acontecimento se torne um inimigo (*Hfty*)” (CANHÃO, 2010, p. 322).

³¹ A imagem foi retirada de Murray (2007) e o autor dá os créditos ao Dr. Mark Depauw.

³² O poeta é assim definido por David Daube.

³³ Outros tantos podem ser encontrados no artigo de Daube (1972). Para uma vasta lista, com 342 termos utilizados em grego (167 termos) e latim (175 termos) e de suas fontes (porém, sem seus significados, que são manifestos no decorrer do livro) verificar o apêndice C da obra de Van Hoof (1998, p. 243-250).

³⁴ χαίρω θάνατον.

³⁵ λαμβάνω θάνατον.

³⁶ φεύγω το ζεῖν.

³⁷ ἐκουσίως ἀποθνήσκω.

flexibilidade na formação de neologismos, provê certas formas com possibilidades de suprir a carência do vocábulo ‘suicida’ tanto a respeito do latim clássico e medieval como do neo-latim da Idade Moderna” (MORIN, 2008, p. 162). Vale mencionar também que “a emergência do substantivo pressagia um avanço decisivo no sentido da abstração, sistematização e institucionalização” tanto do ato quanto da palavra (DAUBE, 1972, p. 397).

Os dois adjetivos mais antigos empregados pelos gregos para qualificar a morte voluntária de si foram *autocheir*³⁸ e *authéntes*³⁹. Em relação ao segundo termo, o teólogo estadunidense Armin J. Panning (s/d), em um estudo etimológico da palavra grega *authentein* (exercer autoridade, tyrannizar, dominar) apresenta a constituição de um seu cognato, *authéntes*, uma composição entre *autos* (si mesmo) e uma segunda palavra, sobre a qual há divergências acerca da origem, mas que não apresenta prejuízo para a significação. Para o gramático sofista grego do século II da Era Comum, Phrynichus, a segunda parte da composição é *hentos*, uma forma de *heimi*, que significa “emitir” ou “pressão”, mas afirma que a referida composição significa “morte⁴⁰ por sua própria mão”; por outro lado, o linguista francês Pierre Chantraine indica *thanatos* (morte), como segunda parte da composição. O autor menciona ainda, sem indicar, porém, as fontes, que muitos tendem a mencionar a composição complementada por *theino* (matar).

Tanto Van Hoof (1990) quanto Morin (2008) mencionam que tal vocábulo é referente à “morte de seu próprio sangue”, ou seja, em seu grupo de parentesco, embora também sirva para indicar “uma vinculação (eventualmente parental) entre sujeitos que têm mortos em comum, uns em qualidade de vítimas e outros

³⁸ αὐτόχειρ

³⁹ αὐθέντης. *Autoentes* era outra possibilidade de grafia.

⁴⁰ No artigo em inglês, a palavra que se utiliza é *murder*, mas estou seguindo a proposição dos diversos autores apresentados neste capítulo, de que a idéia de assassinato de si não fazia parte do vocabulário antigo para indicar a morte intencional de si, até mesmo porque o autor (Panning) usa indistintamente em seu texto as palavras assassinato e suicídio, mesmo se referindo à Antiguidade; atente-se para o fato de que até mesmo quando determinado termo se referia a uma morte violenta, como alguns tantos que serão apresentados nesse capítulo, não eram percebidos como um crime, como adverte Brown (2001), “as expressões gregas antigas têm assim mesmo uma conotação de morte, mas não de crime ou assassinato.” (p. 25).

de vitimários” (MORIN, 2008, p. 162). Daube (1972) explica que ao lado de *autocheir*⁴¹, que pode ser traduzido como “atuar com as próprias mãos”, *authéntes* é o termo mais antigo na referência ao ato de tirar a própria vida, significando “atuar por si mesmo”, tendo permanecido presente na etimologia da palavra *autêntico*.

O termo *autodaikos*⁴², “rasgar a si mesmo” surge durante a Era Cristã, ao lado de *biaiothánatos*⁴³, que significa especificamente “morrer por violência” e era utilizado para referir-se a mortes violentas em geral, não especificamente às voluntárias. Sua construção semântica se dá a partir da união entre *biaios*, “violento” e *thanatos* “morte”, porém, tardiamente surgiu um neologismo grego *biothanatos*, um oxímoro que traz no mesmo termo a ideia de vida e morte e penetrou tanto no grego clássico tardio quanto no latim, por volta do século III. No latim, seu aspecto referente à morte de si ganhou mais espaço por volta do século IV, quando era utilizado especificamente para referir-se ao mencionado fenômeno. O uso desse termo foi retomado durante o período Renascentista e no século XVII. Com certa alteração na grafia (*biathanatos*), serviu como título para um livro de John Donne⁴⁴ acerca do assunto (MORIN, 2008; DAUBE, 1972; MURRAY, 2007).

A utilização do termo *eulogos exagoge*⁴⁵, que tem por tradução “remoção apreciável” ou “razoável” era também comum entre gregos, mas, nesse caso, propriamente entre aqueles que se ‘reuniam sob o pórtico (*stoá*)’⁴⁶ e aqueles que ‘viviam como cães’⁴⁷.

⁴¹ Apesar de poucas vezes, o termo autoquiria é utilizado como “sinônimo” de suicídio na contemporaneidade.

⁴² αὐτοδηκτός.

⁴³ Βιαιοθάνατος. Possui outras grafias, sem prejuízo do significado.

⁴⁴ Sobre o qual tratar-se-á no capítulo sobre história geral do suicídio.

⁴⁵ εὐλογος ἐξαγωγή.

⁴⁶ “Zênon costumava dar as suas lições passeando de um lado para outro na Colunata Pintada (*Poikile Stoá*) [...]. Lá, então, os cidadãos vinham ouvir Zênon, e por isso passaram a ser chamados estoicos [...].” (DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 182). VII, 5.

⁴⁷ Diôgenes Laêrtius (2008) afirma que, para alguns, o nome da Escola Cínica deriva do nome do ginásio Cinosarges, onde Antístenes, precursor dessa escola, costumava debater com os seus. Porém, o próprio filósofo era chamado de cão, bem como outra figura representativa da escola, Diôgenes de Sínope também era assim chamado. Segundo Gual (2007), “atuar sem vergonha (*aidós*) à maneira das bestas,

No início da Era Cristã surgem termos como *autothanatos*⁴⁸, “morrer através de si mesmo”; *autoktonos*⁴⁹, “morte de si”, e *autophonos*⁵⁰, “assassinato de si”, sendo que neste último caso, explica Daube (1972) que Eusébio de Cesaréia, no século IV da Era Comum, utilizou um derivado desse termo, *autophoneutes*⁵¹, “assassino de si”, ao descrever o que fez com que Pilatos se tornasse “seu próprio assassino e vingador por próprias mãos”⁵², também disse Lysias, no século V da Era Comum, “os trinta tiranos mataram muitos oponentes e causaram tantas outras [mortes], obrigando-os a beber cicuta, fazendo com que se tornassem *phonees heauton*⁵³, ‘assassinos de si mesmos’.” (p. 403).

O desenvolvimento material e intelectual da sociedade grega possibilitou sofisticações em termos de métodos utilizados, por exemplo o uso da cicuta, sofisticação esta que criou uma forma passiva de morte voluntária e novos termos para se referir a ela, tendo em vista que a atividade ou passividade frente à morte pressupunha diferenças linguísticas (BROWN, 2001, p. 25).

A teoria de que os romanos e, entre eles, propriamente os filósofos estoicos e epicuristas, cultuavam, incentivavam ou induziam à morte voluntária, segundo Hinojo Andrés (1998), é falsa. O autor hipotetiza que essa ideia se sustenta no fato de que:

[...] durante o primeiro século do império romano surgiu toda uma literatura que se deleitava e desfrutava com a descrição detalhada e, em [certas] ocasiões, excitante da morte, dos assassinatos, dos crimes violentos e também do suicídio. Se trata de uma tendência estética, cultural e literária da época [...] (p. 182).

mas sem a inocência animal, justifica a comparação com o cão, um grave insulto para deuses e homens já nos poemas de Homero” (p. 18)

⁴⁸ αὐτοθάνατος.

⁴⁹ αὐτοκτόνος.

⁵⁰ αὐτοφόνος.

⁵¹ αὐτοφονευτής.

⁵² *autophoneutes heauton kai timoros autocheir* (αὐτοφονευτής ἑαυτὸν καὶ τιμωρός αὐτόχειρ).

⁵³ φονεύς ἑαυτὸν.

Um exemplo de tal tipo de literatura pode ser encontrado nas *Fabulæ*, do mitógrafo Caius Iulius Hyginvs⁵⁴, que faz uma lista de homens *qui se ipsi interfecerunt*⁵⁵ e outra de mulheres *quae se ipsae interfecerunt*⁵⁶, nas quais constam os nomes, filiação, modo e em alguns casos o motivo (MORCILLO EXPÓSITO, 2008; HIGINO, 2008⁵⁷). Todos os casos relatados são oriundos de lendas da mitologia grega, como a morte de Egeu, “filho de Netuno, que se arrojou ao mar, daí que se chame mar Egeu”⁵⁸; ou então Meneceo, “o pai de Jocasta, precipitou-se de uma muralha, em Tebas, por causa de uma peste”⁵⁹; também Édipo, “filho de Layo, por sua mãe Jocasta se matou”⁶⁰, depois de ter arrancado os olhos”⁶¹. Entre as mulheres estão Jocasta, “filha de Meneceo, pela morte e o sacrilégio de seus filhos”⁶², além de Antígona, “filha de Édipo, por enterrar a Polinices”⁶³ (HIGINO, 2008, pp. 172-3).

O equívoco supramencionado pode ser estendido também em relação a diversos de seus antecessores gregos, principalmente os já mencionados estoicos e epicuristas, mas também cínicos e acima de todos o cirenaico Hegésias⁶⁴, também conhecido por *Peisithanatos*⁶⁵, que pode ser traduzido como “aquele que argumenta a favor da morte”,

⁵⁴ Foi um escravo de origem hispânica, levado por Júlio Cesar a Roma pelo ano 45 da Era Comum. Segundo consta, era o bibliotecário encarregado pela Biblioteca Palatina, foi discípulo de Alexander Polyhístor e amigo de Públio Ovídio Nasón. São poucas as informações sobre esse autor e são conhecidas graças à obra *De grammaticis et rhetoribus*, de Suetônio (MORCILLO EXPÓSITO, 2008).

⁵⁵ CCXLII.

⁵⁶ CCXLIII.

⁵⁷ A publicação original data dos primeiros séculos da Era Comum, mas não há precisão na data.

⁵⁸ *Ægeus Neptuni filius in mare se præcipitavit, unde Ægeum pelagus est dictum* (HYGINI, 1670, p. 225).

⁵⁹ *Menecus Jocaftes pater se de muro præcipitavit Athenis, propter pestilentiam* (HYGINI, 1670, 225).

⁶⁰ Na versão utilizada está traduzido suicidou, porém, considerando a justamente a discussão desenvolvida nesse capítulo, trata-se obviamente de uma atualização grosseira do vocabulário, bastante comum a muitas traduções contemporâneas. Como as versões latinas encontram-se nas notas, optou-se por alterar o termo.

⁶¹ *Oedipus Laji filius propter Jocaftem matrem ipse se occidit, ablati oculis* (HYGINI, 1670, 226).

⁶² *Jocafta Menæci filia propter interitum filiorum & nefas* (HYGINI, 1670, p. 228).

⁶³ *Antigona Oedipodis filia propter sepulturam Polynices* (HYGINI, 1670, p. 228).

⁶⁴ Diôgenes Laértios (2008) inclusive menciona a existência de uma ‘escola’ hegesíaca, como uma das três vertentes surgidas da escola Cirenaica de Arístipos.

⁶⁵ Πεισιθάνατος.

mas comumente as referências contemporâneas a esse filósofo tratam-no como o persuasor do ‘suicídio’, inclusive, cabe mencionar aqui mais um termo que era utilizado com certa frequência pelos gregos e serviu como título de seu livro, *Apokarterón*⁶⁶, que significa “aquele que se deixa morrer de fome”, derivado do verbo *apokartéresis*⁶⁷, “ação de deixar-se morrer de fome”⁶⁸, conforme indicado pelo filósofo porto-riquenho Rubén Soto Rivera (1998), em artigo no qual apresenta a predileção de alguns filósofos gregos pela morte por inanição. Segundo Daube (1972), Hipócrates afirmou manter sempre à mão um tanto de “hidromel” para aqueles que lhe chegavam a caminho da morte pela abstenção de comida e Van Hoof (1998) refere-se a uma passagem do *Corpus Hippocraticum* onde se fala de *melikreton*, uma mistura de leite e mel que se dava àqueles que eram encaminhados por *apokarterein* (inanição).

Os dois termos que serviam como base léxica fundamental para que se designasse a morte em latim eram *Mori* e *Mors*, sendo que o primeiro possibilitava uma maior variabilidade de derivações na construção de novas expressões nesse campo linguístico, contudo, adverte a linguista Maria Asuncion Sanchez Manzano (1991), que nenhum dos dois lexemas, tampouco suas derivações, “se mostram suficientes para realizar a função semântica que reclama a variedade de circunstâncias em que a morte se produz” (p. 59), sendo assim, não nos dizem a respeito da morte, “não supõem aceitação resignada, nem busca, nem sangue, nem luto, nem crueldade, [...] Designa-se com elas o cumprimento do período de existência próprio de certos seres integrantes do mundo” (p. 59), porém, tal qual em grego, no latim há um grande “número de unidades léxicas” para designar a morte, ainda mais se forem consideradas as suas formas de expressão clássica e pós-clássica (GARCÍA-HERNÁNDEZ, 1991, p. 10)

Sanchez Manzano (1991) atenta também para o fato de que entre as formas de expressar a morte encontram-se muito facilmente associados a elas conceitos relativos à destruição e ao desaparecimento; porém, tal assimilação não quer dizer que sejam imediatamente identificáveis, já que cada um mantém suas características originais. Tais aproximações revelam também um hábito comum no que se refere às construções

⁶⁶ ἀποκατερόν.

⁶⁷ ἀποκατέρεσις.

⁶⁸ Em latim, *inédia*.

linguísticas concernentes à morte, que era o uso de eufemismos, muito comuns na designação da morte de si. Tal questão aproxima-se da discussão desenvolvida por Luria (1986) acerca do campo semântico, no qual “[...] a palavra converte-se em elo ou nó central de toda uma rede de imagens por ela evocadas e de palavras ‘conotativamente’ ligadas a ela” (LURIA, 1986, p. 35). Ainda segundo o autor:

[...] juntamente ao significado ‘referencial’ ou ‘denotativo’ direto da palavra, também existe uma ampla esfera do que se denominou de significado ‘associativo’. [...] a palavra não somente gera a indicação de um objeto determinado, mas também, inevitavelmente, provoca a aparição de uma série de enlaces complementares, que incluem em sua composição elementos de palavras parecidas à primeira pela situação imediata, pela experiência anterior, etc. (LURIA, 1986, pp. 34-5).

As denominações habitualmente utilizadas em latim antigo para referir-se ao fenômeno de tirar voluntariamente a própria vida eram *mortem sibi consciscere*⁶⁹ e *mors voluntaria*⁷⁰, sendo que a primeira se referia ao ato de se matar e a segunda ao resultado deste. Ambos os termos eram passíveis de variações; em substituição de *consciscere* admitiam-se *adsciscere*, *approbare*, *irrogare* e relativo a *mors*, eram possíveis *obitus*, *letum*⁷¹, *exitus* e *finis*. Essas expressões denotam explicitamente, segundo Hinojo Andrés (1998), “o caráter voluntário, buscado e querido, com plena consciência e com decisão firme e bem pensada”, sem qualquer juízo de valor, porém, devido à irrevogabilidade de tal ato, este devia resultar de uma “reflexão profunda” e de “plena vontade”, “não podia ser o resultado de uma improvisação ou de um desejo momentâneo” (p. 193).

É digna de menção a escassez de referências ao termo *mors libera*, para referir-se a tal fenômeno. Hinojo Andrés (1998) apresenta interessantes justificativas para tal ocorrência, inclusive mencionando que existem, na literatura latina, preferencialmente de inspiração estoica, referências aos dois termos juntos, porém, nenhuma delas designando a morte intencional de si mesmo, já que “a morte pode libertar e proporcionar liberdade [...] com a morte se evitam calamidades, tormentos e desgraças” (p. 190), porém, é necessário que fique marcada a diferença entre voluntária e livre,

⁶⁹ Pode ser traduzido como “tomar a decisão de se matar e fazê-lo”.

⁷⁰ Sendo a primeira, expressão mais antiga, já encontrada em Plauto, séc. II a.E.C., e a segunda registrada nas obras de Cícero (HINOJO ANDRÉS, 1998).

⁷¹ Comum principalmente à linguagem poética, foi mais frequentemente utilizado na época augústea, interpreta-se por “morte como aniquilação” (SANCHEZ MANZANO, 1991).

sendo que “a morte voluntária é eleita com plena consciência e decisão, mas em circunstâncias difíceis ou frente a uma morte iminente, natural ou violenta, em momentos nos quais não existe liberdade absoluta” (p. 191), pois “em condições ótimas e favoráveis, com plena liberdade de decisão não se elegia a morte, esta apenas pode ser um mal menor, desejável e voluntário em contextos muito favoráveis” (p. 194). Contudo, acrescenta que:

A morte voluntária pode ser o método de obviar a ditadura e o poder tirânico, a escravidão, os ultrajes e as humilhações físicas, políticas e psíquicas, porém nesses casos é uma eleição voluntária, consciente, meditada, nunca completamente livre, embora seja um caminho para conquistar a liberdade (HINOJO ANDRÉS, 1998, p. 191).

Outra referência apontada por Hinojo Andrés (1998) como significativa é a escassez na utilização do verbo *necare*, um derivado de *neco* utilizado para se referir a tipos de morte menos violentas e que não tinham derramamento de sangue. Significa basicamente “ajusticar”, “assassinar”, “matar com tormento” ou “matar por asfixia”, sendo que nesta última forma de significação aproxima-se de *suffocare* e *strangulare*. Essas duas últimas expressões indicam a parte do corpo envolvida no ato. *Necare*, nesse caso, refere-se à asfixia mais comumente relacionada à água, ou seja, ao afogamento, forma de morrer que estava vinculada a muitas crenças, pois “significava a destruição total da pessoa, alma e corpo” (SANCHEZ MANZANO, 1991, p. 92).

Nessa maneira de morrer as almas eram privadas da imortalidade, porque ficavam “sepultadas” junto com os corpos, permaneciam a eles aprisionadas, na água, e não podiam ser libertas através do último suspiro (HINOJO ANDRÉS, 1998). A questão do não sepultamento é explicada pelo filósofo brasileiro Paulo de Góes (2004), quando profere que “o corpo permanecer insepulto era algo terrível para os romanos. Isso porque os ritos fúnebres, entre eles, eram grandemente valorizados” (p. 203).

O termo supracitado *suffocare* também se relaciona com *suspendere*, verbo especificamente empregado na referência a suicídios por enforcamento, que traz consigo certo juízo de valor vinculado à posição social ocupada pelo cidadão. A morte por enforcamento é indicada pela linguista canadense Yolande Grisé (1982) como alternativa comum entre as classes subalternas da sociedade romana e bastante rara entre os cidadãos mais abastados. Vale mencionar que aqueles que se enforcavam não podiam ser sepultados e que tanto entre os gregos, quanto entre os cristãos, posteriormente, a morte por enforcamento foi mal vista (GRISÉ, 1982; GÓES, 2004).

Em língua latina, ou neolatina, a união de *sus-suis* com o sufixo *-cidium* ou *-cida*, derivantes do verbo *caedo* nada poderia significar além de “matança do porco” e nem sequer para tal significado, o único possível, a palavra foi utilizada⁷², já que como afirma Sanchez Manzano (1991), “a característica que marca a *occidere* é a morte de um ser humano” (p. 86). Sendo assim, Hijono Andrés (1998) refere-se a tal conjunção como um barbarismo, principalmente pelo fato de juntar os sufixos *-cidium*, *-cida*, que remetem a atos violentos e cruéis que “[...] não eram aplicáveis em absoluto aos que buscavam acabar com sua própria vida, da qual todo homem é responsável e titular indiscutível”, pois “[...] não pode ser julgado nem qualificado com a mesma dureza e rigor que qualquer destruição de outra vida humana, que um homicídio, fratricídio ou parricídio, esses sim, termos que aceitaram os romanos e cunharam em sua língua [...]” (p. 187).

Pode-se ainda evocar o relato anedótico feito por Christopher Woodsworth (1877) acerca de uma *disputatio* ocorrida por volta de 1824. O tema do debate era trivial, porém um dos prediletos, “*Recte statuit Paleius de Suicidiis*” (Correta distinção do joio e do suicídio). Woodsworth (1877) menciona que “essa última palavra é sem dúvida um barbarismo, embora a maioria dos ouvidos ingleses não se equivoquem e esta seja sancionada pelo honrado tempo de uso nas escolas de Filosofia”⁷³ (p.42). Assim foram os argumentos trazidos pelo primeiro oponente:

Non recte judicat Dominus Respondens de suicidio, ut ego quidem censeo, ergo cadit quaestio: si sues enim omnino non caedemus, unde quaeso pernam, hillas, sumen, unde inquam petasonem sumus habituri? Est profecto judaicum et, ut ita dicam'—'Erras, Domine Opponens!' interrupts the Moderator, 'non enim de suibus caesis loquitur Respondens, sed de aliquo qui ultro sibi necem consciverit' (WOODSWORTH, 1877, p. 42).

Seu adversário, bom matemático e joanino que era, “desconhecendo o termo latino carnificina suína, era-lhe enigmático ao cérebro pensar como poderia 'tirar' um argumento que ele não conseguia entender muito bem”⁷⁴, mas respondeu “*Quid est ergo*

⁷² VAN HOOFF, 1990

⁷³“This last word is no doubt a barbarism, though to most English ears unequivocal, and sanctioned by time-honoured use in the Philosophical Schools” (WOODSWORTH, 1877, p.42)

⁷⁴ “being unacquainted with the terms of Latin pork-butcherly, was puzzling his brain to think how he could 'take off' an argument which he could not well understand” (WOODSWORTH, 1877, p. 42).

suicidium *ut latinè nos loquamur, nisi suum caesio*” (É por causa do suicídio que nos falamos em bom latim, exceto por sua redução) (WOODSWORTH, 1877, p. 42).

Sanchez Manzano (1991) indica algumas questões relativas a *occidere* (derivado de *caedere*), palavra da qual derivou o “cídio” de suicídio. Esse era o termo descritivo de um tipo de morte, representada “por meio de um instrumento cortante que produz uma ferida transversal”, deduzida propriamente de sua derivação, em que *caedere* faz referência a um tipo de ferida, mas também pode ser compreendido como golpear⁷⁵ e é bastante corriqueiro nas linguagens jurídica e militar, constituindo assim uma variedade particular da morte violenta. Segundo a autora, “parece que nesse sentido ‘homicídio’ é o mais antigo inclusive na linguagem jurídica. (p. 86)”⁷⁶. Ao lado de *interficere*⁷⁷, é o termo mais comum para designar a morte, sendo que *occidere* pode ser considerado um termo neutro em relação aos verbos utilizados para expressar mortes que envolvam derramamento de sangue.

Não obstante, as raras vezes que aparece o verbo *occidere*, que significava assassinato, em certas passagens pode derivar “[...] do verbo *occido*, derivado de *cado*, não de *caedo*, que significa ‘cair’, não ‘assassinar’” (HINOJO ANDRÉS, 1998, p. 192). Sanchez Manzano (1991) explica que enquanto *cadere* significava “cair”; *occidere*, que deriva dessa expressão, significa “cair frente a”, mas em determinados contextos, pode significar “cair morto” ou até “cair morto frente a”.

Foi pelos cristãos que algumas expressões e perífrases passaram a fazer parte do repertório romano, como *homicida sui, ipsius occisor, occisio suisipius*, já que foi com Lactâncio e Agostinho de Hipona, primeiros sistematizadores da filosofia cristã, que a morte voluntária passou a ter relação com o homicídio (HINOJO ANDRÉS, 1998). Ao lado de tais autores latinos, é importante ressaltar Eusébio de Cesaréia, que mais ou

⁷⁵ O termo não significa propriamente matar, é uma referência ao golpe que fere, tanto que *occidere* indica o próprio fato e *caedere*, sua valoração jurídica.

⁷⁶ Era próprio do termo, em uma perspectiva jurídica, a referência à intencionalidade implicada na morte produzida.

⁷⁷ “pode empregar-se como termo mais abstrato e geral, qualquer que seja o tipo de morte” (HINOJO ANDRÉS, 1998, p. 192).

menos à mesma época que Lactânio, utilizou a palavra *autophoneutes*⁷⁸ (assssino de si) para referir-se à morte voluntária.

Lactânio, em sua principal obra, *Diuiarum Institutionum* (Instituições Divinas), escrita nos primeiros anos do século IV da Era Comum, em um capítulo do livro III, intitulado *De falsa sapientia philosophorum* (Do falso conhecimento dos filósofos), refere-se à morte voluntária entre diversos filósofos, enganados pela equivocada compreensão acerca da imortalidade da alma.

Porque se o homicídio é um crime, é um homicídio matar-se a si mesmo, e ainda mais enorme a punição que Deus reserva-se a ele. [...] Foram tais filósofos, e o próprio Catão, mais sábio dos Romanos, homicidas. Diz-se que este último, antes de mergulhar-se o punhal no peito, havia lido dito livro [Da imortalidade da alma] de Platão, e foi incitado a este crime atroz pela autoridade deste filósofo. É necessário, no entanto, confessar que o temor da servidão parecia poder fazer-lhe desejar a morte com razão (*Diuiarum Institutionum*, III).⁷⁹

Porém, é com o mais expressivo dos sistematizadores do cristianismo, Agostinho de Hipona, que a supramencionada relação se estabelecerá definitivamente e perdurará durante séculos. No livro I, capítulo XVII de sua obra principal, *De Civitate Dei*, infere acerca da morte voluntária:

Da morte voluntária por medo da pena ou da desonra, se a nenhum dos homens é lícito matar a outro de própria autoridade, ainda que este seja verdadeiramente culpado, porque nem a lei divina nem a humana nos da faculdade para tirar-lhe a vida; sem dúvida que aquele que se mata a si mesmo também é homicida, tornando-se tanto mais culpado quando se deu a morte, quanto menos razão teve para matar-se; porque se justamente abominamos a ação de Judas e a mesma verdade condena sua deliberação, pois se enforcando, acrescentou a seu crime de traição ao invés de saná-lo (já que, desesperado pela divina misericórdia e pesaroso por seu pecado, não permitiu-se arrepender e fazer uma saudável penitência), mais ainda deve abster-se de tirar a própria vida aquele que com morte tão infeliz nada tem a castigar em si. E nisto há uma notável diferença, porque Judas, quando se deu a morte, deu a um homem mal e, contudo, acabou esta vida culpado não apenas pela morte do Redentor,

⁷⁸ αὐτοφονευτής.

⁷⁹ Nam si homicida nefarius est, quia hominis extinctor est, eidem sceleri obstrictus est, qui se necat, quia hominem necat. Imo vero majus esse id facinus existimandum est, cujus ultio Deo soli subjacet [...] Homicidae igitur illi omnes philosophi, et ipse romanae sapientiae princeps Cato, qui antequam se occideret, perlegisse Platonis librum dicitur, qui est scriptus de aeternitate animarum, et ad summum nefas philosophi auctoritate compulsus est; et hic tamen aliquam moriendi causam videtur habuisse, odium servitutis. (III, 18)

mas da sua própria, pois embora tenha se matado por conta de um pecado seu, em sua morte cometeu outro pecado (*De Civitate Dei*, I, XV).⁸⁰

Além da exposta crítica agostiniana ao enforcamento como morte degradante por reproduzir a forma escolhida pelo traidor de Cristo, Agostinho também se refere com o mesmo pesar àqueles que se arremessam de precipícios, como foi tentado a fazer o Nazareno, pelo Demônio. Mas é justamente a associação entre a morte voluntária e o homicídio⁸¹, que já aparece em Lactânncio, o ponto nodal da exposição agostiniana.

Tais passagens são marcantes na virada que se dá na relação dos indivíduos com a morte voluntária e, apesar de afirmações como a de Brown (2001), de que “resulta muito duvidosa a tese histórica de que o neoplatonismo de Santo Agostinho de Hipona tivesse sido capaz, por si só, de inverter as proposições da Antiguidade Clássica” (p. 25), a influência do pensamento agostiniano, bem como de outros doutores da igreja de seu tempo, foi fundamental na construção dessa nova forma de conceber o fenômeno da morte voluntária, que perdurará e influenciará as gerações que lhe sucedem. Cabe ainda a hipótese de que esse é o gérmen para o nascimento da palavra suicídio, com sua multiplicidade de significados, sendo essa última questão, apontada também por Brown (2001), ao mencionar que “o suicídio é significativo como tal e portanto está repleto de significados em si mesmo” (p. 26).

Como esclarece Luria (1986), “a plurissignificação das palavras é mais freqüente do que parece e a ‘polissemia’ é antes uma regra da linguagem do que uma exceção” (p. 34), em geral, a precisão do significado da palavra em relação à gama de significados

⁸⁰ Ac per hoc et quae se occiderunt, ne quicquam huius modi paterentur, quis humanus affectus eis nolit ignosci? et quae se occidere noluerunt, ne suo facinore alienum flagitium deuitarent, quisquis eis hoc crimini dederit, ipse crimen insipientiae non cauebit. Nam utique si non licet priuata potestate hominem occidere uel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit, profecto etiam qui se ipsum occidit homicida est, et tanto fit nocentior, cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putauit. Nam si Iudae factum merito detestamur eumque ueritas iudicat, cum se laqueo suspendit, sceleratae illius traditionis auxisse potius quam expiasset commissum, quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter paenitens nullum sibi salubris paenitentiae locum reliquit: quanto magis a sua nece se abstinere debet, qui tali supplicio quod in se puniat non habet! Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, uerum etiam suae mortis reus finiuit hanc uitam, qua licet propter suum scelus alio suo scelere occisus eis. Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi malefaciat et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatu nocentem, atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum?

⁸¹ Segundo Sanchez Manzano (1991), a primeira aparição da palavra *homicidium* ocorre na obra de Sêneca, o Retórico, antecedida, no desígnio do assassinato por *parricida*.

possíveis é determinada pela situação e pela conjuntura em que tal palavra está aplicada, até mesmo o tom em que se a pronuncia contribui para isso.

Ron Brown (2001) apresenta outra questão importante, que é o fato de que “enquanto não se incluiu o suicídio em um discurso religioso, não começaram a proliferar as imagens”⁸² (p. 26), assim, contribui para a análise a abordagem desenvolvida por Mikhail Bakhtin (2010), quando este discute que para haver a entrada de um objeto ou fenômeno, seja ele pertencente a qualquer esfera da realidade, adentre no horizonte social de um determinado grupo e “desencadeie uma reação semiótico-ideológica, é indispensável que ele esteja ligado às condições socioeconômicas essenciais do referido grupo, que concerne de alguma maneira às bases de sua existência material” (p. 46), sendo assim, “[...] *não pode entrar no domínio da ideologia, tomar forma e aí deitar raízes senão aquilo que adquiriu um valor social*” (p. 46 – grifos no original).

A conjuntura econômico-política do mencionado momento é exposta por Minois (1998) de maneira a contribuir com as proposições levantadas até o momento. No fim do século IV e começo do século V o Império Romano encontrava-se “em plena crise econômica e demográfica, o Estado romano transforma-se a partir de Diocleciano e Constantino num sistema totalitário em que o indivíduo perde todo o direito a dispor da sua própria pessoa”, a mão de obra foi-se tornando escassa e as defesas do Império exíguas, exigindo “a requisição de cada vida humana ao serviço da economia e da defesa”, refletindo em um endurecimento da legislação civil relacionada à morte voluntária (MINOIS, 1998, p. 41).

No capítulo sobre História geral do suicídio tratar-se-á melhor a questão, porém, alguns elementos ainda são importantes nesse momento. A primeira delas ligada a Lactâncio, que foi conselheiro de Constantino, tendo terminado a redação de sua *Diuinarum Institutionum* muito próxima à conversão deste ao cristianismo e a ele dedicado a obra (FERRATER MORA, 2001).

Alexander Murray (2007) argumenta que a conversão de Constantino implicou duas grandes mudanças para os gestores cristão, às quais o autor atribui a determinação

⁸² Ron Brown desenvolve um estudo histórico do suicídio a partir de sua iconografia, desde a Antiguidade Clássica até o século XX.

da produção de Agostinho. A primeira é um grande crescimento da igreja e por conta disso a absorção de um enorme contingente de pessoas, com diferentes concepções morais e a segunda é o fato de que, para além do imperador, muitos dos governantes de um império em guerra passaram a fazer parte de suas fileiras, colocando os cristãos e o cristianismo frente a questões éticas bastante diferentes das que haviam enfrentado até então.

Atente-se também que Constantino estreitou consideravelmente as relações entre os poderes civil e canônico e que, desde o Baixo Império Romano, “os interesses de Deus revelam-se à imagem dos [interesses] dos senhores: dispor da sua vida é tanto usurpar os direitos de um como os de outros”, assim, o combate contra a morte voluntária se deu conjuntamente pelas autoridades civis e religiosas (MINOIS, 1998, pp. 43-4).

As leis que regem os signos da comunicação social, bem como os fenômenos ideológicos estão “diretamente determinadas pelo conjunto das leis sociais e econômicas”, o que faz da realidade ideológica “uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica”. Dita superestrutura não é arquitetada pela consciência individual, que é, por sua vez, somente o “inquilino do edifício social dos signos ideológicos”. Tal processo de integração entre realidade e ideologia, torna-se mais observável no plano das palavras (BAKHTIN, 2010, p. 36).

É fato, todavia, que todo e qualquer sistema de normas sociais não é capaz de existir alijado da “consciência subjetiva dos indivíduos que participam da coletividade regida por essas normas”, fato que ocorre com todos os sistemas de normas, entre eles morais, jurídicas e estéticas. De fato, tais normas se diferenciam entre si devido ao “grau de coerção que exercem, pela extensão de sua escala social, que é função de sua relação mais ou menos próxima com a infraestrutura, etc”. O que não muda seu papel e suas características como normas, tampouco a natureza de sua existência “só existem relativamente à consciência subjetiva de uma dada comunidade” (BAKHTIN, 2010, p. 94).

Entre as exposições de Lactâncio e Agostinho e o surgimento da palavra suicídio passam-se vários séculos (pouco explorados na literatura sobre o assunto, por sinal), porém, exclusivamente sobre o inglês tem-se alguns dados trazidos por Brian Barraclough e Daphne Shepherd (1994):

A mais antiga língua falada na Inglaterra era britânico, uma língua da família de linguagens célticas. Nenhum registro escrito restou. O britânico sobreviveu no País de Gales e tornou-se galês, aproximadamente no mesmo momento que os invasores germânicos – Anglos, Justos e Saxões – estabeleceram-se na Inglaterra. Em sua língua, o inglês antigo, ancestral do inglês moderno, a palavra *self-kiling* (matar-se) era *self-cwalu* (abater-se) (Bosworth, 1898)⁸³. Em galês, *hunan caddiad* e em gaélico, *fein mhortar*. No inglês médio, falado desde a Conquista Normanda até o século XIV, aparece como *seolf-cwale* (Lewis, 1987)⁸⁴. Esses eram os [termos] vernaculares e *felonia de se* o termo legal (BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p.121).

No século XII, por volta de 1178, no livro *Le Contra quatuor labyrinthos Franciæ*⁸⁵, do cânone agostiniano Walter⁸⁶ de Saint-Victor, vem à luz pela primeira vez a palavra *suicidium*, em suas variações *suicida* e *suicidis*, respectivamente. Em ambas as menções, refere-se aos próprios sujeitos que tiram suas vidas e não ao ato em si, e tal qual seu ‘mestre’ Agostinho, associa o ato de tirar a própria vida com palavras já cunhadas em latim, tal como *fratricida* (MURRAY, 1998). O surgimento da palavra (ao menos em textos escritos e até onde se conhece na presente data), deu-se na seguinte passagem:

Você quer saber quão afeminadamente ele [Sêneca] se matou? Ser convencido por um argumento do lado oposto. Quando Olímpia, a formidável mãe de Alexandre, foi forçada a morrer, entregou-se voluntariamente para o carrasco, em trajes de gala e com uma diadema brilhante, ela não suplicou nem empalideceu, mais que isso, no momento da morte, ela penteava cabelo para nenhuma indecência deva ser visível em sua morte. Oh, uma mulher de virilidade real. Por outro lado, quando esse homem, que era mais delicado do que qualquer mulher, foi forçado a morrer, ele refugiou-se aos banhos e ali, como um menino, em água morna e perfumada, como se estivesse em plumas macias, enterrou-se tão profundo até o seu pescoço. Então foram as veias de ambos os braços levemente tocadas de modo que ele entregou a alma efeminada no luxo extremo e como se fosse em seu sono. Assim, com grande ingenuidade ele converteu a própria morte e a dor da morte em um grande prazer para si mesmo. Esse homem não é um *fratricida*, mas pior: um *matador de si*

⁸³ BOSWORTH, J. *An Anglo-Saxon dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1898.

⁸⁴ LEWIS, R. E. *A Middle English dictionary*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1987.

⁸⁵ Ao contrário do que apresentou Morin (2008) acerca dos créditos pela descoberta dessa obra, referindo-se a Murray, no ano 2000, na obra de Murray de 1998 ele credita a Fritz Peter Knapp, em seu livro intitulado “Der selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters” (O suicídio na poesia épica ocidental da Alta Idade Média), de 1979. Anton van Hoof (1990b) também menciona a obra de Saint-Victor, porém, refere-se a outro artigo (Schrijvers, P. H. Seit ein Gespräch wir sind. Het voortleven van de omstreden Seneca”), de 1989, que faz uma citação indireta à obra de Saint-Victor.

⁸⁶ Existem outras grafias traduzindo o primeiro nome do autor, as mais comuns são a francesa Gauthier e a latina Gualterus, porém, manteremos Walter pela suposta origem inglesa do personagem.

(suicida), um estoico por profissão, ele era um epicurista na morte; você acha que a ele foi dado um lugar no céu junto com Nero, Sócrates e Catão, todos matadores de si (suicidas)? (*Le Contra quatuor labyrinthos Franciæ*)^{87, 88}

Sobre o surgimento de uma nova palavra, esclarece Vigotski (2001) que “[...] toda palavra nova surge com base na discriminação de algum atributo evidente e serve de base à construção da generalização de vários objetos [ou fenômenos] nomeados ou representados por uma mesma palavra” (VIGOTSKI, 2001, p. 225).

Além disso, como esclarece Luria (1986), “a compreensão do subtexto, do sentido e do motivo é fundamental na compreensão das obras literárias” (p. 188). A obra de Saint-Victor foi escrita com a intenção de polemizar e fazer oposição a quatro escolásticos contemporâneos seus: Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers (cânone de Notre Damme), Gilberto de Poitiers e principalmente Pedro Abelardo, através de uma severa e áspera crítica à dialética, especialmente no que se refere aos sistemas morais estoico e cristão (ZINN, 1995; MURRAY, 1998). Deve-se ter em conta, como propõe Bakhtin (2010), que:

⁸⁷ "Vis audire quam effeminate se occiderit? accipe per contrarium. Olympias illa mater Alexandri cum peteretur ad mortem, regiis vestibus et diademate refulgens sponte obtulit se percussori; non supplicavit, non expalluit, immo in ipsa morte etiam capillos compersit ne quid indecens in mortua videretur. O mulierem virtutis. E contra iste vir omni femina mollior cum peteretur ad mortem confugit ad balneas, ibique tamquam puerulus aquis delibutis et tepefactis ac si in mollissimis plumis se sepelivit usque ad collum; deinde utriusque brachii venis molliter tactis in summa luxuria effeminatum animum ac si dormiendo evomuit; miro scilicet ingenio ipsam mortem mortisque dolorem vertit sibi in magnam voluptatem. Iste igitur non quidem fraticida sed peior suicida; stoicus professione, epicureus morte; putasne cum Nerone et Socrate et Catone suicidis receptus sit in celo? Crede mihi melius illi erat si natus non fuisset homo, malletque semper luxuriari in balneo." (Walter de Saint-Victor, *apud* VAN HOOFF, 1990b, p. 259). Como não foi possível verificar a obra original, utilizou-se complementarmente trechos citados por Murray (1998) e van Hoof (1990b), formando a passagem por completo da obra de Saint-Victor.

⁸⁸ "Do you want to know how effeminately he [Seneca] killed himself? Be convinced by an argument from the opposite. When Olympias, that formidable mother of Alexander, was forced to die, she gave herself willingly to the executioner, in full regalia and with a sparkling diadem; she did neither beseech nor grew pale, nay, at the very moment of death she combed her hair lest some indecency should be visible in her while dead. Oh, a woman of real manliness. On the other hand when that man, who was softer than any woman, was forced to die he took refuge to the baths and there, like a little boy, in perfumed water made lukewarm, as it were in the softest feathers, he buried himself as deep as his neck. Thereupon were the veins of both his arms lightly touched so that he gave up his effeminate soul in the utmost luxury and as it were in his sleep. Thus with great ingenuity he converted death itself and the pain of death in a great pleasure for himself. That man is not a brother-slayer (fratricida), but worse: a self-slayer (suicida); a Stoic by profession, he was an epicurean in death; do you think that he has been given a place in heaven together with Nero, Socrates and Cato, all self-slayers (suicidis)?" (Walter de Saint-Victor, *apud* VAN HOOFF, 1990b, pp. 258-9).

Toda enunciação, mesmo na forma imobilizada da escrita, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal. Não passa de um elo da cadeia dos atos de fala. Toda inscrição prolonga aquelas que a precederam, trava uma polêmica com elas, conta com as reações ativas da compreensão, antecipa-as. Cada inscrição constitui uma parte inalienável da ciência ou da literatura no contexto da vida científica ou da realidade literária do momento, isto é, no contexto do processo ideológico do qual ela é parte integrante (p. 101).

Logo, toda enunciação, por “significativa e completa que seja”, é somente “uma *fração* de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta (concernente à vida cotidiana, à literatura, ao conhecimento, à política, etc.)”, contudo, qualquer comunicação verbal ininterrupta não passa, por sua vez, de um dado “momento na evolução contínua, em todas as direções, de um grupo social determinado” (BAKHTIN, 2010, p. 128 – grifo no original). Essa questão também fica clara na obra de Vigotski (2001), quando este menciona que a escrita “é uma função específica da linguagem, que difere da fala não menos como a linguagem interior difere da linguagem exterior pela estrutura e pelo modo de funcionamento” (p. 312) e que esta se dá em uma situação em que “o destinatário da linguagem ou está totalmente ausente ou não está em contato com aquele que escreve. É uma linguagem-monólogo, uma conversa com a folha de papel em branco, com um interlocutor imaginário ou apenas representado” (p. 315).

Quanto ao fato de Walter de Saint Victor ter sido o parteiro da palavra suicídio, a seguinte passagem de Bakhtin (2010) permite refletir sobre o papel que desempenharam Lactâncio e Agostinho. Foram sempre os sacerdotes, em toda e qualquer parte, “os primeiros filólogos e os primeiros linguistas. A história não conhece nenhum povo cujas escrituras sagradas ou tradições não tenham sido numa certa medida redigidas numa língua estrangeira e incompreensível para o profano” o que, historicamente, conferiu aos ‘sacerdotes-linguistas’ o inestimável papel de “decifrar o mistério das escrituras sagradas” (BAKHTIN, 2010, p. 101).

A palavra estrangeira (ou, no caso do suicídio, supostamente estrangeira) cumpre inestimável papel no “processo de formação de todas as civilizações da história”, papel que se lhe atribuía em “todas as esferas da criação ideológica, desde a estrutura sociopolítica até o código de boas maneiras”, fazendo da palavra estrangeira “o veículo da civilização, da cultura, da religião, da organização política”, o que promoveu, na “consciência histórica dos povos” a fusão da palavra estrangeira com “a idéia de poder, de força, de santidade, de verdade” (BAKHTIN, 2010, pp. 104-5).

Assim, não foram poucas as vezes que se lançou mão da ignorância da população em relação às línguas estrangeiras, para submetê-la e dominá-la, já que “desde a mais remota Antiguidade até nossos dias, a filosofia da palavra e a reflexão linguística fundamentam-se, fundamentalmente, na apreensão da palavra estrangeira e nos problemas que a língua estrangeira apresenta para a consciência”, ou seja, decifrar e transmitir aquilo que se decifrou. Segundo o linguista soviético, “na reflexão sobre a linguagem, o sacerdote védico e o linguista-filólogo contemporâneo deixam-se fascinar e subjugar por um único e idêntico fenômeno: o da palavra estrangeira *críptica*” (BAKHTIN, 2010, pp. 103-4 – grifo no original).

Em uma conjuntura mais ampla, cabe analisar o fato de que havia um certo “debate entre duas eras”, a Romana e a Cristã, que estava posto em diversas esferas, da política à religiosa, passando sem dúvida pelas questões éticas e morais, em que a morte de si tem certa relevância. No mencionado século, o cristianismo estava se auto-definindo, especulando e determinando o que era ou não verdadeiramente cristão frente ao que era desviante de alguma maneira e propriamente herético. Para tanto, um enfrentamento com o pensamento da Antiguidade Clássica era inescapável; portanto, esse foi um século em que esses opostos e complementares conviviam e conflitavam constantemente. De fato, a ética estoica romana subsumida pela ética cristã deixará de vigorar somente no século seguinte (XIII), com o aristotelismo tomista (MURRAY, 2007).

O medievalista inglês Alexander Murray (2007) compara ainda a obra de Walter de Saint-Victor, na descrita conjuntura, com suas diferenças entre proporções e interesses, à de Agostinho e aponta o porquê da morte voluntária figurar em ambas de maneira tão similar, com tantos séculos de diferença. Afinal, Agostinho escreve sua obra para sistematizar e defender o cristianismo contra os pagãos, o que, pelo que foi demonstrado, repete-se na obra de Walter de Saint-Victor.

Ao questionar-se sobre o porquê do termo ter nascido e morrido na mesma obra, Murray (1998) desenvolve relevantes reflexões. Para o autor, a “Paris do século XII, afinal de contas, em que St. Victor foi um dos principais centros de teologia moral, tem o crédito de alguns neologismos que se tornaram sucesso, como ‘teologia’ e ‘indivíduo’” (p. 39), porém, certos aspectos serão importantes para tal compreensão, como a baixa circulação e influência do livro de Walter Saint-Victor, que existiu

somente como manuscrito original e uma cópia que foi feita parcialmente em Saint Victor e terminada no Vaticano, o fato do autor ter sido o bibliotecário do mosteiro e ter se responsabilizado pelos destinos de ambos volumes e o fato de que “fora do livro não há qualquer sinal de que tenha exercido influência, e dentro, pouco sugere que deveria ter feito, além de ter provocado o comentário contemporâneo que o livro foi ‘um ato mau ou um mau trabalho’” (p. 39). Walter Von Wartburg⁸⁹ (*apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994), menciona que séculos antes do uso dado por Walter de Saint Victor à palavra *suicidium*, o francês medieval do século IX, tal palavra significava *abbatage des porcs* (abate de porcos).

A descoberta de tal texto traz uma importante contribuição para os estudos em história do suicídio, já que mostra o surgimento da palavra numa conjuntura medieval, ao contrário do que comumente se acreditava acerca de obras do século XVII, que apresentavam características bastante diferentes. A palavra suicídio foi cunhada em latim, mesmo sendo uma corruptela, ao contrário do que se acreditava, que era um neologismo em inglês, com base no latim e nasceu na França, mesmo que pelas mãos de um indivíduo de origem inglesa, todavia, tal termo nasceu e ficou em desuso durante outros tantos séculos. Murray (1998) faz interessantes reflexões acerca dessa questão:

O suicídio é definido hoje como um ato deliberado de homicídio de si mesmo. Dito de outra forma é um resultado - a própria morte - combinado com uma intenção - em sua própria mente - para assegurá-lo. Mas essa sintaxe moral é relativamente moderna, como na Europa medieval, [...] seria seriamente descoberto somente no século XII. A lei [...] foi repleta de depoimentos à sua preocupação original com os resultados, independentemente da intenção. No caso do suicídio, estava preocupada com o método acima de tudo - o laço, o punhal, e assim por diante. O que tal preocupação significa para a história da palavra "suicídio" - para além de, digamos, a palavra "indivíduo" - é que, as concepções morais subjacentes dos homens não estavam na fase de precisar de uma palavra de definição tão específica, uma definição fundada, ou seja, em um composto especial de intenção e ato (p. 39).

Outra especulação comum para essa lacuna temporal é a de que durante o Renascimento, ao se retomar o pensamento antigo e para além disso, a preocupação com o eruditismo, não permitiam que se utilizasse uma palavra que não tivesse qualquer sentido no latim clássico.

⁸⁹ Von Wartburg, W. *Französischer etymologisches Wörterbuch* (Band 12). Basel: Zbinden Druck, 1966.

Pode-se compreender, conforme explica Bakhtin (2010), que a palavra suicídio, como todo e qualquer outro signo, surgiu num processo específico, em meio a determinadas relações sociais; dessa forma, “vê-se marcado pelo *horizonte social* de uma época e de um grupo social determinados” (p. 40 – grifos no original). Ao contrário dos outros signos ideológicos, que têm por trás de si uma função ideológica precisa, que deles não pode ser separada, à palavra é possível ocupar “qualquer espécie de função ideológica: estética, científica, moral, religiosa” (p. 37), assim funcionando como “elemento essencial que acompanha toda criação ideológica, seja ela qual for” (p. 38). Segundo esse autor:

A palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. [...] a palavra será sempre o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir uma nova qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais (BAKHTIN, 2010, p. 42 – grifo no original).

É, portanto, até o atual momento, Sir Thomas Browne, filósofo e médico inglês, em seu *Religio Medici*, escrito originalmente em língua inglesa⁹⁰, o primeiro a utilizar o termo na Idade Moderna. Na sessão 44 da mencionada obra, o autor diz:

Há muitos esforços excelentes nesse Poeta [Lucano], com as quais seu gênio estóico liberalmente tem lhe fornecido, e verdadeiramente há peças singulares na Filosofia da Zenão e na doutrina dos estoicos, que eu percebo, entregues em um púlpito, passam à atual divindade: ainda aqui estão elas em extremos, que podem permitir a um homem ser seu próprio assassino, e tão altamente exaltar o fim e o suicídio de Catão, isto não é de fato temer a morte, mas, ainda, ter medo da vida. (BROWNE, 1642/1862, p.85 – grifo nosso)⁹¹

⁹⁰ Foi consultada para o presente trabalho a edição em inglês de 1682.

⁹¹ There be many excellent strains in that Poet [Lucan], wherewith his Stoical Genius hath liberally supplied him; and truly there are singular pieces in Philosophy of Zeno, and doctrine of the Stoics, which I perceive, delivered in a Pulpit, pass for current Divinity: yet herein are they in extreams, that can allow a man to be his own Assassin, and so highly extol the end and suicide of Cato; this is indeed not to fear death, but yet to be afraid of life.

Segundo Barraclough e Shepherd (1994), acredita-se que Browne tenha produzido a obra após suas experiências pela França, Irlanda, Itália e Holanda e que a mesma tenha circulado em sua versão manuscrita, sem ser publicada até 1642, quando o editor Andrew Crooke publicou-a sem atribuí-la ao autor e, muito provavelmente, sem qualquer consentimento do mesmo, já que no ano seguinte foi publicada novamente pelo mesmo editor, porém, atribuindo-a ao seu autor e acrescida de novos elementos, além de correções e revisões de Thomas Browne. Essa nova versão trazia em seu frontispício a seguinte mensagem “Uma cópia verdadeira e completa daquilo que foi imprecisa e sub-repticiamente impresso anteriormente”, além do neologismo *suicide*, que não constava nas versões manuscritas, tampouco na impressão de 1642.

É somente na *Religio Medici* que Sir Thomas Browne faz uso do termo suicídio e uma única vez. Apesar de tratar sobre o tema da morte voluntária em outras obras, como uma carta de 1670, endereçada a um amigo que acabava de ter uma perda, publicada sob o título *A letter to a friend upon occasion of the death of his intimate friend* e também no texto chamado *Hydriotaphia. Urn-Burial; or, a Discourse of the sepulchral Urns lately found in Norfolk*, de 1658. Nesses trabalhos, sua visão acerca dos romanos que se davam voluntariamente à morte foi se tornando mais amena, permitindo que Minois (1998) chegasse a cogitar que talvez fosse por estar “mais cansado da vida” (p. 166). Além das mencionadas obras, em sua *Pseudodoxia Epidemica* e no livro *Christian Morals*, refere-se também a algumas mortes voluntárias. Em todas essas obras, Browne utiliza termos descritivos para referir-se às mortes voluntárias ou especifica somente que determinada figura se matou (DAUBE, 1972; BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994).

Barraclough e Shepherd (1994) elucidam também que, em 1645, Sir Thomas Browne foi considerado um ateu e a *Religio Medici* teve seu lugar entre as obras proibidas no *Index Librorum Prohibitorum*. Das oito edições que se apresentaram até 1685, em todas elas figurava a palavra *suicide*, porém, nas traduções feitas ao latim, em 1644; holandês, em 1665 e francês, em 1668, não se encontrava nenhuma tentativa de tradução para tal palavra, tampouco a própria palavra.

David Daube (1972) afirma que é na obra de Walter Charleton, médico inglês, conhecedor da filosofia grega, principalmente da obra de Epicuro (da qual sofria grande influência, tendo inclusive escrito um livro sobre a moral epicúrea), que pela primeira

vez é utilizada a palavra suicídio. Em seu conto denominado *The Ephesian matron*, de 1651⁹² (ou seja, posterior à obra de Browne, que começa a figurar em textos posteriores ao de Daube), encontra-se a seguinte passagem “Inocentar-se de uma extrema e, pelo contrário, inevitável calamidade através do suicídio não é [certamente] um crime”⁹³, porém, em sua versão latina, *Matrona Ephesia* (1665), Charleton não latiniza a palavra suicídio, recorrendo ao termo latino *mortem sibi consciscendo*.

Note-se que há um hífen na expressão utilizada por Charleton, que segundo Daube (1972) é indicador da influência exercida pela expressão *self-homicide*⁹⁴, cunhada por John Donne na obra *Biathanatos*, de onde Charleton também apropria a expressão *self-preservation*, também criada por Donne.

Sobre a expressão criada por Donne, Daube (1972) justifica que as formas anteriores de referência à morte de si pelos ingleses, em geral “implicavam culpabilidade: assassinato, destruição, massacre”⁹⁵, enquanto ele buscava neutralidade e o auto-homicídio preenchia tal lacuna, já que “há homicídio criminoso, mas também há homicídio justificável, como em caso de autodefesa, ou mesmo homicídio louvável, como em uma guerra justa” (p. 420).

Ao menos na Inglaterra, segundo afirmação de Daube (1972), nesse período “palavras estrangeiras e trocadilhos eram a moda” (p. 422), o que pode ter certo papel no surgimento não só da palavra suicídio nesse momento, como de outras expressões, como o mencionado caso de Donne. De qualquer maneira, ainda não é dessa vez que o neologismo incorpora-se à em língua inglesa.

Ainda sobre a mencionada questão, pode-se recorrer ao comentário de Edward Philipps, em 1662, no seu *The New World of Words: or Universal English Dictionary*, que questiona tanto a palavra suicídio quanto o próprio ato, ao manifestar que tal palavra “[...] deparei-me também com algumas forjadas, como eu astutamente suspeito,

⁹² Há dúvidas, segundo Daube, se a primeira edição é de 1651 ou do ano seguinte.

⁹³ “*To vindicate oneself from extreme and otherwise inevitable calamity by sui-cide is not (certainly) a crime*”

⁹⁴ Daube (1972) também menciona o surgimento do termo *self-killing*, introduzido pelo historiador e poeta inglês Edmund Bolton.

⁹⁵ Respectivamente *self-murder*, *self-destruction* e *self-slaughter*.

pela forma como se comprometeu a explicá-las; tão monstruosamente bárbaras, e insuportáveis, que não são dignas de ser mencionadas, nem mesmo pensadas, ainda que se suspeite de Hercules pelo seu pé, uma delas eu devo produzir, que é suicídio, uma palavra que eu penso deve ser derivada de *sus*, um suíno, em vez de a partir do pronome *sui*, a menos que haja algum mistério nisso, como se se tratasse de uma parte suína para um homem matar a si”⁹⁶ (PHILIPPS *apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p. 125).

Mais uma obra que historicamente foi indicada como a primeira a empregar o neologismo é a do beneditino de origem espanhola Juan Caramuel y Lobkowitz⁹⁷, homem de enorme eruditismo, que circulou por diversas áreas do conhecimento. Em sua *Theologia Moralis, Fundamentalis, Decalogica, Canonica, Civilis, Præterintentionalis, Sacramentalis, Regularis, Militaris*, lançada em Roma, em 1652⁹⁸, aparecem os termos *suicidium*, *suicidio* e *suicida*, sendo que as duas primeiras palavras referem-se ao ato e a terceira, ao agente. Caramuel (1652), no *Liber II, Caput VI (Complectens principia naturalia, quibus fundari & substrui debeat vera intelligentia Decalogi)*, *Fvndamentvm LV (De homicídio quod quinto⁹⁹ præcepto interdicitur)*, da citada obra discutirá, para além do suicídio, questões como homicídio, castração, aborto, duelo e defesa da honra.

⁹⁶ “[...] I have also met with some forged, as I shrewdly suspect, by such as undertook to explain them; so monstrously barbarous, and insufferable, that they are not worthy to be mentioned, nor once thought on, yet that ye may guess at Hercules by his foot, one of them I shall produce, which is Suicide, a word which I had rather should be derived from Sus, a Sow, than from the Pronoun Sui, unless there be some mystery in it; as if it were a Swinish part for a man to kill himself” (PHILIPPS *apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p. 123 – grifos no original).

⁹⁷ Das variações, mencionarei a mais comum somente, em latim, inclusive a que se apresenta na obra mencionada neste estudo, de Joannis Caramuelis Lobkowitz. Vale indicar que em algumas citações (p.e. HINOJO ANDRÉS, 1998), aparece a referência ao autor como J. L. Caramuel, mas realmente, por motivo desconhecido, certas vezes há uma inversão e o nome do autor é escrito Lobkowitz Caramuel.

⁹⁸ Van Hoof (1990) indica o lançamento da obra datando de 1656, porém, o livro consultado, digitalizado por Google Books e disponível integralmente nesse mesmo site para download, a data apresentada é MDCLII (1652). Existem diversas versões dessa mesma obra, divididas em diferentes quantidades de volumes.

⁹⁹ Na edição utilizada nesta pesquisa está quarto e não quinto, mas é um equívoco e foi corrigido em versões posteriores.

Na abertura do capítulo, o autor apresenta um quadro em que a primeira linha vertical¹⁰⁰ indica que são derivações de *Occisio* e as linhas horizontais representam contra quem tal ação é cometida, a primeira linha é ocupada por Deus (*Deum*) e a ação é o “ateísmo, que é quando mentalmente se comete um deicídio”¹⁰¹; a segunda célula é ocupada por parentes, contra quem se comete o parricídio (*parricidium*), a seguinte é contra si (*se ipsum*) e se nomeia suicídio (*suicidium*) e a última é contra o próximo (*proximum*) e é denominada homicídio (*homicidium*) (CARAMUELIS LOBKOWIZ, 1652, p. 464). Após tal elucidação, questiona: “Não se trata de estabelecer uma nova classe, de modo que a espécie difira ‘proximicidium’ e suicídio?”¹⁰². Vale mencionar que, entre as mencionadas qualidades de Juan Caramuel, está a dele ter sido um respeitado linguista e essa parece ser uma informação importante no que se refere ao fato deste ser um dos primeiros a utilizar o neologismo *suicidium*.

Ao discutir a questão do homicídio, localizando-a no quinto mandamento (não matarás), conclui que “Todo homicídio é proibido pela divindade, não te é menos proibido matar-se a si mesmo quanto seu próximo”¹⁰³ e continua, “Não há caso algum em que seja lícito matar-se? Eu vou discutir um caso que necessita uma investigação cuidadosa. Com essa finalidade eu apresento este caso controverso de suicídio”¹⁰⁴ (CARAMUELIS LOBKOWIZ, 1652, p. 541).

Alerta então o autor que “o homem não é Senhor de sua vida. dizer ou fazer qualquer pagão, é certo que o Suicídio é proibido no Decálogo”¹⁰⁵ (p. 555). A mencionada discussão ao início do capítulo *De Homicidio* será realizada na passagem

¹⁰⁰ As outras linhas verticais são *Fornicatio*, *Furtum* e *Mendacium*.

¹⁰¹ “*Atheismus, qui est queddam mentale DEIcidium*”

¹⁰² “*An-ne novam classẽm constituere, ita ut specie differant Suicidium Proximicidiumque?*”

¹⁰³ “*Omne Homicidium inhihetur divinitũs, nec strictius teneris te non occidere, quam proximum*”

¹⁰⁴ “*An-ne dabitur casus in quo aliquis se possit occidere licitè? Unum dabo, quod examine maturo indiget*” *Consultò hoc dubium de Suicidio propono; quoniam multi sunt casus, in quibus alium possis licitè occidere*”

¹⁰⁵ *Homo non est Dominus suæ vitæ. Patetiquia quidquid Ethnici dixerint aut fecerint, certum est Suicidium interdicti in Decalogo*

de número 1165¹⁰⁶, nomeada *De suicídio*, em que um cuidado do autor demonstra sua preocupação com a falta de familiaridade dos leitores com o neologismo; Caramuel coloca uma pequena nota marginal explicando-o “*Suicida* significa, aquele que mata a si mesmo” (*Suicida dicitur, qui se ipsum interimit*) (p. 560).

Van Hoof (1990) indica que “a palavra estava no ar na metade do século [XVII], quer dizer, entre os estudiosos que necessitavam um termo técnico inclusivo”, porém é relevante a questão que coloca, que mesmo após o surgimento da palavra *suicidium* e sua difusão, muitas obras e autores mantiveram a referência ao fenômeno a partir de expressões gregas ou romanas; um exemplo contemporâneo à cunhagem do termo encontra-se na obra de Jan Amos Comenius¹⁰⁷, intitulada *Orbis sensualium pictus*¹⁰⁸, um dicionário de Latim ilustrado para crianças, que começou a ser produzido em 1643¹⁰⁹, em Nuremberg, e lançado em 1658. Essa obra foi amplamente utilizada em toda a Europa nos dois séculos que se seguiram. No verbete *patientia*, quando da apresentação de seus antônimos, o décimo quarto artigo diz *& tamen nil proficit; tandem desperat, & fit autochir*¹¹⁰, que pode ser traduzido como “E se ainda não for suficiente, por final, ele se desespera e age sobre si pelas próprias mãos”. A ilustração apresentada contém, em uma só composição, as representações das catorze entradas do verbete e a décima quarta é um sujeito se lançando sobre sua própria espada, ao estilo das antigas iconografias do herói grego Ajax (COMENII, 1810, pp. 161-2).

Também serve como exemplo, nesse caso com ainda mais peso por ser uma obra exclusivamente sobre o tema e buscando despenalisá-lo sob certas circunstâncias, está a já mencionada obra de John Donne, de 1608¹¹¹, cujo título retoma o termo greco-latino

¹⁰⁶ Van Hoof (1990) aponta a passagem 1628, porém, há uma variação entre as versões da *Theologia Moralis Fundamental* no *Ordo Librum* que inicia o *Liber Primus*, da edição de 1676 é bastante visível a indicação à passagem 2628 e não 1628, como indicado Van Hoof.

¹⁰⁷ Há variação na grafia do nome, a versão utilizada nessa pesquisa é grafada como Joh. Amos Comenii. O autor nasceu na Morávia, atualmente parte da República Tcheca.

¹⁰⁸ *Orbis sensualium pictus: hoc est omnium principalium in mundo rerum, et in vita actionum, pictura & nomenclatura.*

¹⁰⁹ Utilizou-se a edição bilingue de 1810, traduzida ao inglês “para o uso de jovens estudantes de latim”.

¹¹⁰ A tradução em inglês para o termo grego *autochir* ficou *his own murderer* ou seja, literalmente “seu próprio assassino”.

¹¹¹ A obra foi escrita nesse ano, enviada para amigos com o pedido de que a lessem e queimassem, porém, uma cópia foi preservada e após a morte do autor, seu filho a publicou em 1648.

Biathanatos, ou então o neologismo criado por Sir William Denny como título para seu livro, o *Pelecanicidium*¹¹², de 1653. Segundo Barraclough e Shepherd (1994), livros e panfletos empenhados na discussão sobre a moralidade do suicídio, no século XVII e no início do século XVIII, fizeram uso variado da palavra suicídio, porém, em geral, “aqueles escritores que favoreciam a livre escolha na decisão de cometer suicídio tenderam a usar [a palavra] suicídio e aqueles contra, [usavam] as formas ‘self-’ que enfatizavam a criminalidade: ‘-murder’, ‘homicide’ e ‘-killing’” (p. 123), ou seja, houve certa inversão no uso ideológico da palavra que, inclusive, pelo exposto até o momento, etimologicamente, não faz muito sentido.

Aparentemente, John Prince foi o único sermonista que se opunha ao suicídio a usar a palavra *suicide*, em seu *Self-Murder Asserted to Be a Very Heinous Crime; In Opposition to All Arguments Brought by the Deists, to the Contrary*, de 1709, além do autor, para explicar a palavra, a associa a *self-murder* (assassinato de si), como se pode ver na seguinte passagem: “Porque a abominável prática do suicídio, ou assassinato de si, está se tornando demasiado comum nos últimos anos nesta Nação [...]”¹¹³ (*apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p. 124).

A primeira vez que se utilizou a palavra *suicide* como forma de nomear aquele que tirou a própria vida, ou seja, como suicida, foi no prefácio do livro *A discourse of self-murder*, de Ezra Pierce, em 1692, na qual o autor menciona que “[...] para um homem ser um suicida, para aquela criatura real ser o regicida de si mesmo¹¹⁴” e a primeira vez que o termo *suicide* figurou na mesma obra mais de uma vez, “sugerindo uma grande aceitação”, foi no prefácio de Charles Blount ao livro *Miscellaneous Works*, em 1695, nas seguintes passagens “O argumento mais substancial contra o suicídio que

¹¹² *Pelecanicidium, or, the Christian Adviser Against Self-Murder Together with a Guide and the Pilgrims Passe to the Land of the Living.*

¹¹³ “Because the abominable Practice of Suicide, or Self-Murder, is become so very common in this Nation of late years[...].”

¹¹⁴ “But for a man to be a Suicide, for that Royal Creature to be the Regicide of himself [...]”

eles trazem é a primeira lei da Natureza, a preservação de si”¹¹⁵ e “Resta mais uma objeção contra o suicídio [...]”¹¹⁶ (*apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p. 123).

Barraclough e Shepherd (1994) apresentam alguns elementos que indicam a definitiva incorporação do neologismo *suicide* na língua inglesa, como “a liberdade com a qual Watts usa [a palavra] suicídio em seu *A Defense Against the Temptation to Self-Murder*¹¹⁷ (1726) sugere que a palavra foi aceita” (p. 125). O reverendo Isaac Watts escreve no prefácio do mencionado livro que o “suicídio se dá frequentemente em virtude da omissão vergonhosa de todas as religiões, mesmo por aqueles que fingem acreditar nelas [...]” e no corpo do texto, entre outras passagens, tal qual Prince, associa a palavra a outra, como se pode ver: “Suicídio ou destruição de si é proibido pela lei divina” (*apud* BARRACLOUGH; SHEPHERD, 1994, p. 123). Contudo, é a incorporação da palavra nos dicionários que são o principal termômetro da inclusão e aceitação dessa em uma língua, fato ocorrido em 1656, na *Glossographia*¹¹⁸, de Thomas Blount. Dessa maneira, a palavra *suicide* deixa completamente de ser vista como palavra estrangeira e passa a fazer parte da vida cotidiana e coloquial daqueles que falam a língua inglesa, fato que sem dúvida, como apresenta Bakhtin (2010), tem suas repercussões:

A palavra da língua *nativa* é percebida de modo totalmente diverso; ela não é habitualmente percebida como uma palavra carregada de todas aquelas categorias que ela engendrou na reflexão linguística e que engendrava na reflexão filosófico-religiosa da Antiguidade. A palavra *nativa* é percebida como um irmão, como uma roupa familiar, ou melhor, como a atmosfera na qual habitualmente se vive e se respira. Ela não apresenta nenhum mistério. Só pode apresentar algum, na boca de um estrangeiro, duplamente estrangeiro por sua posição hierárquica e se se trata, por exemplo, de um chefe ou sacerdote; mas, nesse, a palavra muda de natureza, transforma-se exteriormente ou desprende-se de seu uso cotidiano (torna-se tabu na vida ordinária ou então arcaíza-se) – isto se a palavra em questão já não for, desde a origem, uma palavra estrangeira na boca de algum chefe-conquistador. É somente nessas condições que a

¹¹⁵ "Against Suicide the most substantial argument they bring is from the first law of Nature, Self-Preservation"

¹¹⁶ "There remains one objection more against Suicide [...]"

¹¹⁷ O título completo é: *Defense Against The Temptation To Self-Murder Wherein The Criminal Nature And Guilt Of It Are Display'd*

¹¹⁸ O título completo da obra é: *Glossographia: or, A Dictionary Interpreting All Such Hard Words...As Are Now Used in Our Refined English Tongue*

“palavra” nasce: *incipit philosophia, incipit philologia*. (BAKHTIN, 2010, p. 104 – grifos no original).

Quanto mais se coletivizam as palavras, mais tornam-se independentes de seu ou dos seus criadores, contudo, “todo produto da ideologia leva consigo o selo da individualidade do seu ou dos seus criadores, mas este próprio selo é tão social quanto todas as outras particularidades e signos distintivos das manifestações ideológicas” (BAKHTIN, 2010, p. 60), já que o conteúdo psíquico individual é tão social quanto a própria ideologia. Sobre essa questão, Bakhtin (2010) explica que:

Quanto mais estreitamente ligado à unicidade do sistema psíquico o signo interior estiver e quanto mais fortemente determinado pelo componente biológico e biográfico, mais ele se distanciará de uma expressão ideológica bem-definida. Em compensação, na medida em que é realizado e formalizado ideologicamente, ele liberta-se, por assim dizer, do contexto psíquico que o paralisa (BAKHTIN, 2010, p. 61).

Ao contrário das palavras impregnadas de juízo de valor do inglês medieval, no alemão do mesmo período as formas comuns de se referir à questão eram termos mais brandos como *sich töten* (matar a si), *sich umbringen* (acabar consigo mesmo), *sich ums Leben bringen* (fazer-se sair da vida), mas não há referências, por exemplo, a *sich ermorden* (assassinar a si), termo que foi introduzido nessa língua em 1514 pelo satirista católico Thomas Murner e logo tornou-se moda. O termo mais comum nessa língua, o substantivo *selbstmord* (assassino de si), surgiu apenas no ano 1643, em dois sermões do ortodoxo luterano Johann Konrad Dannhauer, e é uma derivação do verbo *sich ermorden*¹¹⁹ (DAUBE, 1972; WOLF, 1996).

Em francês ocorreu algo semelhante; as expressões que vogavam eram *se tuer* ou *s’occire*, que significavam matar-se, *se défaire* (acabar consigo mesmo) e frases nominais como *mort volontaire* (morte voluntária) e *homicide de soi-même* (ou de *lui-même*) que significava homicídio de si. Somente na Idade Média tardia surge *meurtrier*

¹¹⁹ O termo derivado do latim, *suizid*, nunca teve grande repercussão em alemão, mesmo depois de sua grande disseminação na Europa; muito tardiamente começa a figurar em textos acadêmico-científicos, principalmente de psicólogos, o que “prova seu ardente estudo dos trabalhos ingleses e franceses em seu campo” (DAUBE, 1972, p. 429). Porém, o alemão tem a peculiaridade de ser a única língua moderna a possuir um termo elogioso, *freitod*, para a morte de si (SZASZ, 2002). Tal termo surgiu em 1906, certamente uma derivação de *freiwilliger tod* (morte voluntária) no prefácio à obra póstuma do jovem poeta alemão Walter Calé, feito pelo filósofo Fritz Mauthner, que utiliza a expressão para referir-se de forma elogiosa à morte escolhida por Calé. A palavra será amplamente utilizada por Nietzsche e posteriormente proibida por Hitler. Para mais informações sobre o termo, recomendo a leitura de Daube (1972, pp. 430-433)

de soi-même (assassino de si) e a ação substantiva *meurtre de soi-même* (assassino de si) vem à luz somente no século XVIII (DAUBE, 1972).

O papel de *re-introduzir* o termo suicídio na França é atribuído ao abade jesuíta Pierre François Guyot Desfontaines que, em 1734, cerca de sessenta anos depois da utilização da expressão em inglês, publicou no *Le pour et le contre* (jornal publicado pelo abade Prévost entre os anos 1723 e 1740). O abade Desfontaines era conhecedor da literatura inglesa e um interessado em inovações linguísticas, tendo publicado, inclusive, um dicionário¹²⁰ de neologismos. Apesar de este ter sido o introdutor do termo, não foi ele o responsável por sua propagação e vasta utilização, encargo atribuído ao filósofo Voltaire (François-Marie Arouet), que o utilizou em 1739 como título *Du suicide ou de l'homicide de soi-même* e nas décadas que se seguiram continuou empregando-o com frequência; sendo assim, “é seguro afirmar que Desfontaines importou o suicídio e Voltaire o marcou” (DAUBE, 1972, p. 427). Somente em 1762 *l'Académie* “abençoou a palavra incluindo-a em seu *Dictionnaire*. (DAUBE, 1972; VAN HOOFF, 1990b)

É da França, *patria mater* da expressão, que séculos depois e por outra via que não a iniciada por Walter de Saint-Victor, a palavra alastra-se para outras línguas, algumas com mais sucesso, outras de maneira meramente figurativa, ou seja, a palavra passou a existir, mas não foi utilizada. Mesmo a língua inglesa, mãe da expressão na modernidade, passou a usar o termo com maior frequência após a mencionada disseminação.

Em italiano, é provável que tenha sido conhecido pela primeira vez através do dicionário bilíngue de Giuseppe Baretta, o *Dictionary of the English and Italian Languages*, que foi publicado em Londres no ano de 1760, porém, foi em 1761 que a Itália viu o nascimento da palavra pelas mãos de Agatopisto Cromaziano, pseudônimo acadêmico adotado pelo padre da Ordem Celestina, Appiano Buonafede¹²¹, que escreveu uma *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, já que o mencionado dicionário foi lançado em Veneza somente em 1787. Em 1764, Cesare Beccaria utiliza

¹²⁰ *Dictionnaire néologique à l'usage des beaux-esprits.*

¹²¹ Ao que parece, seu nome de batismo era Tito Benvenuto.

correntemente a palavra em sua obra *Dei delitti e delle pene* (BARBAGLI, 2009; ROLFS, 1981).

Essa obra de Cromaziano, segundo Irina Paperno (1997), é uma das mais antigas compilações desse gênero, se não for exatamente a mais antiga. Daube (1972) menciona que uma clara referência à novidade que representa o termo encontra-se no prefácio, no qual Cromaziano (1761) diz que “o fenômeno costumeiramente chamado por romanos e italianos ‘*uccisione de se medesimo*’ [...] ‘*ed ora communemente è nominato suicidio*” (matar-se a si mesmo [...] é agora chamado comumente de suicídio) (p. 03).

Em castelhano, passou-se o mesmo que no italiano, devido a um dicionário do mesmo Giuseppe Baretti, de 1770 (BARBAGLI, 2009). A palavra é incorporada ao *Diccionario de la Real Academia*, somente em 1817, contudo, constaram duas menções à palavra suicídio anteriores a isso. Possivelmente pela primeira vez nessa língua, na obra *Discurso sobre las penas* de 1782, do jurista Manuel de Lardizábal y Uribe, no capítulo V, artigo II ‘De la pena capital’. Posteriormente o poeta e dramaturgo Leandro Fernández de Moratín, no caderno 1 de suas *Apuntaciones sueltas de Inglaterra*, de 1794, referindo-se ao que se convencionou chamar “mal inglês”, registra:

É convenção para todos que o suicídio é muito comum na Inglaterra: as circunstâncias exaltam o temperamento melancólico desta gente e por força do raciocínio, concluem que é necessário matar-se. A época em que se verificam mais suicídios é no inverno: o mês de novembro está particularmente reputado como mês fatal; e não é muito estranho, posto que o inverno (especialmente em Londres), húmido, nebuloso e triste, é capaz de enfastiar ao homem que melhor se encontra com sua existência. Contudo, desde o mês de outubro de [17]92 até março do ano seguinte verificaram-se apenas nesta cidade quatro suicídios. Os mortos foram um ferreiro, um comerciante de vinhos, um aprendiz de não sei qual ofício e um judeu que se encontrava encarcerado. Destes, encontrou-se apenas um que teve motivos de desgostos o judeu, a quem, havendo-lhe aberto encontraram meia libra de arsênico no estômago (p. 24).¹²²

¹²² Conviene a todos en que el suicidio es muy común en Inglaterra: las circunstancias exaltan el temperamento melancólico de esta gente, y a fuerza de raciocinar, concluyen que es necesario matarse. La época en que se verifican más suicidios es en el invierno: el mes de Noviembre particularmente está reputado por mes fatal; y no es muy extraño, puesto que el invierno (especialmente en Londres), húmedo, nebuloso y triste, es capaz de dar fastidio al hombre más bien hallado con su existencia. Sin embargo, desde el mes de Octubre de 92 hasta el de Marzo del año siguiente sólo se verificaron en esta ciudad cuatro suicidios. Fueron los muertos un herrero, un comerciante de vinos, un aprendiz de no sé qué oficio, y un judío que se hallaba preso en la cárcel. De éstos sólo se halló que tuviera motivos de disgustos el judío, a quien, habiéndole abierto, encontraron media libra de arsénico en el estómago.

Sobre a adoção do neologismo em língua portuguesa, pouco se pode dizer a partir de estudos prévios, pois não se teve acesso a qualquer estudo de tal ordem; o que se pode mencionar de fato, a partir de documentos, é que em carta redigida desde o Brasil pelo padre jesuíta Manoel da Nóbrega, fundador da Província do Brasil, a seu confrade, padre Simão Rodrigues, em 1553, entre outros tantos assuntos, trata da morte voluntária entre indígenas e, como era de se esperar pela data da correspondência, não se usa o termo suicídio, como se pode ver na transcrição do trecho a seguir, do nono item da mencionada epístola.

O irmão Pedro Correia é aqui grande instrumento para por ele Nosso Senhor obrar muito, porque é virtuoso e sábio, e a melhor língua do Brasil. Tem partes para se haver de ordenar de missa, mas tem impedimento, que não pode ser sem dispensa, e os nossos poderes não se estendem aos seus casos, que são morte voluntária de alguns Índios gentios desta terra. Se o Bispo não os tem, como se dizia que esperava por eles, faça Va. Ra. havê-los, porque sendo de missa fará muito mais fruto nas confissões (p. 151).

Contudo, o documento mais antigo encontrado no desenvolvimento desta pesquisa é um “Edital da Real Meza Sensoria”¹²³, de 12 de Dezembro de 1771¹²⁴, em que o sensor Caetano José Mendes profere:

[...] os denominados Jesuitas, Fabricadores dos Estatutos do anno de 1598. Tomaram por base do seu, a todo o Mundo escandaloso, Systema a pernicioso Ethica de Aristoteles, fonte de todas as transgressões Moraes, que os sobreditos Jesuitas tem pretendido cohonestar com suas abominaveis opiniões, tendentes a corromper a Religião, depravar os costumes, e perturbar o público socego, como com effeito se tem manifestado pela Moral corrompida, e relaxada, que os mesmos Jesuitas ensinaram, e escrevêram por todo o Mundo, plantando, e fazendo crescer com conhecido estrado do verdadeiro Christianismo, das consciencias dos Fieis, do socego público, e do mesmo Throno Real, o reprovado Probabilifmo, a Simonia real, e confidencial, a Blasfemia, o Sacrilegio, a Magia, a Astrologia judiciária, a Irreligião, a Idolatria, a Impudicicia, a Obscenidade, o Perjurio, a Injustiça, o Furto, o Homicidio, o Regicidio, o Parricidio, o **Suicidio**¹²⁵, a Relaxação do Sigillo Sacramental, e outros erros, e peccados, aos quaes abre huma porta franca a reprovada Moral Jesuitica maquinada, e dolosamente estabelecida sobre o Scepticismo

¹²³ Cabe dizer que, se figurava num edital de censura, provavelmente constava em algumas das obras censuradas.

¹²⁴ Marzio Barbagli (2009) afirma que em Portugal a palavra chegou em 1844, sem dar maiores informações do porque da data e ainda atribui a informação a David Daube (1972), sendo que nenhuma das afirmações procede.

¹²⁵ Uma hipótese para tal acusação por parte da mesa sensória é a de que esta pode estar sustentada numa má interpretação das idéias ascéticas expressadas em alguns textos da Companhia de Jesus.

Aristotelico, que arruína os fundamentos das Virtudes Christians [...] (pp. 51 e seguinte – grifo meu).¹²⁶

É premente apontar que a palavra suicídio figura junto àquelas outras formações a partir da palavra latina *caedere*, junto a todos os ‘cídios’, e muito bem indicada, ao lado de todas as “denúncias” do sensor, como erro e pecado.

Toda linguagem apresenta-se a seus locutores em conjunturas específicas e enunciações precisas, implicando assim uma conjuntura ideológica determinada. Bakhtin (2010) elucida que:

[...] não são palavras que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc. *A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial.* É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concementes à vida” (pp. 98-9 – grifos no original).

Fato que corrobora a discussão aqui desenvolvida a partir das transformações linguísticas acerca do suicídio é a discussão feita por Ron Brown (2001) em sua pesquisa acerca da iconografia do suicídio, na qual conclui que “se as imagens do suicídio expressam algo acima de tudo, é que esta estranha morte nunca teve um significado constante” (p. 239).

Para encerrar este capítulo, é importante elucidar a questão do martírio¹²⁷, principalmente do martírio voluntário, fenômeno que sem qualquer sombra de dúvida está subsumido na definição de morte voluntária, tal qual o está o suicídio e tanto um quanto outro dependem muito mais de posições morais e de juízos de valor do que de qualquer outra questão, como se pode perceber na seguinte passagem:

[...] as categorias tipicamente empregadas para discutir o fenômeno da morte voluntária – suicídio e martírio – continuam determinando o que os intérpretes modernos são capazes ou estão dispostos a ver. Em uma linguagem convencional, *suicídio* é um termo pejorativo, *martírio* um termo positivo. Por definição, portanto, Judeus e Cristãos que morreram por sua religião, mesmo que por sua própria mão, não podem ser considerados suicidas (salvo, é claro, sejam “hereges”). Em contraste, Gregos e Romanos que morreram por suas crenças não podem ser considerados mártires, exceto em um sentido vago e então, somente por associação com o martírio cristão (DROGE; TABOR, 1992, pp. 03-4)

¹²⁶ As páginas são numeradas a cada duas, manualmente, o referido documento começa na página 51 e termina na página 54, sendo que possui integralmente 7 páginas.

¹²⁷ Outros elementos sobre o tema serão tratados no capítulo sobre História geral do suicídio no Ocidente.

Como explica Amundsen (1989), o evangelismo “é uma tentativa de converter sendo uma testemunha para Cristo, ou seja, espalhar a ‘boa nova’, o *euangelion*”. Essa testemunha é exatamente o que em grego significa *martyr*¹²⁸, “uma palavra que veio a assumir um significado muito importante e altamente especializado dentro dos primeiros 150 anos da era cristã” (p. 84). Foram eles quem “primeiro delinearão a distinção entre autêntico e inautêntico ‘testemunho’ (*martyrion*¹²⁹) – entre ser um verdadeiro mártir e meramente matar a si” (DROGE; TABOR, 1992, p. 130) e, nesse sentido, mais uma vez, as discussões de Agostinho de Hipona ocupam lugar de destaque, afinal, até os tempos do autor. Como elucida Arthur Droge (1988):

a antiguidade geralmente considerou o suicídio como uma forma de martírio voluntário e distinguiu-o do assassinato. Começando com Agostinho, contudo, a divisão foi alterada. O suicídio veio a ser separado do martírio e identificado, em vez disso, com o assassinato, mais especificamente, assassinato de si. [...] No confronto com os Donatistas, Agostinho procurou redefinir os termos “martírio” e “suicídio”, afirmando assim que os mártires Donatistas eram de fato meramente suicidas. [...] Clemente adotou a mesma estratégia aproximadamente dois séculos mais cedo. Bem ou mal, quase todo o pensamento pós-agostiniano carrega a marca desta assimilação do suicídio por (auto) assassinato (p. 278).

Assim, ao contrário do suicídio, o martírio “desfrutou de um uniforme sentido positivo por mais de dois mil anos: é ‘heroico’, ‘sacrificial’, ‘nobre’ e ‘enobrecedor” (DROGE; TABOR, 1992, pp. 03-4). Como apresenta Ramón Teja (2009), foi comum na literatura cristã dos primeiros séculos “o impulso que levava a muitos cristãos a buscar ou provocar o martírio [ser] definido com termos, sempre em sentido positivo e apologético, como *libenter mori*, *amor mortis*, *mortis cupido*, *cupido moriendi*, *desiderium martyrii*” (p. 134) chegando ao ponto de aparecer, em Máximo de Turim, o hapax *devotio christiana*. O autor propõe ainda a utilização do termo auto-oblação como forma de referir-se ao martírio voluntário, ou seja, como uma oferenda de si mesmo, termo este bastante comum na referência à morte do próprio Cristo.

Pode-se compreender, portanto, que a linguagem acerca da morte voluntária, foi e ainda é, uma expressão das relações materiais entre os seres humanos em cada sociedade, cultura e momento histórico determinados. Tendo passado por momentos em

¹²⁸ μάρτυρας

¹²⁹ μαρτυριον

que havia uma diversidade, quase descritiva, de formas de se referir à morte de si e chegando à polissêmica, porém pobre, definição de suicídio.

Bibliografia.

- AMUNDSEN, Darrel W. Suicide and early Christian values. In: BRODY, Baruch A. (Ed.). *Suicide and Euthanasia: historical and contemporary themes*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARBAGLI, Marzio. Congedarsi dal mondo. Il suicídio in Occidente e in Oriente. Bologna: Il Mulino, 2009.
- BARRACLOUGH, Brian; SHEPHERD, DAPHNE. A necessary neologism: The origin and uses of suicide. In: *Suicide & Life - Threatening Behavior*. New York: [Summer 1994](#). v. 24, n. 2; pp. 113 – 37.
- BROWN, Ron M. *El Arte del suicidio*. Traducción de Magalí Martínez Solimán y Maria Isabel Villarino Rodríguez. Madrid: Editorial Sintesis, 2001.
- BROWNE, Thomas. Religio Medici. A letter to a friend. Christian morals. Urn-burial and other papers. Boston: Ticknor and Fields, 1862.
- CARAMUELIS LOBKOWIZ, Joannis. *Theologia Moralis, Fundamentalis, Decalogica, Canonica, Civilis, Præterintentionalis, Sacramentalis, Regularis, Militaris*. Francofurti: Impendio Ioan-Gottfridi Schonvvetteri, anno MDCLII.
- CICERÓN, Marco Tulio. Debates en Túsculo. Edición de Manuel Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2004.
- Collecção dos editaes que se tem publicados pela Real Meza Censoria erecta por el Rey Fidelissimo D. Jose I. Nosso Senhor, pelos quaes prohibe varios livros. Desde 1º de junho de 1768. Até 6. De março de de 1775. - Lisboa : Na Regia Officina Typografica, 1775. - [162] p., pag. var.
- COMENII, Joh. A. *Orbis sensualium pictus: hoc est omnium principalium in mundo rerum, et in vita actionum, pictura & nomenclatura*. New York: T. & J. swords, 1810.
- CROMAZIANO, Agatopisto. *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*. Napoli: Presso Giuseppe Maria Porcelli, 1788.
- DAUBE, David. The Linguistics of Suicide. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 4 (Summer, 1972), pp. 387-437. Blackwell Publishing
- DÍOGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, edição e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

DROGE, Arthur J. *Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*. In: *Novum Testamentum*, Vol. 30, Fasc. 3 (Jul., 1988), pp. 263-286.

DROGE, Arthur J.; TABOR, James D. *A noble death – Suicide & Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. New York: Harper Collins, 1992.

FEDDEN, Henry R. *Suicide – A social and historical study*. New York: Benjamin Bloom, 1972.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Apuntaciones sueltas de Inglaterra. Obras póstumas*. Tomo I, Madrid: Rivadeneyra, 1867, pp. 161-269.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III (K-P). São Paulo: Loyola, 2001.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, Benjamín. Prologo. In: SANCHEZ MANZANO, Maria A. *Estudio estructural de los verbos de la muerte em el Latin Aracaico y Clasico*. León: Imprenta de la Universidad de León, 1991.

GÓES, Paulo de. *O problema do suicídio em Agostinho: Lógica e casuística à luz do De Civ. Dei, I*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2004.

GRISÉ, Yolande. *Le suicide dans la Rome Antique*. France: Bellarmin, 1982.

GUAL, Carlos García. *La secta del perro*. Madrid: Alianza, 2007.

HIGINO, Cayo Julio. *Fábulas. Astronomia*. Edición de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid: Akal, 2008.

HINOJO ANDRÉS, Gregório. *Concepción y representación de la muerte en el s. I*. in: GUERREIRA, Agustín R. (Ed). *Mnemosynum: C. Codoñer a discipulis oblatum*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991. pp. 145-160

HINOJO ANDRÉS, Gregório *Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma*. in: *HYPNOS*. Ano III. N. 4. 1998. pp. 181-194

HINOJO ANDRÉS, Gregório “Suicidio”: *Barbarismo y perversión*. in: *Jueces para la democracia*. N° 32, 1998b, pp. 12-13

HYGINI, Caius Julii. *Fabularvm liber, Ad omnium poëtarum lectionem mirè neceffarius*. Gaasbekios: Lugd. Bat. & Amstel, 1670.

LARDIZÁBAL Y URIBE, Manuel. *Discurso sobre las penas*. Madrid: Don Joachin Ibarra, 1782.

LEONTIEV, Alexis N. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. Tradução de Manuel Dias Duarte. Lisboa: Horizonte universitário, 1978a.

- LURIA, Alexandr R. *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*. Tradução de Diana M. Lichtenstein e Mario Corso. Porto Alegre: Artes médicas, 1986.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MINOIS, George. *História do suicídio – A sociedade ocidental perante a morte voluntária*. Lisboa:Teorema, 1998.
- MORCILLO EXPÓSITO, Guadalupe. Introducción. in: HIGINO, Cayo Julio. *Fábulas. Astronomia*. Edición de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid: Akal, 2008.
- MORIN, Alejandro. Sin palabras. Notas sobre la inexistencia del término ‘suicida’ en el latín clásico y medieval. in: *Circe*. Nº 12 / 2008. pp. 159-166.
- MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages – The Violent against themselves*. Vol. I. New York: Oxford University Press, 1998.
- MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages – The curse on self-murder*. Vol. II. New York: Oxford University Press, 2007.
- NEMOY, Leon. A Tenth Century Disquisition on Suicide According to Old Testament Law. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 57, No. 4 (Dec., 1938), pp. 411-420.
- NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S. I. Coímbra:Universidade de Coimbra, 1955.
- OTERO-VIDAL, Mercè. Mors Voluntaria? Liberorum mortis arbitrium? in: FONT, Maria Dolores M.; LÓPEZ, Sònia G. (Eds.) *Morir en feminino - Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2003. pp. 179-189.
- PANNING, Armin J. Authentein – A Word Study. Wisconsin Lutheran Seminary online essay file. Disponível em: <http://www.wlsessays.net/files/PanningAuthentein.pdf>. Consultado em: 17/mar/2010.
- PAPERNO, Irina. *Suicide as an institution in Dostoevsky's Russia*. United States of America: Cornell University, 1997.
- ROLFS, Daniel. *The last cross: a history of the suicide theme in Italian literature*. Ravenna: Longo, 1981.
- SANCHEZ MANZANO, Maria A. *Estudio estructural de los verbos de la muerte em el Latin Aracaico y Clasico*. León: Imprenta de la Universidad de León, 1991.
- SHNEIDMAN, Edwin S. "Suicide" and Suicidology: a brief etymological note. in: SHNEIDMAN, Edwin S. *Lives and Deaths - selections from the works of Edwin S.*

Shneidman. Edited by Antoon A. Leenaars. Philadelphia: Brunner/Mazel, 1999. pp. 149-53.

SOTO RIVERA, Rubén. La muerte libre en la época clásica de los griegos.2000 http://www1.uprh.edu/rsoto/muerte_inanicion_filosofos.griegos.pdf.

SOTO RIVERA, Rubén. El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una Epojé Kairótica. In: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Colombia, 17-18, febrero-agosto, 1998, pp. 169-180.

SZASZ, Thomas. *Libertad fatal* – Ética y política del suicidio. Barcelona: Paidós, 2002.

TEJA, Ramón. *Mortis Amor*: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV). In: SIMÓN, Francisco M.; POLO, Francisco P.; RODRÍGUEZ, José R. (eds.). *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009.

VAN HOOFF, Anton J. L. *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1990.

VAN HOOFF, Anton J. L. A Longer Life for 'Suicide': When Was the Latin Word for Self-Murderer Invented?. *Romanische Forschungen*. n.102 v. 2-3, 1990b. pp. 255-259.

VAN HOOFF, Anton J. L.

VELARDE, Julian. La Filosofía de Juan Caramuel. In: *El Basilisco*, número 15, marzo-agosto, 1983. www.fgbueno.es. pp. 10-43. Acessado em: 25/abr/2010

VIGOTSKI, Lev S. *A Construção do Pensamento e Linguagem*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WOLF, Gregory H. The ethics of suicide and self-sacrifice in the eighteenth century: problems in Lessing, Goethe, and Kleist. USA: Ohio State University, 1996. Tese de doutorado. pp. 270.

WORDSWORTH, Christopher, *Scholae Academicae: Some Account of the Studies at the English Universities in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1877.

ZINN, Grover A. Walter of Saint-Victor. In. KIBLER, William W.; ZINN, Grover A. (eds). *Medieval France: an Encyclopedia*. USA: Routledge, 1995.

4 – Brevíssima História da morte voluntária no Ocidente.

Além disso, o principal conforto que o homem tem, para suas imperfeições na Natureza, é que nem o próprio Deus pode fazer todas as coisas. Porque nem Ele é capaz de trabalhar a sua própria morte, mesmo que Ele o desejasse; tal qual Ele deu ao homem como seu melhor presente para quando está cansado das misérias da sua vida [...].

Caio Plínio Segundo (o Velho), *Natvralis Historia*, I, VII

Apresenta-se, neste capítulo, a forma como lidaram com a morte voluntária algumas das civilizações ocidentais, da Antiguidade até o Renascimento, a fim de explicitar as transformações que ocorreram e também balisar as discussões acerca da morte voluntária na colonização das Américas, enfatizando a colonização do Brasil.

As sociedades antigas eram fundadas em um modo de produção escravagista, o que numa perspectiva materialista histórica dialética, determina em grande parte os comportamentos, atitudes e pensamentos referentes à morte voluntária e àqueles que optavam por essa maneira de abandonar a vida.

Tomar-se como ponto de partida algumas civilizações orientais como as mesopotâmicas, egípcias e hebraicas, por terem sido grande influência em alguns livros bíblicos e por ser a Bíblia fonte essencial de informações para a compreensão da relação entre os saberes psicológicos, a educação e a morte voluntária no Brasil colonial.

Conforme indicado pelo historiador da educação Mario Alighiero Manacorda, a Bíblia, que em grego significa a biblioteca (*ta bíblia*), ou “os livros”, “é uma espécie de antologia sistemática da antiga literatura do povo hebraico”. A sistematização de tais textos, tal como chegaram ao período estudado (ou como chegaram à contemporaneidade), deve-se aos sacerdotes levitas, justamente durante o período em que estiveram os hebreus cativos na Mesopotâmia, período este também conhecido por “Cativeiro da Babilônia”. Assim, Manacorda (1993) explica que:

Esta redação reuniu redações precedentes que, por sua vez, reuniam antigas histórias, tradições orais de muito variada procedência e em que se incorporavam muitos elementos culturais de outros povos. Assim, ao transmitir-nos a sua cultura, os hebreus transmitiram-nos também um misto das culturas do próximo Oriente dos últimos milênios da era antiga (p. 46).

Os gregos também tiveram grandes aprendizados do Oriente e com os gregos, por sua vez, aprenderam os romanos, que desempenharam uma “original obra de mediação cultural”, legando às gerações que os sucederam muito do saber antigo e civilizando-as (MANACORDA, 1993, p. 46).

4.1 – As civilizações mesopotâmicas e a morte voluntária.

Os DEUSES existem apenas para aqueles que os reconhecem. Além dos confins da Terra se transformam em simples pedaços de madeira, assim como um rei se transforma num homem qualquer. Por quê? Porque deus não é um pedaço de madeira, mas uma relação e um produto social. [...] os deuses, os santos e as igrejas na realidade não são cera, tecido e pedra. São produtos sociais, e não natureza; portanto, a natureza não pode nem criá-los, nem substituí-los.

Karel Kosík – Dialética do concreto

O historiador antigo Eusébio de Cesaréia¹³⁰ (265-339 E.C.), conhecido por ser o principal historiador do cristianismo primitivo (ou protocristianismo), em suas *Crônicas*, reproduzindo a Alexandre Polyhistor (séc. I a.E.C.), que por sua vez sintetiza a *Babiloniaka*, obra do sacerdote caldeu Beroso (séc. III a.E.C.), que em seu primeiro tomo relata a gênese dos deuses, do mundo e dos seres humanos da seguinte maneira:

Houve um tempo, se dizia, em que o universo não era mais que trevas e água, e no qual vieram à luz seres monstruosos e de formas singulares [...] Esta multidão era dirigida por uma mulher chamada Omirka¹³¹, nome que em caldeu equivale a Thalatt¹³² e que em grego se traduz como

¹³⁰ Eusébio, bispo de Cesaréia,

¹³¹ Na tradução ao inglês feita por R. Bedrosian (s/d) figura o nome Markaye. Bottéro (2004) explica que Omirka deriva de uma deformação do termo Ummu-Hubur (Mãe-Abismo), referência atribuída a Tiamat.

¹³² Na tradução de Bedrosian (s/d), T'aghatt'ay. Segundo os autores da tradução utilizada, é uma deformação do nome Tiamat.

Thálassa¹³³. Uma vez criado tudo isso, Bêl¹³⁴ apareceu repentinamente e cortou em dois dita mulher; com uma de suas metades criou a terra e com a outra, o céu, depois de ter destruído a todos os seres vivos (monstruosos) que nela se realizavam. [...] este não é mais que um modo de falar, mediante metáforas, acerca da natureza. Ao universo aquoso assim [constituído], com todos os seres vivos que nele haviam aparecido, Bêl havia arrancado sua própria cabeça¹³⁵ e os outros deuses, depois de ter empapado a terra com o sangue que dela emanava, modelaram aos homens: por este motivo estão dotados de inteligência e compartilham [algo] da sabedoria dos deuses (EUSÉBIO DE CESARÉIA *apud* BOTTÉRO, 2004, pp. 690-1).

Essa versão consiste em um resumo da “epopeia da criação”, denominada *Enûma Eliš*¹³⁶, escrita muito provavelmente por volta de 1156 e 1025 antes da Era Comum, durante a dinastia Isín, mais especificamente, durante o reinado de Nabucodonosor I (1124-1103 a.E.C.). A obra tem como objetivo fundamental a glorificação de Marduk, deus da Babilônia, cidade que até o reinado de Hãmmurabi (1792-1750 a.E.C.) não tinha qualquer representatividade na região, tampouco os deuses nela cultuados.

Hãmmurabi converteu-a em capital, posteriormente em metrópole “de um reino que chegou a reagrupar de maneira estável a toda a região, de norte a sul, e que supôs um novo ponto de partida, tanto na ordem política como na cultural” (BOTTÉRO, 2004, p. 668). O destino, o progresso e a ruína das cidades eram compartilhados pelos deuses nestas cultuados; dessa maneira, a ascensão econômico-política da Babilônia lega a Marduk uma ascensão equivalente dentro do “universo celeste”. Contudo, a conquista das mentes e dos corações não se dá com velocidade distinta da submissão econômica e política; assim, século após século, foi crescendo a popularidade e importância de Marduk, até que se lhe concedeu “na devoção e na crença popular a magnitude que ocupava nas instituições de Estado” (BOTTÉRO, 2004, p. 668).

¹³³ T'aladday, que significa Mar, em grego. Tiamat é o nome dado à entidade feminina que representa a totalidade da água salgada, enquanto Apsu (Absu) é a entidade masculina que representa a totalidade da água doce.

¹³⁴ *Bel, Belus, Bêlo* são outras formas que se encontram. *Bêl* significa Senhor e é utilizado para referir-se a diversas divindades ou até a pessoas hierarquicamente superiores, porém, no caso de Marduk, o “Senhor dos deuses”, esse epíteto tornou-se praticamente um segundo nome pelo qual o deus ficou conhecido.

¹³⁵ No mito original, Marduk ordena que Qingu, líder das legiões inimigas e feito segundo esposo de Tiamat, pela própria deusa.

¹³⁶ O título é uma referência às primeiras palavras que dão início ao texto (*incipit*) e significa “Quando lá no alto...” (BOTTÉRO, 2004). A versão utilizada encontra-se entre as páginas 618 e 667.

O *Enûma eliš* foi escrito pelos ideólogos daquele momento com o objetivo de promover, tornar pública e naturalizar a superioridade e primazia do deus da Babilônia e sua doutrina sobre todos os outros deuses, ou, para bom entendedor, da Babilônia sobre todas as outras cidades. Vale mencionar que no mito original, Marduk, em troca de garantir uma vida de ócio para os deuses, criando os humanos para trabalharem por eles, exige um sacrifício entre os deuses, pedindo que delatem qual, dentre eles, foi o deflagrador da ira de Tiamat, chegando assim a Qingu, sacrificado pelo ócio dos deuses.

As proporções tomadas pela obra fizeram com que essa se transformasse em uma doutrina corriqueira, tendo sido adotada pelos assírios do norte, ao tentarem atribuir a seu próprio deus, Assur, a grandeza adquirida por Marduk, mas teve também ecos indubitáveis “em Hesíodo e na parte pós-exílica da Bíblia” (BOTTÉRO, 2004, p. 690).

Beroso, objetivando explicar aos gregos a origem dos deuses (teogonia), dos seres humanos (antropogonia) e do universo material (cosmogonia), lança mão do mito que bem conhecia, busca apresentar a filosofia e a doutrina de seus compatriotas, criando um resumo do *Enûma eliš*, não sem inferências, como a auto-decapitação de Marduk, e inclusive, em uma segunda versão do mesmo conto, a associação da divindade babilônica com Zeus, o senhor dos deuses grego ou misturas com outros mitos de origem mesopotâmica.

Essa é uma das diversas versões mesopotâmicas da criação e tem um objetivo específico; como já foi mencionado, outras diferentes podem ser encontradas em inúmeros documentos, como no prólogo da *Épopeia de Gilgameš* ou o *Poema de Atrahasis*. É certo também que a decapitação de Marduk, tal qual consta na mencionada passagem, não aponta necessariamente para uma morte voluntária, já que Marduk continuou reinando entre os deuses e inclusive construiu Babilônia para ser seu lar, porém, há, sem dúvida, outras versões que são muito mais incisivas em relação a tal questão, como a do historiador italiano do século XIX, Cesare Cantù (1854), para quem “uma nova espécie saiu do sangue de um deus que se sacrificou voluntariamente” (p. 114) ou a reprodução apresentada por Frazer (1994), em que

[...] o deus Bel decapitou a si mesmo e os demais deuses coletaram o sangue que corria, o misturaram com terra, e com a massa sangrenta deram forma ao homem e daí procede a sabedoria humana, porque o

barro mortal encontra-se misturado com o sangue da divindade" (FRAZER, 1994, p. 11).

Há também versões em que a situação é outra, como se pode ver no texto trazido por Ossau i Tova (1673), no qual menciona que Marduk "mandou a um de seus deuses que cortasse a própria cabeça", muito mais fidedigna à versão encontrada no *Enûma eliš*.

A decapitação voluntária de Marduk não faz parte do mito original, mas de inúmeras versões posteriores a ele. O que interessa de fato, aqui, é como essa versão chegou aos gregos e cristãos, pelas mãos de Beroso, Polyhistor e Eusébio de Cesaréia, que, por sua vez, estabelece uma ponte com o cristianismo.

Entre as civilizações mesopotâmicas há ainda outros elementos relacionados com a morte voluntária que, segundo Andrés (2003), sobre tal cultura, bem como sobre a egípcia:

[...]costuma-se fazer referência a uma ‘democratização’ da morte, porquanto haverá que se converter em um estado comum a todos os componentes da escala hierárquica. Por isso, o suicídio [sic] foi entre os antigos uma manifestação mais de auto-afirmação, ou seja, um modo de sentir-se proprietário de si mesmo” (ANDRÉS, 2003, p. 47).

Encontram-se nessas sociedades as primeiras manifestações conhecidas em relação à morte voluntária.

Além da mencionada, apesar de especulativa, cosmogonia, a *Epopéia de Gilgamesh*¹³⁷ em sua versão mais antiga (1900 a.E.C.), traduzida pelo assiriólogo Giovanni Pettinato, no início do século XXI, apresenta um final diferente daquele apresentado por George Smith¹³⁸ em 1863, a partir das tábuas encontradas em Nínive, 1200 anos mais recentes. Nessa nova tradução, a partir de quatrocentas tábuas encontradas no Irak,

[...] uma delas narra a cena na qual o herói resolve morrer junto a sua esposa e seus filhos, aos quais acompanham diversos membros da corte. Todos eles entraram em um hipógeo¹³⁹ que Gilgamesh mandou construir

¹³⁷ Gilgamesh era dois terços divino e um terço humano, filho da deusa Ninsun e do semideus Lugalbanda, foi rei de Uruk por volta de 2650 antes da Era Comum.

¹³⁸ Assiriólogo responsável pelas primeiras traduções da *Epopéia*.

¹³⁹ Caverna, subterrâneo.

e as águas do Eufrates, desviadas por sua ordem, inundou-os para que “ninguém jamais tivesse notícia do sepulcro” (ANDRÉS, 2003, p. 52).

O ensaísta espanhol Ramón Andrés (2003) ainda menciona o fato de ser “significativo, mas não casual” que, com o tempo se fosse perdendo o verdadeiro desfecho da história; nesse sentido, “razões morais às quais não se alheia a lenta tendência ao monoteísmo, quiseram, possivelmente, limar e depurar as asperezas de um destino que não podia ser tomado como pauta” (p. 52).

Datando, provavelmente, do final do segundo milênio ou início do primeiro milênio antes da Era Comum, um texto sapiencial em forma de poema, que relata o diálogo entre um amo e seu lacaios, também conhecido por *Diálogo Pessimista*, no qual o senhor a cada estrofe chama ao escravo e diz-lhe que deseja fazer algo, a que prontamente o lacaios responde apontando os aspectos positivos da decisão do amo, porém, na sequência, o senhor manifesta sua desistência de fazer o que pretendia anteriormente e, então, o escravo apresenta os aspectos negativos do que o amo faria ou ainda os aspectos positivos em não realizar tal atividade (BOTTÉRO, 2004b).

Na primeira estrofe, o senhor diz que visitará ao palácio; na segunda, que irá alimentar-se; na terceira, que irá caçar; na quarta, refere-se ao matrimônio e na seguinte, à justiça, a sexta manifesta desejo de rebelar-se; na sétima, fala do amor e na seguinte do culto aos deuses; na nona estrofe, o senhor fala sobre fazer negócios e na décima, beneficência. A décima primeira estrofe é justamente aquela que interessa à análise nesse trabalho, pois é onde surge a questão da morte voluntária. Nessa estrofe, que conclui o texto, o senhor deseja saber o que fazer, então:

- Escravo, a minhas ordens!
- Hei-me aqui, amo, hei-me aqui!
- Então, o que convém fazer? Romper minha nuca e a tua, ou jogar-se ao rio, é isso o que convém [fazer]?
- Quem, pois, é bastante grande para alcançar ao céu? Quem é bastante grande para abraçar a terra inteira?
- Bah, não, escravo! Eu vou matar-me e enviar-te adiante!
- Sim, mas meu amo não me sobreviverá três dias! (ANONIMO, s/d, *apud* BOTTÉRO, 2004b, p. 301).

Segundo Bottéro (2004b), os assiriólogos dividem-se em dois grupos ao discutirem o conteúdo desse poema, o primeiro grupo, que “leva o texto a sério”, ou seja, como sendo uma expressão séria de uma época, esforçam-se para demonstrar que “em todos os planos da atividade humana tudo vale e, inclusive, não existe nenhuma razão imperativa que determine nossa eleição entre a ação e a não ação” (p. 301), dessa

forma, o raciocínio do autor leva à mesma questão que a lenda do asno, de Jean Buridan. Frente aos argumentos expostos ao senhor por seu laçao, que conseguiam endossar tanto o envolvimento em uma dada atividade quanto o abandono da mesma, gerou-se certo imobilismo. Nesse sentido:

Desde o momento em que, em todos os âmbitos da vida, existem tão boas razões para atuar como para não atuar, verdadeiramente nenhuma ação, positiva ou negativa, se impõe. Embora, ao final das contas, a um espírito lógico frente a este absurdo universal e sem remédio, não lhe restaria, senão, renunciar definitivamente a tudo, romper-se a cabeça contra as paredes, optar por um “suicídio filosófico” [*sic*] (BOTTÉRO, 2004b, pp. 301-2).

O segundo grupo compreende o poema como uma sátira, na qual dois personagens foram “trazidos à cena com um fim crítico e de humor; porém, [...] seu entretencimento foi orientado deliberadamente a uma preocupação muito séria e muito grave: a do próprio valor da criatividade humana e a do próprio sentido da vida” (BOTTÉRO, 2004b, p. 305). Afirma Bottéro (2004b), contudo, que não se deve levar a última estrofe ao pé da letra, como um chamado à morte voluntária, considerando-a como a única solução possível, antes disso, demonstra uma visão peculiar do autor e não um sistema filosófico ou algo do gênero.

É importante ressaltar, também, como fizeram os primeiros comentaristas desse opúsculo, a semelhança que este estabelece com o Eclesiastes (ou *Qohélet*¹⁴⁰, em hebraico), que segundo Bottéro (2004b) “parece como um resumo e uma transposição de lições essenciais que surgem de nosso *Diálogo*” (p. 306 – grifo no original), principalmente no terceiro capítulo, versículos um a nove:

Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu.
Tempo de nascer,
e tempo de morrer;
tempo de plantar,
e tempo de arrancar a planta.
Tempo de matar,
e tempo de curar;

¹⁴⁰ De acordo com os comentaristas da Bíblia de Jerusalém (2011), esse não é um nome próprio, mas sim a atribuição de um ofício, “o homem da assembleia (em hebraico, *qahal*, em grego, *Ekklesia*). De um lado, esse termo significa o Mestre ou Orador; de outro, o representante da assembleia, o público personificado e que, cansado do ensinamento clássico, aproveita o ensejo para fazer uso da palavra” (p. 1072). Os mencionados comentaristas afirmam ainda que apesar de não ser diretamente mencionado, o *Qohélet* “é certamente identificado com Salomão” (p. 1070). O livro do Eclesiastes foi produzido em época posterior ao exílio e tem como época mais verossímil de sua produção o século III a.E.C..

tempo de destruir,
 e tempo de construir.
 Tempo de chorar,
 e tempo de rir;
 tempo de gemer,
 e tempo de bailar;
 Tempo de atirar pedras,
 e tempo de recolher pedras;
 tempo de abraçar,
 e tempo de separar.
 Tempo de buscar,
 e tempo de perder;
 tempo de guardar,
 e tempo de lançar fora.
 Tempo de rasgar,
 e tempo de costurar;
 tempo de calar,
 e tempo de falar.
 Tempo de amar,
 e tempo de odiar;
 tempo de guerra,
 e tempo de paz.

Que proveito o trabalhador tira de sua fadiga? (Eclesiastes, 3:1-9).

Segundo Daube (1962), no livro de Eclesiastes, em diversas de suas passagens a morte é apresentada como o fim certo de todas as coisas, opondo-se às vanidades da vida. Apresenta-se também a partir de sua positividade, como um bem, preferível a certos tipos de vida, porém, tendo seu tempo certo para ocorrer (*Kairós*), trazendo reflexão um pouco distinta à do texto mesopotâmico:

Já vi de tudo em minha vida de vaidade:
 o justo perecer na sua justiça,
 e o ímpio sobreviver na sua impiedade.
 Não sejas demasiadamente justo,
 e nem te tornes sábio demais:
 por que irias te destruir?
 Não sejas demasiadamente ímpio,
 E nem te tornes insensato:
 para que morrer antes do tempo? (Eclesiastes, 7:16-18).

Houve ainda um terceiro texto, como esclarece Bottéro (2004b), anterior tanto ao *Eclesiastes*, quanto ao *Diálogo Pessimista*, que por datar da segunda metade do segundo milênio antes da Era Comum, é possível ter influenciado ao autor dos *Diálogos*. O texto, muito difundido na Mesopotâmia, como era comum levava como nome seu *incipt*, ou seja, seu início, que era *Ludlul bel nêmeqi* (Vou falar ao Senhor mui sábio).

Além do que nos contam as tábuas, a literatura, também as criptas esclarecem sobre essas civilizações. As mortes coletivas e supostamente voluntárias eram relativamente comuns entre as civilizações mesopotâmicas, como se pode notar pelas diversas tumbas reais que foram descobertas, como a de Kish, com cerca de sessenta corpos, ou a de Ur com mais de oitenta corpos incluindo o rei, suas mulheres, dignatários, músicos e dançarinas (ANDRÉS, 2003). Segundo Mella (2004), a posição dos corpos corrobora com a ideia de que tenham sido mortes voluntárias e não uma “hecatombe sacrificial de servos e cortesãos pela morte do soberano” (p. 68). Outras mortes voluntárias referentes a tais civilizações foram a morte de Šamaš-šum-ukin, um adversário de Ašurbanipal, lançando-se em um palácio em chamas após sua derrota em uma batalha, em 650 a.E.C., e a morte do último rei de Nínive, Sin-šar-iškun, que em 612 a.E.C. também lançou-se às chamas de sua cidade sitiada.

4.2 – A morte voluntária no Egito Antigo

*Seria a opressão tão antiga quanto o musgo dos lagos?
 Não se pode evitar o musgo dos lagos.
 Seria tudo o que vejo natural, e estaria eu doente, ao desejar
 remover o irremovível?
 Li canções dos egípcios, dos homens que construíram as
 pirâmides.
 Queixavam-se do seu fardo e perguntavam quando
 terminaria a opressão.
 Isto há quatro mil anos.
 A opressão é talvez como o musgo, inevitável.*

Bertold Brecht – A esperança do Mundo

A literatura egípcia que se perpetuou no tempo, através dos escribas e copistas, permitindo conhecer um pouco da história e da cultura desse povo, costuma variar entre cinco gêneros: "ensinamentos, literatura das ideias, lírica, textos ideológicos e contos", sendo que a maioria dos textos a serem aqui expostos, pertence ao gênero literatura de ideias (*As Admoestações de Ipu-uer, Diálogo de um Desesperado com o seu ba*) e contos (*Conto dos Dois Irmãos, O Príncipe Predestinado, Conto do Camponês*).

Nessa literatura antiga existem algumas manifestações acerca das mortes voluntárias, dentre elas, a mais antiga de que se tem conhecimento é um poema

intitulado *Diálogo de um homem com seu ba*¹⁴¹ (alma ou consciência)¹⁴², um papiro pertencente ao gênero conhecido como literatura de sabedoria egípcia. Esse papiro data do primeiro período intermediário do Egito Antigo, por volta dos anos 2190 a 2040 antes da Era Comum (SCHÖKEL; SICRE, 2002; FAULKNER, 1956; WILLIAMS, 1962).

O texto relata o debate entre um homem enfasiado da vida e sua alma, tendo como centro do diálogo a argumentação do homem do porque deseja abandonar a vida e os argumentos de sua alma, tentando convencê-lo de não o fazer¹⁴³. Distintas interpretações¹⁴⁴ acerca do desfecho da discussão existiram desde a publicação da primeira tradução, pelo egiptólogo Adolf Erman, em 1896, sendo que há os que digam que a alma aceita os argumentos do homem e deixa de opor-se à sua intenção de deixar voluntariamente a vida, porém, existem também os que dizem que ela convenceu o homem de que seria um equívoco e este em vez de queimar a si, queima oferendas aos deuses (SCHÖKEL; SICRE, 2002; FAULKNER, 1956; WILLIAMS, 1962). Porém, Canhão esclarece que:

O motivo da sua indecisão é o fato de estar completamente alienado pelo mundo que o rodeia e, principalmente, sem saber como encarar a morte e o que esperar depois dela. A própria morte era entendida pelos Egípcios de forma dualista, com respeito e temor. O seu *ba* discorda e opõe-se defendendo a vida e argumentando, de forma muito pragmática, que a morte é dolorosa. Há claramente uma inversão de papéis. Essa inversão e esse pragmatismo do *ba* surgem em coisas tão simples como o fato de o homem para se referir à morte optar por expressões como o “santificado Ocidente” e o *ba* preferir a palavra, nua e crua, “morte”; ou o fato de para o homem a morte ser um porto de abrigo e para a alma um naufrágio.

¹⁴¹ Há variações no título, que pode ser encontrado, entre outras, menos comuns, como: *Diálogo de um desesperado com sua alma* ou *Diálogo de um misantropo com sua alma*, alguns autores, como Canhão (2010) optam pela manutenção de *ba*.

¹⁴² “Nenhuma destas palavras é inteiramente correta para definir *ba*, um dos complexos princípios espirituais da personalidade humana ou divina que constituíam a totalidade espiritual de cada indivíduo, que, inclusive, compreendia uma componente física ao nível da personalidade e, até, do desejo sexual, através do qual a pessoa se manifestava em vida ou na morte. Mas uma vez que o homem fala consigo próprio, com o seu eu, embora redutoras, talvez nenhuma delas seja totalmente inusitada, tendo nós particular inclinação para a segunda” (CANHÃO, 2010, pp. 310-1).

¹⁴³ “detalhes gramaticais sugerem que o diálogo teve lugar antes de uma audiência, possivelmente de deuses, embora o homem estivesse ainda vivo” (PARKINSON *apud* CANHÃO, 2010, p. 325).

¹⁴⁴ Tal fato dá-se principalmente pelo mal estado dos papiros, a ausência do início do texto e a falta de qualquer informação sobre a personalidade deste homem, um conjunto das principais interpretações até 1962 pode ser encontrado na obra do egiptólogo Ronald J. Willian (1962).

[...]. Por fim, quando poderíamos prever o triunfo da vida sobre a morte, a alma concorda com o homem num discurso onde pela primeira vez em todo o texto é utilizada a palavra “nós” (CANHÃO, 2010, p. 311).

De qualquer maneira, mesmo com as dificuldades de interpretação e com as contradições indissolúveis por conta do mau estado dos papiros que foram encontrados e do desconhecimento do início do texto, é impossível compreender a conjuntura completa das passagens que se conhece, como ressalta o historiador português Telo Ferreira Canhão (2010), “pelo fato de se ter perdido o seu início, não conhecemos nem o motivo nem as circunstâncias mais próximas do discurso desta obra literária realmente única, sem paralelo real na literatura egípcia” (p. 310). Contudo, argumenta Hankoff (1979) que “a obra retrata claramente um homem considerando seriamente desistir de sua vida. No entanto não há nenhum sentimento de temor religioso ou sentimento de pecado em relação a um ato de suicídio [sic]” (p. 26). Pode-se constatar o mencionado na seguinte passagem do papiro:

Hoje a morte é para mim
como a cura para um homem doente,
é como sair para o exterior depois de estar detido.

Hoje a morte é para mim
como a fragrância da mirra,
é como estar sentado sob um toldo num dia de vento.

Hoje a morte é para mim
como a fragrância do lótus,
é como estar sentado na margem embriagado.

Hoje a morte é para mim
como um caminho muito trilhado,
é como um homem que chega a casa depois de uma expedição.

Hoje a morte é para mim
como o céu límpido,
é como um homem que descobre o que antes ignorava.

Hoje a morte é para mim
como um homem desejoso de ver a sua casa,
depois de ter passado muitos anos em cativeiro (ANÔNIMO, s/d, in
CANHÃO, 2010, pp. 150-1).

Outra questão fundamental desse texto é o fato dele ser muitas vezes relacionado como um dos predecessores do livro de Jó. Schökel e Sicre (2002), apesar de discordarem de uma influência direta dos pergaminhos desse diálogo sobre o livro de Jó, assumem a grande semelhança que possuem em algumas passagens. Uma questão importante é que, ao que tudo indica, tanto um quanto o outro pertencem a um estilo

literário sapiencial comum a diversos povos antigos. Segundo Manacorda (1993), a coletânea de livros da Bíblia conhecidos por poético-sapienciais “apresentam muito poucos nexos com os fatos históricos e são literatura propriamente dita, em sentido estrito, na qual abundam as influências externas [...]” (p. 48).

Hankoff (1979) refere-se ao conto d’*O Camponês Eloquentes*, assegurando haver neste uma referência à morte voluntária, afirmando que “a insinuação do suicídio [sic] é breve e metafórica, mas é obviamente um elemento importante” (p. 27). Este conto narra a história de Khuenanupu¹⁴⁵ (ou Khunanup), que significa “aquele protegido por Anúbis¹⁴⁶”. Khuenanupu, um camponês dos vales salgados de Uadi Natrun, no deserto da Líbia, que decide ir ao Egito trocar produtos por outros de sua necessidade. No caminho é agredido e roubado pelo filho de um proprietário local e, impossibilitado de resolver ali mesmo a questão, leva-a ao grande intendente de Neninesu, Rensi, que, por sua vez, impressionado por sua competência como orador, leva a questão ao próprio rei Nebkauré Kheti que, após uma longa argumentação do camponês, concedeu-lhe o que pedia e puniu o agressor. Hankoff (1979) refere-se a uma passagem da nona (e última) petição que compõe o texto, na qual Khuenanupu afirma: “Vê, eu fiz-te uma queixa e tu não a escutaste! Eu irei e farei uma súplica por ti a Anúbis”¹⁴⁷ (in CANHÃO, 2010, p. 212). Contudo, não parece haver argumentos suficientes para tal afirmação.

Esses dois textos, ao lado das *As Admoestações de Ipu-uer*^{148, 149}, pertencem a um período da Antiguidade Egípcia conhecido como Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.E.C.), que vai da VII à XI dinastia, um período deveras conturbado, “época em que o Egito assistiu a um enfraquecimento do poder real que acabou por conduzir à própria fragmentação do Estado centralizado” (CANHÃO, 2010, p. 325).

¹⁴⁵ *ḥw.n-īnpw*

¹⁴⁶ Inpu, Anupu, Anpu, Anup, foram outras formas de referir-se ao deus Anúbis.

¹⁴⁷ Ao que tudo indica, Hankoff (1979) interpreta o texto como se Khuenanupu fosse tirar sua vida para falar pessoalmente com Anúbis, mas não há nada no texto que garanta tal interpretação.

¹⁴⁸ Outra forma de grafar o nome do sábio Ipuwer

¹⁴⁹ Também chamado de Advertências do sábio Ipuwer, ou somente Advertências de um Sábio.

Os papiros conhecidos como *As Admoestações de Ipu-uer* relatam o debate entre o sábio Ipu-uer com um rei¹⁵⁰, que não se tem certeza quem é, pela falta dos primeiros papiros, mas que é respeitosamente tratado pelo sábio como “Senhor de tudo”. Segundo Canhão (2010), esse texto “faz a denúncia das condições sociais e políticas de determinada época com um ar de resistência patriótica, numa tentativa de dar força a um rei aparentemente enfraquecido, mas sempre protegido pelos deuses” (p. 249), contudo, o sábio, vale dizer, é muito provavelmente um nobre e o texto reflete exatamente a insatisfação desse nobre com as mudanças na organização social. Escrito de maneira escalonada, o texto relata “primeiro o desespero perante a destruição e o caos de uma verdadeira revolução social, depois o desejo do regresso do equilíbrio perdido e, por fim, a visão de um futuro normalizado” (p. 249). O autor explica ainda as possíveis origens da crise vivenciada em tal momento:

Os longos anos de reinado de Pepi II, no final da VI dinastia, terão contribuído para a instabilidade que se seguiu com uma crise sucessória, por um lado e, por outro, com uma diminuição do respeito pela figura do faraó, pois, na busca de apoios para manter a estabilidade da longa governação¹⁵¹, deixou acumular títulos e direitos nas famílias locais mais importantes. E quando a característica fundamental do sistema político egípcio se traduz na centralização do poder nas mãos de um “rei-deus” forte, numa monarquia divina, assistimos ao enfraquecimento do seu poder, delegando competências e valorizando, através de decretos, a carreira de autoridades provinciais. [...] Os títulos de “grande sacerdote”, de «governador de cidade», de “director do Sul” ou outros, acumulavam-se. Estes cargos provinciais tornavam-se hereditários e os chefes locais agiam nas suas províncias como soberanos; o poder central enfraquecia e as famílias locais, acumulando funções civis e religiosas, fortaleciam-se. Deste modo, surge uma “nova classe média”, independente e autossuficiente, enfeudada e hierarquizada, onde se incluíam detentores de cargos da polícia local, a quem os títulos e propriedades concediam poder e desencadeavam ambição. Esta situação, além de enfraquecer os domínios da coroa, conduziu também à redução do erário real, introduzindo carências na corte, porque a usurpação levava os chefes provinciais a comportamentos de autênticos reis em cada província, recompensando as suas clientelas e esquecendo o faraó (CANHÃO, 2010, pp. 326-7).

Sobre a conjuntura em que esses textos foram produzidos, o texto *As Admoestações de Ipu-uer* é das fontes de informação mais valiosas. Dessa maneira, foi-se consolidando uma inversão dentro da sociedade egípcia, que definitivamente

¹⁵⁰ É possível inclusive que se trate de uma abstração, que não seja, portanto, nenhum rei em específico, mas “uma representação generalizada da autoridade” (PARKINSON *apud* CANHÃO, 2010, p. 249).

¹⁵¹ O texto original é em português de Portugal.

desagradava a muitos. Junto a tais fatos, houve ainda uma grande diminuição da produtividade rural devido às mudanças de volume e níveis do rio Nilo, fazendo com que houvesse um aumento na população do Vale pela migração daqueles que estavam impossibilitados de subsistir nas zonas rurais. O caos e a desordem abriram as portas do Egito aos invasores líbios e asiáticos. Tais fatos representaram miséria, fome e violência na vida daquela população, o que teve grande impacto em seus costumes e tradições, bem como na organização política, jurídica, cultural e religiosa (CANHÃO, 2010).

Entre os inúmeros problemas sociais constatados pelo sábio Ipu-uer, este relata que os crocodilos “estão saciados com o peixe¹⁵² que têm capturado, (pois) os homens vão até eles de livre vontade” (CANHÃO, 2010, p. 125). Canhão (2010) até se refere ao fato de que os cadáveres em geral eram lançados ao rio, fato também apresentado por Ipu-uer, porém, a referida passagem, comum a outras traduções, não parece dar margem a dúvidas de que os egípcios estivessem dando-se voluntariamente à morte; porém, não fica claro quem eram esses egípcios, a que extrato social pertenciam e quais suas motivações para buscarem voluntariamente a morte.

Tanto o *Conto dos dois irmãos* quanto o *Conto do príncipe predestinado* pertencem a um período bastante distinto, com cerca de mil anos de diferença com os três primeiros textos mencionados, datando de aproximadamente 1225 a.E.C., período do Império Novo, provavelmente na XIX dinastia. Esse período foi um período de grande estabilidade econômica e política, um período de expansão territorial e de certa segurança do império.

Na primeira parte desse conto, relata-se a história de Anup e de seu irmão mais novo Bata, que vivia com ele e a esposa. Em certa oportunidade, em que Bata encontrou-se a sós com a cunhada, esta insinuou-se a ele. Bata recusou enfurecido, “como um leopardo” (LEFEBVRE, 2003, p. 155), à oferta da cunhada, que ficou bastante temerosa pela raiva com a qual o jovem respondeu a suas insinuações. Quando chegou Anup, a mulher havia simulado um golpe na cabeça e fingia estar doente. Ao ser questionada pelo marido, inverteu os fatos, dizendo que Bata lhe havia tentado seduzir e que por ela não ter aceitado, ele lhe havia golpeado, para que não contasse nada ao

¹⁵² Gardiner (1969) não menciona peixes, afirmando somente que os crocodilos estão saciados.

marido. A mulher diz então que "se permitir que ele permaneça vivo, eu me matarei" (p. 156) alegando ter medo do que Bata lhe poderia fazer na ausência de Anup.

O marido sai à busca de seu irmão mais novo para matá-lo, porém, quando se encontram, Bata clama ao deus *Pra-Harakhti*¹⁵³, que faz surgir entre os dois irmãos um rio cheio de crocodilos e impede que tenham acesso um ao outro durante aquela noite. Ao raiar o dia, sob a luz do sol, que para os egípcios (bem como para os mesopotâmicos) era imprescindível para que houvesse justiça, olhando-se um ao outro, Bata explica-lhe o ocorrido e demonstra a estratégia da mulher de Anup, dizendo que ele tentou matá-lo enganado por ela. Assim, corta seu pênis e lança-o ao rio, onde um peixe o come; com isso fica muito fraco. Frente a tal atitude e aos questionamentos de Bata, Anup acredita-lhe e passa lamentar-se pelo que havia feito; contudo, sem a possibilidade de chegar onde está o irmão mais novo, devido aos crocodilos, Anup voltou à sua casa e assassinou a esposa, lamentando o que fez ao próprio irmão. Bata exila-se no Vale do Cedro, arranca seu coração, colocando-o no topo do cedro (LEFEBVRE, 2003, p. 158).

Durante toda a segunda parte do texto, a cada vez que matam Bata, ele ressuscita metamorfoseando-se em diversos seres, como um touro ou uma árvore. Novamente, parece exagero a afirmação de Hankoff (1979) de que "não é completamente claro, mas parece que a intenção de Bata era suicida [*sic*] e que ele realmente morreu por seu ato" (p. 28). De qualquer maneira, nesse conto, muito mais que no conto do camponês, ainda há alguma possibilidade por conta da tradução, que possa se aproximar mais da ideia de que Bata tenha se matado na mencionada ocasião, porém, ainda resta a ameaça da esposa de Anup.

Esse texto traz elementos que podem ser encontrados em contos, mitos e histórias de diversas outras culturas. Além disso, segundo Gustavo Lefebvre (2003), "trata-se definitivamente, com suas variações, do episódio [bíblico] de José e da mulher de Potifar¹⁵⁴" (p. 150), como também para a tragédia de Eurípedes, *Hipólito*, protagonizada por Fedra e Hipólito, filho de seu marido Teseu ou na passagem do

¹⁵³ Nome pelo qual o deus do sol ficou conhecido no período da tentativa de reforma monoteísta de Amenófis IV (Akhenaton) e significa "Ra-Horus do Horizonte" (LEFEBVRE, 2003, p. 157).

¹⁵⁴ Gênesis, 39.

poema épico de Homero, a *Ilíada*, em que este narra a história da rainha de Argos, Antéia e do herói Belerofonte.

Na história de Josué, porém, não há qualquer menção à morte voluntária, por nenhuma das partes, tampouco na mencionada passagem, porém, na tragédia de Eurípedes, Fedra tira a própria vida a fim de garantir sua reputação e vingar-se de Hipólito¹⁵⁵.

No *Conto do príncipe predestinado*¹⁵⁶, a princesa, quando soube que seu pai não permitiria que ficasse com o príncipe, abraçou-o dizendo que caso seu pai realmente o fizesse, ela deixaria de comer e beber. A informação chegou ao pai através de um criado e decidiu então permitir o casamento entre sua filha e o príncipe do Egito.

Outra passagem da história egípcia que se refere a uma morte voluntária encontra-se na obra de Flávio Josefo, intitulada *Contra Ápio*, na qual este argumenta contra Ápio, a fim de mostrar a antiguidade do povo hebreu. Na mencionada passagem, Flávio Josefo (30-100 E.C.) menciona a obra de Manetom (séc. III a.E.C.), questionando inclusive sua fidedignidade com a história. Manetom fala de um sacerdote chamado Amenófis, que foi conselheiro de um faraó de mesmo nome. Segundo Josefo, o faraó manifestara o desejo de ver aos deuses e o sacerdote dispôs-se a auxiliá-lo, caso ele expulsasse de seu reino a todos os leprosos e pessoas com enfermidades semelhantes. O rei Amenófis assim o fez, juntando cerca de oitenta mil pessoas, entre elas alguns sacerdotes, e enviando-as para trabalhar nas pedrarias ao lado do rio Nilo. Temeroso pelo conselho que deu ao rei despertar a ira dos deuses e tendo conhecido, por revelação, que “para recompensar aquela pobre gente pelos seus sofrimentos, eles [os deuses] os tornariam senhores do Egito durante treze anos, não ousou dizê-lo ao rei, mas deixou aquela revelação por escrito e em seguida matou-se” (JOSEFO, 2004, p. 1500). Segundo Hankoff (1979), esse é o primeiro exemplo na história de uma carta deixada por alguém que tenha se matado, porém, há também aqueles que atribuem essa posição ao poema *Diálogo de um homem com seu ba*.

¹⁵⁵ Ocorre que nesse caso, toda a situação fora arquitetada pela deusa Afrodite, que enciumada pelo culto fervoroso de Hipólito à deusa Ártemis, faz com que Fedra se apaixone pelo enteado. Para análises mais profundas dessa tragédia de Eurípedes ver: GARRISON, Elise P. *Groaning tears: ethical and dramatic aspects of suicide in Greek tragedy*. Holanda: E. J. Brill, 1995. Também verificar : FABER, Mel D. *Suicide in Greek tragedy*. New York: Sphinx, 1970.

¹⁵⁶ Há variação no título para condenado ou também enfeitado (LEFEBVRE, 2003).

4.3 – A morte voluntária entre os hebreus

A atitude hebraica em relação à morte voluntária, como esclarece Hankoff (1979), “não foi um desenvolvimento religioso posterior, mas sim relacionado especificamente ao Pentateuco (*Torah*)” (p. 29). O principal fundamento para tal atitude encontra-se no *Bereshit*¹⁵⁷ (Livro da Gênese), que “é a fonte rabínica para algumas das regras que regem as Sete Leis de Noé (*Brit Noah*), que se aplicam igualmente a todos os povos” (BRODY, 1989, p. 41). Os argumentos para a proibição hebraica da morte voluntária encontram-se no quinto e no sexto versículos:

Pedirei contas, porém, do sangue de cada um de vós. Pedirei contas a todos os animais e ao homem, aos homens entre si, eu pedirei contas da alma do homem.

Quem derrama o sangue do homem,
Pelo homem terá seu sangue derramado.
Pois à imagem de Deus
O homem foi feito (Genesis, 9:5-6).

Assim, tal atitude estava intimamente ligada com a questão do derramamento de sangue, fluido este pelo qual os hebreus tinham profundo respeito e lhes era proibido inclusive, pelas mesmas Leis de Noé (*Brit Noah*), tê-lo como alimento¹⁵⁸, enquanto os egípcios, ao contrário, o utilizavam com propósitos terapêuticos e mágicos, além de outros fins. Segundo Hankoff (1979), há indícios de que “a atitude bíblica frente ao sangue pode ter sido uma reação às práticas egípcias assim como o Pentateuco (*Torah*) reage contra outras práticas egípcias” (p. 30). O autor esclarece ainda que:

O derramamento do sangue de um membro da tribo envolvia sentimentos terríveis e sérias consequências. Suicídio [sic] era um ato que violava esses profundos tabus e era um derramamento inautorizado do sangue tribal. Em contraste, a integridade tribal não era motivo de preocupação para os egípcios. Como uma maioria nacional, urbanamente autoconfiante e estável, os egípcios não tinham a intensa preocupação de manter intacto, impenetrável e invulnerável o agrupamento social que uma pequena isolada tribo nômade de estrangeiros como os hebreus podem ter tido. A morte de um hebreu por suicídio [sic] ameaçava a tribo, enquanto entre os egípcios, a grande maioria circundante, a perda de um único indivíduo era de pouca importância (HANKOFF, 1979, p. 30).

¹⁵⁷ É o *incipit* do livro em hebraico e significa “no princípio” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2011).

¹⁵⁸ Mas não comereis a carne com sua alma, isto é, o sangue (Genesis, 9:4).

Contudo, não há, no *Tanakh*¹⁵⁹ (Antigo Testamento), nenhuma proibição ou condenação explícita à morte voluntária; este traz, inclusive, alguns casos de pessoas que tiraram as próprias vidas e outros que idearam a situação ou que até mesmo a desejaram. Como esclarecem Droge e Tabor (1992), essas passagens, por serem “amplamente anedóticas, sem nenhuma análise detalhada, tornam-se importantes para subseqüentes discussões sobre judeus e cristãos” (p. 53).

É importante ressaltar que a concepção de morte comum entre os hebreus durante todo o período compreendido pelo *Tanakh* não fazia qualquer referência à ideia de passagem a uma vida no mundo por vir, “de Abraão a Moisés, para qualquer israelita comum, todos iam para o Xeol¹⁶⁰. A salvação é abordada em diversos textos, porém, referindo-se sempre ao resgate, ao auxílio e à libertação, nesta vida, de certos males como a doença, os inimigos e o exílio” (DROGE; TABOR, 1992, p. 67).

No livro bíblico conhecido pelo nome de Juízes, encontra-se a morte de Abimelec, filho de Gedeão¹⁶¹:

[...] Abimelec avançou sobre Tebes, cercou-a e tomou-a. Havia no centro da cidade uma torre fortificada; onde se refugiaram todos os homens e mulheres, e todos os senhores da cidade. Tendo fechado a porta atrás de si, subiram ao terraço da torre. Abimelec aproximou-se da torre e a atacou. Ao chegar perto da porta da torre para lhe atear fogo, uma mulher atirou-lhe uma mó de moinho sobre a cabeça e lhe quebrou o crânio. Então ele chamou logo o moço que lhe carregava as armas, e lhe disse: “Toma a tua espada e mata-me, para que não se diga de mim: Foi uma mulher o matou”. O seu escudeiro traspassou-o e ele morreu. Quando os homens de Israel viram que Abimelec estava morto, foram-se cada um para sua casa.

Assim Deus fez recair sobre Abimelec o mal que tinha feito a seu pai massacrando os seus setenta irmãos. E assim Deus fez também recair sobre a cabeça dos habitantes de Siquém toda a maldade deles. Desse modo, cumpriu-se sobre eles a maldição de Joatão, filho de Jerobaal (Juízes, 9:50-57).

Sua morte era certa, porém, Abimelec preferiu a morte à desgraça, nesse caso, mais especificamente, não seria o caso de uma vida em desgraça, mas de uma morte

¹⁵⁹ Compreende os livros conhecidos como livros da Lei (*Torah*, que por sua vez, compreende o Pentateuco), livros dos Profetas (*Neviim*) e os livros hagiográficos, conhecidos por Escritos (*Kethuvim*) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2011).

¹⁶⁰ Um local distante do Paraíso, que servia para a punição e purificação das almas.

¹⁶¹ Gedeão também é chamado pelo nome Jerobaal.

desonrada, em consequência do ferimento que lhe foi causado por uma mulher (DAUBE, 1962).

Ainda no mesmo livro bíblico, relata-se a morte de Sansão¹⁶², que possuía força extraordinária, devido a sete tranças que possuía no cabelo. Tendo se apaixonado por Dalila e esta, vendendo-se aos príncipes filisteus, descobre o segredo da força de Sansão e corta-lhe as tranças, destituindo-lhe de seu poder. Capturado pelos filisteus, teve os olhos arrancados e levado a Gaza, foi encarcerado. Ali serviria de oferenda a Dagom, deus dos filisteus, que disseram: “‘Mandai vir Sansão, para nos divertir!’ Fizeram, pois, que viesse Sansão do cárcere, e ele os divertia; depois o colocaram de pé entre as colunas” (Juízes, 16:25).

Sabendo que ali estariam todos os príncipes filisteus, além de milhares de homens e mulheres, Sansão pediu ao garoto que o conduziu para guiá-lo para entre as colunas que sustentavam o templo, onde clamou: “Senhor Iahweh, eu te peço, lembra-te de mim, dá-me forças ainda esta vez, ó Deus, para que, de um só golpe, eu me vingue dos filisteus por causa dos meus dois olhos” (Juízes, 16:28). Assim:

[...] Sansão tocou as duas colunas centrais do templo sobre as quais este se sustentava, e se apoiou nelas, numa com o braço direito, e na outra com o braço esquerdo, e gritou: “Morra eu com os filisteus!”. Ele empurrou com todas as suas forças, e o templo desmoronou sobre os príncipes e sobre todo o povo que ali se encontrava. Aqueles que ele fez morrer com a sua morte foram em maior número do que aqueles que fez morrer durante a sua vida. Os seus irmãos e toda a casa de seu pai desceram e o levaram. Subiram com ele, e o sepultaram entre Saraá e Estaol, no sepulcro de Manué, seu pai (Juízes, 16:29-31).

Sobre a morte de Sansão, vale dizer que “evoca uma reação positiva no *Talmud*, no *Midrash* e entre certos comentadores bíblicos” (GOLDSTEIN, 1989, p. 08), não sofre qualquer tipo de condenação ou reprovação, pelo contrário, foi honradamente sepultado, inclusive, no mesmo túmulo de seu pai. Sua morte é relatada pelo autor com certo fascínio e simpatia, chegando a ser compreendida como um ato de redenção, mesmo tendo sido obviamente auto-infligida. Droge e Tabor (1992) mencionam inclusive a participação direta da divindade, ao conceder a Sansão seus pedidos, assim, como explica Goldstein (1989), “na literatura rabínica, o último ato de Sansão não é visto como um suicídio [sic], mas como um ato de grande coragem marcial e o fato de

¹⁶² (Juízes, 16: 21-31)

que foi, na realidade, uma morte auto-infligida não foi de primária significância” (p. 08).

Ainda nesse livro bíblico, Hankoff (1979) salienta a história de outra personagem que se deu voluntariamente à morte, a filha de Jefté. Na guerra entre israelitas e amonitas, Jefté clamou ao seu deus, Iahweh, que se os israelitas ganhassem a guerra e este voltasse são e salvo ao seu lar, ofereceria em holocausto ao deus o primeiro que saísse pela porta de sua casa. Vencida a batalha, ao retornar a Masfa de Galaad, local onde morava, deixa a casa e vem a seu encontro, feliz, sua filha. Jefté, rasgou as roupas bradando: “Ai! Ai! Filha minha! Tu me prostraste em angústia! Tu estás entre os que fazem a minha desgraça! Fiz um voto a Iahweh e não posso recuar!” (Juízes, 11:35). Ao que respondeu a filha, compreendendo os votos de seu pai: “Meu pai, tu assumiste esse compromisso com Iahweh. Trata-me, pois, segundo prometeste, porque Iahweh concordou em te vingar dos teus inimigos, os amonitas” (Juízes, 11:36). Contudo, a garota pediu a seu pai um tempo de dois meses, para que pudesse sair errante pelos montes, a lamentar, com suas amigas, a sua virgindade, pois “ficar sem descendência era considerado como desonra para a mulher” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2011, p. 369). Jefté concedeu o tempo requerido pela garota e passado esse período, ela “retornou a seu pai e ele cumpriu o voto que fizera” (Juízes, 11:39), imolando-a em sacrifício ao seu deus.

A morte do rei Saul é relatada em mais de um livro bíblico e em cada relato dá-se de maneira distinta, contudo, no primeiro livro de Samuel é apresentada como voluntária. Na guerra com os filisteus, muitos israelitas caíram mortos. Outros foram perseguidos, como ocorreu com Saul e seus filhos (Jônatas, Abinadabe e Malquisua). Mortos os herdeiros de Saul, este foi cercado pelos arqueiros filisteus.

Então disse Saul ao seu escudeiro: “Desembainha a tua espada e transpassa-me, para que não venham esses incircuncisos e escarneçam de mim”. Mas o seu escudeiro não quis obedecer-lhe, pois tinha muito medo. Então Saul tomou a espada e lançou-se sobre ela. Vendo que Saul estava morto, também o escudeiro se lançou sobre a sua espada e morreu com ele. Assim morreram juntos naquele dia, Saul, os seus três filhos, o seu escudeiro e todos os seus homens. Quando os homens de Israel que estavam no outro lado do vale e os que estavam na outra margem do Jordão viram que os israelitas tinham fugido e que Saul e seus filhos tinham perecido, abandonaram as suas cidades e fugiram. Os filisteus vieram e se estabeleceram ali.

No dia seguinte, quando os filisteus vieram para despojar as vítimas, acharam Saul e seus três filhos que jaziam no monte Gelboé. Cortaram-lhe a cabeça, e despojaram-no das suas armas, e os enviaram à redondeza, pelo território dos filisteus, para anunciar a notícia no templo de seus ídolos e ao povo. Depuseram as suas armas no templo de Astarte, e fixaram o seu cadáver no muro de Betsã.

Assim que os habitantes de Jabes de Galaad souberam o que os filisteus tinham feito com Saul, todos os valentes se puseram a caminho e, depois de terem andado a noite toda, retiraram do muro de Betsã os corpos de Saul e os dos seus filhos. Voltando a Jabes, aí eles os queimaram. Depois recolheram os seus ossos, e os enterraram debaixo da tamargueira de Jabes, e jejuaram durante sete dias (I Samuel, 31:4-13).

Como Sansão, Saul teve um sepultamento digno. Além disso, como elucida Goldstein (1989), no *Midrash*, sua morte é compreendida como “resultado de sua obediência às instruções de Samuel. [...] Samuel disse ao rei Saul que se ele caísse pela espada, sua morte poderia ser um ato de expiação e ele poderia morar com Samuel em ‘seu compartimento’, p.e., no Paraíso” (p. 08).

Outra versão da morte do rei Saul encontra-se no segundo livro de Samuel e relata o fato de maneira relativamente distinta, apesar de preservar a morte de Saul ocorrendo por sua vontade, nesse caso, um amalecita faz as vezes do escudeiro do rei, matando-o:

Depois da morte de Saul, Davi, ao voltar da vitória sobre os amalecitas, ficou dois dias em Sicelegue. No terceiro dia, chegou um homem que vinha do acampamento, de junto de Saul. Tinha as vestes rasgadas e a cabeça coberta de pó. Ao chegar perto de Davi, atirou-se por terra e se prostrou. Disse-lhe Davi: “Donde vens?”. Ele respondeu: “Escapei com vida do acampamento de Israel”. Davi perguntou: “Que aconteceu? Dize logo!”. O homem disse: “As tropas fugiram do campo de batalha, e muitos caíram e estão mortos. O próprio Saul e seu filho Jônatas pereceram!”.

Perguntou Davi ao que trouxera a notícia: “Como sabes que Saul e seu filho Jônatas estão mortos?”. O mensageiro respondeu: “Eu estava casualmente no monte Gelboé, e vi quando Saul se atirou sobre a própria lança, quando se aproximavam os carros e cavaleiros. Ele voltou-se, viu-se e me chamou. Eu disse: ‘Eis-me aqui!’. Ele perguntou-se: ‘Quem és tu?’. E eu lhe disse: ‘Sou um amalecita’. Ele então me disse: ‘Aproximate e mata-me porque estou com muita vertigem, apesar de sentir a vida toda em mim’. Então me aproximei dele e lhe dei a morte, porque eu sabia que ele não poderia sobreviver, tendo caído. Depois apanhei o diadema que ele trazia na cabeça e o bracelete que estava no seu braço, e os trouxe ao meu senhor.

Então Davi apanhou as suas vestes e as rasgou, e todos os homens que o acompanhavam fizeram o mesmo. Lamentaram-se, choraram e jejuaram

até à tarde por Saul, e por Jônatas, seu filho, e por causa do povo de Iahweh, e da casa de Israel, porque haviam caído pela espada.

Davi perguntou ao moço que lhe trouxera as notícias: “De onde és tu?”. Ele respondeu: “Sou filho de um migrante amalecita”. Disse-lhe Davi: “Como não receaste levantar a mão contra o ungido de Iahweh para tirá-lo a vida?”. Davi chamou um dos moços e disse: “Aproxima-te e mata-o!”. O moço o golpeou e ele morreu. Disse-lhe Davi: “Que o teu sangue caia sobre a tua cabeça, porque a tua boca testemunhou contra ti quando disseste: ‘Fui eu quem matou o ungido de Iahweh.’” (II Samuel, 1: 1-16).

Como se pode observar, o rei Davi não calculou a questão como o fez Saul, condenando o jovem amalecita à morte, ao fim das contas, por ter obedecido ao rei Saul. De qualquer maneira, o que soa estranho nessa passagem é que, como explica Daube (1962), ser assassinado por um amalecita ou por um filisteu deveriam ser ambas maneiras indesejáveis de morrer, assim, a suposição é que Saul tenha desejado uma morte mais rápida, para evitar o sofrimento às mãos dos inimigos.

A terceira versão dessa mesma morte está relatada no primeiro livro das Crônicas, em que o ocorrido é contado de maneira bastante parecida com o primeiro livro de Samuel, porém, com o desfecho ligeiramente diferente, como pode ser observado adiante:

Então disse Saul ao seu escudeiro: “Tira tua espada e traspassa-me; para não acontecer que estes incircuncisos zombem de mim”. Mas seu escudeiro recusou-se, pois estava com muito medo. Então Saul pegou sua espada e lançou-se sobre ela. Vendo que Saul estava morto, o escudeiro, lançou-se também sobre sua espada e morreu. Assim morreram juntos Saul, seus três filhos e toda sua casa. Todos os homens de Israel que estavam no vale, ao verem que os homens de Israel fugiram e que Saul e seus filhos tinham morrido, abandonaram suas cidades e fugiram. Vieram os filisteus e lá se estabeleceram.

No dia seguinte, os filisteus vindos para espoliar os mortos encontraram Saul e seus filhos caídos no monte Gelboé. Eles o despojaram, levaram sua cabeça e suas armas e fizeram conduzir por toda a terra filistéia, para anunciar a seus ídolos e a seu povo. Colocaram suas armas na casa de seu deus, e pregaram seu crânio no templo de Dagon.

Quando todos os habitantes de Jabes de Galaad souberam o que os filisteus tinham feito com Saul, todos os guerreiros se puseram a caminho. Retiraram os corpos de Saul e de seus filhos, levaram-nos para Jabes, sepultaram seus ossos debaixo da tamargueira de Jabes e jejuaram durante sete dias.

Saul pereceu por se ter mostrado infiel a Iahweh: não seguira a palavra de Iahweh e, além disso, interrogara e consultara um espectro. Não consultou a Iahweh, que o fez perecer e transferiu a realeza a Davi, filho de Jessé (I Crônicas, 10: 4-14).

A morte de Aquitofel, estimado conselheiro do rei Davi e de seu filho, Absalão, encontra-se no segundo livro de Samuel. Davi, ciente das intenções de traição do filho e do papel que empenhava nisso Aquitofel, orou a Iahweh, pedindo que tornasse os conselhos de Aquitofel obsoletos.

Questionado por Absalão, o conselheiro sugeriu-lhe que possuísse as concubinas do rei, seu pai, e permitisse que ele, Aquitofel, escolhesse doze mil homens para levantar-se contra o rei Davi, porém, Absalão buscou também a opinião de Cusai, que lhe disse: “Desta vez, o conselho de Aquitofel não é bom” (II Samuel, 17:7), apresentando-lhe outra proposta: “Absalão e todos os homens de Israel disseram: ‘O conselho de Cusai, o araquita, é melhor do que o de Aquitofel’. É que Iahweh tinha determinado fazer malograr o engenhoso plano de Aquitofel para fazer cair a desgraça sobre Absalão)” (II Samuel, 17:14). Diante do ocorrido, “Quando Aitofel¹⁶³ viu que seu conselho não tinha sido seguido, selou seu jumento, montou-o e partiu para a sua casa na cidade. Pôs em ordem a sua casa e depois se enforcou, e morreu. Foi sepultado no túmulo de seu pai” (II Samuel, 17:23).

A última morte voluntária que se encontra entre os livros “oficiais” do *Tanakh* é a morte de Zambri¹⁶⁴, servo de Elá (filho de Baasa) e capitão de metade dos carros de seu exército. Zambri traiu a Elá, assassinando-o e reinando em seu lugar. O reinado de Zambri em Terza durou somente sete dias, que foram suficientes para que assassinasse a todos da “casa de Baasa”, sob ordens divinas, proferidas pela boca do profeta Jeú. Nesses sete dias, começou a circular entre a população acampada que “Zambri fez uma conspiração, e inclusive matou o rei!”, com isso, “todo o Israel, na mesma hora, no acampamento, proclamou rei de Israel Amri, chefe do exército” (I Reis, 16:16). Seu fim é relatado da seguinte maneira:

Quando Zambri viu que a cidade ia ser tomada, entrou na cidadela do palácio real, pôs fogo no palácio, estando lá dentro e morreu. Tudo por causa do pecado que cometera, fazendo o mal aos olhos de Iahweh, imitando a conduta de Jeroboão e o pecado que fizera, levando Israel a pecar (I Reis, 16:18-19).

Droge e Tabor (1992) mencionam ainda a Jonas, que não necessariamente morre, mas que se oferece voluntariamente à morte e, por vezes, clama pela própria

¹⁶³ Variação na grafia do nome do rei Davi.

¹⁶⁴ Zambri é conhecido também pelo nome Zimri, comumente utilizado para referir-se ao personagem.

morte. Na tentativa de fugir à tarefa que lhe foi atribuída por Deus, de ir a Nínive, clamar contra essa cidade, ou mais propriamente, fugir ao próprio Deus, tomou um barco que se dirigia a Társis.

Deus enviou então uma forte tempestade, que fez com que a tripulação ficasse deveras temerosa. Jogaram à sorte, na tentativa de descobrir o motivo, tendo caído em Jonas, que lhes disse: “Tomai-me e lançai-me ao mar, e o mar se acalmará em torno de vós; porque eu sei que é por minha causa que esta grande tempestade se levantou contra vós” (Jonas, 1: 12). Não era o desejo da tripulação jogá-lo ao mar, por isso, rogaram ao Deus: “Ah! Iahweh, não queremos perecer por causa da vida deste homem! Mas não ponhas sobre nós o sangue inocente; pois tu agiste como quiseste” (Jonas, 1:14) e assim, lançaram Jonas ao mar, em sacrifício, e o mar acalmou-se.

Contudo, Deus enviou um grande peixe, para tragá-lo, e dentro desse, Jonas passou três dias e três noites, até ser vomitado novamente em terra firme. Droge e Tabor (1992) inferem, nesse ponto da história de Jonas, que é possível que entre esses três dias passados dentro das entranhas do peixe, tenha morrido e depois ressuscitado. Baseiam-se, para tanto, nas falas de Jonas, onde esse disse:

De minha angústia clamei a Iahweh,
e ele me respondeu;
do seio do Xeol¹⁶⁵ pedi ajuda,
e tu ouviste a minha voz.
Lançaste-me nas profundezas, no seio dos mares,
e a torrente me cercou,
todas as tuas ondas e as tuas vagas
passaram sobre mim.
E eu dizia: Fui expulso de diante de teus olhos.
Todavia, continuo a contemplar
o teu santo Templo!
As águas me envolveram até o pescoço,
o abismo cercou-me,
e a alga enrolou-se em volta da minha cabeça.
Eu desci até as raízes das montanhas,
à terra cujos ferrolhos estavam atrás de mim para sempre.
Mas tu fizeste subir da fossa a minha vida,
Iahweh, meu Deus.
Quando minha alma desfalecia em mim,
eu me lembrei de Iahweh,
a minha prece chegou a ti,
até o teu santo Templo.
Aqueles que veneram vaidades mentirosas

¹⁶⁵ Abismo.

Abandonam o seu amor.

Quanto a mim, com cantos de ação de graças,
Oferecer-te-ei sacrifícios
E cumprirei os votos que tiver feito:
A Iahweh pertence a salvação (Jonas, 2:3-10).

Segundo os mencionados autores, o linguajar utilizado nessa passagem é um linguajar tipicamente relacionado à morte, na mesma linha em que é utilizado no livro dos Salmos, em situações de morte ou quase morte¹⁶⁶ e principalmente pela utilização da palavra *sahat*, que é “comumente usada para o reino da morte, a cova, ou destruição”¹⁶⁷ (DROGE; TABOR, 1992, p. 78). De qualquer maneira, o importante, nesse caso, é a indicação voluntária, de Jonas, para que a tripulação o jogasse ao mar.

Para além do mencionado, no quarto capítulo do livro de Jonas, o personagem, desagrado com a atitude arrependida de Deus, de não lançar sua ira sobre Nínive, pede mais de uma vez ao Deus, por sua morte:

Orou então a Iahweh dizendo: “Ah! Iahweh! Não era justamente isso que eu dizia quando estava ainda em minha terra? Por isso fugi apressadamente para Társis; pois eu sabia que tu és Deus de piedade e de ternura, lento para a ira, e rico em amor e que se arrepende do mal. Mas agora, Iahweh, toma, eu te peço, a minha vida, pois é melhor para mim a morte do que a vida” (Jonas, 4:2-3).

Para explicar a Jonas sua decisão, Deus cria, do dia para a noite, uma mamoneira para proteger a Jonas do sol, mas faz com que esta deixe de existir, com a mesma rapidez. Novamente irritado, diz Jonas:

Quando o sol se levantou, Deus mandou um vento oriental que açoita; o sol bateu na cabeça de Jonas e ele desfalecia. Então pediu a morte e disse: “É melhor para mim morrer do que viver”. Deus disse a Jonas: “Está certo que te aborreças pela mamoneira?”. Ele disse: “Está certo que eu me aborreça até à morte” (Jonas, 4:8-9).

O desejo de morrer e o pedido a Deus para que lhe tire a vida é comum a outras tantas passagens bíblicas, como, por exemplo, Elias e Jó. O segundo, na busca por respostas para sua miséria, cogita: “Preferia morrer estrangulado; antes a morte que meus tormentos” (Jó, 7:15). Em momento anterior em seu discurso, também aventa a possibilidade e o conforto que seria a morte:

¹⁶⁶ Principalmente em Salmos 16:9-11; 22 e 88 (DROGE;TABOR, 1992).

¹⁶⁷ Nesse caso, está traduzida como perdição.

Oxalá se cumprisse o que pedi,
 e Deus concedesse o que espero:
 que se dignasse esmagar-me,
 que soltasse sua mão e me suprimisse.
 Seria até um consolo para mim:
 torturado sem piedade, saltaria de gozo,
 pois não reneguei as palavras do Santo (Jó, 6:8-10).

No início da tragédia de Jó, sua esposa sugere-lhe a morte, contudo, ele a recusa. “Sua mulher disse-lhe: ‘Persistes ainda em tua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre de uma vez!’” (Jó, 2:9). Jó recusa a sugestão da esposa e diz: “Falas como uma idiota: se recebemos de Deus os bens, não deveríamos também receber os males?” (Jó, 2:10).

Entre os Livros Apócrifos, também conhecidos como deutero-canônicos, que significa “constitutivos de um segundo cânone” (MANACORDA, 1993, p. 46), figuram mais duas mortes voluntárias. Mais especificamente, no segundo livro dos Macabeus, que data de aproximadamente 163 a.E.C., estão as mortes de Ptolomeu Mácron e de Razis.

Ptolomeu, que atendia pelo apodo Mácron, um oficial do governante romano da Síria, devido às inúmeras perseguições que sofriam os judeus, decidiu mostrar-se justo a eles, governando-os placidamente. Foi por isso denunciado e muitos rumores circulavam sobre ele, “[...] a toda hora chamavam-no de traidor, pelo motivo de haver abandonado Chipre, que lhe foi confiada por Filométor e por ter passado para o lado de Antíoco Epífanes. Assim, não conseguindo mais exercer com honra o seu cargo, tomou veneno e abandonou a vida” (II Macabeus, 10:13).

Razis, conhecido como “pai dos judeus”, um ancião de Jerusalém popular por sua benevolência, dedicação e solidariedade com seus concidadãos, foi denunciado a Nicanor, “ele, já no período precedente da revolta, havia incorrido em condenação por professar o judaísmo, e pelo mesmo judaísmo se expusera, com toda a constância possível, em seu corpo e em sua alma” (II Macabeus, 14:38).

Frente à denúncia, Nicanor enviou cerca de quinhentos homens para capturá-lo e mostrar seu poderio e hostilidade aos judeus, bem como, de alguma maneira, penalizá-los, porém:

As tropas estavam para se apoderar da torre e forçavam a porta do pátio, e já se dera a ordem de trazer fogo para incendiarem as portas quando Razis, cercado de todos os lados, atirou-se sobre a própria espada. *Quis assim nobremente morrer* antes que cair nas mãos dos celerados para

sofrer ultrajes indignos da sua nobreza. Contudo, não tendo acertado com o golpe, por causa da pressa do combate, e irrompendo já as tropas para dentro dos portais, correu ele animosamente para a muralha e, com intrepidez viril, precipitou-se em cima da multidão. Recuando todos rapidamente, fez-se um espaço livre. E no meio desse vazão ele tombou. Ainda respirando e ardendo de indignação, ergueu-se, apesar de o sangue escorrer-lhe em borbotões e serem-lhe insuportáveis as feridas. Passou então correndo por entre as tropas e, de pé sobre uma rocha escarpada, já completamente exangue, arrancou as entranhas e, tomando-as com as duas mãos, arremessou-as sobre a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito para que lhos restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida (II Macabeus, 14:41-46 – grifo meu).

O relato da morte voluntária de Razis, além de ser um dos mais dramáticos de toda a Antiguidade, traz um dado bastante importante, que é o fato de o narrador reconhecer a distinção de sua morte, uma morte nobre, como destacado na citação acima.

No segundo livro dos Macabeus encontram-se ainda duas referências a mortes voluntárias, a primeira delas referindo-se ao escriba Eleazar, que já idoso fora forçado a comer carne suína, em um “ímpio banquete sacrificial”. Entretanto “preferindo a morte a uma vida em desonra, encaminhou-se espontaneamente para o suplício da roda” (II Macabeus 6:19). Cuspiu a carne manifestando sua rejeição e seu asco, aqueles que presidiam aquele ‘espetáculo’, em consideração à amizade que cultivaram no passado, tentavam convencê-lo de ao menos simular comer aquela carne, “ele, porém, tomou uma nobre resolução digna da sua idade, do prestígio que lhe conferia a velhice, da cabeleira branca adquirida com decoro, da conduta excelente desde a infância e digna sobretudo da santa legislação estabelecida pelo próprio Deus” (II Macabeus 6:23) respondendo àqueles homens que tentavam dissuadi-lo com as seguintes palavras:

Na verdade, não é condizente com as nossas idades o fingimento. Isto levaria muitos jovens, persuadidos de que Eleazar aos noventa anos teria passado para os costumes estrangeiros, a se desviarem eles também por minha causa, por motivo da minha simulação, isso em vista de um exíguo resto de vida. quanto a mim, o que eu ganharia seria uma nódoa infame para a minha velhice. De resto, mesmo se no presente eu conseguisse escapar à penalidade que vem dos homens, não me seria possível fugir, quer em vida, quer na morte, às mãos do Todo-poderoso. Por isso, trocando agora a vida com coragem, mostrar-me-ei digno da minha velhice, e aos jovens deixarei o nobre exemplo de como se deve morrer, entusiasta e generosamente, pelas veneráveis e santas leis (II Macabeus 6:24-28).

Pedindo que mandassem-no logo “à mansão dos mortos” e proferidas suas justificativas, dirigiu-se aos suplícios da roda, baixo à dureza daqueles que até então tentavam dissuadi-lo, que mudaram seu comportamento por discordarem da postura tomada por Eleazar, que já prestes a morrer pelos golpes que recebia, disse em meio aos gemidos: “Ao Senhor que tem a santa ciência, é manifesto que eu, podendo livrar-me da morte, estou suportando cruéis dores no meu corpo, ao ser flagelado, mas que em minha alma sofro-as com alegria por causa do seu temor” (II Macabeus 6:30), assim, morrendo.

A outra referência à morte voluntária presente nesse mesmo livro refere-se à história de uma mãe e sete filhos. Sendo obrigados a tocar à carne suína foram atormentados por flagelos e nervos, ao que um deles, representando a todos como seu porta-voz, disse: “Que pretendes interrogar e saber de nós? Estamos prontos a morrer, antes que a transgredir as leis de nossos pais” (II Macabeus 7:2). Frente a tal manifestação, enfurecido, o rei ordenou que assadeiras e caldeirões fossem colocadas ao fogo, até ficarem incandescentes, depois, mandou que arrancassem a língua daquele que havia falado, que o escalpelassem e cortassem as extremidades, depois de mutilado, que fosse levado ainda vivo ao fogo. Assistindo a isso, os seis irmãos e a mãe exortavam-se para morrerem corajosamente.

Ao escalpelarem o segundo, perguntaram-lhe se queria comer a carne suína antes que tivesse seu corpo torturado membro a membro, ao que ele respondeu em sua língua materna que não e sofrendo inúmeros suplícios disse, à beira do último alento: “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis” (II Macabeus 7:9).

O terceiro, indagado a colocar a língua para fora, estendeu também a mão e disse “Do céu recebi meus membros, e é por causa de suas leis que os desprezo, pois espero dele recebê-los novamente” (II Macabeus 7:11). Frente a tais atitudes, o próprio rei e aqueles que presenciavam o ocorrido espantaram-se “com o ânimo desse adolescente [sic], que em nada reputava os sofrimentos” (II Macabeus 7:12).

Já desfigurado pelas torturas, o quarto irmão, prestes a morrer, falou: “É desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus a esperança de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário não haverá

ressurreição à vida!” (II Macabeus 7:14). Ao torturarem o quinto, fixou seus olhos no rei dizendo:

Tendo autoridade sobre os homens, tu, embora sejas corruptível, fazes o que bem queres. Não penses, porém, que o nosso povo tenha sido abandonado por Deus. Quanto a ti, espera um pouco e verás o seu grande poder: como ele há de atormentar a ti e à tua descendência! (II Macabeus 7:16-17).

Veio então o sexto, que antes de morrer disse aos presentes: “Não te iludas em vão! Nós sofremos tudo isto por nossa própria causa, porque pecamos contra o nosso Deus, acontecendo-nos em consequência coisas espantosas. Tu, porém, não creias que ficarás impune, depois de teres empreendido guerra contra Deus!” (II Macabeus 7:18-19).

O narrador menciona ter sido mais “admirável e digna de abençoada memória” a atitude da mãe, que fora morta somente após seus filhos e tendo presenciado o padecimento de seus sete filhos em um único dia “soube portar-se animosamente por causa das esperanças que no senhor depositava” (II Macabeus 7:20-21). Assim, “a cada um deles exortava na língua de seus pais, cheia de nobres sentimentos, animando com coragem viril o seu raciocínio de mulher”, dizendo a cada um deles:

Não sei como é que viestes a aparecer no meu seio, nem fui eu que vos dei o espírito e a vida, nem também fui eu que dispus organicamente os elementos de cada um de vós. Mas o Criador do mundo, que formou o homem em seu nascimento e deu origem a todas as coisas, é ele quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos, por amor às suas leis (II Macabeus 7:22-23).

Antíoco, tentou seduzir ao último dos irmãos não só com palavras, mas também oferecendo cargos, riquezas e outros benefícios, mas como nem assim conseguiu ter a atenção do rapaz, chamou à mãe para mediar a situação e “fazer-se conselheira de salvação para o rapaz”. Ao que ela aceitou, todavia, aproximando-se do filho, a mulher disse “na língua de seus pais”:

Filho, tem compaixão de mim, que por nove meses te trouxe em meu seio e por três anos o amamentei, alimentei-te e eduquei até esta idade, provendo sempre ao teu sustento. Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu

da mesma forma. Não temas este carrasco. Ao contrário, tornando-te digno dos teus irmãos, aceita a morte, a fim de que eu torne a receber-te com eles na Misericórdia” (II Macabeus 7:27-29).

Porém, antes da mãe concluir o seu discurso, o jovem manifestou-se inflamando ainda mais a ira do rei, que foi ainda mais severo nos tormentos ao corpo do jovem, pelas seguintes palavras proferidas por ele:

Que estais esperando? Eu não obedeco ao mandamento do rei! Ao mandamento da Lei, porém, que foi dada aos nossos pais por meio de Moisés, a esse eu obedeco. Quanto a ti, que te fizeste o inventor de toda a maldade que se abate sobre os hebreus, não escaparás às mãos de Deus. Porquanto nós, é por causa dos nossos pecados que padecemos. E se agora, a escopo do castigo e de correção, o Senhor, que vive, está momentaneamente irritado contra nós, ele novamente se reconciliará com os seus servos. Mas tu, ó ímpio e mais celerado de todos os homens, não te eleves estultamente, agindo-te em vãs esperanças, enquanto levantas a mão contra seus servos, pois ainda não escapaste ao julgamento de Deus todo-poderoso, que tudo vê. Nossos irmãos, agora, depois de terem suportado uma aflição momentânea por uma vida imperecível, morreram, pela Aliança de Deus. Tu, porém, pelo julgamento de Deus, hás de receber os justos castigos por tua soberba. Quanto a mim, como meus irmãos, entrego o corpo e a vida pelas leis de nossos pais, suplicando a Deus que se mostre logo misericordioso para com a nação e que, mediante provas e flagelos, te obrigue a reconhecer que só ele é Deus. Possa afinal deter-se, em mim e nos meus irmãos, a ira do Todo-poderoso, que se abateu com justiça por sobre todo o nosso povo! (II Macabeus 7:30-38)

Ainda entre os livros apócrifos para os hebreus, no livro de Tobias encontra-se a história de Sara, filha de Ragüel. Sara foi viúva de sete homens aos quais Asmodeu matara antes que se unissem em matrimônio. Uma serva de seu pai insultou-a dizendo: “És tu que matas teus maridos! Já foste dada a sete homens e não foste feliz sequer uma vez! Queres castigar-nos por terem morrido teus maridos? Vai procurá-los e que nunca se veja de ti filho nem filha!” (Tobias, 3:9). A história desenvolve-se afirmando que:

Naquele dia, a alma de Sara se encheu de tristeza: ela se pôs a chorar e subiu ao quarto de seu pai com a intenção de se enforcar. Mas refletindo, pensou: “Talvez isto sirva para que injuriem meu pai e lhe digam: ‘Tinhas uma filha única, amada, e ela se enforcou porque se sentia infeliz’. Não posso consentir que meu pai, em sua velhice, desça acabrunhado à mansão dos mortos. É melhor que, em vez de enforcar-me, suplique ao Senhor que me envie a morte, para não ter de ouvir injúrias durante minha vida” (Tobias, 3:10)

Assim, orou ao deus e na sua oração pediu:

“Que tua palavra me livre da terra,
pois não quero mais ouvir ultrajes”
[...]

“Já perdi sete maridos,
 Por que deveria eu ainda viver?
 Se não te apraz, Senhor, dar-me a morte,
 Olha-me com compaixão!” (Tobias, 3:13-15).

É importante ter em vista, como alertam Droge e Tabor (1992), que o próprio conceito de morte, entre os judeus, foi mudando historicamente e isso pode ser verificado nos distintos capítulos da Bíblia. Essa mudança em como se percebe e se lida com a morte tem também grande impacto em como se percebe e lida com os tipos específicos de morte, como a morte voluntária.

Os autores ressaltam que, por volta do século III a.E.C., durante o período helenístico da cultura judaica, as concepções de morte passaram por grandes mudanças, principalmente “através dos esquemas da escatologia apocalíptica”, que traziam consigo as ideias da ressurreição dos mortos e da imortalidade da alma. Assim, passou-se a entender a morte como “uma entrada na imortalidade, ou como reversível através da ressurreição para a glória celestial”; isso fez com que houvesse também uma profunda transformação da noção que se tinha acerca da morte voluntária diante das injustiça e dos dissabores da vida (DROGE; TABOR, 1992, p. 69).

É justamente nesse período, mais próximo do início do século seguinte, que figuram inúmeros relatos de judeus que optaram pela morte diante da perseguição, da possibilidade de violação e da proibição de professarem sua fé. Tal escolha expressa exatamente essa mudança de referência na concepção de morte. Droge e Tabor (1992) apresentam como emblemático o caso do servo sofredor que se encontra no segundo livro de Isaías, que relata a auto-oblação do servo:

Mas Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento.
 Porém, se ele oferece a sua vida como sacrifício expiatório,
 certamente verá uma descendência, prolongará seus dias,
 e por meio dele o desígnio de Deus triunfará.
 Após o trabalho fatigante da sua alma
 verá a luz e se fartará.
 Pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos
 e levará sobre si as suas transgressões.
 Eis por que lhe darei um quinhão entre as multidões;
 com os fortes repartirá os despojos,
 visto que entregou a si mesmo à morte
 e foi contado entre os criminosos,
 mas na verdade levou sobre si o pecado de muitos
 e pelos criminosos fez intercessão (Isaías, 53:10-12).

São inúmeras as ocorrências relatadas no *Tanakh*, mas principalmente nos livros apócrifos, incorporados posteriormente pelos cristãos ao Antigo Testamento, de mortes voluntárias, fato que não é estranho também a muitos textos da antiga literatura rabínica (ROSNER, 1995, DROGE; TABOR, 1992). Muitas vezes essas mortes voluntárias foram provocadas pelos próprios indivíduos, mas não executada por eles; foram por eles desejadas ou esses sujeitos não fizeram nada para impedi-las, aceitando seus destinos. Em muitos casos, essas mortes são compreendidas como martírios e apesar de acreditar-se que o martírio é uma expressão da morte voluntária, assume-se como limite deste trabalho não discutir todos esses casos presentes no *Tanakh*.

Como esclarece Murray (2007), entre os dois primeiros séculos da Era Comum, aqueles conhecidos pelos hebraístas como *Tannaïm* (repetidores) começaram a dedicar seus esforços a registrar (escrever) a lei oral, obtendo como resultado central de seu trabalho a coleção de textos conhecida como *Mishnah*, que “foi erigida gradualmente naqueles anos e seria completada logo no início do terceiro século, provavelmente pela iniciativa de um único mestre” (p. 517) e é o elemento fundamental constituinte do *Talmud*¹⁶⁸. No tratado do *Talmud* intitulado *Baba Kamma*¹⁶⁹, a mencionada passagem do *Bereshit* (Livro da Gênese) foi discutida pelos *Tannaïm*, porém, não conseguiram esses estudiosos chegar a um consenso:

Há um desacordo entre os *Tannaïm*, alguns dizem que ao homem não é permitido ferir-se, enquanto outros dizem que é. Qual *Tanna*, diz que um homem não pode fazer mal a si mesmo? O que o *Tanna* ensinou é: "Mas o sangue de si mesmo eu vou buscar a punição (Gênesis 9:5)"? R. Eleazar diz, de você mesmo que vou buscar punição para o seu sangue. Talvez a morte de si mesmo seja diferente. Foi *Tanna* que ensinou: você pode rasgar vestes de luto sobre os mortos e não é proibido como um costume amoraíta. R. Eleazar disse que: ouvi dizer que o excessivo “rasgamento” de artigos de vestuário viola as leis contra o desperdício. Certamente que se aplicaria a prejudicar o próprio corpo. Talvez roupas sejam diferentes para que seja uma perda que não pode ser reparada [...] Foi o *Tanna* que ensinou: "R. Eleazar Hakfar disse, o que podemos aprender com o versículo [sobre o nazireu] que diz que ‘vai redimi-lo do pecado que cometeu em si mesmo?’” Qual é o pecado dele? ele negou vinho a si mesmo. Podemos discutir por causa de uma razão mais forte. Se esta

¹⁶⁸ O Talmud é dividido em duas partes principais (há outras partes de relevância secundária), *Mishnah* e Gemarah. O *Mishnah* é dividido em seis *Sedarim* (Ordens) e cada uma delas em inúmeros *Masechtot* (tratados). *Mishnah*, ao mesmo tempo que nomeia a totalidade dessa parte do *Talmud*, representa também cada verso da obra.

¹⁶⁹ Significa “primeiro portão” e fica dentro de uma das partes (Ordens) do *Mishnah*, denominada *Nezikin* (danos).

peessoa que só negou-se o vinho é considerado um pecador, então a pessoa que mais prejudicou a si mesmo é certamente considerado um pecador (Baba Kamma, 91b *apud* BRODY, 1989, p. 41).

O *Talmud*, da mesma maneira que o *Tanakh*, traz ainda uma série de relatos anedóticos que versam sobre a morte voluntária, como no tratado *Abodah Zarah*¹⁷⁰, em que é relatada a morte do Rabino Haninah ben Teradion, que durante a perseguição do imperador Adriano, nos tempos do Segundo Templo, foi condenado à execução por ensinar sua religião, quando isso era ilícito. Ao ter seu corpo queimado envolto na *Torah*, foi incitado por seus discípulos a aspirar a fumaça e as chamas, para acelerar sua morte. Negou-se porque estaria matando a si mesmo, porém, quando seu executor ofereceu-lhe atizar o fogo, caso o Rabino lhe promettesse a vida eterna, o Rabino aceitou. Assim, após a morte do Rabi Teradion, seu executor atirou-se nas chamas que o haviam matado e um *bat-qol*¹⁷¹ anunciou que “R. Hanina ben Teradion e o executor foram atribuídos ao mundo que virá” (*Abodah Zarah* 18^a *apud* DROGE;TABOR, 1992, p. 102).

Em outro tratado talmúdico, denominado *Gittin*¹⁷² (Documentos), relatam-se as mortes voluntárias em massa dos quatrocentos garotos e garotas que seriam escravizados e forçados à prostituição. Os quatrocentos foram colocados em um barco, com destino incerto, quando o mais velho deles, respondendo a uma pergunta das garotas, remete-se ao Salmo 44¹⁷³, dizendo que se eles se lançarem ao mar e se afogarem serão aceitos no mundo que virá (BRODY, 1989).

Nesse mesmo tratado, conta-se a história de uma mãe e seus sete filhos que tiraram suas vidas durante as perseguições romanas. Essa mesma história possui uma

¹⁷⁰ O tratado versa sobre as atitudes judaicas frente às crenças estrangeiras e a idolatria e como o *Baba Kamma*, encontra-se no *Nezikin*.

¹⁷¹ É uma voz que surge do além e traz sempre uma mensagem aos presentes.

¹⁷² O *Gittin* encontra-se dentro do *Nashim* (Mulheres). A passagem que se menciona é especificamente *b. Gittin 57^b*.

¹⁷³ Mais especificamente à seguinte passagem: “É por tua causa que nos matam todo o dia, e nos tratam como ovelhas de corte” (Salmos 44:23)

versão no apócrifo segundo livro de Macabeus¹⁷⁴. Cada um dos sete irmãos foi morto por recusar-se a venerar um ídolo¹⁷⁵. Então, antes que lhe matassem o filho mais novo,

[...] a mãe pediu que fosse dado a ela para que ela pudesse beijá-lo. Ela lhe disse: “Meu filho, vá e diga a nosso pai Abraão que ele sacrificou em um altar, mas eu sacrifiquei em sete”. Então ela foi ao telhado e caiu e morreu. Um bat-qol veio e disse: “A mãe regoziza-se com os filhos” (*Gittin*, 57^b apud BRODY, 1989, p. 44).

No tratado chamado Ta’anit (jejum), localizado dentro do *sedarim* intitulado *Moed* (Festividades), consta a história da prisão do Rabi Gamliel. O oficial responsável por sua captura expõe secretamente um plano ao Rabino. Pergunta se o sacerdote lhe garante a entrada no mundo que virá, caso o liberte, obtendo uma resposta positiva, o oficial sobe ao telhado e se joga, vindo a óbito. Esse fato permite a libertação do Rabino, pois “havia uma tradição entre os romanos de que um decreto pode ser invalidado pela morte” (DROGE; TABOR, 1992, p. 105). Escutou-se então um *bat-qol* anunciando que o soldado havia sido destinado ao mundo que virá.

São inúmeras as passagens, como já foi indicado, que relatam casos de mortes voluntárias e, em sua grande maioria, sem qualquer reprovação e mesmo nos casos em que é explícita e clara a proibição relativa à morte voluntária, abrem-se exceções em que essa maneira de morrer, “dadas as devidas circunstâncias, não é somente nobre, mas pode conduzir ao mundo que virá” (DROGE; TABOR, 1992, p. 106).

Tempos depois da compilação dos *Mishnah*, foi compilado o *Midrash*, compostos por uma série de comentários exegéticos aos livros bíblicos, em forma de homílias. No *Bereshit Rabbah*, que são comentários rabínicos ao livro da gênese, compilados por volta do século VI E.C., relata-se a história de Yakum de Zereroth, sobrinho do Rabino Yosi ben Yoe’zer. Yakum insultou o Rabi, quando este ia ser enforcado, questionando as bênçãos que se conquistava ao se servir a Deus. Arrependido, Yakum decide morrer através de todos os métodos de execução; para tanto:

¹⁷⁴ II Macabeus 7:1-41.

¹⁷⁵ Na versão do livro apócrifo, a mãe e os irmãos estão sendo obrigados a comer carne suína, prática à qual também foi submetido um certo escriba de nome Eleazar, que tem a história de sua morte relatada em II Macabeus 6:18-31.

Ele pega uma viga e enfia no chão. À viga ele amarra firmemente uma corda. Ele colocou varas de madeira enfileiradas e construiu uma parede de pedras sobre elas. Então ele acumulou combustível em frente à viga e colocou uma espada, apontada para cima, no meio do combustível. Depois de acender o fogo sob as varas de madeira abaixo das pedras, pendurou-se na viga e então estrangulou-se. A corda se rompeu e ele caiu no fogo, encontrando a espada e o muro de pedras tombou sobre ele (*Bereshit Rabbah*, 65.22 *apud* DROGE;TABOR, 1992, p. 104).

No comentário ao quinto versículo do capítulo nove do Livro da Gênese, no *Midrash*, lê-se: “Essa [proibição] inclui a pessoa que estrangula a si mesma. Eu posso pensar que isso se aplica ao caso de Saul. O verso diz ‘mas’. Eu posso pensar que se aplica a Haninah, Mishael e Azaryah. O verso diz ‘mas’” (*Bereshit Rabbah*, 9:5 *apud* BRODY, 1989, p. 42). Há diversas discussões sobre a questão da morte voluntária também no *Midrash*; porém, não representam interesse direto para a discussão que se pretende com o presente trabalho. São aqui mencionadas essas passagens por serem indicadas por Baruch Brody (1989) como uma das proibições fundamentais à morte voluntária entre os judeus.

No mesmo período em que se produziu a *Mishnah*, foi igualmente edificado pelos *Tannaim* um segundo corpo literário, no mesmo estilo linguístico e virtualmente com a mesma autoridade da *Mishnah*, mas que foi secundarizado, como “exclusões” (*beraitot*); assim, esse corpo literário é composto de tratados compreendidos como “menores” (MURRAY, 2007).

Um desses *beraitot* levou o nome de *Evel rabbati* (O grande tratado sobre o luto), mas também ficou conhecido, após o século XI, pelo eufemismo *Šěmaḥoṭ*, que significa “júbilo”, “regozijo”. Nesse tratado, apresentam-se e discutem-se as regulamentações relacionadas com a morte, os enterros, os funerais e o luto. Como indica Murray (2007), apesar de o tratado datar, provavelmente, do final do século VIII, é consenso que as autoridades mais tardias citadas em suas páginas são do século III e não há dúvidas de que o “*Šěmaḥoṭ* registra tradições passadas oralmente por muitas gerações antes que fossem redigidas” (p. 518) e não se tem qualquer referência de quando e onde foram criadas as regras expostas em tal livro: “O *Šěmaḥoṭ* não diz que foram os rabinos que inventaram. Não está no Antigo Testamento, tampouco em qualquer código grego ou romano sobrevivente” (p. 518). O que se sabe é que havia essas leis e que os rabinos acreditavam em sua sanção religiosa; contudo, essas leis

existiram, “sem ser escritas, possivelmente antigas, possivelmente muito antigas, de fato, e certamente tão antigas quanto Josefo” (p. 522).

No segundo capítulo do mencionado livro, agrupam-se informações e reflexões sobre pessoas que morreram de um tipo de morte prematura e violenta que, entre os gregos, estaria agrupada sob o termo *biaiothanatoi*: mortes por execução (entre elas a crucifixão), algumas mortes acidentais e certos tipos de morte voluntária. A primeira cláusula do segundo capítulo do *Šěmaḥot*¹⁷⁶ diz:

Para um suicida [sic], nenhum rito, seja ele qual for, deve ser observado. Rabino Ishmael disse: “Ele pode ser lamentado: ‘Ai, tolo equivocado! Ai, tolo equivocado!’”.

Sobre o que o Rabino ’Ākiba disse a ele: “Deixe-o em seu esquecimento: Nem o abençoe, tampouco o amaldiçoe”.

Não é necessário que haja rasgamento de roupas, nem exposição dos ombros e tampouco elogios para ele. Mas as pessoas devem alinhar-se para ele e a bênção dos enlutados deve ser recebida por ele, por respeito aos vivos. A regra geral é: o público deve participar em tudo o que é feito em relação aos vivos: não deve participar em qualquer coisa que seja feita em respeito ao morto (*Šěmaḥot* 2:1).

Frente a isso, à segunda cláusula do mencionado tratado cabe elucidar a quem cabem tais tratamentos, ou seja, quais são aqueles que são considerados como pessoas que se mataram; assim, seguem-se as explicações:

Quem deve ser contabilizado como suicida [sic]? Não aquele que sobe ao topo de uma árvore ou ao topo do telhado e cai para a morte. Pelo contrário, é aquele quem diz, “Veja, eis que estou indo ao topo da árvore ou ao topo do telhado, e então jogar-me-ei para minha morte” e então outros o veem subir ao topo da árvore ou ao topo do telhado e cair à sua morte. Tal pessoa presume-se (*hazakah*) ser um suicida [sic], e para tal pessoa nenhum rito, de qualquer tipo, deve ser observado (*Šěmaḥot* 2:2).

O *Šěmaḥot* busca, portanto, esclarecer a quem cabem as penalidades previstas nas leis haláchicas¹⁷⁷; assim, define-se como culpável por tirar a própria vida aquele que o faz “através de uma escolha responsável, com intenção declarada definitivamente pelo perpetrador e claramente entendida pelo ouvinte”; com isso, outras maneiras de morrer,

¹⁷⁶ Como não foi possível ter acesso ao documento original do *Šěmaḥot*, utilizam-se complementarmente as citações diretas feitas por Murray (2007) e por Goldstein (1989), sendo que ambos utilizam como fonte a seguinte tradução ao inglês: ZLOTNIK, Dov. The tractate "Mourning" (*Šěmaḥot*): regulations relating to death, burial, and mourning. USA: Yale University Press, 1966.

¹⁷⁷ É um conjunto de leis judaicas relacionadas com os costumes e tradições desse povo. Compreendem um grande conjunto de escritos judaicos e servem como norteadores do *modus vivendi* dos judeus.

que não deixem clara tal questão, encontram-se fora da esfera de morte condenável. “A questão haláchica crucial, então, é: o ato foi cometido *b'da'at*¹⁷⁸ ou *shelo b'da'at*¹⁷⁹? Foi ele cometido com ou sem intenção deliberada?” (GOLDSTEIN, 1989, p. 14). Tal questão é levada em consideração de uma tal maneira que a terceira cláusula define:

Se uma pessoa é encontrada estrangulada, pendurada em uma árvore, ou morta empalada em uma espada, presume-se (*hazakah*) que tirou a própria vida involuntariamente; a tal pessoa nenhum rito, de qualquer tipo, pode ser negado (*Šěmaḥot* 2:3).

As duas cláusulas seguintes referem-se a circunstâncias atenuantes no que se refere ao ato de tirar a própria vida ou mesmo de desresponsabilização pelo ato. A quarta cláusula refere-se ao acontecido com o filho de Gorgos que, ao que tudo indica, é um nome fictício:

Aconteceu que o filho de Gorgos fugiu da escola. Seu pai ameaçou bater-lhe. Temendo ao pai, o garoto saiu e lançou-se numa cisterna. O incidente foi levado ante o Rabino Tarfon, quem determinou que “nenhum rito, de qualquer tipo, é para ser negado a ele” (*Šěmaḥot* 2:4).

Finalizando as cláusulas específicas sobre os procedimentos relacionados àqueles que causam a própria morte, a quinta cláusula relata outra situação envolvendo criança, e segundo Murray (2007), essas duas últimas cláusulas servirão de base para um consenso posterior entre os sábios judeus de que crianças nunca devem ser responsabilizadas pelas suas próprias mortes. A quinta cláusula diz:

Outro incidente é aquele da criança de Běne Běrak que quebrou um frasco. Seu pai ameaçou bater-lhe. Temendo ao pai, a criança saiu e lançou-se numa cisterna. O problema foi levado diante do Rabino 'Ăkiba, que determinou: “Nenhum direito, qualquer que seja, deve ser negado a ela”

Como resultado disso, os Sábios disseram: “Um homem nunca deve ameaçar sua criança. Ele deve castigá-la logo, ou então, deixá-la em paz e não dizer nada (*Šěmaḥot* 2:5).

Nemoy (1938) expressa que “na lei rabínica o suicídio [sic] é proibido *per se*, em ambos os níveis, legal e moral, exceto quando esta é a única maneira de escapar a cometer um dos três pecados capitais – idolatria, assassinato e adultério” (pp. 412-3); porém, como esclarecem Droge e Tabor (1992), essa perspectiva dogmática, comum a muitas das análises feitas dos textos hebraicos, cai por terra a partir dos próprios textos,

¹⁷⁸ Com conhecimento de causa, sabidamente, intencionalmente.

¹⁷⁹ Sem intenção.

que demonstram que nas circunstâncias apropriadas, a morte voluntária não só é nobre, como “pode conduzir para uma vida no mundo por vir” (p. 106), como uma porta de entrada para a vida eterna.

Outra fonte reveladora da forma como se dava a relação com a morte voluntária entre os judeus é a obra de Flávio Josefo¹⁸⁰ (c. 37/38¹⁸¹ – 100 E.C.), que foi ativo escritor, soldado e político, além de um dos grandes historiadores da Antiguidade¹⁸² (HANKOFF, 1979). Um ponto que merece destaque é que, para além das inúmeras ocorrências de mortes voluntárias por ele relatadas em suas principais obras (a saber: Guerra dos judeus, Antiguidade judaica, Vida¹⁸³ e Contra Ápio), ele próprio esteve diretamente envolvido em uma conhecida situação que envolve a morte voluntária.

No ano 67 da Era Comum, o exército romano comandado por Vespasiano cercou a cidade de Jotapata. No quadragésimo sétimo dia de resistência dos habitantes dessa cidade, um desertor informou a Vespasiano a precariedade em que se encontravam os resistentes. Os sucessivos combates causaram muitas baixas e os sobreviventes encontravam-se fatigados. Informou ainda que, durante o último turno da guarda, era comum que os guardas fossem tomados pelo sono, tornando um momento propício para o ataque.

Contudo, Vespasiano não lhe deu crédito imediato, por conhecer “a fidelidade que os judeus tinham entre si” (GJ, II, 320). Ainda mais devido à recente experiência com um prisioneiro de guerra de Jotapata, que “[...] havia suportado toda a crueldade da tortura e riu da morte, quando foi crucificado, sem haver revelado nada do que acontecia dentro da cidade para os inimigos que o interrogavam com fogo” (GJ, III, 321).

Seguro de seu poderio, Vespasiano sabia que mesmo que o desertor estivesse tentando enganá-lo, não havia risco de perder a batalha; assim, ordenou que vigiassem seu prisioneiro e “dispôs o exército para tomar a cidade” (GJ, III, 322).

¹⁸⁰ Seu nome de fato era Yosef ben Matityahu.

¹⁸¹ Segundo o autor, em sua autobiografia, nasceu no mesmo ano que Caio Calígula acedeu ao trono.

¹⁸² Apesar de muitas vezes a veracidade dos fatos que conta ser contestada, ou como coloca Murray (2007), sua obra pode ser compreendida em inúmeras ocasiões como uma “*Apologia pro vita sua*” (p. 514).

¹⁸³ Ou Autobiografia.

Os soldados mataram os sentinelas e invadiram a cidade, porém, a exaustão dos habitantes de Jotapata era tanta que, mesmo após a cidade ter sido tomada por completo, apesar do sol já haver raiado e das tropas romanas estarem por todos os lados, o sono e a fadiga, além da densa névoa que casualmente se estendia por ali, “cegava a vista dos que estavam acordados” (GJ, III, 327). Assim, “só puderam dar-se conta de sua desgraça e se convencerem de que a cidade havia sido tomada no momento de serem executados” (GJ, III, 328).

Não houve qualquer compaixão ou piedade por parte dos romanos, ao contrário, levavam os habitantes de Jotapata para trás da cidade e ali os matavam. As características geográficas do local dificultavam que os sobreviventes se defendessem (além do já mencionado cansaço); “Isto levou muitos a se suicidarem [sic], inclusive soldados escolhidos de Josefo¹⁸⁴. Como viam que não podiam matar a nenhum romano, se adiantaram para não cair na mão dos inimigos e, reunidos na parte externa na cidade, optaram pela morte” (GJ, III, 331).

Aqueles que fugiram, dando-se conta do que acontecera na cidade, juntaram-se em uma das torres e defenderam-se ali por algum tempo; contudo, “quando foram rodeados por uma multidão de inimigos se renderam e cheios de valor *ofereceram* seu pescoço aos opressores” (GJ, III, 332 – grifo meu).

Não fosse pela morte do centurião Antonio, a tomada de Jotapata teria se dado sem uma gota sequer do sangue dos romanos; todavia, “aquele dia os romanos executaram todos que estavam à vista. Nos dias seguintes buscaram nos esconderijos caçando todos os que estavam nos subterrâneos e nos buracos, sem respeitar nenhuma idade, exceto crianças pequenas e as mulheres” (GJ, III, 336).

Josefo relata ainda que ao todo foram mil e duzentos prisioneiros de guerra, somente nesse episódio, além de cerca de quarenta mil mortos nessa e outras batalhas que a precederam.

Conquistada a cidade, os soldados começaram a procurar incessantemente por Josefo, “buscando entre cadáveres e nos lugares ocultos, pelo ódio que tinham por ele e

¹⁸⁴ Apesar de causar algum estranhamento aos leitores, Josefo é sempre tratado na terceira pessoa em seu próprio texto.

porque seu general tinha um grande desejo disto, já que se o capturasse, estaria resolvida grande parte da guerra” (GJ, III, 340).

No entanto, durante o cerco dos romanos a Jotapata, Josefo escondeu-se¹⁸⁵ em uma cisterna profunda que fazia comunicação subterrânea com um buraco que não era possível ser visto por cima. Ali se encontrou com outras quarenta pessoas, que possuíam mantimentos e utensílios necessários para diversos dias. No terceiro dia de esconderijo foram descobertos, delatados por uma das mulheres que ali estava e fora capturada.

Vespasiano enviou dois tribunos (Paulino e Galicano), para que esses garantissem a Flávio Josefo que ele sairia dali ileso e que teria paz depois de sua captura. Porém, Josefo não lhes deu qualquer crédito. Foi então que Vespasiano enviou um terceiro Tribuno, Nicanor, amigo antigo e íntimo de Josefo.

Nicanor contou a Josefo como tratavam os romanos aos seus adversários vencidos e explicitou que não era a intenção do Imperador matá-lo, já que poderia tê-lo feito de maneira simples, sem mesmo capturá-lo, mas queria mantê-lo vivo por sua coragem e presteza. Disse ainda Nicanor que, se Vespasiano quisesse traí-lo, não teria enviado um amigo seu. Ainda assim, Flávio Josefo duvidava.

Os soldados queriam atear fogo na cisterna, mas foram impedidos por seu capitão, que queria vivo a Josefo. Com a insistência de Nicanor, seu amigo lembrou-se dos sonhos que tivera naquela noite, “no qual Deus havia anunciado as desgraças que iriam ocorrer aos judeus e o futuro dos soberanos romanos” (GJ, III, 351).

Como sacerdote que era, e de uma linhagem de sacerdotes, era conhecedor das sagradas escrituras e as profecias; porém, compreendia com ambiguidade o que Deus lhe expressava. Assim, faz uma oração secreta com as seguintes palavras:

Já que decidiste humilhar a raça judia, Tu que és o Criador, já que toda a Fortuna se colocou ao lado dos romanos e minha alma foi eleita para revelar o futuro, rendo-me voluntariamente e conservo a vida, pondo a Ti como testemunha que não o faço como traidor, mas como teu servo (GJ, III, 354).

¹⁸⁵ “[...] mediante certa colaboração da Providência Divida”, nas palavras do autor.

Feita a oração, Flávio Josefo decide entregar-se a Nicanor; porém, os judeus que estavam confinados com ele, percebendo o que ocorria, reuniram-se ao seu redor gritando:

Muito se lamentarão as leis de nossa pátria, e Deus que criou nos judeus uma alma que deprecia a morte, se sentirá decepcionado.

Josefo ama a vida, porém como suportará ver a luz como escravo? Até que ponto esqueceu de si mesmo? Veja a quantas pessoas convenceu para morrer em defesa de sua liberdade.

Terá uma falsa fama de valente e de pessoa inteligente se espera conservar sua vida entre aqueles com quem tanto lutou, se chegar a aceitar deles a salvação, no caso de que isto seja seguro.

Porém, se a Fortuna dos romanos fez que esquecesse inclusive a si mesmo, nós temos que olhar pela glória de nossa pátria, lhe daremos uma mão e uma espada. Se morrer voluntariamente, o fará como general dos judeus; se fizer obrigado, morrerá como traidor (GJ, III, 356-359).

Em colaboração às palavras ditas, ameaçaram ainda matá-lo caso decidisse entregar-se. Temendo um ataque de seus companheiros de esconderijo, Josefo acreditava também, em suas palavras, que iria “trair as ordens de Deus se morresse antes de anunciá-las” (GJ, III, 361); começou, então a refletir em voz alta¹⁸⁶:

Companheiros, por que nos empenhamos tanto em nos matarmos entre nós; por que vamos separar dois elementos que se amam tanto: o corpo e a alma?

Alguém dirá que eu mudei. Isto bem sabem os romanos. É glorioso morrer na guerra, porém, segundo mandam as leis militares, quer dizer, na mão dos vencedores.

Agora, se evito a lâmina dos romanos, verdadeiramente mereço eu mesmo dar-me a morte à minha própria mão e com minha própria espada. Em troca, se eles estão dispostos a perdoar a um inimigo, como não seria justo que nos perdoemos uns aos outros? Na realidade é uma insensatez que nós mesmos levemos à prática aquilo por cuja causa lutamos contra nossos adversários.

É belo perder a vida pela liberdade! Eu também sou da mesma opinião, ainda que isto seja, sim, quando morremos nas mãos dos que nos tiram a vida. Porém agora, nem os inimigos estão frente a nós na batalha e nem vão nos matar. É igualmente covarde aquele que não quer morrer quando deve, como aquele que o deseja quando não é necessário.

Qual é o temor que nos impede de ir diante dos romanos?

¹⁸⁶ O discurso de Josefo é relativamente longo, contudo, pela importância do mesmo, optou-se por reproduzi-lo integralmente.

Acaso não será a morte? Então vamos impor a nós mesmos este castigo que tememos e que suspeitamos que nos impõem nossos inimigos? Alguém dirá que isto é a escravidão, mas realmente agora somos muito livres! Outro dirá que nobre é matar a si mesmo.

Não é assim, sendo que isto é o mais indigno de tudo. De forma que eu, de minha parte, considero que o piloto mais covarde é aquele que, por temor à tempestade, afunda voluntariamente seu barco antes da tormenta.

Realmente, o suicídio [sic] é contrário à natureza de todo o conjunto dos seres vivos e um ato de impiedade contra Deus, que é o nosso Criador.

Não há nenhum ser vivente que acabe com a vida premeditadamente ou por si mesmo. Em todos eles o desejo de viver é uma firme lei natural. Por isso consideramos inimigos a todos que abertamente nos despojam da vida e castigamos os que o fazem com traição.

Pensam que Deus não se aborrece quando um homem deprecia o dom que Ele concedeu? Pois de Deus recebemos a existência e, por sua vez, dele depende que deixemos de existir.

Todos nós temos corpos mortais, feitos de maneira que se corrompe, enquanto que a alma é sempre imortal e é como uma parte de Deus que habita nossos corpos¹⁸⁷. Assim, se alguém faz desaparecer ou administra aquilo que um outro deixou em depósito será tido como malvado, ou como pessoa em quem não se pode confiar, agora, se alguém expulsa de seu corpo o depósito confinado por Deus, acredita que vai passar despercebido a quem ofendeu?

Considera-se justo castigar os escravos, que tenham escapado, ainda que fujam de amos malvados e no nosso caso, não parecemos ímpios, se abandonarmos a Deus, o melhor de todos os senhores?

Será que não sabem que os que abandonam esta vida, de acordo com a lei da natureza, e devolvem o empréstimo que receberam de Deus, quando Ele que nos deu quer recuperá-lo, receberão uma glória eterna? Será que não sabem que suas casas e suas famílias estarão seguras e suas almas permanecerão limpas e submissas, pois obterão no céu um lugar muito sagrado, para onde voltaremos a habitar, em corpos purificados, pelo contínuo retorno da vida?

Do contrário, as almas de todos os que, por loucura, tendo utilizado suas mãos contra si mesmos, serão recebidos pelo tão tenebroso Hades, e seu Pai, Deus, castigará os filhos pelas ofensas de seus progenitores.

Deus odeia este ato, que é castigado pelo mais sábio dos legisladores¹⁸⁸.

Entre nós está estabelecido que sejam deixados fora, sem sepultar, até a hora em que o sol se ponha, aqueles que tenham cometido o suicídio [sic], enquanto que é considerado ilícito enterrar inclusive os inimigos.

¹⁸⁷ Esta passagem e a seguinte são claramente fundamentadas nas discussões apresentadas por Platão no Fédon, que por sua vez, baliza-se nas teorias órfico-pitagóricas acerca da imortalidade da alma.

¹⁸⁸ Segundo o tradutor do texto, A. C. Godoy, Josefo está se referindo a Moisés.

Outros povos ordenam cortar dos cadáveres de tais pessoas a mão direita, com a qual tentaram a si mesmos, pois acreditam que a mesma maneira que o corpo foi deixado longe da alma, também a mão há de ficar longe do corpo.

Companheiros, convém que raciocinemos com justiça e que não acrescentemos às desgraças humanas as ofensas contra o nosso Criador.

Se os romanos nos permitirem conservar a vida, façamo-lo pois não é uma desonra receber a salvação daqueles a quem temos demonstrado nosso valor por meio de tantas ações. Se decidirem matar-nos é glorioso que isto aconteça pela mão de nossos vencedores.

Eu não me passarei às filias inimigas para não trair a mim mesmo. Neste caso seria mais imprudente que aos desertores que passam ao adversário: enquanto eles o fazem para salvar-se, eu o faço para encontrar-me com minha própria destruição na realidade.

Tomara que os romanos estejam me armando uma armadilha, porque se me matam depois de ter feito um acordo com eles, morrerei com alegria e levarei a deslealdade dos que me enganaram como consolo mais importante do que uma vitória (GJ, III, 362-382).

Josefo afirma que foram diversas as reflexões nesse sentido, entretanto, seus companheiros, desesperados, já não escutavam mais nada, “como pessoas que há muito tempo haviam se entregado à morte” (GJ, III, 384). Inflammados, dirigiram-se a ele com armas em punho. Flávio Josefo dissuadiu-os e fez com que espontaneamente soltassem as armas no chão. Assim, “confiou sua esperança na jura de Deus e arriscou sua salvação [...]” com a seguinte proposta:

Já que decidimos morrer, venha, deixemos que a sorte determine como temos que nos matar uns aos outros.

Que através de sorteio seja designado o primeiro que cairá pelas mãos do que for sorteado por segundo, e assim o destino passará por todos nós não perecendo ninguém por sua própria mão. Não será justo que quando os demais tenham morrido, alguém mude de opinião e continue vivo (GJ, III, 388-389).

O propositor participou com os outros no sorteio, no qual “a pessoa marcada pela sorte oferecia seu pescoço ao que era sorteado depois dele, com a convicção que o general também morreria na sequência. Seus soldados pensavam que a morte com Josefo seria mais doce que a vida” (GJ, III, 390).

Tendo restado por último com, mais um soldado, Josefo menciona que “talvez tivesse agido a voz do Destino, talvez da Providência Divina” (GJ, III, 391). De qualquer maneira, “não queria ser condenado pela sorte, nem manchar sua mão com o

assassinato de um compatriota, no caso que sobrasse para ele o final, por isto convenceu o outro para que conservasse a vida mediante um juramento” (GJ, III, 391).

Escapando à morte, entregou-se a Vespasiano. Enquanto era levado por Nicanor até seu comandante, foi concorrida pelos romanos a oportunidade de vê-lo o mais próximo possível. Foi ameaçado e empurrado, muitos pediam sua punição, outros tantos recordavam-se maravilhados de suas façanhas. Todavia, ninguém foi tão extraordinariamente afetado quanto Tito, filho de Vespasiano, pela visão do inimigo capturado.

Quando na presença de Vespasiano, frente a sua menção em enviar o prisioneiro a Nero, Josefo solicitou uma audiência com esse a sós. Todos saíram, ficando somente Tito¹⁸⁹. Então disse o prisioneiro:

Tu, Vespasiano, crês que com Josefo tenhas capturado só um prisioneiro de guerra? Pois venho diante de ti como mensageiro de fatos importantes. Pois, se eu não tivesse sido enviado por Deus, faria o que prescreve a lei dos judeus e como deveria morrer um general.

Me enviarás a Nero por quê? Depois de Nero não ficará nenhum sucessor até caber a ti o Império. Tu, Vespasiano, serás César e Imperador e também o será teu filho que está aqui presente.

Acorrenta-me com a máxima segurança e conserva-me junto a ti. Pois tu, César, não és só meu dono, também és da terra e do mar e de todo gênero humano e eu te peço que me castigues com a prisão mais severa, se ousar brincar com as palavras de Deus (GJ, III, 400-402).

Vespasiano não acreditou logo no que lhe dizia o general judeu, mas com o passar do tempo algumas comprovações foram surgindo e mesmo sem libertar Flávio Josefo, presenteou-lhe com roupas e objetos de valor.

Cerca de um ano depois, com a morte voluntária de Nero, Titus Flavius Vespasianus tornou-se imperador e o general judeu Yosef ben Matityahu, adotou o nome Titus Flavius Josefus (WHISTON, 2008).

A narração feita por Flávio Josefo acerca do episódio da tomada de Massada pelas legiões romanas, comandadas por Flávio Silva, no ano 73 da Era Comum contribui com elementos importantes para a compreensão da morte voluntária no período em que vivera, principalmente pela sua descrição do discurso do comandante

¹⁸⁹ Posteriormente no texto surge uma quarta pessoa presente na sala.

zelota Eleazar ben Ya'ir aos zelotas, para convencê-los a tirar suas próprias vidas ao invés de permitirem ser capturados pelos inimigo.

Havia uma planície sobre o pico de uma grande rocha, muito alta e circundada por precipícios, “Nela levantou pela primeira vez uma fortaleza o sumo sacerdote Jonatan e a chamou Massada. Mais tarde o rei Herodes empreendeu um grande empenho na disposição do lugar” (GJ, VII, 282). Possuía barreiras praticamente intransponíveis, estando protegida “pela natureza e pela mão do homem para fazer frente às incursões inimigas” (GJ, VII, 291).

Quando Eleazar apoderou-se da fortaleza, “à traição junto com os sicários” (GJ, VII, 294), encontraram-na plena de mantimentos e armas em grande quantidade e variados tipos, suficientes para dez mil homens. Ao que tudo indica, Herodes fortificou Massada temendo ao povo judeu, que havia derrubado os reis anteriores a ele, e também a traição de Cleópatra, que constantemente tentava convencer Marco Antonio a matar Herodes e dar-lhe o reino judeu; foi assim que “deixou aos romanos o que ia ser o último refúgio de sua guerra contra os judeus” (GJ, VII, 300).

O exército liderado por Flávio Silva estabeleceu-se em uma larga saliência em uma rocha conhecida por Rocha Branca e dali os soldados foram transportando terra até construir um firme aterro, que não parecia ser suficiente para suportar as máquinas romanas, então, construíram também uma plataforma de grandes pedras.

A duras penas, as legiões de Silva conseguiram quebrar parte do muro e avançar; porém, os sicários haviam construído um segundo muro pouco atrás desse, que não seria facilmente destruído pelos mesmos instrumentos usados na destruição de parte do primeiro. Percebendo isso, Silva ordenou que atexassem fogo nesse segundo muro, já que era construído, em grande parte, de madeira.

Percebendo a iminência de um ataque romano, Eleazar ben Ya'ir “pôs de seus olhos o que os romanos fariam a eles, às suas mulheres e a seus filhos, no caso de que obtivessem a vitória, e decidiu que todos deviam morrer” (GJ, VII, 318), considerando que não cogitava “escapar de Massada nem ia permitir fazê-lo a nenhum outro” (GJ, IV,

317). Considerando as circunstâncias, reuniu seus mais valorosos companheiros e incitou-lhes ao que havia ponderado, dizendo¹⁹⁰:

Meus valentes, faz tempo que tomamos a decisão de não ser escravos nem dos romanos nem de nenhum outro, senão de Deus, pois somente ele é o autêntico e justo senhor dos homens. Agora chega o momento que nos reclama pôr em prática nosso propósito.

Nós, que antes não temos suportado uma escravidão sem perigos, não devemos agora nos encher de desonra, porque, se caímos vivos sob o jugo romano, sofreremos irremediáveis castigos, além da servidão. Pois fomos os primeiros em sublevar-nos e sermos os últimos a lutar contra eles.

Creio que é Deus quem nos tem concedido esta graça de poder morrer com glória e liberdade, algo que não lhes tem sucedido a outros que foram vencidos contrariamente ao que esperavam.

Está claro que nós amanhã seremos conquistados, ainda temos a possibilidade de *eleger livremente uma morte nobre* em companhia de nossos seres queridos. Os inimigos, que têm grandes desejos de nos recolher vivos, não podem impedir-nos de fazer isto, nem nós somos capazes já de vencê-los em combate.

Quando desejávamos reivindicar nossa liberdade e nos saiu o mal dentre nós mesmos e, o que é pior em relação com os inimigos, talvez devêssemos ter suspeitado desde o princípio da decisão de Deus e termos dado conta de que o povo, que antes tinha sido amado por ele, agora tinha sido condenado.

Porque, se Deus nos tivesse sido propício, ao menos, moderadamente hostil, não teria permitido a morte de tanta gente nem teria abandonado sua santíssima cidade ao fogo e à destruição por parte dos inimigos.

E nós somos os únicos da raça judia que esperamos sobreviver e conservar essa liberdade, como se fôssemos inocentes diante de Deus e não tivéssemos participado de nenhum crime, depois de ter ensinado aos demais atuar desta maneira?

Assim pois, vedes como Deus tem demonstrado que nossas expectativas eram vãs, ao atrair sobre nós uma situação terrível que desmorona com nossas esperanças.

Pois nem a natureza desta fortificação, que é inexpugnável, tem servido para salvar-nos, sendo que, apesar do que contávamos com abundância de provisões, uma grande quantidade de armas e um sem-fim de outros recursos, de maneira evidente nos temos visto privados pelo próprio Deus de nossa confiança de salvação.

Realmente, o fogo que se dirigiu contra os inimigos não se voltou de forma espontânea contra o muro levantado por nós, sendo que a causa

¹⁹⁰ Por tal discurso ser deveras longo, algumas passagens menos relevantes para a discussão desse trabalho, serão subtraídas do texto, indicando-se sempre que isso ocorrer.

disso foi a cólera provocada pelas numerosas iniquidades, que em nossa loucura nos temos atrevido a cometer contra nossos compatriotas.

Recebemos o castigo por estes crimes, não de nossos piores inimigos, os romanos, mas sim, de Deus, por nossas próprias mãos, pois que esta forma de suplício é mais suportável que aquele¹⁹¹.

Que nossas mulheres morram sem ser injuriadas e nossos filhos sem conhecer a escravidão. Depois de que estes últimos pereçam, *concedemo-nos mutuamente um nobre favor ao conservar a liberdade como uma formosa tumba*.

Mas previamente coloquemos fogo em nossos bens e na fortaleza, pois, será perfeito, que os romanos se desgostem de não se apoderar de nossas pessoas e de não conseguir nenhuma vantagem.

Deixemos somente os víveres¹⁹², para que, quando já estivermos mortos, estes sejam o testemunho de que não fomos vencidos pela fome, senão que, segundo dissemos desde o princípio, temos preferido a morte à escravidão” (GJ, VII, 320- 333 – grifos meus).

O discurso de Eleazar, entretanto, não afetou igualmente a todos que ali se encontravam. Havia os que concordavam e “estavam quase prazerosos com a ideia de uma morte gloriosa” (GJ, VII, 334), enquanto outros ficaram penalizados pelas vidas das mulheres, das crianças e das suas próprias.

Temendo que a discordância desses últimos contaminasse aqueles que haviam sido tocados por suas palavras, Eleazar retomou o discurso e “falou com brilhantes palavras sobre a imortalidade da alma” (GJ, VII, 338). Assim prosseguiu, indignado:

Em verdade estava muito indignado ao pensar que lutava em defesa da liberdade com homens valentes, que estavam dispostos a viver com honra ou a morrer.

No entanto, não os distingui das pessoas normais nem em valor nem em audácia, vocês que sentem medo da morte, que os livraria dos piores males, quando não deveriam demorar em aceitar nem esperar nenhum conselheiro a respeito.

Desde antigamente, desde que tivemos uso da razão, as leis de nossos pais e de Deus, confirmadas pelas obras e as doutrinas de nossos antepassados, não têm deixado de ensiná-los que o viver é para os homens uma desgraça, enquanto que não o é a morte.

Esta última ao conceder a liberdade às almas as deixa ir a um lugar que é próprio delas e que é puro, onde estarão isentas de todo sofrimento,

¹⁹¹ O tradutor da obra indica uma clara referência ao segundo livro de Samuel, na Bíblia, quando Davi, em conversa com Gad, clama “Ah! Caiamos nas mãos de Iahweh, porque é grande a sua misericórdia, mas não venha eu a cair nas mãos dos homens!” (II Samuel, 24:14).

¹⁹² Mantimentos.

enquanto que, se se encontram atadas a um corpo mortal e cheias de seus males, estão já mortas, para dizer a autêntica verdade, pois não é conveniente a associação do divino com o mortal¹⁹³.

A alma encerrada no corpo tem uma grande força, pois faz com que seu órgão sensorial, a mova, sem ser vista, e lhe dirige a ações acima de sua natureza mortal.

Mas quando a alma se vê livre do peso que a arrasta na terra e que a deixa suspensa sobre ela e vai ao lugar que lhe é próprio, então desfruta de uma ditosa força e de um poder ilimitado e permanece invisível aos olhos humanos, como o mesmíssimo Deus.

Porque nem sequer é vista, até que esteja no corpo: aproxima-se de uma forma invisível e se separa de novo, sem que ninguém se aperceba disto. Ela mesma tem uma só natureza incorruptível, ainda que ao corpo lhe produza mudanças.

Pois tudo que a alma toca, vive e floresce, enquanto que morre e envelhece aquilo do qual se afasta. Assim grande é nela a abundância de imortalidade.

Que o sonho seja para vocês a prova mais evidente de minhas palavras, pois neles as almas, sem a distração do corpo e presas em si mesmas, desfrutam de um descanso muito prazeroso, pois se unem a Deus, pela semelhança da natureza que com ele tem, vagam por todas as partes e predizem vários acontecimentos futuros.

Por que então, tememos a morte, quando gostamos do repouso do sonho? Como não é sensato que busquemos a liberdade durante a vida e neguemos aquela que é eterna? (GJ, IV, 338-347).

Reivindicando a necessidade de que aqueles eram judeus: “[...] educados segundo os preceitos de nossa pátria, sejamos para os demais, exemplos de aceitação da morte” (GJ, VII, 348). Para corroborar o que dizia aos seus companheiros, toma como exemplo aos indianos, que “Esforçam-se em libertar suas almas dos corpos e, sem que nenhum mal os pressione e os empurre para isto, pelo desejo de uma existência imoral anunciam previamente ao resto das pessoas que estão a ponto de partir” (GJ, IV, 350). Assim, entregam-se ao fogo “para que sua alma se separe totalmente dele, e morrem no meio de hinos de honra” (GJ, IV, 352).

Frente a isso, questiona-se “Por acaso não é para nós uma vergonha ter sentimentos inferiores aos indianos e desonrar de uma maneira indigna por nossa culpa e covardia nossas leis pátrias, que são motivo de inveja para todos os homens?” (GJ, IV, 354). Diante desses argumentos, Eleazar prossegue seu discurso dizendo:

¹⁹³ É evidente, neste e em outros pontos do presente discurso, uma forte influência pitagórico-órfica, possivelmente pela via platônica, no que se refere à doutrina da imortalidade da alma.

Mas, ainda que desde o princípio nos tivessem ensinado normas contrárias a estas, a saber, que para o homem o bem mais precioso é a vida e que a morte é uma desgraça, *certamente a ocasião do momento nos exorta a suportar a morte com firmeza de espírito, pois vamos perecer por decisão de Deus e obrigados pela necessidade.*

Pois, segundo parece, faz algum tempo que Deus tomou contra toda a nação judia a decisão de que sejamos privados da vida, já que não vamos fazer uso dela de um modo conveniente.

Não lanceis sobre vocês mesmos as culpas nem lhes deis as graças aos romanos pelo feito de que a guerra contra eles tenha acabado com todos nós, já que isto não se sucedeu pela força deles, mas sim, por uma causa superior que lhes concedeu uma aparente vitória (GJ, IV, 355-357 – grifos meus).

Eleazar lembra, então, a seus companheiros como morreram os judeus de Cesaréia, de Escitópolis, do Egito e de toda e qualquer cidade da Síria, exortando que “[...] tinham todas as condições para uma revolta: as armas, as muralhas, as inexpugnáveis construções das fortalezas e um espírito que não se acovardava diante dos perigos que afrontam em prol da liberdade” (GJ, VII, 367). Ainda assim, esses elementos não foram suficientes para garantir que não sucumbissem perante os inimigos “como se tudo tivesse sido disposto para se tornar famosa a vitória dos romanos e não para a salvação dos judeus, que se tinham ocupado de sua preparação” (GJ, VII, 368). Frente a isso, continua Eleazar:

É justo considerar bem-aventurados os que morreram na luta, pois caíram em defesa da liberdade, sem traiçoá-la. Quem não irá lastimar a quantidade de judeus que sucumbiram nas mãos dos romanos? Quem não se dará pressa em morrer antes que padecer os mesmos infortúnios?

Alguns morreram torturados no potro¹⁹⁴ ou atormentados pelo fogo e pelo chicote, outros, quase totalmente devorados pelas feras, tem sido conservados vivos para servir-lhes de alimento uma segunda vez, após ter sido objeto da chacota e riso por parte dos inimigos.

Mas tem que se considerar mais desgraçados aqueles que ainda vivem, que, ainda pedem sem cessar a morte, e não a conseguem.

Onde está a grande cidade, a metrópole de toda a raça judia, a urbe que estava fortificada com tantas muralhas, protegida com tantas fortalezas e elevadas torres, que apenas podia ser acabada pelos instrumentos dispostos para a guerra e que continha tantos milhares de homens que combatiam por ela?

Que aconteceu a esta cidade, que acreditávamos que tinha Deus como seu fundador? Que foi destruída e arrancada desde a raiz e somente ficou a

¹⁹⁴ Instrumento de tortura.

recordação sua no acampamento de seus destruidores, que ainda se levanta sobre suas ruínas¹⁹⁵.

Miseráveis velhos permanecem juntos às cinzas do santuário e algumas poucas mulheres têm sido conservadas pelos inimigos para o ultraje mais vergonhoso.

Quem de nós, ao recordar estas coisas, irá suportar ver o sol, ainda que pudesse viver sem perigo? Quem é tão inimigo de sua pátria ou quem será tão covarde e apegado à vida, que não se arrependa de ter vivido até agora?

Tomara que todos tivéssemos perecido antes de ver aquela sagrada cidade demolida pelas mãos inimigas, antes de ver nosso templo santo destruído até as estruturas de um modo tão sacrílego!¹⁹⁶

Porém, nos foi dada a nobre esperança de que talvez possamos nos vingar de nossos inimigos em nome desta cidade, e agora que esta esperança se esfumaça e nos deixou sozinhos nesta circunstância deprimente, apressemo-nos a morrer com honra, tenhamos piedade de nós mesmos, de nossos filhos e mulheres, enquanto nos seja possível compadecer-nos.

Pois nascemos para morrer e para isso temos criado os nossos fins, e nem sequer a pessoa feliz pode escapar desse final.

No entanto, a natureza impõe aos homens o ultraje, a escravidão e a ver nossas mulheres serem levadas à desonra junto com nossos filhos, sendo que estas desgraças as suportarão, por causa de sua covardia, os que, ainda que tenham a possibilidade de morrer antes de padecê-las, não querem fazê-lo.

Nós, confinados em excesso em nossa valentia, nos levantamos contra os romanos e agora, no final, não lhes demos atenção quando nos davam conselhos para que nos salvássemos.

Quem não imagina então sua ira se nos capturam vivos? Que desgraçados serão os jovens que com sua força física resistirão a numerosas torturas!

Que desgraçados serão também os mais velhos, que não poderão aguentar os infortúnios! Alguns verão sua mulher ser arrastada à força e escutarão enquanto têm suas mãos atadas, a voz do filho que chama seu pai.

Enquanto nossas mãos estão livres e sustêm uma espada, que executem uma nobre ação! Acabemos com nossa vida sem ter sido escravizados pelos inimigos e abandonemos a vida livres, junto com nossos filhos e mulheres.

Isto é o que nos aconselham nossas leis, isto é o que nos pedem nossas mulheres e filhos. Deus nos colocou neste estado de necessidade; os romanos desejam o contrário e temem que alguns dos nossos morram antes da conquista de Massada.

¹⁹⁵ Refere-se à tomada Jerusalém.

¹⁹⁶ Refere-se à destruição do Segundo Templo.

Sejamos rápidos para deixar-lhes o estupor de nossa morte e o assombro de nossa audácia no lugar da satisfação que esperam obter com nossa captura (GJ, VII, 369-385 – grifos meus).

Antes que Eleazar chegasse ao fim de seu discurso, foi interrompido por seus companheiros que, “como se estivessem possuídos por um espírito divino, se ausentaram dali com o desejo de adiantar-se uns aos outros, pois acreditavam que era uma demonstração de sua valentia e de seu bom juízo não estar entre os últimos” (GJ, VII, 386).

Entusiasmados pelas palavras de ben Ya’ir, não hesitaram frente ao que se propunham, mantendo-se firmes diante da decisão tomada, “em todos reinava um sentimento pessoal e afetivo, pois acima estava a razão, que haviam tomado a melhor decisão para seus entes mais queridos” (GJ, VII, 387).

Afetuosamente, despediam-se de suas mulheres e filhos “e ao mesmo tempo, como se atuassem com mãos alheias, acabavam executando sua decisão” (GJ, VII, 388). Seu consolo para tanto estava na recordação “dos males que tinham sofrido nas mãos inimigas” (GJ, VII, 389).

Segundo a descrição de Flávio Josefo, nenhum soldado sequer amedrontou-se, sua desgraça era tamanha que matar a seus entes parecia-lhes “o menos dos males” (GJ, VII, 390). Contudo, eram tomados por uma angústia de não seguir vivendo durante muito tempo, pois seria uma injustiça com os que já haviam matado. Dessa maneira, iam amontoando e ateando fogo a seus pertences.

Sortearam entre si dez homens, que seriam responsáveis por matar a todo o grupo que estivera com Eleazar. Assim, “cada um deitou-se junto a sua mulher e seus filhos, que jaziam mortos, abraçou-os e entregou seu pescoço, submisso a quem tinham encomendado esta funesta tarefa” (GJ, VII, 392).

Após degolarem seus companheiros, sortearam entre si aquele que seria responsável por matar os outros nove e tirar sua própria vida ao final, “desta forma todos teriam a confiança de que não tinham nenhuma diferença entre uns e outros em executar ou sofrer esta crueldade” (GJ, VII, 393). Tendo executado seus companheiros,

[...] o último e único que ficou passou seu olhar por cima de toda a grande quantidade de cadáveres que jaziam no solo, para ver se ainda havia no meio da imensa matança alguém que necessitava de sua mão. Quando viu que todos estavam mortos, provocou um grande incêndio no

palácio e com toda a força de sua mão cravou em seu corpo sua espada completa e caiu ao lado de seus familiares (GJ, VII, 394).

Dessa maneira pereceram os habitantes de Massada, que contavam novecentos e sessenta, incluindo mulheres e crianças. Acreditavam não ter deixado nenhum dos seus “para que caísse nas mãos dos romanos” (GJ, VII, 395). Todavia, quando alcançaram os inimigos às muralhas, perplexos diante daquele silêncio e solidão, começaram a gritar, como se fossem atacar, esperando ter alguma resposta. Foi quando surgiu uma anciã, junto a outra mulher, parente de Eleazar, que Josefo destaca por sua erudição, que haviam recolhido seus cinco filhos sem serem percebidas e se escondido nas galerias subterrâneas da fortaleza, “enquanto os demais judeus discutiam a forma de matar-se” (GJ, VII, 397).

As mulheres relataram aos soldados, com riqueza de detalhes, todo o ocorrido, porém, os romanos não lhes deram qualquer crédito, apagando ao fogo e seguindo ao interior do palácio e “quando ali se encontraram com o amontoado de mortos, não se alegraram, como ocorre com os inimigos, mas se encheram de admiração pela valentia de sua resolução e pelo firme menosprezo da morte que tanta gente tinha demonstrado com suas ações” (GJ, VII, 403).

A obra de Josefo é plena de relatos de mortes voluntárias, desde o já mencionado relato da morte do sacerdote Amenófis, filho de Paapis, cerca de 1500 a.E.C., a menção às mortes voluntárias relatadas nos livros canônicos do Antigo Testamento (a saber, Abimelec, Sansão, Saul e seu escudeiro, Aquitofel e Zambri) e o mero relato sobre outras mortes como a de Hicarno e Nero.

Estas foram as principais contribuições encontradas acerca de como lidavam os hebreus com a morte voluntária na Antiguidade, contudo, é certo que com o passar do tempo, novos elementos foram sendo acrescentados, o que mereceria uma pesquisa mais específica sobre a história do pensamento acerca da morte voluntária entre esse povo.

4.4 – A morte voluntária entre gregos e romanos

Não penso que a vida mereça tanto apreço que deva ser prolongada de qualquer modo. Quem quer que seja, morrerás da mesma maneira, quer tenhas vivido em devassidão ou no crime. Por isso, cada um deve considerar

entre os remédios da sua alma este em primeiro lugar: de todos os bens que ao homem a natureza forneceu, nenhum é melhor do que uma morte oportuna (tempestiva morte), e o que nesta há de melhor é que cada um a pode a si mesmo administrar (mortem sibi praestare).

Caio Plínio Segundo (o Velho), *Naturalis Historia*, XXVIII, IX

Para além dos mitos e papiros da Antiguidade Oriental, pretende-se também neste capítulo apresentar, discutir e analisar as maneiras como gregos e romanos lidaram com a morte voluntária, bem como os pensamentos que foram sendo desenvolvidos nessas culturas pelas principais escolas filosóficas que em seus seios nasceram, considerando que “os pensadores antigos são frequentemente utilizados como porta-vozes da reação da comunidade frente ao suicídio [sic]” (VAN HOOFF, 1990, 166) e que seus pensamentos perpetuaram-se no decorrer da história, superados por incorporação, no pensamento daqueles pensadores que os sucederam.

Tanto na Grécia, quanto em Roma, não havia uma postura padronizada frente à morte voluntária. Muitas vezes, mesmo naqueles grupos que tradicionalmente possuíam uma atitude negativa frente ao fenômeno, havia certa maleabilidade sob determinadas circunstâncias. Em geral, as sanções exerciam sua força essencialmente sobre aqueles que agiam por “preguiça ou covardia efeminada” (MURRAY, 2007, p. 506).

Na obra de Heródoto (c.480 – c.425 a.E.C.), infere-se uma distinção entre gregos e orientais, já que os primeiros desenvolveram um elevado senso de liberdade política, principalmente por estarem social e politicamente organizados em cidades-Estado e estarem cientes de sua autonomia e de suas tradições, fora do jugo de qualquer senhor, por usufruírem dos direitos de cidadania. Tal fato é ilustrado pelo autor, ao relatar uma passagem ocorrida durante as Guerras Médicas, em que dois espartanos que voluntariamente apresentaram-se aos persas, cientes de que isso significaria sua morte, como expiação por terem assassinado os embaixadores de Xerxes. Ao serem questionados por aqueles que os conduziam ao sacrifício, sobre o motivo de permanecerem resistindo em vez de submeterem-se vantajosamente ao poder do Grande Rei, responderam: "Tu não podes compreender. Conheces apenas a vida de servidão. Jamais experimentaste a liberdade, para saber se ela é doce ou não. Do contrário, tu nos aconselharias a combater por ela não somente com a lança, mas também com o machado" (HERODOTO *apud* PESSANHA, 1988, p. VII).

As tragédias, os poemas épicos e as comédias tiveram grande papel na apropriação, pela população, de determinados valores, crenças e ideias. Assim, em seu desenvolvimento, as tragédias refinam “os temas tradicionais e os tornam digeríveis para o público da polis” (HOOFF, 1998, p. 147). Sófocles (496 – 405 a.E.C.) trata do tema da morte voluntária, trazendo pelo menos seis casos distintos em seus escritos, Ésquilo (525 – 455 a.E.C.) trata somente de tentativas e ameaças de mortes de si mesmo em sua obra, enquanto Eurípedes (480 – 406 a.E.C.) foi responsável pela inserção de novas atitudes através do desenvolvimento do tema em suas tragédias.

As tragédias de Eurípedes, ao contrário das de seus antecessores, que eram facilmente aceitas pelos habitantes da polis, foram apaixonada e continuamente discutidas. Eram admiradas por Sócrates, presença confirmada em suas apresentações, serviram como base para toda a discussão da *Poética* aristotélica, mas foram objeto de severa crítica de Aristófanes, que o acusara de haver matado a tragédia. Contudo, vivia em uma época de ocaso da grandeza anteriormente vivida, suas obras já não expressavam as relações orgânicas de harmonia entre a polis e seus cidadãos, não lhe era possível limitar-se a representar “as paixões e conflitos mais nobres e grandiosos” (HELLER, 1983, p. 52).

Seu próprio estilo de vida diferia de seus contemporâneos; enquanto Sófocles e Ésquilo foram distintos homens públicos, Eurípedes recusou-se continuamente a ocupar tal posto, preferindo escrever solitário em seu quarto, fazendo o possível para espantar visitas inoportunas. Enquanto Sófocles e Ésquilo escreviam somente quando suas ideias expressavam as necessidades comunitárias, Eurípedes escrevia exclusivamente pelo prazer de escrever. Assim, como indica Heller (1983), “o estilo de vida de Eurípedes já é, portanto, o de um homem privado. Não vive em contato com o público e só coincide com ele no momento preciso de representar suas obras” (p. 51). A filósofa húngara expressa ainda que a grandiosidade de sua produção está justamente no fato dele:

[...] descrever os fenômenos da desagregação, por esforçar-se em apreender as consequências morais da crise. Seu gênio introduzia no interior dos temas tradicionais não só os problemas, mas também os próprios homens de sua época, levando a representação de conflitos do homem privado até o limite permitido no âmbito estabelecido da tragédia. Foi grande porque, à diferença dos autores que o precederam, com seu mundo de nítidos contornos sabia descrever um universo sumido em uma noite total e, quando era necessário, o desespero absoluto [...] (HELLER, 1983, p. 52).

Seu interesse pelo ser humano privado era expresso nos próprios temas que se dispunha a tratar e na forma como o fazia, já que, entre seus precursores, as paixões humanas estavam sempre ligadas à vida pública e os sentimentos privados nunca serviam como propulsores da ação. No entanto, Heller (1983) salienta que “não é tão somente a difusão dos temas o que anuncia a aparição do ser humano privado. Eurípedes representa os temas tradicionais, os grandes conflitos da vida pública, tomando deles a fenomenologia do homem público visto desde o ângulo intimista” (p. 53).

As personagens femininas passam a ter papel central, já que na mitologia, que era matéria prima constante de suas obras, os problemas privados costumavam aparecer relacionados ao feminino e também pelo fato das mulheres estarem excluídas da vida pública, o que fazia que a elas se atribuíssem os elementos da vida privada. Do mesmo modo, a morte voluntária toma um aspecto diferenciado de como era expressa anteriormente.

Conforme elucida Heller (1983), n’As Fenícias, Meneceu “sacrifica-se pela pátria, por *vontade própria*, é o homem para quem a comunidade é mais preciosa que a vida mesma”, contudo, pode-se perceber uma característica concreta nova em sua expressão, “sacrifica a vida não só em benefício de um objetivo, mas também *para dar exemplo*” (p. 55 – grifos no original). Meneceu profere as seguintes palavras frente à sua opção:

Parto já. Darei à cidade a não ignominiosa oferenda de minha morte; salvarei esta terra do mal que a ameaça. Se cada um tomasse a si tudo aquilo em que pode ser útil, e se a sua cidade o oferecessem para o bem de toda a pátria, menos misérias sofreriam as cidades e ademais, seriam felizes (EURÍPEDES apud HELLER, 1983, pp. 55-6).

A filósofa húngara prossegue sua análise explicando:

Que quem afronta a morte pronuncie um discurso semelhante para explicar à comunidade e ao público todo o sentido da própria morte é outro exemplo sem precedentes nas tragédias anteriores. Nestas, o protagonista aceita sempre uma missão histórica e não se preocupa se a posteridade, mais que na medida em que esta alcance seus objetivos, fazendo caso omissivo da imitação obrigatória ou possível de sua ação. Dar exemplo é, em si, um elemento moral e não ético, já não pertence à esfera da ética, mas da moralidade. Não nos referimos ao fato de dar exemplo, que sempre desempenha um papel importante na ética, mas ao exemplo mesmo, como motivo da ação. Se buscássemos na história quem tenha se sacrificado para dar exemplo, deteríamos-nos uma vez mais em Sócrates. Sócrates não morre só por uma causa, mas também para dar exemplo;

com ele o exemplo converte-se em objetivo, pelo que a atitude se converte em conteúdo. De maneira semelhante, quando Eurípedes representa a Meneceu como personagem em quem a urgência de dar exemplo constitui um motivo para a ação, se alcança uma cota importante na nascente atitude moral (HELLER, 1983, p. 56).

A representação de tais motivos morais individuais ganhará corpo na discussão da ética aristotélica. Heller (1983) acrescenta que “sem o inesgotável material proporcionado pelas tragédias euripídeas, Aristóteles não teria podido analisar com tanta profundidade os princípios interiores da ação humana: a vontade e a liberdade, a reflexão e a decisão” (p. 58).

A escuridão da “noite sem deuses das tragédias euripídeas” aumenta ainda mais quando o autor passa a introduzir personagens que “creem, a nível pessoal, em um sacrifício no qual já, nem sequer o poeta acreditava”, o que de certa forma o aproximava do estilo ambíguo próprio dos últimos sofistas. Pode-se constatá-lo na obra *Ifigênia em Áulis*, na qual a virgem Ifigênia oferece-se em sacrifício para garantir que seu pai conduza seguramente seu exército até Tróia. A jovem imaculada conduz tudo “com o *pathos* da vítima voluntária”, acreditando em sua ação e “sua fé faz com que seu *modo* de proceder resplandeça com toda sua grandeza” (HELLER, 1983, p. 60 – *grifos no original*).

O próprio poeta não acredita na utilidade de tal sacrifício, que este possa mudar o rumo das coisas, já que não crê no conteúdo místico dessa oblação. Tampouco acredita no conteúdo real desse sacrifício, já que “aos olhos de Eurípedes, a guerra de Tróia em seu conjunto não foi mais que uma loucura, um absurdo, do mesmo modo que considerava absurdo execrável a luta continuamente retomada contra Esparta” (HELLER, 1983, p. 60). O que lhe faz escrever as ideias que se seguem:

Podes alçar a voz ante os deuses, quando tu mesmo imolar tua filha? Mal presságio terás para o regresso. Poderei eu orar por ti? Me escutarão os deuses se falo em favor de quem mata a seus filhos? Certamente não! Abraçarás a teus filhos quando chegues em Argos? Beijarás às meninas inocentes? Mãos manchadas com o sangue de sua irmã, olhos que viram e causaram a morte! Infâmia e horror! Mas somente almejas levar o cetro e o comando desta expedição! (EURÍPEDES *apud* HELLER, 1983, p. 60).

O domínio dos gregos pelos macedônios e posteriormente pelos romanos ocasionou grande perda da liberdade política, diluindo, dessa maneira, as distinções entre os gregos e os “bárbaros” do oriente, contudo, foi a inserção da cultura grega no

interior do organismo político dos macedônios a grande responsável pela difusão desta entre todos os países mediterrâneos, inaugurando-se assim o período helenístico.

Tanto entre os gregos, quanto entre os romanos, foram diversos os motivos e as formas utilizadas para tirar a própria vida, sendo que muitas vezes, uma questão estava diretamente ligada à outra. Assim, entre os principais motivos para matar-se existentes na Antiguidade greco-latina estavam, em ordem de relevância¹⁹⁷: *pudor* (deixar de ser quem se costumava ser), *desperata salus* (desespero), *dolor* (dor), *necessitas* (morte forçada, cometida pelo próprio sujeito), *devotio* (devoção), *fides* (fidelidade/lealdade), *impatientia* (sofrimento insuportável), *iactatio* (ostentação), *tædium vitæ* (velhice e enfatiamento da vida), *exsecratio* (morte sansônica, morte para punir a outros), *furor* (loucura), *mala conscientia* (culpa).¹⁹⁸

Dessas causas para a morte voluntária, *pudor*, *dolor*, *impatientia*, *iactatio*, *tædium vitæ* e *furor*, eram reconhecidas pelos jurisconsultos romanos e validadas legalmente. Contudo, o interesse de tais jurisconsultos sobre morte voluntária era meramente marginal.

A legislação romana não punia tentativas de tirar a própria, entretanto, havia situações em que a morte de si trazia implicações jurídicas àqueles que se mataram.

Eles ainda não estavam ‘infectados’ pela condenação do suicídio [sic] como um pecado, a qual ganhou terreno no período em que os códigos da lei foram escritos. Os jurisconsultos do império mantinham-se indiferentes às lições morais. Eles somente perguntaram a si mesmos quais eram as consequências da morte de si naqueles casos que vinham à corte. A linha geral em suas opiniões é que a destruição de si só pode ser vista como uma confissão se *no excusable motive*¹⁹⁹ estivesse aparente (VAN HOOFF, 1990, p. 83).

Os fundamentos válidos que eram expostos, tais como ter vivido o bastante ou estar com ódio da vida, iam sendo anotados e a lista de ‘jurisprudências’ ia crescendo. Assim, os legisladores romanos “formularam certo modelo de suicídio [sic] baseado na prática legal” (VAN HOOFF, 1990, p. 83).

¹⁹⁷ Segundo levantamento feito por Anton van Hoof (1998), em 923 casos da Antiguidade em que era possível identificar um motivo.

¹⁹⁸ Para o gráfico feito por Hoof (1998), vide página 85 de sua obra, para uma análise cruzando motivos e gênero, vide página 86 da mesma obra.

¹⁹⁹ Em francês no texto original. Nenhuma razão justificável.

Mesmo entre os militares, quando soldados tentavam matar-se e a causa era reconhecida como uma das mencionadas, tinham uma exoneração ignominiosa, mas não eram submetidos a qualquer outra punição severa. Somente aqueles que não se enquadravam em qualquer das mencionadas justificativas ou não estavam dominados pelo álcool (*per vinum*) ou pela luxúria (*per lasciviam*) eram punidos com a morte (VAN HOOFF, 1990).

Nos casos em que o motivo não constava entre os aceitos, era comum que se lhes atribuísse a ideia de *mala conscientia*. Também não constavam na letra da lei, por razões evidentes, os casos em que as pessoas tiravam suas vidas sob as ordens ou pela instigação do imperador. Tampouco os casos em que se matavam os indivíduos por sua pátria ou pelo bem comum (*devotio*), para praguejar a seus inimigos (*exsecratio*), por fidelidade a seu líder ou a seu cônjuge (*fides*) ou pelo desespero de não ver outras possibilidades (*desperata salus*).

A seguinte passagem de Plínio, o Velho, apresenta grande parte dos motivos comuns entre os antigos, sem sombra de dúvida, principalmente àqueles de seu tempo, o primeiro século da Era Comum:

É incerto e bem frágil este dom da natureza que nos é dado, um dom maligno e mesmo breve, tendo em conta toda a extensão da eternidade, inclusive para aqueles a quem foi concedido em mais profusão. E que dizer do fato de, pelo cálculo do descanso noturno, cada um viver metade do espaço de sua vida, e passar a outra metade numa situação semelhante à morte ou em tormento, quando não consegue descansar? E não são tidos em conta os anos de infância, desprovidos de razão, nem de velhice, atreita a sofrimento, nem os perigos de toda espécie, todas as doenças, todas as aflições, todos os cuidados, e a morte tantas vezes invocada que não há voto mais frequente. Em boa verdade, a natureza aos homens nada deu de melhor que a brevidade da vida (*Natvralis Historia* VII, 167-8).

É fato que na mencionada passagem Plínio está elucubrando sobre a vida, sequer sobre a morte, tampouco a que se dá voluntariamente. Contudo, segundo Oliveira (1994), nesta passagem Plínio sumariza, mesmo que de forma velada, aqueles motivos que serviam para justificar a morte voluntária, sendo eles: “a velhice, a dor, as aflições e cuidados, os quais, em termos de classificação, se reconduzem a *desperata salus* 'desespero', *impatientia doloris* 'dor extrema', *taedium vitae* 'tédio da vida e porventura *pudor* 'vergonha'” (p. 82).

Cabe aqui ilustrar os mencionados motivos com alguns exemplos, em sua grande maioria retirados da obra de Públio Valério Máximo (séc. I a.E.C. – séc. I E.C.), *Facta*

et Dicta Memorabilia, contudo, algumas passagens dos *Annales*, de Cornélio Tácito (c. 55 – 120 E.C.) e da *Ab Urbe condita*²⁰⁰, de Tito Lívio (59 a.E.C. – 17 E.C.) também serão utilizadas, mas sem exaustão na toma de exemplos, que abundam páginas de Tácito, Lívio e tantos outros autores, principalmente aquelas mortes voluntárias que se configuram nas categorias *pudor* e *necitas*.

Pudor (em grego, *aidos*) foi uma das grandes marcas das civilizações Greco-romanas, sendo que entre os exemplos mais antigos das mortes gregas, era o principal. Inúmeros líderes gregos, romanos e bárbaros tiraram suas vidas por tal motivo.

A captura fazia dos perdedores um objeto frágil e sujeito a todo tipo de atrocidade nas mãos dos vencedores, ser refém e sujeitar os seus ao pagamento do resgate ou à submissão frente aos desejos do inimigo, tornar-se escravo ou inúmeras outras barbáries como a desfiguração pela tortura, significavam, aos olhos dos antigos, uma forma terrível de perder a dignidade.

Foram diversas as maneiras de macular a reputação dos indivíduos, levando-os à morte antecipada, entre elas, que não se lhe confiasse a administração de uma determinada província, o banimento, a perda do *status* social ou profissional, as dívidas ou o fato de serem incapazes de cumprir uma promessa.

No ano 141 a.E.C., ao receber a denúncia de que seu filho, então governante de Macedônia, Tito Mânlio Torquato – homem de grande reconhecimento, por suas gloriosas empresas e exímio experto em Direito Civil – pediu ao senado que lhe permitisse escutar a ambas as partes, antes do julgamento. Fez de sua própria casa um tribunal, no qual ocupava o posto de juiz e, após dois dias inteiros escutando as partes, pronunciou sua sentença: “Tendo sido provado que meu filho [Décimo] Silano recebeu dinheiro dos aliados, o declaro indigno de pertencer à república e de formar parte de minha casa, e lhe ordeno que desapareça imediatamente de minha presença”.

Valério Máximo complementa, adicionando seus próprios julgamentos: “Uma sentença tão severa, pronunciada por seu pai, feriu de tal modo a Silano que não pode suportar seguir vivendo à luz do dia e morreu, enforcado, na noite seguinte” (*Facta et Dicta Memorabilia*, V, VIII, 3).

²⁰⁰ A tradução literal é Desde a fundação da cidade, contudo, a obra costuma ser nomeada em suas traduções como História de Roma.

Quarenta anos antes do mencionado, outra situação de desonra envolvendo pai e filho anuncia mais uma morte voluntária. Marco Escauro, “norte e honra da pátria”, sabendo que seu filho havia tomado parte em um grupo de desertores, enviou emissários para que lhe dissessem: “Com mais gosto viria recolher teus ossos no campo de batalha, que ver-te desonrado com tão vergonhosa fuga. Assim, pois, se resta ainda um pouco de vergonha em teu coração, evita a presença de teu pai, a quem hás infamado”. Recebida a mensagem, o jovem “sentiu-se obrigado a voltar sua própria espada contra seu peito com mais fortaleza do que a que havia demonstrado frente aos inimigos” (*Facta et Dicta Memorabilia*, V, VIII, 4)

O antigo pretor Caio Licínio Macro, em 66 a.E.C., acusado de suborno. Durante a contagem dos votos no tribunal, viu que quem presidia a sessão era Marco Túlio Cícero, mandou-lhe um recado, dizendo que “não morria como condenado, mas como réu e que, portanto, seus bens não podiam ser vendidos em leilão público”. Feito isso, estrangulou-se com um lenço que trazia consigo, adiantando-se ao castigo da justiça. Cícero, ao sabê-lo, não pronunciou qualquer sentença, de maneira que o Caio Licínio Calvo, foi poupado pela decisão de seu pai, “da indigência e da vergonha de uma condenação no seio de sua família” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, XII, 7).

Por sua vez, Tácito conta sobre Pompônio Labeão, trazendo outros elementos acerca dos direitos daqueles que tiravam voluntariamente suas vidas:

[...] em Roma não cessava de correr o sangue; e Pompônio Labeão, o qual [...] fora governador de Méssia, matou-se abrindo as veias, e foi imitado por sua mulher Paxeia. Não era só o medo dos algozes que produzia estas mortes tão prontas, mas havia ainda outra forte razão a qual era, que os condenados perdiam os seus bens, e não tinham sepultura; quando, pelo contrário, os que antes da condenação voluntariamente se matavam não só gozavam de todas as suas honras funerais, porém, podiam fazer o seu testamento, que era respeitado. Tal era o prêmio dos que se apressavam em morrer (TACITO, Anais, VI, XXIX)

Ainda na obra de Tácito encontra-se a referência a um amigo de Sejano, a quem é impossível identificar, já que o texto original foi perdido, restando apenas a menção à sua morte e parte de um discurso acerca da mesma.

Entretendo-se então parte do dia com os amigos que quiseram ficar com ele, e despedindo-se dos outros que se quiseram retirar, conservou ainda em casa uma numerosa companhia, que, ao ver a intrepidez e serenidade do seu rosto, não podia ajuizar que já estivesse tão próximo a matar-se. Finalmente se despediu da vida, ferindo-se com uma espada que guardava debaixo do vestido; e nem o César insultou a sua memória, ou

imputando-lhe crimes, ou infamando-o, ao mesmo tempo em que arguiu Bleso de muitas coisas, e essas feiíssimas (TACITO, *Anales*, V, VII).

O discurso que acompanha a notícia sobre a morte voluntária desse suposto anônimo é o seguinte:

Sempre eu me lembrei que isto atrairia sobre mim ou a vergonha, ou os ódios de Sejano. [...] Mas já mudou a fortuna, e aquele mesmo que o escolheu para colega e para genro é o primeiro que hoje se desculpa. Os que serviram, e o adularam com as maiores baixezas são agora os que mais indignamente se declaram por seus inimigos. [...] Quanto a mim, não sei qual é maior infelicidade, se o ser acusado por ter sido grato a um amigo do que ser o seu próprio acusador. [...] Eu não esperarei nem pela crueldade nem pela clemência de ninguém; mas livre e seguro da minha consciência saberei prevenir todo o perigo. O que tão somente vos peço é, que vos recordeis de mim com mais alegria do que tristeza, contando-me em o número daqueles que por uma morte gloriosa souberam subtrair-se às calamidades públicas do tempo (TACITO, *Anales*, V, VI).

Um dos grandes exemplos da *romana mors* foi Catão de Útica, aclamado ou atacado pelos mais diversos pensadores, para muito além daqueles de seu tempo. Sobre ele Valério Máximo escreveu as seguintes palavras:

Útica é testemunha, Catão, de tua também gloriosa morte. Ali de tuas gravíssimas feridas brotou mais fama que sangue. Realmente, ao jogar-se sobre tua espada com suprema firmeza, deste aos homens o grande testemunho de como, para as pessoas bem nascidas, há de ser mais estimável a honra sem vida que a vida sem honra (*Facta et Dicta Memorabilia*, III, II, 12).

As mencionadas mortes por *pudor* eram corriqueiras entre os homens, pois muitas das esferas com as quais estava relacionada eram vetadas às mulheres, assim, a estas cabiam as “desgraças privadas”. De forma indireta, a ruína de seus maridos e principalmente ou, diretamente, os casos não incomuns de estupro e outras humilhações e violências sexuais. A castidade das virgens estava diretamente relacionada com o bem-estar da comunidade e aquelas que matavam-se por terem sido violadas ou para não o serem, ganhavam respeito (VAN HOOFF, 1990).

Nesse sentido, Lucrecia foi sem dúvida, o maior ícone de morte voluntária por *pudor* entre as mulheres de seu tempo e também entre as gerações posteriores, representava na esfera feminina aquilo que Catão representava na masculina. De acordo com van Hoof (1990), “na literatura romana ela é o exemplo de uma mulher nobre que, embora sua ausência de culpa, sabia o que a honra requeria dela” (p. 117). Isso torna-se ainda mais claro na seguinte passagem:

Lucrecia é o primeiro modelo de castidade do povo romano²⁰¹. Seu ânimo viril encerrou-se em um corpo de mulher, por malfadado erro do azar. Obrigada à força por Sexto Tarquínio, filho de Sexto Tarquínio, o Soberbo, a consentir em sua brutal paixão, depois de ter deplorado, frente o conselho de família com palavras cheias de indignação, a injúria que com ela se havia cometido, suicidou-se [sic] fazendo uso de um punhal que levava escondido sob suas vestimentas. Esta mulher tão valorosa ofereceu ao povo romano a ocasião de mudar o regime monárquico pelo consular (VALÉRIO MÁXIMO, *Facta et Dicta Memorabilia*, VII,1).

Na Antologia Palatina, um epigrama atribuído à poetisa Ánite relata a morte voluntária de três virgens gregas:

Morremos, querida pátria de Mileto, escapando
 ao ímpio ultraje dos Gálatas criminosos,
 três virgens desta cidade às que o violento Ares
 dos celtas lançou a tal destino.
 Pois não aceitamos seus corpos ímpios, nem seu hímen,
 Mas em Hades encontramos esposo e defensor (ANTOLOGIA
 PALATINA, VII, 492).

Anton van Hoof (1990) ressalta ainda que casos de incesto também fizeram parte dos motivos relativos à vergonha (*pudor*), principalmente entre as mulheres gregas, como os casos de Jocasta, Euopis, Halia, Harpalyke, Kanake, Kyane, Niobe, Pelopéia e Faidra.

Os casos em que a morte voluntária tem o desespero (*desperata salus*) como motivo, são considerados um tipo de rubrica daqueles casos em que o indivíduo que tira a própria vida perdeu totalmente suas esperanças. Geralmente, os meios utilizados para tal morte eram todos aqueles que estivessem facilmente à disposição, que fossem rápidos e eficazes. Estavam também, muitas vezes, ligados a outros motivos como a lealdade a um líder (*fides*) e a perda da honra (*pudor*).

As mortes voluntárias por *desperata salus* não eram incomuns, mas muitas vezes, apesar do desespero evidente, configuravam-se como mortes por *pudor*.

As guerras civis tiveram grande responsabilidade no incremento no número de mortes voluntárias devidas ao desespero pela perda de uma causa. Muitos se mataram para não ser capturados e outros tantos, por medo de serem mortos em condições desfavoráveis. Sobre esses últimos, Marco Valério Marcial (40 – 104 E.C.) expõe o

²⁰¹ O ocorrido deu-se em 509 a.E.C.

exemplo de Fânio em um de seus epigramas: “Fânio suicidou-se [sic] para escapar do inimigo. Não é uma loucura, pergunto eu, isto de morrer para não morrer?” (*Epi.* XX).

Certos governos e/ou governantes causaram o mesmo impacto que as guerras civis, afinal, viver sob determinada tirania, correndo o risco de ser assassinado ou proscrito a cada momento, levou outros tantos a tomar suas mortes em suas próprias mãos.

O general Caio Cássio enviou, em 42 a.E.C., a seu soldado Titínio, para observar um dos acampamentos inimigos, de Bruto. Por conta da escuridão da noite, Titínio foi obrigado diversas vezes a mudar o caminho e devido a isso, tardou a voltar ao seu próprio acampamento. Graças à demora, Cássio acreditou que seu soldado havia sido capturado pelos inimigos e que teria entregue as posições de seu exército, pondo, por conta disso, fim à própria vida. Titínio, ao regressar e tomar consciência do que havia passado, tomou “uma valorosa decisão” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, IX, 2):

Este, atônito frente ao espetáculo de seu general morto, ficou um momento com os olhos fixos no cadáver e, logo, desfeito em lágrimas, exclamou: “embora eu, meu general, tenha sido causa involuntária de tua morte; todavia, para que este fato não fique sem castigo, receba-me como companheiro de teu destino”. Imediatamente inclinou-se sobre o corpo exânime de Cássio e afundou sua espada em seu próprio colo até a empunhadura. Deste modo mesclou o sangue destes dois homens, vítimas, um de sua fidelidade, outro de seu erro (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, IX, 2).

O próprio Valério Máximo evidencia que os motivos de ambas as mortes foram distintos, enquanto ao general se pode atribuir o desespero como motivo, ao seu soldado, é a fidelidade a causa de sua morte voluntária.

Públio Crasso, em 130 a.E.C., foi feito prisioneiro pelo exército de Aristônico. Para evitar tal constrangimento e a desonra, procurou maneiras de matar-se. Para tanto, lançou o chicote que usava para conduzir seu cavalo nos olhos de um dos soldados inimigos. Este, com muita dor, enfiou-lhe a adaga nas costas e “enquanto se vingava, livrou ao general romano da vergonha de ver envilecida sua própria dignidade”. Com isso:

Crasso quis mostrar à fortuna quão distante estava ele de merecer a cruel afronta que esta havia querido fazer sofrer, posto que, com prudência e à vez com fortaleza, rompeu os miseráveis laços com que ela havia querido encadear sua liberdade e, ao tempo em que havia sido destinado como

presa de Aristônico, recobrou sua dignidade (*Facta et Dicta Memorabilia*, III, II, 12).

Herenio Sículo, em 121 a.E.C., tirou a própria vida, “com resolução e valentia”. Quando era conduzido ao cárcere, bateu com sua cabeça da porta da prisão e morreu, enquanto iam sendo proferidas as medidas punitivas, assim, “adiantou-se, pois, em um ponto ao suplício público e ao machado do verdugo” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VII, 6).

As mortes voluntárias atribuídas à dor (*dolor*) foram tão comuns entre mulheres quanto entre homens, na Antiguidade. Os tipos mais comuns de dor, entre os antigos deram-se pela morte de alguém amado (parentes e amigos, principalmente) e por amores perdidos e/ou não correspondidos.

A maioria dos casos femininos encontram-se na esfera da ficção, seja na literatura (fábulas, tragédias e afins) ou na mitologia, para tanto, uma excelente fonte de informações são as *Fabulae*, de Higino.

O autor, em sua compilação de fábulas, conta que Éolo teve três esposas, com cada qual, teve dois filhos. Com Nébula teve Frixo e Hele, com Temisto, teve Esfíncio e Orcômeno e com Ino, Learco e Melicertes. Temisto, para se vingar de Ino por privar-lhe de seu matrimônio, planejou matar os filhos de Ino, contudo, fora enganada pela ama e as crianças que matara eram seus próprios filhos. Ao perceber seu engano, tirou a própria vida (*Fab. XX*).

Ino, por sua vez, queria matar aos filhos de Nébula e, para tanto, organizou-se com outras mulheres para estragar as sementes destinadas ao plantio, o que levaria toda a cidade a perecer. Assim, Ino deu ordens a um criado que fora mandado a Delfos, para que trouxesse uma falsa notícia do Oráculo, dizendo que se Frixo fosse sacrificado a Júpiter, os problemas cessariam. Frixo dispôs-se a liberar a cidade da praga e quando era conduzido ao altar, o criado, por compaixão contou o que ocorrera. O rei então entregou a Ino e seu filho Melicertes a Frixo, para que esse os matasse, enquanto Learco, seu outro filho, foi assassinado por uma de suas comparsas. Ino foi salva de seu destino por Baco (Líber), todavia, arrojou-se ao mar com Melicertes (*Fab. I*).

Em outra fábula, relata que Estenebea, esposa do rei Preto, quando da chegada de Belerofonte a seu reino, apaixonou-se por ele. Como o rapaz não quis manter relações com a rainha, esta inventou a seu marido que ele a havia assediado. Frente a

isso, o rei escreveu uma carta ao pai de Estenebea e lhe enviou Belerofonte, contudo, o pai da rainha não quis matar um rapaz de tal envergadura, então, o enviou com a missão de matar ao monstro chamado Quimera. Belerofonte, montado em Pégaso, matou ao monstro e o rei, reconhecendo seu valor, ofereceu-lhe sua outra filha em matrimônio, fazendo com que Estenebea, ao saber da notícia, tirou sua própria vida (Fab. LVII).

Em relação às mortes voluntárias que envolvem a dor pela perda de amigos, que, por sinal, não só era cabível, como também respeitável, Valério Máximo relata os casos que se seguem.

Na última metade do século I a.E.C., Tito Volumnio, um cavaleiro romano com fortes laços de amizade com Marco Lúculo, a quem Marco Antônio havia mandado matar, por agregar-se a Bruto e a Cássio. Teria sido fácil para Volumnio fugir, contudo, permaneceu. Abraçou-se ao cadáver de seu amigo em prantos e por conta de tal manifestação de amizade, foi levado a Marco Antônio, frente a quem, lamuriosamente, disse: “General, ordena que me conduzam imediatamente junto ao cadáver de Lúculo e me matem ali mesmo, porque não devo sobreviver a ele, já que fui eu que lhe induzi a esta desgraçada campanha” (Fatos, IV, VII, 4). Levaram-no ao encontro do corpo exânime de seu amigo, de quem beijou apaixonadamente a mão, tomou sua cabeça, que havia sido decapitada e levou-a ao peito, apertando-a contra seu coração, depois, ofereceu-se à espada inimiga. Valério Máximo analisa da seguinte forma, ao ocorrido:

O que pode haver de mais fiel que este amor desinteressado? Ele liberou de todo o ódio, por parte do inimigo, a morte de seu amigo; sacrificou sua própria vida, ao acusar-se de ter aconselhado a Lúculo e, para fazer a este mais digno de piedade, fez-se objeto de maior ódio. [...]

Que a Grécia se vanglorie de seu Teseu por ter se aventurado a visitar os reinos do pai Plutão para secundarizar os ímpios desejos de Pírito. Mentiras são essas fábulas e necessidade de dar-lhes crédito. Mas ver mesclado o sangue de dois amigos, ver as feridas de um, confundidas com as do outro e ver uma morte que segue a outra morte, isso é um autêntico exemplo da amizade romana. As mentiras dos gregos, sempre dispostos a fingir quimeras, não são mais que monstruosos prodígios (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VII, 4).

Lúcio Petrônio, em 87 a.E.C., também reclama o direito de “ser associado a esta classe de louvores. Se há de conceder, efetivamente, a mesma glória ao que cumpre com igual valor os deveres da excelsa amizade”. Tendo nascido em família humilde, foi com o suporte de Públio Célio que pode fazer parte da cavalaria, alcançando altas patentes dentro da carreira militar. Otávio confiou a Célio a defesa de Placencia, porém, Célio,

com idade já avançada e gravemente enfermo, para não ser capturado pelos inimigos pediu a Petrônio que o matasse. Petrônio, por sua vez, tentou, em vão, dissuadi-lo da ideia. Matou-o e matou também a si mesmo, “a fim de não sobreviver àquele com cuja proteção havia logrado acrescentar sua dignidade. A honra foi a causa da morte de um, a piedade, de outro” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VII, 5).

Um dos soldados de Cneo Pompéio, em 87 a.E.C., após ter dado morte a um soldado inimigo, enquanto lhe tirava os pertences e as armas, descobriu que a vítima era seu próprio irmão. Blasfemando aos deuses pela sacrílega vitória que lhe haviam concedido, levou o cadáver ao acampamento, colocou-o sobre a pira mortuária, ateou fogo e com a mesma espada usada contra a vida do irmão, atravessou seu próprio coração, caindo sobre seu irmão, queimando-se juntos os dois cadáveres. “Era-lhe lícito, sem dúvida alguma, por causa de sua ignorância, seguir vivendo livre de toda culpa, mas preferiu ater-se mais a seu amor fraterno que ao perdão dos demais e associar-se à morte de seu irmão” (*Facta et Dicta Memorabilia*, V, V, 4).

Sobre o amor conjugal, três relatos são encontrados na obra de Valério Máximo, o primeiro deles refere-se a história de Caio Plaucio Númida, que, foi uma “vítima da rigorosa fortuna”. Quando soube da morte de sua esposa, não conseguiu suportar a dor e enfiou sua espada no próprio peito, contudo, seus escravos o impediram de morrer e fizeram-lhe curativos. Assim que lhe foi possível, reabriu a ferida e com firmeza “conseguiu que escapasse do mais profundo de seu coração e de suas entranhas seu último alento de vida, mesclado com a amargura de sua dor. Uma morte tão violenta testemunha quão viva era o chamado amor conjugal que ardia em seu peito” (VALÉRIO MÁXIMO, *Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VI, 2).

O segundo foi Marco Pláucio, que “levava o mesmo nome que Caio e estava animado do mesmo amor para com sua esposa”, também partilhou do seu destino. Orestila, sua esposa, ao desembarcar em Tarento, adoeceu e morreu. Feitas suas exéquias e colocada sobre a pira, Marco Pláucio, enquanto lhe prestava as últimas honras, tomou às mãos sua espada e matou-se.

Seus amigos colocaram-no tal como estava, com sua toga e suas sandálias, sobre a pira junto ao corpo de sua esposa e pondo-lhe fogo, queimaram aos dois. Erigiu-se-lhes um sepulcro que ainda hoje pode-se ver em Tarento e que se chama “a tumba dos amantes”. Não duvido que, se sobre algum sentimento depois da vida, Plauto e Orestila terão levado ao lugar das sombras um semblante onde se manifeste a alegria de ter

participado os dois da mesma sorte. Realmente, quando existe entre duas pessoas o maior e o mais legítimo dos amores, é melhor estar unidos na morte que separados na vida (VALÉRIO MÁXIMO, *Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VI, 3).

Por último, Valério Máximo refere-se à filha de Catão, Pórcia, que como seu pai, “estava dotada de ânimo varonil”. Não obstante, há duas passagens nas quais o autor refere-se a Pórcia, sendo que na primeira, trata-se de uma ideação, quase uma tentativa de matar-se, mas que não se concretiza. A tal passagem van Hoof (1990) considera um caso de *impatientia*, sendo considerado um caso de dolor somente o motivo relatado na segunda passagem, que culmina de fato na morte da jovem.

Sabendo que seu esposo Bruto pretendia assassinar a Cesar, na noite anterior desse feito, quando Bruto saiu do quarto, pediu uma navalha, como se fosse cortar suas unhas, mas deixou-a cair, ferindo-se. Ouvindo os gritos das escravas, voltou ao quarto da esposa e ao ver o ocorrido, reprovou-a, dizendo que devia deixar esse tipo de atividade para os barbeiros, ao que respondeu a esposa: “Isto não foi um acidente, mas, em nossas atuais circunstâncias, uma grande prova do amor que te professo. Quis, efetivamente, experimentar com quanta serenidade me haveria suicidado [sic], no caso de que tu falhasses em teu propósito” (*Facta et Dicta Memorabilia*, III, II, 15).

Todos os séculos, Pórcia, filha de Marco Catão, admirarão devidamente teus castíssimos sentimentos amorosos. Quando te inteiraste de que teu esposo Bruto, havia sido vencido e morto na batalha de Filipos, porque não se te proporcionou um punhal, engoliste alguns carvões acesos. Deste modo imitaste, sendo uma mulher, a morte viril de teu pai. Eu não saberia dizer, se tu o superaste, porque ele acabou seus dias com uma classe de morte já conhecida, tu, em contrapartida, de uma maneira que não tinha antecedentes (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VI, 5).²⁰²

A pertinente questão destacada por Anton van Hoof (1990), se uma morte cometida sob ordens alheias à vontade do indivíduo pode ser considerada uma morte voluntária, permite importantes reflexões. O autor explica que os antigos jogavam com esse oximoro para dar maior destaque ao paradoxo. Contudo, não são conhecidos relatos daqueles que tenham fugido ou se recusado a assumir o destino imposto após receber tal tipo de prescrição. A liberdade, nesses casos, para além de acatar ou não a ordem, consistia somente na escolha do método, quando esta era concedida pelo imperador.

²⁰² Marcial, em seus Epigramas, traz relato bastante similar (Epi. I, 42).

O general Quinto Cátulo, recebeu ordens de Caio Mário, a quem fora associado pelo senado, para que tirasse a própria vida. Assim, trancou-se em seu quarto, pintado com cal viva, acendeu um grande fogo e morreu. Essa foi a “vergonhosa necessidade que permanece como a mancha maior na glória de Mário!” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, XII, 4).

Valério Máximo faz referência ao grego Teramenes, condenado a envenenar-se pelos trinta tiranos: “Não foi realmente pequena a presença de ânimo do ateniense Teramenes. Este, condenado a morrer no cárcere público, bebeu sem duvidar um momento o veneno que, por ordem dos trinta tiranos, lhe havia sido oferecido” (*Facta et Dicta Memorabilia*, III, 6).

As mortes voluntárias por devoção (*devotio*) eram entendidas como aquelas em que o indivíduo, com o exemplar valor da devoção, “sacrificavam suas vidas pelo bem estar da totalidade”. Não era incomum que os oráculos indicassem aos líderes que se devotassem (*se devovere*), dando suas vidas para salvar suas comunidades de alguma praga ou maldição, ou para que seu exército vencesse uma batalha.

Como exemplificado nas tragédias euripídeas recém citadas, onde o autor relata as mortes de Meneceu e da virgem Ifigênia. Anton van Hoof (1990) explica que “a vítima é a posse mais valiosa do Estado: não somente o rei ou o líder, mas também sua filha ou filho, o jovem guerreiro ou a virgem casta” (p. 127). Certas vezes, soldados de baixo escalão tiraram suas vidas para garantir a veracidade das informações que traziam e servir, dessa maneira, a uma causa maior. Os meios utilizados refletiam a virtude daquele que se matava e a nobreza de sua causa, assim, a provocação foi o método predominante relacionado a esse motivo.

Esse motivo estava mais atrelado ao gênero masculino, nos poucos casos em que se encontra entre as mulheres, mataram-se para “para envergonharem os seus homens que não viviam de acordo com os padrões estabelecidos para eles” (VAN HOOF, 1990, p. 127).

Em 87 a.E.C., Lúcio Cornélio Mérula, um sacerdote do deus Júpiter, para não cair nas mãos dos insolentes vencedores e servir-lhes de juguete, abriu as próprias veias dentro do templo, “evitando assim a sentença de uma morte ignominiosa”, dessa

maneira, “o mais augusto dos altares empapou-se com o sangue de seu próprio sacerdote” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, XII, 5).

Valério Máximo menciona que entre os estrangeiros (em geral, gregos) também houveram mortes dignas de menção, como a do capitão dos foragidos, Comas, em 132 a.E.C., que ao ser levado à presença do cônsul Públio Rupino e questionado sobre os planos dos revolucionários, pediu um momento para recolher-se, cobriu a cabeça, ajoelhou-se e reteve a respiração de tal maneira que em meio a todos que ali estavam, “encontrou no descanso eterno a segurança que desejava”. O autor comenta ainda:

Que os desgraçados, para quem é melhor morrer que seguir vivendo, atormentem-se e preocupem-se em sua inquietante busca por achar o melhor meio de sair desta vida; que agucem suas espadas, que preparem o veneno, que aprontem os laços para enforcar-se, que contemplem ao seu redor lugares elevados e desertos, como se fossem necessários grandes preparativos e esforços extraordinários para romper o débil laço que une a alma com o corpo. Comas não necessitou nada disso: reteve seu alento no peito e deixou de existir. Por conseguinte, não há que tomar-se a menor moléstia por conservar um bem, cuja frágil possessão se desvanece ante o menor contratempo ou ante o sofrimento mais ligeiro (*Facta et Dicta Memorabilia*, IX, XII, ext. 1).

Ao falar do Centurião Tício, Valério Máximo menciona que, da mesma maneira que se deve “venerar a nobreza, da mesma maneira, os nobres devem fomentar, mais que depreciar, os bons sentimentos dos que levantam desde e a obscuridade de seus antepassados. Acaso haverá que excluir do contexto destes grandes exemplos o que nos deu Tício?”. Esse centurião de César, em 46 a.E.C., feito prisioneiro pelos soldados de Cipião, teve como proposta, para que mantivesse sua vida, que se declarasse soldado de Cneo Pompéio, ao que respondeu: “Cipião, te agradeço de todo coração, mas não quero viver com tais condições”. Frente a isso, o autor exclama: “Não tinha certamente imagens de ilustres antepassados, mas, que nobreza de alma!” (*Facta et Dicta Memorabilia*, III, VIII, 7).

Tito Lívio relata a história da auto-oblação de Marco Cúrcio:

Neste ano, fosse devido a um terremoto ou a qualquer outra força, fundiu-se a metade do Foro a grande profundidade, apresentando a aparência de uma enorme cova. Embora todos tenham trabalhado tão duramente quanto puderam, jogando terra dentro, não foram capazes de encher o buraco, até que fizeram uma consulta aos deuses. Sobre isto, os adivinhos declararam que se queriam que a república fosse eterna, deviam sacrificar naquele lugar aquele em quem residisse a força do povo romano. A história continua dizendo que Marco Cúrcio, um jovem distinguido na guerra, respondeu com indignação, aos que duvidavam sobre qual

resposta dar, que o mais precioso que Roma tinha eram as armas e o valor de seus filhos. Como os que lhe rodeavam ficaram em silêncio, ele olhou ao Capitólio e aos templos dos deuses imortais que olhavam abaixo, para o Foro, e estendendo suas mãos ao céu primeiro e logo ao abismo abaixo, ofereceu-se aos deuses *manes*²⁰³. Logo, montando seu cavalo, que havia sido aproveitado tão magnificamente como era possível, saltou com sua armadura completa à cavidade. Uma multidão de homens e mulheres lançaram atrás dele presentes e oferendas de frutos da terra. Foi a propósito deste incidente que o lugar foi chamado "lago Cúrcio" e não por Mecio Cúrcio, o antigo soldado de Tito Tácio (LIVIO, HR, 7,6).

As mortes por devoção (*devotio*) e lealdade (*fides*) praticamente se confundem. Tanto em uma causa, quanto na outra, é importante ressaltar que, para além do discurso glamuroso que doura a pílula, deve-se buscar compreender o lugar ideológico que ocupa aquele que conta o caso, as relações que estavam dadas entre as partes envolvidas (marido e esposa, senhor e escravo, sacerdote e seu deus, indivíduo e comunidade) e a conjuntura específica em que se dava (uma sociedade escravagista, misógena, religiosa e de fortes laços comunitários).

Entre os relatos feitos por Valério Máximo acerca das mortes voluntárias cometidas por lealdade (*fides*) encontra-se a história de Caio Mário que, em 82 a.E.C., encurralado por Preneste, após tentar, sem sucesso, fugir por uma passagem subterrânea, decidiu-se morrer junto a Telesino, contudo, este o feriu apenas superficialmente. Para libertá-lo, um de seus escravos matou-o trespassando seu corpo com uma espada, mesmo sabendo que obteria uma grande recompensa caso o entregasse aos inimigos. Valério Máximo avalia sua atitude da seguinte maneira: “A oportunidade de serviço que executou seu braço não desmerece em nada ante a piedade daqueles que salvaram a vida de seus amos, já que naquele momento Mário não reputava sua vida, mas sua morte, como um benefício” (*Facta et Dicta Memorabilia*, VI, VIII, 2).

Com um espaço de quase quarenta anos do relato anterior, Caio Graco, buscando escapar de seus inimigos, entregou sua vida à mão de um de seus escravos, Filócrates, para que este o decapitasse. Assim:

O escravo cortou-a de um só golpe e logo afundou a espada, que ainda jorrava sangue de seu amo, em seu próprio coração. Outros creem que este escravo chamava-se Euporo. Pelo que me toca, não discuto acerca do nome, mas que admiro unicamente a firmeza da lealdade de um escravo.

²⁰³ Espíritos dos antepassados.

Se seu jovem amo, de ilustre linhagem, houvesse imitado a força de caráter de seu servo, teria evitado os suplícios que lhe ameaçavam com sua própria mão e não se haveria valido da piedade de um escravo, mas, com seu vergonhoso proceder, fez com que o cadáver de Filócrates estivesse estendido sobre a terra com mais honra do que todo um Graco (*Facta et Dicta Memorabilia*, VI, VIII, 3).²⁰⁴

Outro relato da fidelidade de escravos²⁰⁵ para com seus senhores refere-se a Píndaro, que decapitou seu amo, Caio Cássio, em 42 a.E.C., após este perder a batalha de Filipos. Obedecendo ao próprio pedido de Caio Cássio, o escravo matou-o para salvá-lo dos ultrajes nas mãos de seus inimigos. Píndaro matou-se, após cumprir seu dever, “de tal modo que não se pode encontrar seu cadáver” (*Facta et Dicta Memorabilia*, VI, VIII, 4). No ano anterior, soldados que buscavam por Cneo Plúcio Planco, pegaram alguns de seus escravos e os torturaram longamente para obter informações do paradeiro de seu senhor, porém, os escravos não o entregaram.

Planco não pode suportar que escravos tão fiéis e tão exemplares fossem torturados por mais tempo, então apresentou-se ele mesmo e ofereceu seu colo à espada dos soldados. Uma rivalidade de amor mútuo dificulta que possamos discernir, se era mais merecedor o amo de experimentar uma fidelidade tão firme de parte de seus escravos, ou os escravos de ser livrados da crueldade dos tormentos pela justa compaixão de seu amo (*Facta et Dicta Memorabilia*, VI, VIII, 5).

Outro acontecido, desse mesmo ano, é relatado com certo entusiasmo, por Valério Máximo:

O que diremos da maravilhosa fidelidade do escravo de Urbino Panopion? Quando tal escravo teve conhecimento de que uns soldados, por denúncia de alguns mercenários, haviam vindo à cidade de Rieti para assassinar seu dono, que era um proscrito, trocou com ele suas vestimentas, pegou o anel de seu amo, fez com que este escapasse clandestinamente por uma porta traseira, entrou em seu quarto, deitou-se em sua cama e consentiu que o matassem no lugar de Panopion. Poucas palavras bastam para referir este fato, mas o tema é digno de grandes

²⁰⁴ Plutarco conta outra versão da morte de Caio Graco, afirmando que esse foi assassinado a mando de Lúcio Opímio.

²⁰⁵ Essas passagens demonstram o caráter ideológico de alguns escritos da época, pois, em geral, os escravos eram compreendidos como criaturas que reagiam com a própria morte por qualquer motivo. Suas motivações costumavam ser vistas como simples desespero. Era comum, também, que os indivíduos das classes subalternas ficassem anônimos, como o gladiador que caminhava à arena ou o caso do escravo que se lançou ao rio após matar seu senhor, que aparece no epitáfio deste último: “Não pude viver mais de trinta anos, pois um escravo roubou-me a vida. Jogou-se em um rio depois disso” (*Corpus Inscriptorum Latinorum apud VAN HOOFF*, 1990, p. 151).

louvores. Se alguém, em efeito, quer por ante seus olhos a súbita chegada dos soldados, as dobradiças das portas arrancadas, as vozes ameaçadoras, os olhares aterrorizantes e as espadas reluzentes, poderá apreciar em seu justo valor esta ação, porque, embora seja fácil de dizer que um quis morrer pelo outro, não se considera tão fácil o ter-lo feito. Panopion, por sua parte, reconheceu quanto era o que devia a seu escravo, Le erigiu um magnífico sepulcro e lhe rendeu o testemunho de sua eterna gratidão por meio de uma inscrição cheia de reconhecimento (*Facta et Dicta Memorabilia*, VI, VIII, 6).

A fidelidade de amigos também saltava aos olhos dos romanos e Valério Máximo a expressa nas passagens que seguem.

Aos exemplos mencionados, há que se adicionar o de Sérvio Terêncio, contudo, a este não foi possível “o dar a vida por seu amigo, como havia sido sua vontade. Há que considerar sua generosa resolução, não o acontecimento que a fez inútil, porque, enquanto dele dependeu, haveria sabido morrer para salvar a Décimo Bruto do perigo da morte”. Antônio havia enviado alguns cavaleiros para assassinar Bruto, que buscou empenhadamente encontrar um lugar escuro para se esconder. Os cavaleiros já se encontravam no estabelecimento quando Terêncio, utilizando-se da escuridão, fez-se passar por Bruto e ofereceu-se para que os cavaleiros o degolassem, mas fora reconhecido por um dos soldados “e por isto não pode liberar, com a própria morte, a seu amigo de ser castigado. Deste modo, obrigado pela fortuna, teve que sobreviver-lhe, contra sua vontade” (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VII, 6).

Sobre os estrangeiros, Valério Máximo conta ainda a história dos amigos Damon e Fíntias, justificando-se: “Meu coração se adere instintivamente aos exemplos romanos, mas o esplendor de nossa cidade de Roma me aconselha que exponha também as exemplares ações dos estrangeiros”. Os dois amigos gregos, iniciados nos mistérios da escola pitagórica, tendo um deles sido condenado à morte por Dionísio de Siracusa, o outro ofereceu-se para ficar no lugar do primeiro, enquanto esse usufruía do benefício concedido por Dionísio, de ir à sua casa organizar seus negócios. Chegado tempo necessário para que o condenado voltasse e aceitasse sua sentença, muitos não acreditaram que o faria, porém, ao final do prazo, ali estava ele, para libertar seu amigo, que havia tomado seu lugar. Frente a tal prova de amizade, Dionísio não só o poupou, como rogou-lhes: “aceitem-me entre vossos amigos e prometo-lhes cultivar vossa amizade com meu amor até a morte, pois é uma honra para mim ser o terceiro em vossa sociedade de amigos”. Ambos se salvaram, não houve sequer uma morte voluntária, apesar de ter havido a possibilidade de que o amigo entregasse sua vida pelo condenado

e a assunção do condenado de seu destino, mas é a análise feita por Valério Máximo o que mais interessa nessa passagem, pois explicita um pouco de como este entendia a relação da morte voluntária com a amizade:

Verdadeiramente os poderes da amizade puderam engendrar o desprezo à morte, desvanecer o excessivo apego à alegria de viver, amansar os sentimentos cruéis, converter o ódio em amor e substituir o castigo por recompensas. Por estes prodigiosos efeitos se lhe deve quase a mesma veneração que aos deuses imortais, porque se a religião conserva ao Estado, a amizade é a salvaguarda dos homens particulares. Da mesma maneira que aquela tem sua sede nos sagrados templos, esta possui em todos os corações fieis dos homens outros tantos santuários completamente iluminados por uma espécie de chama sagrada (*Facta et Dicta Memorabilia*, IV, VII, ext. 1).

Marcial, em seus Epigramas, escreve sobre a morte do casal Arria e Peto. “Ao entregar a casta Arria a seu marido Peto a espada que acabava de extrair ela mesma de suas próprias entranhas, lhe disse: ‘creia-me, a ferida que eu me fiz não me dói, mas a que tu, Peto, vais a fazer-te, essa sim me dói’” (Epi., I, 13).

Mataram-se sob a nomenclatura de *impatientia*, aqueles que não suportavam seus sofrimentos, fossem estes somáticos ou existenciais. Essa forma de abreviar os sofrimentos da vida foi muito comum a filósofos, mas também aos cidadãos de qualquer espécie. Marcial escreve um epigrama sobre a morte de Festo:

Devorando uma peste corrosiva sua garganta inocente, e estendendo-se até a mesma cara uma negra infecção, Festo, depois de consolar a seus amigos que choravam, permanecendo ele com suas bochechas secas, determinou baixar aos lagos Estígeos. E, contudo, não sujou sua boca piedosa com um veneno oculto, nem retorceu seu triste destino com a fome lenta, mas pôs fim a sua existência sem manchas pela morte romana, e entregou sua alma com a mais nobre pira²⁰⁶. A fama pode antepor esta morte ao destino do grande Catão: César era amigo de Festo²⁰⁷ (MARCIAL, Epi. I, LXXVIII).²⁰⁸

Plínio, o jovem (61 – c. 113 E.C.), relata a morte de Titus Aristo em uma de suas epístolas, sobre a condição de saúde desse seu amigo. Segundo o autor:

²⁰⁶ A morte pela espada era indicada como a mais própria para um romano.

²⁰⁷ Catão, por ser inimigo de Cesar, tinha motivos para morrer, contudo, Festo, sendo amigo de Cesar, não os teria.

²⁰⁸ Há outro epigrama que faz referência ao assunto no nono livro da Antologia Palatina (IX, 354).

Outro dia [Titus Aristo] convidou a mim e outros selecionados amigos, e desejou que nós inquiríssemos seus médicos sobre a natureza de sua enfermidade, se fosse incurável, ele podia escolher uma morte imediata, mas se fosse persistente e tediosa, ele poderia continuar firme, e lutar contra ela como deveria: em seus pensamentos não era permissível frustrar as preces de sua esposa, as lágrimas de sua filha e as esperanças de seus amigos, se ainda houvesse alguma razão para tais esperanças, colocando um fim à sua própria vida (*Epi.* I, XXII).

Sêneca (4 – 65 E.C.), em uma de suas cartas a Lucílio, tratando sobre as doenças, recorda suas próprias enfermidades respiratórias e seu desejo de colocar fim a tais tormentos, abandonando a própria vida.

Os catarros que tão frequentemente atormentam e os pequenos acessos de febre que produzem os resfriados prolongados e que já se fizeram crônicos, me causam tanta pena quanto eu tenha passado também por esta espécie de doenças das quais não fazia caso a princípio, já que minha juventude podia, então, suportar suas acometidas e comportar-se valentemente frente às dores. Mais tarde, fui esgotando até chegar ao mais extremo enfraquecimento. Muitas vezes senti o impulso de tirar-me a vida; mas me conteve a ansiedade do mais terno dos pais, porque considerava, não a fortaleza com que eu era capaz de morrer, antes, a que ele não teria de suportar a ânsia de não possuir-me (*Epi.* LXXVIII).

Em uma carta destinada a Macer, Plínio, o Jovem, refere-se a um fato ocorrido em sua cidade natal:

De quão grande consequência a uma ação é a pessoa que a coloca em execução! Para os exatos mesmos fatos, são altamente exaltadas, ou muito depreciadas, de acordo com o renome, ou obscuridade daqueles que os performam.

Eu estava, recentemente, navegando pelo nosso lago Lariano, quando um de meus amigos, um homem muito mais velho que eu, mostrou-me uma vila que tinha um quarto particular pendurado sobre o lago. "Fora daquele cômodo, diz ele, a esposa de um cidadão lançou-se com o seu marido". Eu desejei saber a causa. "O marido havia, por algum tempo, trabalhado sob uma doença ulcerosa que começou a apodrecer naquelas partes, as quais a modéstia deve evitar mencionar. A esposa suplicou para olhar a ferida, com a garantia de que ela lhe diria com a maior fidelidade se tivesse alguma possibilidade de cura. Sob inspeção, ela pensou desesperadamente sobre o caso. Ela então, aconselhou-o a morrer, e foi, ela própria, não só a companhia, mas também a liderança, o exemplo e a ocasião de sua morte. Para, amarrando-se ao seu marido, mergulhassem no rio". Eu ignorava esta catástrofe, até muito tarde, embora tenha nascido nessa mesma cidade, nem tem a fama de espalhar pela vizinhança, não a ação em si, mas somente a pessoa, é inferior a Arria (*Epi.* VI, XXIV).

Em outra carta, o mesmo Plínio, dirigindo-se a Canino Rufus, conta sobre a morte de Sílio Itálico. Enobrecendo sua pessoa e expressando sua nobreza de espírito,

indicando que o único motivo concreto que tinha para abandonar a vida era sua doença insuportável.

Somente agora fui informado de que Sílio Itálico ficou sem comer até a própria morte, em sua casa de campo em Nápoles. A causa foi sua saúde debilitada. Ele sofreu muito por um humor canceroso, que se tornou absolutamente incurável, fazendo com que se cansasse da vida e apressasse seu próprio fim, com uma firmeza que não pode ser movida (Ep. III, VII).

As mortes por ostentação (*iactatio*) eram comumente atribuídas a filósofos, principalmente entre as escolas gregas e mais especificamente (mas não exclusivamente) às escolas cínicas e estoicas. Devido ao fato dessas escolas e sua relação com a morte voluntária serem analisadas pormenorizadamente mais adiante nesse trabalho, não se pretende trazer tais elementos nesse momento, mas indicá-los em seus devidos espaços.

Essa forma de morrer não era muito bem vista entre os juristas e era mencionada no *corpus* do direito civil romano com as seguintes palavras “por ostentação como alguns filósofos fazem” (Digesta 28, 3, 6, 7 *apud* VAN HOOFF, 1990, p. 129). A passagem a seguir, de Marcial, ilustra um pouco como se viam mortes voluntárias pelo mencionado motivo:

Nisso de seguir os princípios do grande Trasea e do perfeito Catão, de forma que queres salvar a vida e não te lances a peito descoberto sobre as espadas desembainhadas, fazes, mi querido Deciano, o que desejo que faças. Não aprovo ao homem que busca a fama com uma morte fácil, aprovo ao que pode ser glorioso sem morrer (*Epi. I, VI*).

O *taedium vitae* pode referir-se a sofrimentos de ordem corpórea (*corporis dolores*) e/ou psíquica (*curae anxiae*), em geral denotando uma certa saciedade da vida. O mais comum era referir-se às consequências de sofrimentos corpóreos e nesses casos era chamada *impatientia (doloris ou valetudinis)*²⁰⁹. Em seu epitáfio, Marcus Pomponius Bassulus (séc. II) escreve as seguintes palavras:

[...] mas, atormentado por ansiedades de uma mente oprimida, bem como por inúmeras doenças do corpo, de modo que ambos eram extremamente repulsivos, apropriei-me da morte pela qual eu ansiava (BASSULUS *apud* VAN HOOFF, 1990, p. 154).

Tácito, em seus Anais, relata também a morte voluntária de Coceio Nerva,

²⁰⁹ Anton van Hoof (1990) utiliza *dolor* para referir-se aos sofrimentos de ordem psíquica e *impatientia* para os sofrimentos de ordem corpórea, adotar-se-á o mesmo procedimento nesse trabalho.

[...] homem mui perito nas ciências de todo o direito divino e humano, em todo o auge da fortuna, e em muito boa saúde, tomou a resolução de acabar com a vida. Mas tanto que Tibério teve esta notícia, entrou frequentemente a visitá-lo, e a perguntar-lhe os motivos desta sua resolução, querendo dissuadi-lo com súplicas, e ultimamente ponderando-lhe, quanto seria doloroso para seu coração e injurioso para a sua fama que um dos seus mais íntimos amigos procurasse voluntariamente morrer sem ter razões que o obrigassem a tal extremo. Nerva, sem lhe dar ouvidos, teimou em não querer tomar os alimentos. Contavam os que conheciam bem as suas ideias que, refletindo nas calamidades da República, que cada vez mais se acumulavam, profundamente indignado, e até mesmo receoso, escolhera ter uma morte honrada enquanto se conservava homem de bem, e superior a todas as tentações dos maus exemplos (TACITO, Anais, VI, XXVII).

Outro exemplo do enfatiamento da vida e o cansaço da velhice como motivos para tirar a própria vida pode ser visto no epigrama escrito por Leônidas de Trento e compilado na Antologia Palatina:

Como o vinhedo em seu pau, assim agora eu me apoio
em meu bastão. Tanatos me chama ao Hades.
Não te faças de surdo, Gorgo! Por que iria preferir
passar sob o sol outros três ou quatro verões?
Depois de dizer isso, sem demasiada ênfase, lançou
o ancião sua vida e se foi à morada de tantos (ANTOLOGIA
PALATINA, VII, 731).

Esse tipo de morte, encontra-se dentro de uma ‘classe’ de mortes chamadas pelos romanos de *mors matura*, que ao contrário da *inmatura mors*, não deve ser lamentada, chegando a seu próprio tempo, após uma longa vida feliz.

No lugar onde “se supõem ser as dobradiças sobre as quais o mundo gira, e o extremo limite das revoluções das estrelas”, um sítio de difícil acesso e pouco habitado, atrás das montanhas Rifêneas, que eram um lugar escuro e gelado que contava com a colaboração dos ventos do norte para torná-las ainda mais inóspitas, Plínio, o Velho, conta sobre um povo que ali vivia, os hisperbóreos.

Para além desses obstáculos naturais, estava a colônia dos hisperbóreos, um povo feliz que vivia até idades muito avançadas e foi protagonista de inúmeras histórias maravilhosas. Os nativos viviam nos campos e bosques, seus deuses eram cultuados individual e coletivamente,

[...] enquanto todas as discordâncias e todo tipo de doenças são completamente desconhecidas. A morte sobrecai-lhes somente quando estão saciados com a vida; depois de uma sequência de festividades, em uma idade avançada saciados com toda luxúria, eles saltam de uma certa

rocha para dentro do mar e esse eles consideram o mais desejável modo de findar a existência (*Natvralis Historia*, IV, LXXXIX).

Pompônio Mela, em sua *Chorographia* faz um relato bastante parecido, segundo ele, “quando eles não sentem tanta aversão à vida como satisfeitos com ela alegremente eles coroam-se com guirlandas e se atiram de cabeça no mar de um particular penhasco” (*Chorographia*, III, 30 *apud* MURPHY, 2004, p. 120).

Sêneca explica bem o sentimento de *Taedium Vitae* na epístula XXIV enviada a Lucílio, ao explicar ao seu amigo que da mesma forma que não se deve amar demasiadamente a vida, tampouco se deve odiá-la, conta que muitas pessoas acabaram deixando-se levar por este sentimento de tédio:

A alguns entra a relutância por ter que ver e fazer sempre as mesmas coisas; não é um ódio, antes uma aborrecimento da vida (*taedium vitae*), no qual caímos empurrados pela própria filosofia, quando andamos dizendo: “Até quando as mesmas coisas? Despertar e dormir, ter apetite e saciar-se, ter frio, ter calor. Não há nada que acabe, antes pode dizer-se que todas as coisas da Natureza estão entrelaçadas, fogem e se perseguem. A noite empurra ao dia, o dia à noite, o verão termina no outono, o outono é espoleado pelo inverno, que é empurrado pela primavera; assim vemos que todas as coisas acontecem para transformar. Nem faço nada de novo, nem vejo nada de novo; eventualmente, isto também produz náuseas”. Existem homens que não encontram a vida amarga, mas supérflua (*Epi.* XXIV).

Aquelas mortes que tinham por motivo a *exsecratio* (maldição), tampouco eram muito comuns. É comum, na literatura contemporânea, chamar-se a esse tipo de morte de morte sansônica, por ter sido Sansão um clássico exemplo de morte de si mesmo para matar a outros, contudo, é um termo que não existia na antiguidade.

Um bom exemplo desse tipo de morte foi o desejo de Cícero, quando estava proscrito e vivendo em sua casa de Túsculo, tal como relatou Plutarco: “[...] chegou a resolver introduzir-se secretamente na casa de César, e dando-se a morte a si mesmo frente à ara, reunir contra ele a ira dos deuses; mas retraiu-se desta ideia pelo temor dos tormentos se por acidente lhe lançassem mão” (PLUTARCO, *Cícero*, XLVII).

Ao contrário do que se estabeleceu após o século XVIII, quando houve um deslocamento da forma como as sociedades ocidentais lidavam com a morte voluntária, passando da esfera moral religiosa e jurídica para a esfera organicista da medicina, na antiguidade era incomum atribuir uma morte voluntária a qualquer tipo de desordem psíquica ou associá-la diretamente e de forma imediata a algum tipo de patologia. No

caso romano, Timothy Hill (2004) explica que “a *Romana mors* é muito raramente associada com qualquer coisa de algum modo reconhecível como ‘depressão’, ou ainda qualquer forma de estado patológico” (p. 2).

O *furor* (loucura), algumas vezes também foi usado como analogia, o que não significava de fato a existência de qualquer patologia naqueles que tiravam suas vidas, como se pode verificar na seguinte passagem de Plutarco:

Apoderou-se repentinamente dos Xântios um furor terrível e o qual não é dado explicar, mais parecido ao desejo de morrer; assim, todos, com seus filhos e mulheres, livres, escravos e de toda idade, lançavam do muro aos inimigos, que iam em seu auxílio contra o incêndio, e recolhendo canas, lenha e todo combustível, atraíam para a cidade o fogo, lançando nele todo material, e esforçando-se de todas as maneiras de avivá-lo e mantê-lo. Quando, por ter corrido a chama e abarcado toda a cidade, se descobriu terrível desde o lado de fora. Brutos, aflito com semelhante acontecimento, andava a cavalo ao redor desdobrando-se para dar-lhes socorro, e estendendo as mãos aos Xântios. Rogava-lhes que tivessem consideração e salvassem a cidade; mas ninguém lhe dava ouvidos, de mil maneiras se matavam todos uns aos outros, não só os homens e as mulheres, mas, ainda as crianças pequenas, das quais uns, com gritaria e lamentos, se atiravam ao fogo; outros caíam, lançando-se desde o alto, e outros se metiam pelas espadas de seus pais para buscar a morte, descobrindo o colo e pedindo que os atravessassem. Viu-se, quando já estava assolada a cidade, uma mulher suspensa por uma corda, que tinha uma criança morta suspensa do colo, e que com um machado aceso em chamas, sabia-se ter posto fogo em sua casa. [Brutos] ofereceu, por proclamação, prêmio aos soldados por cada um dos Lícios que salvassem, e conta-se que só foram cento e cinquenta os que não se esquivaram a este benefício. Assim, os Xântios, como se houvesse um período de largo tempo determinado pelo Destino para a destruição da cidade, renovaram então com a maior ousadia a fortuna de seus antepassados, porque também estes na guerra pérsica deram-se a morte do mesmo modo, incendiando a cidade (PLUTARCO, Brutos, XXXI).

Como motivo reconhecido para a morte voluntária, *mala conscientia* (culpa) “somente era assumido pelos legisladores romanos quando outros motivos desculpáveis tinham que ser excluídos” (VAN HOOFF, 1990, p. 120). Além disso, os sentimentos interessavam aos juristas somente quando estavam diretamente relacionados com fatos que diziam respeito a questões judiciais.

Situações em que a culpa era a causa inequívoca de uma morte voluntária eram raras. Algumas vezes essas situações são relatadas na ficção dramática, como foi o caso de Helena, que cogitou matar-se por ser o motivo da guerra de Tróia e também na mitologia, em uma das versões da história de Nióbe, escrita por Partênio de Nicéia (séc. I a.E.C.), em sua *Erōtika Pathēmata* (Sofrimentos do Amor), Assaon tira a própria vida

por culpa, após haver tentado deitar-se com a própria filha (Nióbe) e assassinar os filhos desta. Nióbe também tira a própria vida lançando-se de uma rocha (*Er. Path. XXXIII*).

Partênio ainda relata duas outras mortes voluntárias que teriam como causa a *mala conscientia*. A primeira é a morte de Cleobóia, que apaixonada pelo jovem Anteo e após haver sido frustrada por ele em todas as suas investidas, certa ocasião armou-lhe uma cilada, chamando-o para ajudá-la dentro de uma gruta. Quando Anteo foi ajudá-la, Cleobóia empurrou sobre ele uma grande pedra, causando-lhe a morte. Dando-se conta do que havia cometido, enforcou-se (*Er. Path. XIV*).

Alcinoe, que abandonou marido e filhos para fugir com um estranho de Samos, Xanto, por quem se apaixonara, durante a viagem, apercebeu-se do que havia feito e apesar das tentativas de consolo feitas por Xanto, Alcinoe lançou-se ao mar (*Er. Path. XXVII*).

Entre os meios mais comumente utilizados pelos gregos e romanos para tirarem a própria vida estavam²¹⁰: armas, enforcamento, salto, veneno, *inedia* (inanição), fogo e provocação.²¹¹ A seguinte passagem de Plínio, o Velho, além de apresentar diversas dessas maneiras de tirar a própria vida, ao apresentar seus próprios juízos, permite que se tenha uma ideia de como os romanos valoravam os métodos disponíveis a seu tempo:

E é de crer que a terra criou os venenos compadecida de nós, para que, por tédio da vida, nos não consumisse a fome em lenta agonia, um gênero de morte absolutamente estranho aos benefícios da terra; para que os precipícios não dispersassem o nosso corpo dilacerado; para que, impedido o espírito vital de sair, o imprevisto suplício do laço não atormentasse os que tentassem pôr fim à vida; para que, em caso de morte procurada no abismo do mar, o corpo não se transformasse em pasto de feras; para que o tormento do ferro desfizesse o corpo. Assim é, de fato: foi por compaixão que ela gerou aquilo com que, por meio de uma ingestão muito simples, nos extinguímos, intacto o corpo e sem perda de sangue, sem qualquer esforço, como se satisfizéssemos a sede; para que nem as aves, nem as feras atingissem os que assim morressem e à terra fosse reservado quem a si mesmo pusesse fim (*Natvralis Historia. II, 156-7*).²¹²

²¹⁰ Segundo levantamento feito por Anton van Hoof (1998), em 626 casos da Antiguidade em que era possível identificar um motivo.

²¹¹ Para o gráfico feito por Hoof (1998), vide página 42 de sua obra, para uma análise cruzando motivos e gênero, vide página 44 da mesma obra.

²¹² Outra fonte privilegiada para se conhecer os métodos disponíveis entre os romanos é Sêneca, em *De Ira XV*.

No caso, Plínio, ao descrever os métodos de seu tempo, faz evidente apologia ao envenenamento indicando suas vantagens pela eficácia e superioridade aos outros métodos apresentados.

Segundo Oliveira (1994), as valorações apresentadas pelo autor acerca dos métodos levam a crer que este "dá preferência às formas de suicídio [sic] menos elitistas" (p. 85). Além disso, sua defesa do envenenamento

tem o cuidado de argumentar com as concepções tradicionais e populares que faziam depender a felicidade no além, da garantia de sepultura, com seus ritos próprios, os quais eram impossíveis, por ausência do corpo, em caso de naufrágio e, enquanto persistiram tabus ancestrais, também no de enforcamento. Para essas mesmas concepções, a qualidade de vida no além era minorada no caso de mutilação (OLIVEIRA, 1994, p. 85).

Sabe-se, no entanto, que entre os gregos mais antigos, a morte por envenenamento não era das mais desejáveis, como se pode testemunhar na leitura da comédia aristofânica *As Rãs*, do ano 405 a.E.C., na qual Aristófanes (444 – 385 a.E.C.) relata um diálogo entre Dionísio e Heracles acerca dos modos como entrar no Hades, já que Dionísio, fora devorado por um desejo impassível de contenção por Eurípedes, que estava morto. Nesse diálogo os personagens avaliam algumas das formas tradicionais de tirar a própria vida naquele momento histórico:

Dionísio: Ademais, não digas nem uma palavra contra isto, mas indica-me por que caminho chegaremos o mais rapidamente possível lá embaixo, ao Hades; e não me indiques um demasiado caloroso nem demasiado frio.

Heracles: Vejamos, qual deles te indicarei primeiro? Qual? Na verdade, tens um por meio de uma corda e um banquinho, se é que queres enforcar-te.

Dionísio: Para, estás falando de um asfixiante.

Heracles: Mas existe um caminho curto, muito trilhado, que passa pelo moedor.

Dionísio: Acaso te referes à cicuta?

Heracles: Exatamente.

Dionísio: É um caminho frio e desolador, pois ao ponto se gelam as pernas.

Heracles: Queres que te indique um rápido e inclinado?

Dionísio: Sim, por Zeus, pois não sou um bom caminhante.

Heracles: Nesse caso, desça ao cerâmico.

Dionísio: E depois o quê?

Heracles: Subindo à torre mais alta...

Dionísio: O que faço?

Heracles: Dalí contempla o momento em que é lançada a carreira de tochas, e depois, quando os espectadores gritem: "Estão lançadas", joga-te também.

Dionísio: Aonde?

Heracles: Abaixo.

Dionísio: Mas me romperiam as duas membranas do cérebro. Não seguirei esse caminho.

Heracles: Mas por quê?

Dionísio: Irei exatamente pelo que desceste em outro tempo.

Heracles: Mas a navegação é longa, pois, ao ponto, chegarás a um grande lago sem fundo (ARISTÓFANES, 1993, p. 229).

Acerca das atitudes dos gregos e dos romanos frente à morte voluntária, como mencionado no início dessa sessão, essas variavam conforme uma série de elementos, que vão, desde quem era o autor da tentativa de se matar ou da própria morte, qual sua classe social, qual a sua cultura (nesse caso, se grego ou romano e se de Atenas, Esparta, Ceos, Kos, Marselha...) e do período histórico em que se localiza seu caso.

Em sua biografia de personalidades ilustres da Antiguidade, Plutarco, na *Vida de Antônio*, conta sobre um conhecido misantropo de nome Timão, que viveu em Atenas, por volta do tempo da guerra do Peloponeso e morreu durante a juventude de Platão. Foi enterrado no litoral, em Halæ, bem próximo ao mar, cercado de água para que seu túmulo se tornasse inacessível para os humanos. Em seu epitáfio, que consta ter sido escrito por ele próprio, estava escrito:

“Enfim patifes, eu anuncio a despedida;
Não pergunte o meu nome – mas vá – para o inferno”
(PLUTARCH, 1828, p. 653).

Calímaco também produziu-lhe um epitáfio, seguindo basicamente a mesma ideia. Nele escreveu:

“Meu nome é Timão: patifes, vão embora!
Amaldiçoem-me, mas não venham perto da minha lápide!”
(PLUTARCH, 1828, p. 653).

Murray (2007) refere-se à mencionada passagem atentando para o fato de Timão ter sido sepultado em um lugar inacessível e a busca pelo anonimato no epitáfio indicariam que este teria se matado, contudo, assume que isso parece estar muito mais ligado à excessiva misantropia do ateniense do que com a possibilidade deste ter abandonado voluntariamente sua vida²¹³. Todavia, outra anedota atribuída ao mesmo Timão, refere-se a um pronunciamento público onde mencionou:

²¹³ Murray (2007) também faz referência a outra passagem das *Vidas Paralelas*, de Plutarco, nesse caso à *Vida de Temístocles*, contudo, mais uma vez parece estar inferindo algo que não está explícito no texto e nesse caso, ao que tudo indica, sequer implícito.

Povo de Atenas, há uma figueira no meu quintal, na qual se enforcaram muitos cidadãos dignos, e como eu me decidi a construir no local, pareceu-me necessário dar esta notícia públicamente, de modo que, aquele que optar por recorrer a esta árvore com o propósito acima referido poderá fazê-lo antes dela ser cortada (PLUTARCH, 1828, p. 653).

Poucos anos depois, Artemidoro de Daldis (séc. II E.C.), em seu *Oneirokritika*²¹⁴, apresenta algumas passagens que dizem um pouco da postura dos gregos frente à morte voluntária.

Durante toda a Antiguidade, sem grandes variações, a crença de que os deuses comunicavam-se com os homens, dando-lhes ordens, advertências ou revelações do futuro, esclarecendo-lhes ou respondendo a pedidos de ajuda, através dos sonhos, foi extremamente difundida. Entre os aristocratas e os cidadãos comuns, entre os filósofos, guerreiros e artistas e até mesmo os escravos, com raríssimas exceções, acreditava-se nessas revelações²¹⁵. Assim, nos idos daqueles tempos,

ninguém põe em dúvida a origem divina dos sonhos, as tímidas objeções de algumas escolas filosóficas não tinham nenhuma ressonância. Pelo contrário, a literatura exegética que reúne classificações, informação, interpretações dos sonhos, tem um extraordinário representante no século II e começo do século III, Artemidoro de Daldis, que recolhe os resultados de uma tradição secular, mantida pela fé, que as decepções não rompem, nos conteúdos reveladores e proféticos dos sonhos (GINER SORIA, 1989, p. 24).

Havia sonhos que possuíam estrita relação com os conteúdos cotidianos das vidas dos indivíduos e por isso eram entendidos como neutros, Artemidoro chamava a estes sonhos que não transmitiam qualquer revelação de *enýpnia*. Contudo, existiam outros sonhos, os *óneiroi*, nos quais as mensagens dos deuses são absolutamente claras e evidentes, ou são alegóricos, contendo simbologias que exigem explicações.

²¹⁴ Interpretação dos sonhos.

²¹⁵ Aristóteles encontra-se entre as exceções, “escreve sobre os sonhos e sobre a adivinhação por meio dos sonhos, aplicando seu racionalismo habitual”, para o estagirita, fosse a intenção dos deuses revelar algo aos humanos, poderiam fazê-lo de modo claro, quando bem entendessem, em plena luz do dia, assim, “estes sonhos têm como origem os desejos insatisfeitos dos homens, a enfermidade declarada ou, tal vez, a existência de uma enfermidade que o corpo sente e a pessoa não conhece ainda”. Muitos dos sonhos possuem conteúdos completamente falsos, contudo, quando revelam algo que ocorre de fato, é por mera casualidade (GINER SORIA, 1989, pp. 23-4).

Para este conhecido oniromante grego, antes de qualquer coisa, sonhar que se está enforcando ou que se é enforcado é certa predição de desastres (VAN HOOFF, 1990)²¹⁶. Além disso, certos sonhos indicam uma morte autoprovocada.

O autor traz ainda outras passagens que tratam sobre a questão da morte voluntária relacionada com a antiga crença nos sonhos. Conta, por exemplo, de um reputado cidadão que sonhou que usava de si mesmo sexualmente (sem especificar o ato). Pouco depois matou a si mesmo e Artemidoro analisou que “ele estava impedido de ter relações com os outros (por causa de sua dívida) e, além disso, possuía tão pouco dinheiro que ele tinha que ajudar a si mesmo” (HOOFF, 1998, p. 115).

Em outra passagem, conta de outro homem que sonhara que um cheiro maligno exalava de sua região umbilical. Este homem, como o anterior, matou-se por conta das dívidas, contudo, Anton van Hoof (1998) explica que na pobreza, não é a necessariamente a perda de dinheiro que tem caráter motivador da morte voluntária, mas sim a perda do *status*. Nas palavras de Artemidoro, “A pobreza oprime um cavalheiro acima de tudo [...] é preciso fugir dessa situação e atirar-se às profundezas do mar e das rochas mais íngremes” (*apud* VAN HOOFF, 1998, p. 115)²¹⁷. Ideia similar fora expressada séculos antes, na seguinte passagem do poeta da Megara grega, Theognis (séc. VI a.E.C.):

Para mentes nobres, a pior das misérias,
 Pior do que a velhice ou a exaustiva doença,
 É a pobreza – da pobreza para a fuga,
 De alguns precipícios altos propensos ao mar
 Seria justo escapar saltando!
 Na pobreza, Kurnus querido! nós renunciamos;
 Liberdade em palavras e atos - corpo e confinamento.
 Deixe-me voar então, querido Kurnus, mais uma vez!
 Na amplitude dos limites da terra e principalmente,
 A partir desses enredos, tendo-os em vista,
 A morte é o mais suave mal, entre esses dois (THEOGNIS, I, 173-
 182).²¹⁸

Outro relato de Artemidoro refere-se a uma mulher que sonhou que cresciam orelhas em seus seios e acompanhavam seu corpo descendo até sua vagina. O desfecho

²¹⁶ *Oneirokritika*, II, 5A.

²¹⁷ *Oneirokritika*, V, 31-33.

²¹⁸ Na versão utilizada, de 1856, o tradutor John Frere organizou os fragmentos em uma sequência que visava seguir a história de vida do poeta, portanto, refere-se ao fragmento LXXXVI, na página 482.

desse sonho, conta Artemidoro, se dá com tal mulher, acidentalmente, mantendo uma relação sexual com seu filho e matando-se por não conseguir suportar a vergonha²¹⁹.

Contudo, dentre as situações de morte voluntária apresentadas por Artemidoro, a que é mais elucidativa acerca dos costumes de seu tempo em relação à morte voluntária é apresentada em sua *Oneirokritika* da seguinte maneira:

Um homem sonhou ter perdido seu nome. O que veio a acontecer: primeiro ele perdeu seu filho (o resultado estava de acordo com a visão, pois ele perdeu o que mais amava e o filho tinha o mesmo nome do pai). Além disso, ele teve sua fortuna confiscada, por ações que foram feitas contra ele nas quais era acusado de equívocos políticos e fora condenado. Quando perdeu sua honra e sua terra, pôs fim à sua vida pelo laço, de modo que mesmo depois de sua morte ele não tinha um nome. Para aqueles que são os únicos entre os mortos que não são nomeados pelos familiares nos banquetes fúnebres (*Oneirokritika*, I, 4).

O orador ateniense Ésquines (390 – 314 a.E.C.), em seu *Contra Ctesiphon*, em um importante discurso, coloca-se contra qualquer prestação de honra a seu inimigo Demóstenes, que teria sido injurioso contra o Estado, assim, profere o ateniense:

Ó atenienses, quando exterminamos, fora do nosso país, vigas, pedras, ou coisas de ferro, desprovidos de razão ou sentido, se caírem sobre qualquer pessoa, e matarem-na, e se um homem der fim a si mesmo, nós cortamos a mão que cometeu o ato, e enterramo-la separada do corpo; não obstante isso, eu digo, ó atenienses, vocês devem conceder honras sobre este homem, Demóstenes, que decretou a última saída fatal, e traiu nossos soldados? (*Æschines*, *Contra Ctesiphon*, 90).

Alexander Murray (2007) afirma que Rudolf Hirzel (1967)²²⁰ restringe tal costume às mortes voluntárias que faziam uso de armas brancas, ou seja, que se davam por punhaladas, por isso, pertencente às normas militares. Tal hábito é reafirmado, séculos depois, por Flávio Josefo.

Zenóbio (séc. II E.C.), um sofista grego que viveu em Roma, ensinando retórica durante o império de Adriano, em sua compilação de provérbios intitulada *Centúria*, atribui um deles tanto a Platão quanto a Aristóteles, no qual se explicita a atitude dos habitantes da cidade vizinha de Atenas, Tebas. Segundo o provérbio, os tebanos não prestavam honras àqueles que matavam a si mesmos.

²¹⁹ Anton van Hoof (1990) classifica sua motivação como *pudor*.

²²⁰ HIRZEL, Rudolf. Der selbstmord. in: *Archiv für Religionswissenschaft*. V. 11, 1908.

Por que eu não me enforco: de modo que os tebanos possam ter um herói [...] Platão recorda isso no *Menelau*: eles dizem que em Tebas, às pessoas que se mataram foi negada toda honra. E Aristóteles diz o mesmo dos tebanos, que não homenageiam àqueles que se tornaram suicidas [sic]. Portanto, a frase citada, *de modo que os tebanos possam ter um herói*, é utilizada como eufemismo (ZENÓBIO, Centuria, VI, 17 *apud* MURRAY, 2007, p. 511 – grifos no original).²²¹

Em seu discurso intitulado *Sobre a Fortuna*, o retórico e historiador do século I E.C., Dio Crisóstomo (40 E.C. – 120 E.C.), que tinha especial interesse nos hábitos dos gregos antigos, contou sobre Demonassa, rainha do Chipre. Essa estadista e legisladora deixou ao seu povo três distintas leis. A primeira dizia que as mulheres culpadas por adultério deviam ter seus cabelos cortados e ser transformadas em prostitutas, a segunda delas diz que “aquele que cometer suicídio [sic] deverá ser lançado ao léu, sem sepultamento” (*Orationes*, 64, 3) e a última, impedia a matança de bois de arado. Seus três filhos foram vítimas de suas leis, sua filha teve os cabelos cortados e deu-se à prostituição, um de seus filhos foi morto por assassinar um boi de arado e o outro, que tirou a própria vida, Demonassa impediu que fosse enterrado, contudo:

[...] por um tempo, ela não só suportou com firmeza a perda de seus filhos, mas também perseverou em sua regulamentação, mas tendo observado mugindo de uma vaca a tristeza sobre um bezerro que estava morrendo, e ter reconhecido seu próprio infortúnio, no caso de outro, Demonassa bronze derreteu e saltou na massa fundida. E costumava haver naquele lugar uma antiga torre segurando uma imagem de bronze, uma imagem incorporada em bronze, ambas no sentido de assegurar a estabilidade da estátua e também como uma representação da história, e nas proximidades, sobre uma tabuleta havia uma inscrição: Sábua fui, mas em tudo malfadada (*Orationes*, 64, 4).

Nos *Feitos e Ditos Memoráveis*, Valério Máximo fala sobre os costumes de Marselha e da ilha de Ceos. Em relação à primeira, relata o autor:

Nesta cidade se guarda em um lugar público um veneno, mesclado com cicuta, que se subministra a todo aquele que faz valer ante o conselho dos seiscentos - tal é o nome do seu senado – os motivos pelos quais a morte lhe é apetecível. Não se dá o veneno porém depois de uma análise, levado a cabo com viril benevolência, que não permite a ninguém sair da vida sem um justificado motivo, mas oferece a quem o deseja um meio de morrer tão doce quanto rápido, a fim de que aqueles que tiveram demasiada boa sorte ou demasiada adversa – ambas as coisas que oferecem razões para desejar a morte: a primeira por medo de que

²²¹ O próprio Murray (2007) assume o provérbio como de leitura confusa, o que não permite retirar dele conclusões taxativas.

termine e a segunda por medo de que continue – ponham fim a suas vidas com a aprovação do Estado (II, 6, ext. 7).

Prossegue, estabelecendo uma relação entre a tradição das duas localidades, relatando um fato que ele próprio havia presenciado no ano 18 da Era Comum:

Em minha opinião, este costume dos marseheses não teve sua origem na Gália, mas procede da Grécia. Eu mesmo pude observar que se praticava na ilha de Ceos quando, a caminho da Ásia na comitiva de Sexto Pompéio, entrei na cidade de Julis. Ocorreu então que uma dama das mais distintas, mas de idade muito avançada, depois de expor a seus concidadãos os motivos que a impulsionavam a renunciar à vida, decidiu envenenar-se; e pensava sua morte resultaria mais gloriosa, se tivesse lugar na presença de Pompéio. Este homem, adornado de todas as boas qualidades, não teve o valor de negar-se aos pedidos da anciã. Foi, então, a seu encontro e, depois de ter tentado, em vão, durante muito tempo, dissuadi-la de seu propósito por meio das mais eloquentes palavras que emanavam de sua boca como de uma fonte puríssima de oratória, decidi permitir-lhe que cumprisse seu desígnio. A mulher, que tinha mais de noventa anos, mas se encontrava em plenas faculdades corporais e anímicas, se recostou sobre seu leito, que parecia melhor vestido que de costume e, apoiando-se sobre um de seus cotovelos, disse a Pompéio: "Sem dúvida alguma, Sexto Pompéio, te agradecerão melhor os deuses que abandono do que aqueles aos quais me dirijo, porque não negligenciaste nem exortar-me a viver, nem ver-me morrer. Mas eu, que vi sempre como a fortuna me sorria, para não ver-se obrigada a ver sua cara triste pelo desejo de viver, quero trocar o que me resta de vida por uma morte feliz, já que deixo atrás de mim duas filhas e um nutrido grupo de netos". No que se refere a nós, embora estivéssemos atônitos ante um espetáculo tão novo, abandonou-nos deixando-nos com os olhos cheios de lágrimas (II, 6, ext. 8)²²².

Ainda Claudio Aeliano (c. 175 E.C. – c. 235 E.C.), em sua *Varia Historia* refere-se ao costume de Ceos como se fosse uma lei, contudo, sua própria descrição indica muito mais um hábito do que uma obrigação.

Há uma lei em Ceos que, aqueles que são extremamente idosos, convidam uns aos outros como se vai a uma festa ou a um festival com sacrifícios, reúnem-se, colocam guirlandas e bebem cicuta. Fazem-no quando tornam-se conscientes de que são incapazes de realizar tarefas úteis ao seu país, e que seu julgamento é, por agora, mais débil, em virtude da passagem do tempo (*Varia Historia*, 3, 37).

Referências a tal hábito também foram feitas por Libânio (c. 314 – c. 394 E.C.), em um discurso intitulado *Meleto*. Apesar de não mencionar o tempo e o lugar em que

²²² Montaigne (1580/1987), reproduz as passagens de Valério Máximo, aparentemente, sem fazer qualquer referência ao autor.

se passou, ao que tudo indica, o sofista está trazendo à baila algo que se passava em Atenas²²³:

Aquele que não deseja viver por mais tempo deve expor suas razões ao Senado e, depois de ter recebido dispensa, deixar sua vida. Se a existência te é odiosa, morre; se estás oprimido pela fortuna, bebe cicuta. Se estás arqueado pela dor, abandona a vida. Que o infeliz conte seu infortúnio, que o magistrado lhe forneça remédio e sua miséria terá fim (LIBÂNIO *apud* DURKHEIM, 2000, p. 427).

Murray (2007) faz ainda referência àquele que parece ser o único registro escrito primário de uma lei entre os gregos que regulamentasse acerca da morte voluntária. Entre os anos 300 E.C. e 250 a.E.C., em uma ilha do mar Egeu chamada Kos, próxima à península anatoliana, foram inscritas em uma coluna as seguintes palavras:

Se qualquer pessoa em qualquer aldeia se enforcar com uma corda, que a primeira pessoa que vê-la solte o corpo e cubra-o com um manto, que corte o ramo [ou feixe] no qual ele se enforcou, leve-o embora e queime junto com a corda, e se um sacerdote o vir, deixe-o exortar a primeira pessoa que se aproximar das coisas supracitadas (*apud* MURRAY, 2007, p. 512).

Vale lembrar que a morte por enforcamento não era bem vista pelos gregos, tampouco pelos romanos. Tenda em vista estes dados, deve-se passar agora às concepções que as escolas filosóficas foram desenvolvendo acerca da morte voluntária.

4.4.1 – A Morte voluntária entre as principais escolas filosóficas Greco-romanas

As normas éticas, no plano teórico, não haviam sido objeto de análise da filosofia antiga, “sobretudo as normas abstratas”. O motivo não foi o fato destas não terem existido na Antiguidade, mas sim o fato de que naquele momento da época dourada da democracia da polis “as relações entre o social e a moral individual eram diretas e naturais, e portanto a forma normativa – a forma indireta dos imperativos sociais –, não estando ainda separadas das normas tradicionais, não podia converter-se em problema científico”. Entretanto, quando começa o processo de desagregação da polis e com isso, os vínculos consuetudinários começam a afrouxar-se, as normas éticas

²²³ Tanto Migault (1856), quanto van Hoof (1998) e Durkheim (2000) afirmam que o fato mencionado por Libânio é referente a Atenas.

começam a invalidar-se e “o niilismo difundido no estado de ânimo geral impõe a necessidade da tomada de consciência acerca do problema normativo” (HELLER, 1983, p. 112).

É com o desenvolvimento da teoria das ideias que Platão passa a se interessar por essa questão, o filósofo considera ser a ideia “o único tipo de imperativo ético”, dessa maneira, “o dever moral essencial do homem consiste em imitar a ideia, em ‘assemelhar-se’ a ela”. Aristóteles, aquele que “será o filósofo da harmonia entre polis e homem privado” também não considerará a questão das normas morais, tal qual os precedentes de Platão e os estoicos e epicúreos, “que buscarão uma forma subjetiva de conduta”.

Na Idade Média, os imperativos morais tornar-se-ão imperativos divinos, o que fará com que a questão das normas não venha à tona e será somente com o desenvolvimento da sociedade burguesa, na qual dar-se-á a completa dissolução da comunidade e com isso a imposição indireta dos imperativos sociais universais que será possível compreensão e a formulação da “existência e a função de ditas normas”.

É nessa conjuntura filosófica que irão desenvolver-se as principais ideias filosóficas acerca da morte voluntária, que com suas devidas mudanças, adaptações e superações, perpassarão a História até o período da colonização das Américas, que estará essencialmente atrelado com algumas das condições materiais para o desenvolvimento da sociedade burguesa.

A opção por enfatizar esta discussão acerca das concepções filosóficas sobre a morte voluntária no Ocidente pela escola pitagórica não é arbitrária, mas necessária por ser a concepção de imortalidade da alma que se originou entre órficos e pitagóricos a ideia fundamental que passa pela maior parte das discussões que as sucederam.

Estabelecendo uma "forte distinção entre a alma imortal e o corpo, os pitagóricos são levados a proibir o suicídio [sic]" (OLIVEIRA, 1994, p.66), porém, segundo Van Hoof (1990), como a amizade tem um forte papel em muitas escolas filosóficas, chegando a substituir os laços da família e do Estado, “Pitágoras não considerou valer a pena viver a vida após perder Ferécides²²⁴ e outros amigos” (p. 102),

²²⁴ Uma das versões apresentadas por Diôgenes Laértios para a morte do mestre de Pitágoras é ter se arremessado do topo do monte Côricos (*Vidas*, I, CXVIII).

comportamento que vai contra sua própria doutrina, já que os pitagóricos são “a primeira seita filosófica a proibir o auto-assassinato, por princípio” (p. 102). Houve também o caso de um de seus discípulos, que se matou por ter sido repreendido publicamente, e isso fez com que o filósofo de Samos passasse a fazer suas críticas privadamente e tomasse mais cuidado com a sensibilidade de seus discípulos.

Mesmo Pitágoras, que dizia ser filho do deus Hermes, de quem recebera o benefício de nunca esquecer o que passou, fosse na vida ou na morte, o que lhe possibilitava conhecer todas as suas encarnações, optou por esse fim. Após um incêndio na casa onde vivia com alguns familiares e discípulos, estes lançaram-se ao fogo para fazer uma espécie de ponte que levasse o filósofo para fora do fogo. A salvo, triste pela falta dos seus, deixou de comer por cerca de quarenta dias, morrendo voluntariamente aos 82 anos (ANDRÉS, 2003)²²⁵.

Apesar de Pitágoras e outros pensadores gregos que tiraram voluntariamente suas vidas na Antiguidade, a morte de Sócrates é um marco desse período. Sobre o processo de julgamento, condenação e morte de Sócrates, escreveram, entre outros, Antístenes²²⁶, Xenofonte e Platão.

Xenofonte (c. 430-355 a.E.C.), em sua breve *Apologia*, afirma que:

Outros, é verdade, trataram do assunto e disseram da nobre altivez de sua linguagem, de sorte que não há que questionar este ponto. Mas por que Sócrates preferiu a morte, eis o que não fizeram ver claramente, parecendo haver certa desrazão na altura de suas palavras. Porém Hermógenes, filho de Hipônico e amigo de Sócrates, deu a seu respeito pormenores que mostram que a altura de sua linguagem se acordava plenamente com a de suas ideias. (XENOFONTE, 1979, p. 169)

O mencionado amigo de Sócrates o questiona se não deveria estar preparando sua defesa em vez de estar debatendo assuntos alheios com seus discípulos, ao que o filósofo ateniense respondeu que o fizera por toda a vida e complementou questionando “por que te espantas, se julgam os deuses mais vantajoso para mim deixar a vida desde já?” (XENOFONTE, 1972, p. 169). Pergunta à qual responde na sequência:

²²⁵ Com base na *Vida de Pitágoras*, de Porfírio.

²²⁶ A *Apologia* escrita por Antístenes não é facilmente acessível, apesar de muitos esforços, não foi possível encontrá-la.

É-me agradável ter vivido toda a minha vida na piedade e na justiça. E, experimentando viva admiração de mim próprio, verifiquei que os mesmos sentimentos nutriam para comigo todos os meus amigos. Mas já agora, se for além, sei que terei forçosamente de pagar meu tributo à velhice. A vista se me enfraquecerá, ouvirei menos, minha inteligência se turbará e esquecerei mais depressa o que aprender. [...] Talvez seja por benevolência que me concede a deidade, como dom especial, terminar a vida não só na época mais conveniente, como do modo menos penoso. [...] ser-me-á permitido firmar pelo gênero de morte que os homens que se ocuparam desta questão consideram a mais suave, a que menos faz padecer tanto o morituro, como os seus amigos. Verdadeiramente digno de inveja não é morrer sem deixar nenhuma impressão penosa e desagradável no espírito dos assistentes, são de corpo, alma em paz? Razão, pois, tiveram os deuses dissuadindo-me de preparar minha defesa, quando todos vós acháveis que deveria por todos os meios buscar subterfúgios. Fizesse-o eu e teria refugado o morrer hoje para, sem nenhum consolo, vir a findar atormentado de doenças ou então de velhice²²⁷, para a qual vertem todas as enfermidades. [...] preferirei morrer a mendigar servilmente a vida e fazer-me outorgar uma existência mil vezes pior que a morte (XENOFONTE, 1972, p. 169).

Em três de seus diálogos, a *Apologia de Sócrates*, *Fédon* e *Críton*, Platão relata os últimos dias de seu mestre e sua postura frente à própria morte. Essas três obras são intrinsecamente ligadas, sendo que *Críton* e *Apologia* são diretamente complementares.

Na *Apologia*, Platão apresenta a argumentação de Sócrates diante da *Heliea*, uma assembleia formada por quinhentos e um cidadãos atenienses. Sócrates foi acusado por Meleto, Ânito e Licon, representando respectivamente, os poetas, os artesão e políticos e, por último, os oradores (*Apol.* 23e). A acusação a Sócrates foi preservada e diz:

Meleto, filho de Meleto, do demo de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofronisco, de Alópece. Delinque Sócrates por não crer nos deuses nos quais crê a cidade, ademais, introduz novos *daímones*²²⁸; finalmente delinque também por corromper aos jovens. Pena de Morte (*in* PRIETO, 2009, p. 36).

Sócrates, então com setenta anos, explica aos cidadãos que está ali, defendendo-se de uma calúnia e que não é a primeira vez que isso acontece, apesar de ser a primeira vez, em toda sua existência, que é posto a defender-se diante da *Heliea*.

²²⁷ Sobre a questão da velhice, no *Críton* de Platão, Sócrates menciona: “Mas é que, quando se tem tantos anos de idade seria inoportuno irritar-se, Críton, se é necessário morrer já” (*Cri.* 43b).

²²⁸ Divindades.

Explica ainda que, em sua obediência aos deuses, fez inúmeros inimigos. Afinal, um seu amigo, Querefonte, numa visita a Delfos perguntou à pítia se existia alguém mais sábio que Sócrates, ao que a sacerdotisa de Apolo respondeu que não havia ninguém mais sábio que ele. Conta, então, o filósofo ateniense que, incomodado com a pergunta do amigo e mais ainda com a afirmação da pítia, começou a refletir sobre essa questão; afinal, a pítia é a porta-voz do deus e os deuses não estão autorizados a mentir.

Começou a buscar por aqueles que considerava mais sábios que ele próprio. Buscou entre os políticos, os poetas e os artesãos; porém, ao observá-los e questioná-los sobre seus conhecimentos, percebeu que aqueles homens não eram de fato sábios, mas o pareciam a muitos outros e a si mesmos. Assim, acreditavam-se sábios, mas não o eram. Sócrates, ao contrário, não achava que sabia. Nesse sentido, mais adiante em seu discurso reflete a respeito de sua sentença:

[...] temer à morte não é nenhuma outra coisa que crer ser sábio sem sê-lo; porque é crer saber o que não se sabe. Pois, por uma parte, ninguém conhece a morte e nem sequer sabe se é para o homem o melhor de todos os bens, mas a temem como se soubessem com exatidão que é o maior dos males (*Apol.* 29a).

Dessa maneira, servia ao deus, mostrando aos homens que não eram sábios de fato e foi daí que surgiram suas inimizades e as falsas denúncias às quais constantemente era submetido.

Sobre as acusações de Meleto e os seus, Sócrates rebate-as ponto a ponto, mostrando-as insustentáveis. No que se refere à corrupção dos jovens, encerra dizendo que “os jovens teriam uma grande sorte se apenas um os corrompesse e os demais o ajudassem” (*Apol.* 25b), contudo, explica que ao contrário do que se disse, nunca cooptou jovens para segui-lo, tampouco cobrou-lhes qualquer quantia para ensiná-los, porém, se alguém se dispõe a escutá-lo, seja jovem ou não, também não os impede. Além disso, apresentou, dos que estavam presentes, diversos dos seus amigos e discípulos, inclusive alguns que eram parentes entre si, como Críton e seu filho Critóbulo ou Platão e seu irmão Adimanto, filhos de Aríston, que também foi seu seguidor.

No que se refere à acusação de não cultuar aos deuses, ela aparece num primeiro momento como ateísmo, porém, Sócrates questiona a Meleto se este não diz também que o filósofo acredita em *daímones*, ao que o poeta responde afirmativamente. Então

Sócrates lhe pergunta: “Não acreditamos que os *daímones* são deuses ou filhos de deuses?” (*Apol.* 27d), ao que Meleto respondeu afirmativamente. Frente a essa acusação, afirma ainda Sócrates que não vale gastar muita discussão, afinal, não conseguiriam seus acusadores convencer nem mesmo aos pouco pensantes, que o filósofo acreditava nas obras de *daímones* e deuses, mas não neles próprios, ou mais que isso, que acreditava em potros (*daímones*) e não em cavalos (deuses). Assim sendo, não seria possível afirmar que Sócrates seria ateu.

Ao que tudo indica, Sócrates deveria, então, sugerir alternativas à sua sentença, ao que ele começa respondendo: “[...] se é preciso que eu proponha uma pena merecida, de acordo com a lei, proponho esta, minha manutenção no *Pritaneo*” (*Apol.* 36e). Reflete sobre o cárcere e o desterro e propõe, então, que seja condenado ao cárcere até pagar sua fiança:

De minha parte, se eu tivesse dinheiro, me haveria condenado a uma multa de quanto estivesse disposto a pagar, pois ninguém seria prejudicado; mas agora, na realidade, não o tenho, a não ser que quisesse quisessem condenar-me a uma multa de quanto eu pudesse pagar. Talvez eu pudesse pagar-lhes uma mina de prata; assim, fixo minha condenação nesse valor (*Apol.* 38b).

Caso contrário, teria que contar com Críton e seus outros amigos e discípulos para que fossem seus fiadores na fiança. Contudo, o filósofo ateniense já havia afirmado: “a mim a morte não importa a mínima, por mais rude que seja dizê-lo, todavia, me importa não cometer nada injusto e ímpio sob nenhum pretexto” (*Apol.* 32d). Assumindo a sentença de morte, ressalta Sócrates então:

[...] fui vencido, naturalmente, não por carência de palavras, mas de ousadia e falta de vergonha, e por não querer dizer-lhes palavras tais quais para vocês tivesse sido muito agradável escutar: lamentos e queixas; ou ter um comportamento de palavra e de obra, de todos os modos, indigno de mim, como eu digo, e que vós, na verdade, estais acostumados a escutar dos demais. Nem mesmo assim eu pensei que seria necessário fazer nada ignóbil por conta do perigo, nem agora me arrependo de ter-me defendido desta maneira; antes, prefiro muito mais morrer depois de ter-me defendido assim do que viver depois de tê-lo feito daquela forma. Pois não é conveniente que nem em juízo, nem em guerra, nem eu, nem nenhum outro ideemos algo assim como: livrar-nos da morte, à custa de realizar uma vil ação (*Apol.* 38e).

Tendo sido de fato condenado, continuou seu discurso afirmando: “Eu, agora, de minha parte, marcho também, condenado por vós à pena de morte, e eles (os

acusadores), por sua vez, condenados pela verdade à perversidade e à injustiça” (*Apol.* 39b). Em relação aos participantes da *Heliea* e aos cidadãos atenienses, afirma:

[...] por Zeus, cidadãos que me hão condenado à morte, prontamente, depois de minha morte, sobrevirá a vós um castigo muito mais insuportável que este ao qual me hão condenado, pois agora hão realizado isto com o convencimento de que em verdade ficariam livres de prestar contas de vosso gênero de vida, mas acontecer-lhes-á, sem dúvida, muito ao contrário, segundo eu o prognóstico (*Apol.* 39c).

Sócrates prossegue dizendo:

Acreditemos também nisso, que existe uma grande esperança de que seja um bem. Com efeito, estar morto é uma destas duas situações: ou o morto não é nada, em absoluto, nem sequer tem nenhuma sensação de nada; ou, quiçá, segundo o ditado, a morte é uma transformação e uma troca de residência da alma desta morada daqui a outra mansão. E se, ademais, não se sofre qualquer sensação, mas é como um sonho no qual a pessoa, enquanto dorme, não tem sequer uma visão, a morte seria um ganho extraordinário. [...] deste modo, todo o tempo não parece ser mais que uma noite. Porém, se por outro lado, a morte é como migrar daqui para outro lugar, e são verdadeiros os ditos de que, com efeito, ali estão todos os mortos, o que melhor que isso poderia haver de juízes? Pois se qualquer um, no momento de sua chegada ao Hades, liberto desses que são chamados juízes, encontrar-se-á com os que são juízes de verdade, dos quais precisamente se diz que administram justiça inclusive ali: Minos, Radamanto, Éaco e Triptólemo, e com quantos outros dos semideuses foram justos em sua própria vida, poderia ser essa viagem trivial? Além disso, qual seria a taxa para qualquer de vós, em companhia de Orfeu e Museu; Hesíodo e Homero? É que, ao que me concerne, quero morrer muitas vezes, se isso for verdade. Posto que a conversa ali seria admirável, pelo menos para mim; mas também para eles, quando me encontrar com Palamedes, Ájax, o de Telamon, e qualquer outro dos antigos que tenha morrido por sentença injusta, ao comparar meus próprios padecimentos com os daqueles – seria agradável, segundo creio – e, o que é mais, passar a vida examinando aos dali, e tratando de averiguar, igual aos daqui, quem deles é sábio, e quem o creem ser, mas não o é. E vós, que transmitem a justiça, a que preço alguém aceitaria ao que dirigiu a expedição contra Tróia, ou bem a Odisseu, ou a Sísifo, ou a outros inumeráveis homens e mulheres, qualquer um poderia afirmar, com os que tratar aqui, seria um prazer inalcançável, enquanto ali, ter-se-ia a oportunidade de tratá-los, de conversar com eles e de submetê-los à prova? De qualquer forma, por este motivo, sem dúvida, porque os que ali estão, não condenam à morte, é pelo que no resto dos assuntos os dali são mais felizes que os daqui, e são imortais já para o tempo futuro, precisamente, se o ditado for verdadeiro (*Apol.* 40c-41c).

Por fim, explica que:

[...] para o homem bom, não existe nenhum mal, nem enquanto vive, nem depois de morto, e que os assuntos deste não são descuidados pelos deuses. Nem sequer o meu de agora ocorreu por casualidade; antes, para mim é evidente isto: já me era melhor morrer e estar livre de problemas.

A vós, peço-lhe uma única coisa: homens, castiguem meus filhos, quando forem maiores, afligindo-os com esses mesmos fatos com os quais precisamente eu lhes afligia a vós, se vos parece que se preocupam com a riqueza ou com qualquer outro bem, antes da virtude, e se creem ser algo, quando não são nada; reprovai-os como eu vos reprovo, já que não se preocupam do que é necessário, e creem ser algo, embora não sejam dignos de nada. E, se fizerdes isso, meus filhos e eu haveremos recebido de vós o justo pagamento. Porém, é hora de marchar, eu a morrer e vós a seguir vivendo; agora, quem de nós vai a uma melhor sorte, é incerto para todo mundo, exceto para a divindade (*Apol.* 41d-42)

Em *Crítón*, Platão relata o diálogo entre Sócrates e seu amigo Crítón, que foi um de seus amigos mais próximos e íntimos. Crítón foi a Sócrates, em seu cárcere, para dissuadi-lo de aceitar sua sentença; para tanto, o amigo argumenta buscando inúmeras questões como o que pensaria a maioria das pessoas acerca de seus amigos que, tendo condição de salvá-lo, não o fizeram, ou ainda acerca da participação na educação de seus filhos (*Crí.* 45a-46a). Sócrates contesta maieuticamente, criando um diálogo fictício com as *Leis* (como se essas fossem uma entidade) e, um a um, vai rebatendo os argumentos de Crítón, deixando claro que não podia fugir ao que havia sido decidido; afinal, as consequências de subverter sua sentença seriam destruir o respeito pelas leis com isso causar um caos na organização de sua *polis*, como pode ser visto a seguir:

[...] se nós decidimos que morras, por considerar que é justo, tu também, por tua parte, na medida de tuas possibilidades, vais tentar destruir-nos, às leis, e à pátria, e dirás que ao fazê-lo, obras justamente, tu, aquele que em verdade te ocupas da virtude? Ou és tão sábio que esqueceste de que a pátria é mais honorável, e mais venerável, e mais sagrada, e muito mais considerada entre os deuses e os homens que têm inteligência, que a mãe e o pai de todos os antepassados? E de que é preciso venerar, obedecer e lisonjear à pátria quando está encolerizada, inclusive mais que ao pai; e que é preciso persuadi-la ou fazer o que mande e se ordena sofrer algo, sofrê-lo com tranquilidade: seja padecer golpes, seja ser condenado à prisão, seja, se és conduzido à guerra para ser ferido ou morrer, cumpri-lo; e que assim é o justo, e de nenhuma maneira há-se de cair ou retroceder, nem abandonar o posto; mas, tanto na guerra quanto no juízo e em qualquer ocasião, há que se fazer o que a cidade e a pátria mandem, ou convencê-la de qual medida se foi justo? Agora, não é certo que não é piedoso maltratar à mãe nem ao pai e, ainda muito menos que a estes, à pátria? O que diremos a isto, Crítón? Que as leis dizem a verdade ou não? (*Crí.* 51a-c).

Como discute Prieto (2009), apesar de manter-se fiel ao pensamento socrático, nesse diálogo Platão acrescenta sua própria compreensão moral e política acerca do dever.

Sócrates pondera ainda, nesse diálogo fictício com as *Leis*, que não seria lícito ou justo fugir a sua pena, afinal, estaria indo contra suas próprias decisões. Assim, prossegue o filósofo:

Tanto preferiu-nos e estiveste de acordo em participar da vida política de acordo conosco – diziam as leis a Sócrates – que fizeste o resto de suas obras e geras-te a teus filhos nela, posto que a cidade te agradava. Contudo, no mesmo juízo, foi-te possível propor como pena para ti o desterro, caso quisesse; e precisamente o que agora tramas contra a vontade da cidade, tivestes podido fazê-lo com seu consentimento. Todavia, então te vangloriavas de que não te irritarias fosse preciso morrer, antes, preferias, segundo dizias, a morte ao desterro (Crí. 52c).

Fica claro no diálogo criado por Sócrates com as leis, que este está ciente de que, caso se agarrasse à proposta de Críton, carregaria consigo a popularidade de ter agido contra as leis de Atenas e que isso faria dele um sujeito malquisto em toda e qualquer outra cidade e seria mal visto por qualquer cidadão justo; assim, encerra seu debate com as leis e com o próprio Críton, dizendo pelas leis:

Agora, Sócrates, se ignorar-nos, tuas cuidadoras, não estimes mais nem a teus filhos, nem a tua vida, nem qualquer outra coisa acima da justiça, para que, quando chegues ao Hades, podes alegar tudo isto em tua defesa diante dos que ali mandam; pois, se nem a ti, que te comportas assim, nem a nenhum outro dos teus, parece-lhes que é melhor, nem mais justo, nem mais santo, tampouco será melhor quando chegues ali. Pois bem, marchas agora, se é que marchas, condenado injustamente, não por nós, as leis, senão pelos homens; mas, se escapas de um modo tão vergonhoso, devolvendo injustiça por injustiça e mal por mal, depois de violar teus próprios acordos e teus pactos conosco e de ter causado a esses a quem menos convém, a ti mesmo, a teus amigos, à pátria e a nós, nós seremos severas contigo enquanto vivas, e ali, nossas irmãs, as leis do Hades, não te receberão de bom grado, quando souberem que, no que era de tua parte, também a nós tentaste destruir. Portanto, não de deixes persuadir por Críton a fazer o que diz, mais que por nós (Crí. 54b-d).

É dessa maneira que Sócrates justifica sua decisão e a assunção de sua sentença; contudo, é no *Fédon* que se encontra sua discussão mais específica sobre a morte voluntária em um caráter mais amplo, que será retomada, posteriormente, nas *Leis*, de maneira um tanto mais “estoica”, nas palavras de Rist (1995).

No *Fédon*, o mais pitagórico dos diálogos platônicos, Sócrates retoma os conceitos de Filolau acerca da morte voluntária. O texto é o suposto relato de um diálogo entre Equécrates e Fédon, em que este último relata ao primeiro o debate estabelecido entre Sócrates, seus discípulos mais próximos, outros mais distantes e alguns visitantes forasteiros. Platão faz questão de colocar na boca de Fédon que ele

próprio não estava, porque se encontrava doente na ocasião. Segundo Prieto (2009), fazia parte da estratégia narrativa de Platão omitir-se de seus relatos; todavia, seria deveras difícil narrar com tamanha riqueza os ocorridos, sem estar presente, o que leva alguns a cogitarem que o fato de Platão se excluir do diálogo serve para colocar completamente na boca de Sócrates a teoria da imortalidade da alma órfico-pitagórica.

A formulação teórica da teoria das ideias e o desenvolvimento da teoria da imortalidade da alma dão-se paralelamente na filosofia platônica, apesar de terem sua gênese e plano teórico-metodológico distintos. Para Agnes Heller (1983), “o inextricável das relações reais empurra Platão à busca de relações imaginárias. Junto com os pontos fixos acabará por introduzir-se na concepção platônica a mística pitagórica” (p. 83).

Heller (1983) explica que em seu diálogo *Menon*, Platão começa a desenvolver algumas hipóteses acerca da alma, que se concretizam no *Fédro*, contudo, a tríplice estrutura da alma, que figurava apenas alegoricamente, “converte-se em um fato ‘demonstrado’ no *Fédon*”. Para além de sua estrutura, a questão da “imortalidade da alma não é senão uma imagem, uma hipótese, uma possibilidade não demonstrada ainda no *Fédro* e n’*A República*: no *Fédon* é já uma necessidade e n’*As Leis* é o objeto de intermináveis dissertações patéticas” (p. 85).

A filósofa húngara, ao analisar o *Fédon*, esclarece que esse diálogo é construído sobre os argumentos trazidos por Platão ao final de sua *República*, ao referir-se ao mito de Er de Panfília, que já apresenta fortes argumentações órfico-pitagóricas. O filósofo ateniense retoma os elementos utilizados no *Críton* e na *Apologia*; todavia, dando uma nova roupagem à descrição da morte de seu mestre e uma nova interpretação para seus pensamentos. Essa retomada dos temas dos diálogos precedentes permitem “calcular os danos sofridos no âmbito da ética platônica por causa do idealismo objetivo e o salto à transcendência”. Nos diálogos anteriores, Sócrates figura como um autêntico herói, “um homem íntegro que aceita a morte pelas próprias convicções e que se nega a fugir por respeito às leis da pátria”, no entanto, na *Apologia*, o filósofo já não teme a morte, justamente por considerá-la necessária (HELLER, 1983, p. 117).

Assim, ainda segundo Heller (1983), “quando a discussão se centra nas possibilidades de uma vida depois da morte, Sócrates manifesta sua convicção de que a morte é semelhante a um sonho” (p. 117), expressando que daqueles que morreram,

nada se sabe e tampouco se escuta, porque, então, dever-se-ia temer à morte? Tal argumento possui a mesma base ontológica que será retomada posteriormente pelos epicúreos “e não é casual que estes últimos remeteram-se constantemente ao exemplo de Sócrates” (p. 117).

Outra possibilidade interpretativa trazida pela autora é que esses novos argumentos desenvolvidos por Platão são correspondentes “à ideia do grego médio sobre a vida além-túmulo, a saber, a ideia de que o homem desce aos infernos²²⁹”, onde terá a possibilidade de tratar com os heróis que há muito morreram e que estes também podem ser falíveis. A importância de tudo isso se dá “porque tais heróis não poderão condenar quem já está morto”. A ironia com a qual Sócrates (na verdade, Platão) joga nesse diálogo e também na *Apologia* demonstra que o autor (e talvez o próprio mestre) “não acreditava no mais além” (HELLER, 1983, p. 118).

Na *Apologia*, Sócrates tem seus valores baseados em um materialismo ingênuo, ou, ao menos em uma visão ateia de mundo; assim, “o Sócrates da *Apologia*, que ama a vida, não deseja a morte, mas a aceita como algo que faz parte dessa mesma vida”. Tal valor já não se encontra no Sócrates do *Fédon*, que estava convencido, não só da existência de uma vida pós-túmulo, como de que esta é mais importante do que a vida terrena, ou seja, “de que esta vida, a vida das almas, é superior e preferível à vida terrena” (HELLER, 1983, p. 118).

Dessa maneira, Sócrates não mais aceita a morte, como na *Apologia* ou no *Críton*, pelo contrário, no *Fédon*, ele a deseja. Nessa obra, o sentido da vida, para o filósofo, não se encontra na própria vida, mas na morte; “em sua opinião, a etapa final do destino humano não é a morte, enquanto parte da vida, mas enquanto vida além-túmulo. Em meio a essa nova concepção, “o valor de Sócrates perde toda sua validade e deixa inclusive de ser um ato moral” (HELLER, 1983, p. 118). Com isso, “não há dúvida de que no *Fédon* põe o filósofo o tema religioso muito acima do ético” e com isso, o sacrifício voluntário que teria “um elemento comunitário ou um caráter de moralidade imanente” e sobre o qual se poderia falar como sendo um “autêntico sacrifício próprio” ou um “verdadeiro ato ético”. Ao perder esse caráter, faz com que a

²²⁹ Hades.

ação perca o seu conteúdo comunitário, “quando não se refere ao próprio significado imanente, mas a algo transcendente” (HELLER, 1983, p. 119).

Heller (1983) ressalta, contudo, que é impossível que uma ação possa ser completamente centrada na religiosidade e na transcendência, como supõe Platão, já que “o homem é um ser terreno; o fato de que a transcendência e o fanatismo joguem, muitas vezes, um papel relevante em sua consciência não invalida que tal fanatismo só se possa fazer valer por meio de argumentos reais e terrenos”, ou seja, independente de qual seja a ação que tenha tido como motriz o fanatismo religioso, ela sempre terá algo “de ética terrena e imanente” (p. 119). A partir disso, a autora húngara explica que:

Se no Sócrates fedônico [Platão] nos apresenta a atitude religiosa como negação da ética, nos diálogos seguintes volta a buscar os imperativos éticos generalizáveis e acessíveis a todos os concidadãos. Para o jovem Platão, nutrido de ceticismo socrático, os mitos não representam mais que absurdos, hipóteses paradoxais. Por isso, desde o ponto de vista teórico, põe sempre entre parênteses as explicações místicas. Porém, não cabe a menor dúvida de que também ele, pouco a pouco, com o tempo, começou a crer neles. E não é menos certo que buscava, assim mesmo, uma solução não pessoal, mas sim social, uma solução não exclusivamente religiosa, mas também ética. Para Platão, que segue sendo homem da Antiguidade, os mitos representavam ainda uma realidade viva, como o haviam apresentado para a polis. É natural, por conseguinte, que depois da solução absurda, baseada na atitude religiosa de Sócrates, que o *Fédon* contém, buscasse soluções mais realistas, sem por isso abandonar completamente os mitos. É certo, contudo, que no *Fédon* a transcendência suprime a ética, que a atitude ética, neste diálogo, pelo menos, aparece usurpada pela místico-religiosa (HELLER, 1983, p. 120).

Antes de iniciar sua narração, Fédon confia a Equécrates ter experimentado sensações deveras positivas de estar presente naquela situação e que a tranquilidade, além de acalmar aos presentes, dava-lhe um ar que lhe parecia feliz.

Fédon começa sua narração por Sócrates expondo a relação entre prazer e dor, na qual faz referência ao fabulista Esopo, o que leva Cebes, um dos forasteiros que ali se encontravam, a questioná-lo sobre alguns poemas que Sócrates havia composto a partir de fábulas de Esopo e do Hino a Apolo; afinal, foi graças às celebrações a esse deus que adiou-se seu julgamento. Cebes ressalta ainda que um dos interessados em saber sobre tais poemas era o poeta Eveno.

Em sua resposta, Sócrates explica que havia tempo que tinha um sonho, que lhe dizia para compor e executar a arte das Musas, além de estar cumprindo com suas obrigações religiosas, contudo, que Cebes dissesse a Eveno que não havia qualquer

interesse em disputar com este, que passe bem e que “se é sensato, siga-me o quanto antes, pois eu, segundo parece, marcharei hoje, já que ordenam os atenienses” (Fed. 61b).

Simmias, forasteiro como Cebes e também como ele um antigo discípulo do pitagórico Filolau, expressou-se dizendo que pelo que conhecia de Eveno, este de modo algum o faria voluntariamente, ao que foi questionado por Sócrates “O que, não é filósofo Eveno?”, ao que respondeu Simmias dizendo que lhe parecia que sim. Frente ao que, disse Sócrates: “Sem dúvida, também Eveno o desejará, e todo aquele que tenha participação neste assunto. Contudo, talvez não fará violência contra si mesmo; pois dizem que não é justo” (Fed. 61c).

Arguido por Cebes sobre as duas questões levantadas, ou seja, sobre por que não seria lícito agir com violência contra si mesmo e por que deveria o filósofo seguir ao que morre, Sócrates perguntou a seus dois interlocutores se, como discípulos de Filolau, nunca teriam escutado nada a esse respeito, ao que responderam que, de fato, já haviam escutado coisas parecidas vindas de Filolau, mas nada claro ou esclarecedor. Então Sócrates agregou uma terceira questão às duas precedentes, dizendo que “há ocasiões também nas quais para alguns é melhor estar morto do que viver, e quiçá te pareça admirável que, para esses homens, seja uma impiedade que eles mesmos causem-se o bem a si mesmos, tendo que aguardar a outro benfeitor” (Fed. 62a).

Cebes ri, manifestando ter entendido ainda menos o que perguntava, ao que responde Sócrates:

De fato, assim, parece ser algo absurdo. Porém, apesar disso, não o é; mas talvez tenha alguma razão de ser. Agora, o raciocínio dado nos mistérios²³⁰ acerca disso, de que os homens estamos em um cárcere, e de que não é justo libertar-se de si mesmo deste, nem fugir, me parece um raciocínio grandioso, mas difícil de interpretar; contudo, por sua vez, o que me parece ser dito com razão, Cebes, é isto: que os deuses são os que se preocupam de nós, e que os deuses nos têm aos homens, como uma de suas posses (Fed. 62b).

Argumento com o qual concordou Cebes. Então, prosseguiu Sócrates: “Não é verdade que tu também, se algum de teus próprios escravos²³¹ se matasse, sem que lhe

²³⁰ Refere-se aos ritos órficos.

²³¹ Heller (1983) esclarece que “o trabalho, a técnica, estão no centro dos interesses da época [...]. A tese de que o trabalho, na época dourada da polis, sofria um rotundo desprezo não é mais que uma lenda. É

houvesse dado ordem de que morresse, te irritarias com ele e, se tivesses algum tipo de vingança, te vingarias?” (Fed. 62c). Ao que respondeu Cebes positivamente.

Então disse Sócrates: “Pois bem, talvez, deste modo, não seja insensata a obrigação de não matar-se com antecipação, até que o deus envie algum imperativo, como o que casualmente tenho eu sobre mim agora” (Fed. 62c).

Cebes compreende e concorda com os argumentos apresentados por Sócrates, entretanto, questiona ainda por que Sócrates afirmava que os filósofos desejariam a morte.

O argumento trazido por Sócrates no *Fédon*, tomado de Filolau, de fato não pode ser tão facilmente assumido como pitagórico, pois conforme explica van Hoof (1990), não há muita clareza de quais ideias pertencem a esta escola e quais foram tomadas dos órficos. De qualquer maneira, para ambas as formas de pensar havia uma base dualista de compreensão da relação corpo e alma, sendo que esta última estava encarcerada no corpo, como numa prisão, e sua libertação dava-se por uma elevação espiritual ou pela morte. Contudo, como esclarece Casadesús Bordoy (2008), no século V a.E.C. as duas escolas estavam, de fato, intimamente relacionadas.

Nem toda morte, porém, possuía a mesma valoração nesse sentido, sendo que a morte natural era a mais elevada, pois se cumpria o tempo determinado de vida; seguida da morte por enfermidades, que “não cumpre integralmente com a natureza (*physis*)” (VAN HOOFF, 1990, p. 192). Só então se encontram as mortes consideradas como *biaiothanatos*, que forçam a separação entre a alma e o corpo; dentre as quais a morte por assassinato ainda vinha antes das mortes voluntárias.

Anton van Hoof (1990) expõe ainda que a contraposição dos órficos em relação à morte voluntária veio de um mito, no qual, “em consequência da rebelião dos Titãs, a alma foi vertida dentro do corpo. Somente quando uma pessoa iniciada nos mistérios órficos torna-se dionisíaca a alma pode ser livre” (p. 192). Porém, é na explicação de Euxitheos, na pena de Ateneo que se encontra a maior aproximação com a discussão feita por Sócrates no diálogo platônico. Esse pitagórico explica que “as almas de todos

certo que se desprezava o trabalho dos escravos, mas uma parte importante dos homens livres trabalhava e a este trabalho aplicava-se o honroso nome de *techné*. [...] É verdade, contudo, que a distinção entre o trabalho honroso e trabalho desprezado dependia do nível de consciência com o qual o trabalhador havia se proposto um objetivo laboral” (p. 89).

estavam aprisionadas nos corpos e nessa vida como forma de punição e que o deus decidiu que, se eles não ficassem até que ele estivesse disposto a libertá-las, elas poderiam ser expostas a mais e maiores penalidades” (Ath. 4.157c *apud* CASADESÚS BORDOY, 2008, p.1069).

Cebes questiona Sócrates, dizendo que qualquer um que tivesse inteligência, desejaria estar junto aos que são melhores que ele e assim, sendo natural “que os sensatos se indignem ao morrer, e, por outro lado, que os insensatos se alegrem” (Fed., 62e).

Sócrates pede então que lhe permitam defender seu ponto de vista “de uma forma mais convincente que aos juízes”. Explica que se não acreditasse que iria para junto dos deuses sábios e bons e de homens que já faleceram, mas que contudo são muito melhores do que os que seguem vivos, realmente não faria sentido que não se irritasse em morrer. Contudo, demonstra-se confiante de que “existe outra vida para os mortos, e inclusive, como se vem dizendo desde algum tempo, muito melhor para os bons que para os maus” (Fed. 63c).

Críton interrompe o assunto para informar a Sócrates que o responsável por dar-lhe o veneno pediu para que se lhe avisasse para falar o mínimo que pudesse, já que falar o excitaria e isso poderia postergar a morte, obrigando-lhe a consumir ainda mais veneno do que é comumente necessário.

Sócrates, mandando-o aos ventos, retoma a discussão dizendo que lhe parece razoável que um homem que dedicou sua vida à filosofia esteja animado no momento de sua morte e “cheio de esperança de que, quando morra, vá a conseguir maiores bens na outra vida”, afinal, aqueles que o fazem com retidão, “não praticam nenhuma outra coisa que o morrer e estar mortos” (Fed. 64a).

É nesse assunto que Sócrates começa a desenvolver fortemente os elementos ascéticos que serão apresentados nesse diálogo, defendendo que aquele “que não se preocupa em absoluto dos prazeres que são produzidos pelo corpo, se acha muito próximo de estar morto” (Fed. 65a).

Em união com o corpo, a alma é incapaz de alcançar a legítima sabedoria, contudo, com a alma separada do corpo, após a morte, a alma existindo por si e em si mesma, será capaz de atingir tal sabedoria. De qualquer maneira, estando vivos, o que

aproxima as pessoas da sabedoria é “se temos o menor trato e a menor convivência possível com o corpo, salvo quando a necessidade seja total e não nos contaminemos de sua natureza, mas nos purifiquemos dele, enquanto a divindade mesma nos liberte” e estando livres “da insensatez do corpo”, poderão aproximar-se efetivamente do puro (Fed. 67a-b).

Sócrates aposta que estando certo em seu raciocínio, qualquer um que chegasse ao lugar para onde ele vai perceberia na marcha que lhe era imposta uma boa esperança para qualquer ser humano “que considere que seu intelecto está preparado, como se estivesse purificado” (Fed. 67b-c).

O diálogo segue comprando o corpo com uma cadeia da qual a alma deve ser liberta e é justamente a essa libertação se dá o nome de morte. E é típico do filósofo o exercício de preparar-se para viver como se sempre estivesse o mais próximo da morte. Seria, portanto, insensato que se irritassem, os filósofos, de estar realmente se aproximando da morte. Questiona então o filósofo ateniense:

Não é verdade que, à morte de seus amores terrenos, muitos mancebos, esposas e filhos, guiados por vontade própria, quiseram acompanhá-los ao Hades, movidos por esta esperança: a de vê-los ali e juntar-se com aqueles por quem sentiam tristeza? Logo, como é natural, qualquer que, em realidade, está enamorado da sabedoria, e que com força se apodera desta mesma esperança, a de não encontrá-la em nenhum outro lugar que não o Hades, de maneira digna de nenhuma razão se irritaria por morrer e não iria para lá com gosto? (Fed. 68b).

Sócrates questiona a seus interlocutores: “Sabes que todos os demais consideram a morte um dos maiores males?” e o fazem por “temor a males maiores, afrontam a morte, quando a afrontam, os que entre eles são valentes?”, assim, conclui que, com exceção dos filósofos, é pelo temor e pelo medo que todos são valentes, sendo isso uma contradição.

Segundo Heller (1983), nessas passagens o filósofo ateniense trata o valor com certo desprezo, valor este que não é nada além do que “o temor de males maiores, ou seja, o medo da desonra, o medo de parecer vil” (pp. 120-1). Assim, acaba por desprezar o valor enquanto qualidade ética, “como consequência da vida *social*”. A filósofa afirma que isso se deve à sua concepção da transcendência, que faz com que o autor acabe condenando ou desvalorizando “a influência positiva que a cidade exerce, que exerce a comunidade sobre a formação da ética pessoal” (p. 121).

Prossegue o diálogo com Sócrates defendendo ser verdade que suporte facilmente abandonar a seus discípulos e amigos, pois pensa que ali para onde vai, encontrará boas pessoas e companheiros. Assim, afirma: “me darei por satisfeito se em algo logro ser mais persuasivo, em minha defesa frente a vós, que frente aos juízes dos atenienses” (Fed. 69e).

Explica ainda que os verdadeiros filósofos distanciam-se de todas as paixões corpóreas, resistindo a entregar-se a elas, sem temer à ruína doméstica, tampouco à pobreza, ou à desonra ou a falta de glória, que são próprios à miséria, comportamentos esses típicos do vulgo, dos cobiçosos e daqueles que amam ao poder e às honras. Assim:

[...] os desejosos de conhecer sabem que a filosofia se apodera de suas almas, as quais, simplesmente, estão presas em seus corpos, e aderidas a eles e obrigadas a observar a realidade através destes, da mesma forma que através de uma prisão, e não através de si mesmas, senão lançadas em uma completa ignorância; e constataam que o mais terrível da prisão é que, por culpa de seu desejo, o próprio encarcerado pode ser cooperador de seu encarceramento. Por conseguinte, afirmo precisamente isto: que os desejosos de saber são conscientes de que a filosofia, ao apropriar-se de suas almas e possuí-las, assim suavemente as aconselha e tenta libertá-las, demonstrando que a observação por meio dos olhos e por meio dos ouvidos e dos demais sentidos está cheia de engano; e tratando de persuadi-las para que se separem destes, e para que não se sirvam deles mais que do necessário tanto as exorta a que se recolham e se concentrem em si mesmas, e a que não confiem em nenhum outro ser, senão em si mesmas, no que elas mesmas, por si, percebam da realidade, tal e como é. Em vez de por outros meios observem que é distinto em outros entes não o considerem em absoluto verdadeiro; mas pensem que tal coisa é visível e perceptível pelos sentidos; enquanto, o que elas mesmas vêem, é invisível e somente perceptível pela mente. Assim, quando a alma do verdadeiro filósofo pensa que não é preciso opor-se a esta separação, se distancia tanto quanto pode dos prazeres e paixões, e das sanções [e temores], por pensar que, uma vez que alguém sinta complacência ou temor [ou aflição], ou desejo em grande medida, não se encontraria frente a um mal tão grande como qualquer um poderia crer (do estilo de ter sofrido uma enfermidade ou perdido um capital por causa de suas paixões), mas se encontraria frente o *summum* e altura de todos os males, sofrendo-os e sem dar-se conta disso (Fed. 83b-c).

O corpo, possuindo de forma especial à alma, pode fazer-lhe tomar por verdadeiras as sensações de prazer e dor, dessa maneira, a alma passa a tomar a mesma opinião que o corpo, a ter seus mesmos costumes e caráter, sendo que, submetida dessa forma à matéria, não teria qualquer condição de chegar em seu estado puro ao Hades. Manchada pelo corpo, a alma tende a sempre querer precipitar-se novamente em outro corpo e dessa maneira vai se privando “da companhia do divino, do puro e do simples” (Fed. 83d-e).

A alma do filósofo não se daria à filosofia, se soubesse que seria constantemente contaminada pela matéria do corpo, é nesse sentido que Sócrates vem propondo a preparação para a morte, o não permitir-se influenciar pelo corpo. Vivendo dessa forma, na contemplação do verdadeiro, do divino e do inquestionável, alimentado disso, “pensaria que, enquanto vivesse, seria preciso viver assim, e que, quando morresse, uma vez que chegasse ao que é consanguíneo e semelhante, seria oportuno apartar-se dos males humanos” (Fed. 84a-b).

Quando coloca a relação particular com a transcendência como “a atitude humana mais importante, a vida fica anulada, privada de sentido, sem nenhum outro valor”. Carecendo de valor a vida, o mesmo ocorre com as satisfações oriundas da mesma. Assim, “a exaltação dos laços pessoais com a transcendência conduz necessariamente ao *ascetismo*” (HELLER, 1983, p. 121).

Ascetismo esse que já se manifestava no *Fedro*, mas que no *Fédon* tornar-se-á “um programa manifesto”. Sendo exatamente na vida em que o indivíduo se dedica à pura contemplação do transcendente que Platão “acredita descobrir o sentido último da comunicabilidade da virtude” (HELLER, 1983, p. 121).

Platão vinha, até então, tentando demonstrar que a virtude não era passível de comunicação, era impossível de ser ensinada, contudo, em sua resolução, “não se trata de que a virtude não seja comunicável, é simplesmente que a sabedoria, a contemplação da transcendência, coincide com a própria virtude” (HELLER, 1983, p. 121).

Assim, passando a virtude a ser passível de ensinar-se, está à disposição de todos e qualquer ser humano sensato é capaz de aprendê-la. Nesse caso, o que é ensinado é a virtude, “não a simples sabedoria em geral, e menos ainda algo transcendente, senão a ética terrena, secular, comunitária”. A partir da identidade entre virtude e sabedoria, o ser humano virtuoso reduz-se àquele que “contempla mais além do místico”, tornando-se então, o sábio é aquele que nada faz além de meditar e refletir, é um asceta. Ao chegar a essas conclusões, Platão “mostra de tal sorte o retrato de um novo tipo de homem: o sábio da época helênica” (HELLER, 1983, p. 122).

Enquanto os *sophoi*, os sábios pré-socráticos, que retiravam da vida pública a sua sabedoria e nela também a aplicavam na prática e com isso compreendiam mais e melhor acerca das coisas do mundo, da natureza e da sociedade em relação a seus

concidadãos. Devia-se a essa compreensão mais acurada das coisas que fazia deles sábios e não seu comportamento particular.

Para Sócrates, os sofistas da sua época eram uma corruptela daquele tipo de sábio (*sophos*) e a eles, contrapõe o sábio de um novo tipo, o filósofo. A distinção entre eles não está somente no fato do filósofo ser um asceta e por isso não alardear ter o conhecimento e a verdade sobre tudo, mas em encarnar uma determinada atitude perante ao mundo. Para Platão, o filósofo ocupa um lugar específico na sociedade, um lugar de exteriorização desta, mesmo fazendo parte dela, o que lhe permite falar de uma posição distinta e superior. Segundo Heller (1983), é justamente no *Fédon* que está esboçado o melhor retrato da atitude de superioridade do sábio, justamente porque nele, Platão criou uma imagem do sábio “que gozará de extraordinário prestígio no momento culminante da decadência. Voltaremos a encontrá-la não só nos últimos cínicos e no estoicismo, mas também no epicurismo” (p. 123).

O fato de ter, o filósofo, um lugar excepcional no seio da sociedade e sua atitude particular frente ao comportamento do ser humano comum “são características do personagem criado por Platão que se manterão inclusive no epicurismo, apesar da oposição deste a todos os demais aspectos do platonismo” (HELLER, 1983, p. 123).

O desconforto é cada vez mais evidente entre os discípulos e Sócrates insiste no ponto de que a situação à qual está submetido não é um mal, afinal, por mais que insista, parece ser difícil a eles compreender o que o mestre está tentando dizer:

[...] com dificuldade poderia persuadir aos demais homens de que, em realidade, não considero desgraça a presente situação, quando nem sequer posso convencer a vós, mas tendeis medo, não será que em certo modo esteja com humor pior agora que em minha vida anterior. E, segundo parece, creio que para vós sou inferior aos cisnes em relação à adivinhação, posto que eles, quando se dão conta de que devem morrer, embora também anteriormente cantassem, cantam então muito mais e melhor, já que estão contentes porque vão marchar junto ao deus do qual são servos. Mas os homens, por causa de seu próprio temor da morte, inclusive caluniam aos cisnes e dizem que eles, lamentando a morte, cantam sob a ação da dor e não se dão conta de que nenhuma ave canta quando sofre de fome e frio, ou algum outro infortúnio, nem sequer o próprio rouxinol, nem a andorinha, nem a poupa, os quais dizem que cantavam por lamentar sua infelicidade. Porém, nem esses, nem tampouco os cisnes, me parece que cantem por estar pesarosos; senão porque, segundo creio, ao ser de Apolo, estão dotados da arte de adivinhação e, como conhecem de antemão os bens existentes no Hades, cantam e se alegram aquele dia mais que no tempo anterior. E eu também, a minha vez, considero que eu mesmo sou companheiro de

escravidão dos cisnes e estou consagrado ao mesmo deus e penso que tenho como dom de meu senhor a arte adivinatória em maior grau do que aqueles e que não vou marchar da vida com um abatimento maior que eles. Pois bem, por causa disto, é preciso que digais e pergunteis o que quereis, enquanto os Onze de Atenas permitam-nos (Fed. 84e – 85a-b).

Com a morte do corpo, a alma fica livre e é guiada pelo seu *daimon* a um lugar onde será julgada. Aquelas que viveram comedido, tomarão uma embarcação no Aqueronte em direção às lagoas do inframundo, onde aquelas que devem espiar algo, o farão, caso contrário, ali permanecerão. Contudo, aqueles que cometeram delitos de tamanha magnitude, que não tenha nenhum remédio, serão dirigidos ao Tártaro e de lá jamais sairão (Fed. 113d-e). Os que forem liberados no julgamento, viverão em uma morada pura, estabelecida acima da terra. Entre esses, aqueles que estiverem suficientemente purificados pela filosofia “sobrevivem por completo sem corpos o resto do tempo e chegam a umas moradas ainda mais bonitas que estas [...]” (Fed. 114b-c).

Ditas tais questões, Sócrates começa a preparar-se para marchar ao Hades, banha-se para evitar transtornos às mulheres e estando pronto, chama ao responsável por trazer-lhe o veneno. Sócrates o questiona se a quantidade é suficiente e obtém resposta afirmativa.

O homem diz ao filósofo ateniense ser ele o mais nobre, agradável e melhor homem que por ali já passou e que sabe que Sócrates não lhe maldiz, por saber que está apenas fazendo seu trabalho. Entrega-lhe o veneno dizendo “ânimo!”, ao que Sócrates responde da mesma maneira e comenta com os seus: “Que amável é o homem! Ao longo de todo este tempo vinha também a meu lado e falava comigo às vezes e era o melhor dos homens, e agora, com que nobreza chora por mim! Porém, Críton, obedecemos-lhe e traga alguém o veneno [...]” (Fed. 116d).

Suas últimas e definitivas palavras foram “Críton, devemos um galo a Asclépio, pague-se e não se esqueça disso” (Fed. 118b).

A importância desses três *Diálogos Socráticos* de Platão para a compreensão da morte voluntária entre os gregos é inestimável. No caso da *Apologia* e de *Críton*, permite-se compreender o que faz da morte de Sócrates uma morte de fato voluntária, já que não seria apenas a ingestão da cicuta por suas próprias mãos que garantiria tal caráter à morte, contudo, no *Fédon*, para além de complementos importantes às duas outras obras, há toda a discussão pitagórica, que, segundo Droge e Tabor, permeará a

grande maioria das discussões que a seguem, desde entre muitas das escolas filosóficas greco-romanas, até Agostinho e seus sucessores no pensamento cristão.

Em sua discussão sobre as *Leis*, uma obra tardia, Platão novamente se opõe à morte voluntária, porém, para além da exceção da ‘determinação’ divina, traz mais algumas situações sob as quais esta se permite, são elas: estar sob ordem do Estado (como Sócrates), estar sob a opressão de uma grande dor ou enfrentar uma vergonha intolerável (RIST, 1995). Podemos conferir tal situação na seguinte passagem do mencionado texto:

O homem que mata aquilo que de todas as coisas lhe é mais familiar e, como se diz, mais amável, o que deve [ele] sofrer? Falo daquele que mata a si mesmo, aquele que, com violência, priva-se da parte que recebeu do destino, sem ter sido **ordenado pela justiça da cidade, sem ser forçado por uma grande dor inevitável que o atinja por acaso, sem que tenha parte em alguma vergonha sem saída e contrária à vida.** [Falo daquele] que, por indolência e por uma covardia não viril, impõe a si mesmo uma pena injusta. (*Leis*, IX, 873 C2-D8 – *grifos meus*)²³²

Acerca da sorte de punições às quais deveria ser submetido o cadáver daquele que se matava, Platão complementa:

Neste caso, o deus sabe o que deve fazer com relação às determinações da lei que tratam das purificações e das sepulturas. Os parentes mais próximos devem consultar os conselheiros e também as leis sobre essas coisas, para agir segundo o que é prescrito. Em primeiro lugar, as sepulturas dos que morrem assim [devem] ficar isoladas e ninguém deve ser enterrado junto; em segundo lugar, eles devem ser enterrados, sem glória, na fronteira das doze regiões anônimas e não cultivadas: as sepulturas ficarão sem lápides, ou seja, sem indicar seus nomes (*Leis*, IX, 873 C2-D8).

John Rist (1995) explica que tratando a morte voluntária como “um tema de legislação, Platão supõe que o ser humano há de viver uma vida governada pelo conceito de dever cívico. O estado é um fenômeno natural e os deuses se associam com ele”, fazendo com que os crimes contra o Estado e os crimes contra os deuses sejam equivalentes. Sendo assim, “quando um homem se mata a si mesmo sem uma boa razão, ou como o apresentaria Platão, sem que deus lhe apresente alguma *ἀνάγκη* [necessidade] em que se basear, está cometendo um crime que o Estado tem direito a castigar”, aponta ainda ser notável que ambos autores pensem a morte voluntária “em

²³²In: PUENTE, Fernando Rey. *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. Esse texto especificamente foi traduzido por Marcelo Marques e refere-se à página 61 da mencionada obra.

termos dos deveres do homem, os serviços dos quais há de ser responsável como homem” (p. 245).

Heller (1983) esclarece que no Platão desse período, apresentam-se questões reais da moral, “como a falta de autodomínio ou a violência”, que depois serão retomadas com profundidade por Aristóteles. A concepção de alma na obra platônica desse período é mais individuada e o fato do autor ter superado o racionalismo ético faz com que abandone “a atitude ascética elaborada no *Fédon*” (p. 127). Assim, “um novo tipo de homem substitui ao Sócrates ascético do *Fédon*, um homem que desfruta de todos os prazeres da vida que não vêm acompanhados de dor, que desfruta das artes, assim como da contemplação e do gozo do belo” (p. 129).

Nas *Leis*, Platão desenvolve também sobre questões importantes para se compreender a morte voluntária, como a vontade e a liberdade. Ao analisar a natureza da vontade e a origem das intenções, o autor conclui que estas são determinadas não só pela consciência individual, mas também “pela força ou debilidade do caráter do indivíduo”. Admite ainda que a vontade possui múltiplas determinações e que a interação entre elas cria um “espaço de atuação” (HELLER, 1983, p. 135).

Dessa maneira, reconhece na atuação humana a vontade e no ser humano a responsabilidade por seu próprio destino. Para o filósofo ateniense, “a interação entre as circunstâncias e o caráter do homem já formado determina, de maneira quase irrevogável, o conteúdo da vontade”, dessa maneira, em sua concepção o que existe é uma liberdade relativa (HELLER, 1983, p. 135).

No pensamento platônico desse momento, há uma identidade entre os atos livres e os atos voluntários, contudo:

[...] se os conteúdos morais se explicam em relação com a totalidade social, o caráter determinado da vontade, assim como, quiçá, a liberdade moral relativa, já não são fatos contraditórios, mas se pressupõem. A estrutura da concepção platônica é uma estrutura-tipo que caracteriza todas as éticas baseadas na transcendência. Com efeito, em toda ética transcendente, o indivíduo faz-se de mediador entre a ideia transcendente (a divindade) e a ação social concreta. Se a vontade está determinada, por conseguinte, já não se pode falar de liberdade humana. A ética transcendente encontra-se sempre frente ao dilema de que ou a vontade está determinada pelas potências transcendentes [...] ou existe a liberdade e em tal caso a vontade é assim mesmo “livre” e, por tanto, não determinada em algum modo (HELLER, 1983, pp. 135-6).

Desta forma, Platão está fadado à identificação entre liberdade e vontade e com isso, retrata “quase uma prefiguração do dogma cristão do livre arbítrio”.

Segundo Heller (1983), a filosofia platônica fracassou, não conseguiu conquistar a alma do grego médio, da pessoa comum. Novas filosofias que lutam para fazê-lo começam a surgir, como o epicurismo e o estoicismo, que já aceitam a perspectiva do humano privado e “apesar de conservar as tradições humanistas da época clássica, conseguirão o que não conseguiu Platão: proteger ao homem da decadência moral” (p. 142). Essas escolas conseguirão salvar as almas da decadência justamente por jamais terem renegado “às tradições éticas surgidas do desenvolvimento da polis e porque – na Grécia ao menos – não se converterão em apologetas” (pp. 142-3).

O fato de Sócrates estar ausente no diálogo sobre as *Leis* “é uma confissão palmária de que Platão rejeitou a tradição humanista da ética surgida no âmbito da democracia da polis”, nesse diálogo, o filósofo ateniense difere das ideias do Sócrates histórico e já não lhe é mais interessantes colocar palavras na boca de seu personagem, nesse momento, seu pensamento se torna a “autêntica revogação e aniquilamento” da filosofia de seu mestre (HELLER, 1983, p. 144).

Enquanto isso, Aristóteles nunca teve interesse em conquistar a qualquer alma. Ele partirá, não de uma moral abstrata, mas da moralidade social, sem pender ao transcendente, como fez seu mestre, “manter-se-á no seio da imanência, isto é, conceberá a moral como o que é efetivamente: como moral” (HELLER, 1983, p. 144).

O estagirita discutiu a questão da morte voluntária em duas de suas obras, como salienta Murray (2007); na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicomaco*, sendo que o segundo trabalho é mais elaborado e mais amplo e que alguns capítulos dele são a idêntica cópia do primeiro e as passagens em que essa questão específica figurará são exatamente as mesmas em ambos os livros.

[...] coragem é um meio termo em relação às coisas que inspiram confiança ou medo, nas circunstâncias em que foram indicadas, [o homem corajoso] escolhe ou resiste às coisas porque é nobre fazê-lo, ou porque é vil não fazê-lo. Mas morrer para escapar da pobreza ou do amor ou qualquer coisa dolorosa, não é a marca de um homem corajoso, mas sim de um covarde, pois é fraqueza fugir do que é problemático, e um homem como esse suporta a morte não porque é nobre, mas para fugir do mal (*E.N.* III, 7, 1116a, 10 ss).

Em outra parte da mesma obra, ao apresentar as características do homem magnânimo, Aristóteles afirma que “o magnânimo não se expõe a perigos insignificantes, nem tem amor ao perigo, pois estima poucas coisas; mas enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará a sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver” (*E.N.* IV, 8, 1124b 8 ss). Com isso, tal qual Platão, assume haver condições em que a morte voluntária faz sentido e torna-se aceitável.

Mas é no livro V, em que versa sobre a justiça e outras virtudes morais, que o estagirita melhor definirá sua posição frente à morte voluntária, como se compreende na seguinte passagem:

[...] (a) uma classe de atos justos são os atos que estão em consonância com alguma virtude e que são prescritos pela lei: por exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio [sic], e o que a lei não permite expressamente, ela proíbe. Por outro lado, quando um homem violando a lei, causa dano a um outro, voluntariamente (excetuados os casos de retaliação), esse homem age injustamente; e um agente voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa a quem atinge com o seu ato como o instrumento que usa; e quem, levado pela cólera, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado, e não para consigo mesmo. Porque ele sofre voluntariamente, e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa mesma razão, o Estado pune o suicida [sic], infligindo-lhe uma certa perda de direitos civis²³³, pois que ele trata o Estado injustamente.

[...] (b), naquele sentido “agir injustamente” em que o homem que assim procede é apenas injusto e não completamente mau, não é possível tratar injustamente a si mesmo. Com efeito, este sentido difere do anterior; o homem injusto, numa das acepções do termo, é mau de uma maneira particularizada, tal qual o covarde, e não no sentido de ser completamente mau, de forma que o seu “ato injusto” não manifesta maldade em geral. Porque (1) isso implicaria a possibilidade de ter sido a mesma coisa simultaneamente subtraída de outra e acrescentada a ela; mas isso é impossível, pois que o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa. Por outro lado (2), a ação injusta é voluntária e praticada por escolha, além de a ela pertencer a *iniciativa* (porque não se diz que agiu injustamente o homem que, tendo sofrido um mal, retribui com o mesmo mal); mas aquele que faz dano a si mesmo sofre e pratica as mesmas coisas *ao mesmo tempo*. Além disso (3), se um homem pudesse tratar injustamente a si mesmo, poderia ser tratado injustamente por seu querer. E, por fim, (4), ninguém age injustamente sem cometer atos específicos de injustiça; mas ninguém pode cometer adultério com sua própria esposa, nem assaltar sua própria casa ou furtar os seus próprios bens (*E.N.* V, 11, 1138a, 5 ss).

²³³ “*tis atimia prosesti*”, onde a palavra *atimia* implica ostracismo e perda de direitos civis (MURRAY, 2007).

No livro IX, menciona ainda que “odiado por sua depravação, quem efectivamente procura escapar da vida, matando-se” (E.N. IX, 4, 1166b, 8-9).

Dentre as versões que narram a morte desse filósofo de Estagira, uma delas conta que aos 70 anos envenenou-se com acônito na cidade de Calcis²³⁴. O provável motivo desse auto-envenenamento é apresentado em um epigrama feito por Diôgenes Laêrtius (2008), “Eurimêdon, oficiante dos mistérios de Deó²³⁵, estava certa vez prestes a acusar Aristóteles de impiedade, mas este bebeu acônito (*akôniton*) e fugiu à acusação. Assim, sem luta (*akoniti*) ele venceu as calúnias iníquas” (Vidas, V, 8).

A Escola Cirenaica²³⁶, que ao lado das Escolas Megárica e Cínica formam as Escolas Socráticas Menores, recebeu esse nome devido ao fato de seus criadores virem da região de Cirene, na Grécia. Seu criador foi Arístipos de Cirene e seus discípulos Aníceris, Teôdoros (o Ateu) e Hegésias²³⁷ de Cirene, que fundaram suas próprias correntes após a morte de seu mestre, ou melhor, desenvolveram ao seu próprio modo o pensamento hedonista de Arístipos.

Dessas três vertentes, é no pensamento de Hegésias e seus seguidores, denominados por Diôgenes Laêrtios (2008) como hegesíacos, que encontraremos as grandes questões sobre a morte voluntária. Enquanto era comum aos cirenaicos conceber dois estados da alma, um derivado de certo movimento suave, o prazer, e outro derivado de um movimento brusco, a dor, compreendendo um momento intermediário na ausência de ambos, já que a ausência de um não significa o outro. Estabeleciam também uma distinção entre bem supremo e felicidade; enquanto o primeiro era unicamente um prazer isolado, o segundo era a soma de todos os prazeres isolados, inclusive os passados e futuros.

²³⁴ Em Êumelos, no livro V de sua obra *Histórias*.

²³⁵ Epíteto da deusa Deméter.

²³⁶ Alguns autores, como Onfray (2008), dizem que pela grande diferença entre os pensamentos dos seguidores de Arístipos, estes não podem ser denominados como cirenaicos. Apesar de levar em consideração o fato dos seguidores de Hegésias terem sido também denominados hegesíacos, segue-se aqui a ideia de que Hegésias seguiu a linha de pensamento proposta por Arístipos, dando-lhe novas características.

²³⁷ O nome do filósofo é escrito de diferentes maneiras, dependendo da tradução, os mais comuns são Hegesias, Hegésias e Egésias.

Na concepção dessa escola filosófica, nem todos os prazeres e dores psíquicos são determinados por prazeres e dores somáticos, inclusive, os prazeres somáticos são qualitativamente superiores aos psíquicos enquanto as dores psíquicas são, por sua vez, superiores às somáticas, dessa maneira, davam maior atenção ao corpo que à alma

Diôgenes Laêrtios, referindo-se às obras dos doxógrafos Cleitômacos e Melêagros, diz que “na opinião dos cirenaicos tanto a dialética quanto a ciência da natureza são inúteis, porquanto se alguém aprender a teoria do bem e do mal será capaz de falar adequadamente, de livrar-se da superstição e de evitar o temor da morte” (Vidas, II, 92).

Orientados pelos mesmos fins que dos cirenaicos, ou seja, o prazer e a dor, Hegésias e os hegesíacos seguem seus pensamentos. Porém, negam a existência da gratidão, da amizade e da beneficência, já que tais sentimentos não podem ser escolhidos por si mesmos, mas apenas por motivos interesseiros.

A felicidade é totalmente impossível, pois o corpo é afetado por muitos sofrimentos, e a alma padece juntamente com o corpo e se perturba com ele, e a sorte impede a concretização de muitas esperanças; conseqüentemente a felicidade é inatingível. Além disso, a vida e a morte são desejáveis alternadamente. Esses filósofos negavam a existência de qualquer coisa agradável ou desagradável por natureza; quando alguns homens ficam satisfeitos e outros sofrem pelas mesmas coisas, isso se deve à falta, ou raridade, ou abundância de tais coisas. A Pobreza e as riquezas são irrelevantes para o cômputo dos prazeres, porque os ricos não gozam de maneira diferente dos pobres. Servidão e liberdade, nobreza e obscuridade de nascimento, honra e desonra, são indiferentes para a medição dos prazeres. Para o estulto é vantajoso viver enquanto para o sábio, é indiferente (Vidas, II, 94-95).

Faziam tudo que lhes parecia racional, afirmando a tolerância aos erros, já que não devemos “odiar os homens, e sim educá-los”.

O sábio terá menos vantagens sobre os demais na escolha dos bens que na repulsa aos males, porque seu objetivo é não viver entre penas e dores; e alcançam esse fim aqueles que não fazem qualquer distinção entre as causas geradoras do prazer (Vidas, II, 95-96).

Essas informações compiladas por Laêrtios foram retomadas, no século IV, por Epifânio (c. 310 – 403 E.C.), bispo de Salamina, em sua *Expositio Fidei*:

Hegésias de Cirene. Este homem disse que não há coisas como o amor e a gratidão. Elas não existem; uma pessoa faz um favor porque ela está precisando [de um favor], ou concede um benefício porque sofreu alguma coisa pior [por não conferi-lo]. Ele também disse o seguinte: A vida é

proveitosa para o homem mau, mas a morte para o bom. Por isso, alguém o chamou de advogado da morte (*Fidei*, VII, 9:29).

O pensamento de Hegésias traz dois aspectos interessantes para a compreensão da morte voluntária. Ambos podem ser encontrados nas referências feitas a ele por Cícero em seus Debates em Túsculo. Em uma primeira referência, Cícero diz:

O que nos angustia ou, melhor dizendo, nos atormenta é o fato de separar-nos de todos os bens que existem na vida. Veja bem, não seja que possa dizer-se mais verdadeiramente "dos males". A que vou eu deplorar agora a vida dos homens? Realmente e em justiça posso, mas que necessidade tem de fazer a vida ainda mais desgraçada com os lamentos, se o que precisamente intento é que pensemos que depois da morte não seremos desgraçados? Fiz isso no livro em que, eu mesmo, como pude me consolei²³⁸. A morte, pois, se buscarmos a verdade, nos separa dos males, não dos bens. **Por certo, isso é sustentado pelo cirenaico Hegésias com tal abundância de argumentos que, segundo se conta, o rei Ptolomeu²³⁹ lhe proibiu falar nas escolas, pois muitos, ouvidas suas ideias, se davam a morte** (*Tusc.* I, XXXIV, 83 – grifos meus).

Pode-se notar nessa passagem que Hegésias que, como indica Diôgenes Laêrtios, recebeu o epíteto de *Peisithânatos*, comumente traduzido por “aquele que persuade a morrer”, pois em seus ensinamentos trazia discussões que faziam com que as pessoas questionassem a vida e algumas buscassem a morte.

Nos *Fatos e Ditos Memoráveis*, de Públio Valério Máximo, encontra-se essa mesma informação de forma resumida:

Que eloquência tão enérgica não devemos supor que teve o filósofo Hegésias de Cirene? Este pintava de tal maneira os males da vida que, mantendo na alma de seus ouvintes tristes imagens, engendrava em muitos deles o desejo de morrer. Por este motivo o rei Ptolomeu o proibiu que dali em diante falasse sobre esse tema (*Facta et Dicta Memorabilia*, VIII, 9, ext. 3).

Em relação ao pensamento romano acerca da morte voluntária, vale mencionar, como indicado por Oliveira (1994), que “[...] o pensamento grego foi um importante elemento formador da mentalidade romana, sobretudo a partir dos séc. III e II anteriores à nossa era, com a chegada da filosofia helenística a Roma” (p. 65).

O *Peisithânatos* também aborda a morte voluntária de outra maneira, como podemos ver na sequência do texto de Cícero:

²³⁸ Refere-se ao seu *Consolatio*.

²³⁹ Ao que tudo indica, refere-se a Ptolomeu II Filadelfo.

E temos um epigrama de Calímaco dirigido a Teombroto²⁴⁰ de Ambracia, de quem se diz que, sem haver-lhe ocorrido nenhuma adversidade, se arrojou de uma muralha ao mar depois de ter lido um livro de Platão. Por sua vez, daquele Hegésias de quem falei, temos um livro intitulado *Apokarterón*²⁴¹, porque certo personagem que estava se deixando morrer de inanição é reanimado pelos amigos, a quem contesta enumerando-lhes as desvantagens da vida humana. O mesmo poderia fazer eu, embora menos que ele, pois pensa que absolutamente a ninguém convém viver. Omíto a outros: também me convém? Pois, privado como estou dos consolos familiares e das honras do foro, seguramente, se houvesse morrido antes, a morte me haveria subtraído os males, não os bens (*Tusc.*, I, XXXIV, 84).

Tal filósofo chegou a fundar uma “**academia de comorientes** onde ensinava aos jovens as **delícias da morte**, das quais fazia o sacrifício de se abster para que a mocidade não ficasse desprovida de guia”²⁴² (PEREIRA, 1958, p. 28 – grifos no original). Montaigne (1533 – 1592 E.C.), no século XVI, coloca na boca desse cirenaico as seguintes palavras: “Hegésias dizia que dependendo de nós as condições de nossa vida, devemos dispor igualmente das condições de nossa morte” (MONTAIGNE, 1987, p. 111).

O próprio Arístipos, fundador da Escola Cirenaica, quando questionado de como morreria Sócrates, respondeu “Como eu mesmo gostaria de morrer” (DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas*, II, 76).

Como expõe Ruggiero (s/d), os “motivos intelectuais” dessa escola, tal qual os dos cínicos, foram “temporariamente eclipsados pelas grandes filosofias de Platão e Aristóteles, [e] serão mais amplamente desenvolvidos, em seguida, pela escola estoica e pela epicúrea”, afirma também que “Hegésias é na realidade um cínico que ultrapassa até os mestres dessa escola, por uma tendência acentuadamente pessimista que lhes faltava” (p. 40).

²⁴⁰ Segundo Mañas Núñez (2004), ao contrário do que indica Cícero, é a Cleombroto que o poeta Calímaco de Cirene alude em seu Epigrama “Cleombroto se lançou ao mar, de um muro, depois de ler ao Fédon”. Os epigramas fúnebres costumavam revelar a *causa mortis* dos que estavam ali enterrados (RODRÍGUEZ ALONSO; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 1999).

²⁴¹ *Apokarterón* foi o nome dado por Hegésias ao protagonista de seu livro homônimo e segundo Soto Rivera origina-se do verbo *apokarteréo*: cessar de resistir; deixar-se morrer de fome e do substantivo *apokartéresis*: ação de deixar-se morrer de fome. O autor ainda ressalta que segundo Pimentel Álvarez, um dos tradutores dos *Tusculanae* comenta: “*Apokarterón*... ou seja, 'O que se deixa morrer de fome'.” Esse vocábulo se usa ademais para descrever o suicídio tanto de um estoico como de um cirenaico.

²⁴² Referências a esse fato também são encontradas em Teixeira (1947), porém, não foram localizadas outras fontes.

Certamente Hegésias e os cirenaicos²⁴³ possuem traços em comum com os Cínicos, inclusive certo desprezo, ou, para ser mais exato, indiferença pela vida, já que para estes, segundo Rist (1995), “a crença de que a virtude é o único bem há de tomar-se de forma literal”, todo o resto, não sendo mal, é indiferente (p. 246). A seita dos cães, como também era conhecida a escola Cínica, fundada por Antístenes, o mais antigo discípulo de Sócrates, que lhe era tão grato pelos conhecimentos adquiridos que chegava a sugerir aos seus próprios discípulos que se tornassem condiscípulos do grande filósofo.

Para Antístenes, a maior bem-aventurança que poderia ter um ser humano era “morrer feliz”. Doente, recebeu a visita de Diôgenes de Sínope, a quem questionou “Quem me livrará deste sofrimento” e obteve a resposta “Isto!”, do discípulo que mostrava às mãos um espadim. Replicou, então, “Eu disse de meu sofrimento, e não de minha vida” (DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas*, VI, 18).

Essa anedota contada por Diôgenes Laêrtios (2008) nos apresenta Antístenes um tanto apegado à vida, mas já anuncia o desapego de Diôgenes que, tal qual seu mestre, recebeu a alcunha de “cão”. É sua a célebre passagem de que “na vida necessitamos da razão ou então de uma corda para nos enforcarmos”²⁴⁴ (*Vidas*, VI, 24).

Certa vez Diôgenes respondeu a alguém que declarava ser a vida um mal, que o mal não era a vida, mas vivê-la erradamente. Aeliano relata outra anedota envolvendo o idiossincrático filósofo de Sínope. Em suas palavras:

Diôgenes sofria de dores no ombro, porque havia sido ferido, creio, ou por alguma outra razão. Quando a dor pareceu tornar-se severa, um de seus inimigos disse-lhe zombando: "Por que não morrer, Diôgenes, e libertar-se dos problemas? Ao que ele replicou: "Homens que sabem o que fazer com suas vidas e o que dizer, é apropriado que vivam. Agora, para você," continuou "como não sabe o que deve fazer ou dizer, morrer está bem" (AELIANO, P.H., X, 11).

Nesse sentido, conquista-se uma vida saudável sob os seguintes preceitos:

Eliminados então os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz. A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana. O

²⁴³ O próprio Aristipos chegou a ser chamado por Dionísios de “Cão do rei”, sendo que *kýon* também significa cínico (filósofo da Escola Cínica).

²⁴⁴ É comum traduzir-se também “nessa vida, ou nos valemos da razão, ou do laço”.

próprio desprezo do prazer para quem está habituado a ele é sumamente agradável. E da mesma forma que as pessoas habituadas a viver em meio aos prazeres passam relutantemente a um modo de viver oposto, aqueles que se exercitam de maneira contrária desprezam com maior naturalidade os próprios prazeres. Eram estes os seus preceitos, e por eles Diôgenes moldou sua vida. [...] atribuía importância menor às prescrições das leis que às da natureza, e afirmava que a sua maneira de viver era a de Heraclés, que preferia a liberdade a tudo mais (DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas*, VI, II, 71).

Em mais uma anedota, Diôgenes Laêrtios (2008) conta que esse seu homônimo pedira “esmola a um homem intratável, que lhe disse ‘se conseguires persuadir-me’”, obtendo como resposta do filósofo “se pudesse persuadir-te, seria para te enforcares”. E foi pela asfixia que Diôgenes, “o cão”, abandonou voluntariamente a vida²⁴⁵. Em seu *Meliambos*, Cercidas de Megalópolis assim relata o ocorrido:

Já não existe, ele, que foi cidadão de Sínope, famoso por seu bastão, pelo manto dobrado e por viver ao ar livre; foi para o céu, apertando os lábios contra os dentes e prendendo a respiração, tendo sido realmente um verdadeiro Diôgenes, nascido de Zeus, cão celeste.²⁴⁶

Crates, outro representante da Escola Cínica, de quem Zenão foi discípulo, possui uma passagem célebre sobre a morte voluntária, na qual firma que “a fome acalma o amor, se não ela, o tempo, se nem isso resolver, um laço de corda” (DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas*, VI, II, 76).

Crates esteve envolvido em duas outras situações que envolvem a morte voluntária e um casal de irmãos. Metroclés e Hipárquia, em distintas situações ameaçaram tirar suas vidas. O primeiro, por um flato que lhe escapou durante exercícios escolares e, tão envergonhado que ficou, trancou-se em uma casa pretendendo matar-se de inanição. Crates foi chamado para tentar dissuadi-lo e depois de inúmeras explicações e tentativas, somente outro flato, dessa vez por parte do filósofo, foi capaz de resolver a situação. Daí em diante, Metroclés tornou-se seu discípulo, abandonando os ensinamentos do peripatético Teôfrastos.

Hipárquia sentiu-se também atraída pelas doutrinas cínicas e não só por elas, como pelo próprio Crates que pela súplica de seus pais, tentou dissuadi-la de inúmeras maneiras de seus propósitos, pois a garota ameaçara tirar a própria vida caso não fosse

²⁴⁵ Há outras versões que indicam que tenha morrido de ‘morte natural’, intoxicação ou infecção.

²⁴⁶ Foram utilizadas as traduções em português e espanhol para essa passagem, buscando manter o tom poético da mesma, fugindo dos absurdos de ambas as traduções.

dada em casamento ao filósofo. Certo dia, Crates despiu-se e disse a Hipárquia: “Eis o futuro esposo, e aqui estão os seus bens; decide, portanto, pois não poderás ser a minha consorte se não te adaptares ao meu modo de viver” (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, VI, VII, 96). Contudo, Hipárquia já estava decidida, adotou vestes como as do filósofo e passou a andar a seu lado, uniam-se em público e frequentavam banquetes juntos.

Os cínicos foram os grandes ascetas de sua época, prática que era estranha à ética da polis. Esses eram os filósofos da “solidão, que rechaçando os prazeres, renunciam ao mesmo tempo e com conhecimento de causa à comunidade. A ascese pode ser uma qualidade da moralidade individual, mas não da moralidade que aspira ao universalismo na sociedade” (HELLER, 1983, p. 86).

Segundo Rist (1995), sabia-se bem, na antiguidade, da existência de conexões entre o cinismo e o estoicismo. Havia, como exposto, uma atitude tipicamente cínica frente ao mundo, que era bem conhecida por Zenão. Todavia, mais ou menos no mesmo período em que essas escolas existiram, floresceu o epicurismo. Nas palavras de Joyau (1985), na conjuntura de um mesmo momento histórico, “surgiram dois sistemas opostos que foram acolhidos com entusiasmo por um grande número de adeptos, o epicurismo e o estoicismo: a origem e o desenvolvimento destes dois sistemas são exatamente contemporâneos e paralelos” (JOYAU, 1985, pp. 7-8).

O epicurismo terá grande repercussão, no estoicismo romano. Será objeto de forte oposição por parte de Cícero e terá profunda interlocução em Sêneca, entretanto, “na luta contra o estoicismo, os epicuristas conservaram uma atitude mais defensiva que ofensiva; respondiam às acusações dos seus adversários, mas de modo algum empreendiam a crítica dos dogmas sobre os quais estes fundavam o seu sistema” (JOYAU, 1985, pp. 8-9).

O estoicismo, tal qual o epicurismo, surge numa conjuntura diferente daquela que embalou as filosofias de Platão e Aristóteles, em que o conhecimento era a preparação para a atividade política. Após a derrota para os macedônios, na batalha de Queroneia (338 a.E.C.), as novas condições impostas aos gregos lhes impossibilitavam a participação no governo da *Polis* e as novas produções filosóficas passam então a se ocupar do “aprimoramento interior do homem [...] estabelecimento de normas universais para a conduta humana”, propondo-se a guiar as consciências. “O problema

ético torna-se o centro da especulação de diferentes correntes filosóficas” (PESSANHA, 1985, p.VIII).

O bem individual (que ao contrário do bem compreendido por Platão, que tinha um caráter ideal), terá um caráter exclusivamente existencial, tornando-se sinônimo do que é bom para cada sujeito como também a busca de “uma sabedoria que represente a plenitude da realização subjetiva: o alcance da perfeita serenidade interior, independente das circunstâncias”, passam a ser o mote das éticas helenísticas (PESSANHA, 1985, p. VIII).

O epicurismo leva o nome de seu fundador, Epicuro (341 a.E.C. – 270 a.E.C.), que por volta do ano 306 a.E.C. comprou uma pequena casa, que ficou conhecida como Jardim de Epicuro, onde fundou sua escola filosófica. Ali, reunia-se com seus discípulos, que não o tinham como um mestre no sentido que foram a maioria dos outros filósofos, os epicuristas travam-se todos por amigos e “apesar dos sofrimentos físicos impostos pela doença que o tortura e aos poucos o paralisa, cultiva as amizades, auxilia os irmãos e trata delicadamente os escravos” (PESSANHA, 1985, p. IX).

Sua filosofia, ao contrário da grande maior parte das escolas que serão mencionadas nesse capítulo, era de base materialista e teve suas bases fundadas nas propostas de Leucipo (séc. V) e Demócrito (470 a.E.C. – 370 a.E.C.) e tal qual a filosofia criada por Zenão, dividia-se em três partes distintas e articuladas. Cabe à lógica distinguir as formas de conhecimento verdadeiro, à física, baseada nas soluções lógicas, mostrar “a verdadeira estrutura da realidade na qual se insere o homem” e à ética, baseada nas anteriores, cabia “abrir as portas da felicidade”, que era o objetivo último da filosofia (PESSANHA, 1985, p. VIII).

A ética epicurista é um grande esforço no sentido de “libertar a alma humana de equívocos ou de infundadas crenças aterrorizadoras”. Para esses pensadores, a filosofia deveria servir de “instrumento de libertação [e] via de acesso à verdadeira felicidade”. Consistia, portanto, “na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo”, no autodomínio, que era o “objetivo de toda reflexão filosófica” e se dava apenas com a “libertação do jugo das falsas opiniões e a conquista do conhecimento verdadeiro e seguro da realidade e da posição do homem dentro dela” (PESSANHA, 1985, pp. XI-XII).

Os temores dos quais os seres humanos deviam ser libertos eram, mais especificamente o medo dos deuses e da morte. Para esse filósofo e seus discípulos, apesar dos deuses existirem,

[...] seriam seres perfeitos que não se misturam às imperfeições e às vicissitudes da vida humana. Os deuses viveriam em perfeita serenidade nos espaços que separam os mundos. Sua perfeição suprema constitui o ideal a que aspiram os sábios e deve ser objeto de culto desinteressado; não teria sentido adorá-los de maneira servil, temerosa e interesseira, pois eles desconhecem o mundo imperfeito dos homens e de modo algum atuam sobre ele. Quanto à morte, não há também por que temê-la. Ela não seria mais que a dissolução do aglomerado de átomos que constitui o corpo e a alma. A morte, portanto, não existe enquanto o homem vive e este não existe mais quando ela sobrevém (PESSANHA, 1985, p. XII).

A concepção de alma dessa escola é o que permite que tenham a compreensão de morte que utilizam. Para essa escola, “a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo”, não fosse assim, ela não poderia ter sensações. Perdendo a alma, o organismo seria incapaz de sentir, afinal “o corpo não possuía em si mesmo tal faculdade, que lhe era suprida por alguma outra coisa, congenitamente afim a ele, ou seja, a alma [...]” (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, X, LXIV). Enquanto esta permanece no corpo, jamais perde tal faculdade, contudo, “quando todo o organismo se dissolve, a alma se dispersa e não tem mais as mesmas faculdades, e já não é móvel nem possui a faculdade de sentir” (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, X, LXV). Fundamentado em tais ideias é que Epicuro escreve as seguintes palavras, em carta remetida a um de seus discípulos, Menoiceus:

Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluxível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade.

Não há realmente nada de terrível na vida para quem tem a consciência clara de que nada existe de terrível na cessação da vida. É insensato, portanto, quem diz que teme a morte não porque sua presença pode causar o sofrimento, mas porque sua perspectiva faz sofrer. Aquilo que não perturba quando está presente causa somente um sofrimento infundado quando é esperado. Então o mais pavoroso dos males – a morte – nada é para nós, pois enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente já não existimos. Nada é, então, a morte para os vivos, e nada é para os mortos, porque para os vivos ela não existe e os mortos já não existem. Mas a maioria ora foge da morte como o maior dos males, ora a procura como a cessação dos males da vida.

O sábio não renuncia à vida nem teme a cessação da vida. Viver não o entedia, nem ele crê que a cessação da vida seja um mal. Da mesma

forma que não escolhe os alimentos apenas e simplesmente a porção maior, e sim a mais agradável, o sábio procura aproveitar o tempo mais agradável, e não meramente o mais longo. E quem aconselha o jovem a viver bem, e o velho a morrer bem, fala insensatamente, não só porque a vida é desejável, mas também porque a meditação sobre uma vida bela coincide com a meditação sobre uma morte bela. Mas é ainda muito pior dizer que seria melhor não ter nascido, porque já que se nasceu o melhor seria transpor as portas do Hades o mais depressa possível.

Com efeito, se quem diz isso tem convicção do que afirma, por que não deserta da vida? Ser-lhe-ia mais fácil, se sua convicção fosse firme. Entretanto, se fala somente por zombaria, suas palavras são uma insensatez, pois quem ouve não acredita nessa afirmação (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, X, CXXIV – CXXVII).

A mera libertação dos mencionados temores não garantia, por si só, o pleno desenvolvimento da felicidade, caso os seres humanos estivessem ainda submetidos à “ânsia incontrolada de prazeres” e ao “incontido pesar pelas dores” (PESSANHA, 1985, p. XII). Ao contrário do que pensavam outros hedonistas, como os cirenaicos²⁴⁷, de que o prazer advinha do movimento, para os epicuristas:

[...] o prazer que deve nortear a conduta humana – o prazer com dimensão ética e não apenas natural – é o "prazer do repouso", constituído pela *ataraxia* (ausência de perturbação) e pela *aponia* (ausência de dor). Ambas podem ser alcançadas na medida em que o homem, através do autodomínio, busque a autossuficiência que o torne um ser que tem em si mesmo sua própria lei, um ser autárquico, capaz de ser feliz e sereno independentemente das circunstâncias. Para *tanto*, deve *renunciar* aos prazeres que possam ser fontes de aflição e aceitar a dor quando ela é portadora de um bem futuro [...]. É necessário, portanto, fazer um cálculo utilitário dos prazeres e das dores possíveis, como primeiro passo para a conquista da felicidade. Epicuro, porém, reconhece que as circunstâncias podem impor a dor como um fato inelutável. Sabedoria será então utilizar a liberdade interior e, através do artifício que essa liberdade permite, permanecer sereno e feliz. À dor presente, ensina Epicuro, pode-se escapar por meio da lembrança dos prazeres passados ou pela expectativa de prazeres futuros (PESSANHA, 1985, p. XII).

O sábio para os epicuristas é aquele que é capaz de controlar as causas de todos os males da humanidade, “o ódio, a inveja e o desprezo”. O sábio não se apaixonará, não punirá os servos, será feliz mesmo sob tortura, não participará da vida política e não se preocupará com a própria sepultura. Além disso, não será tirano, não tomará parte na escola cínica, tampouco dar-se-á à mendicância e “ainda que perca a vista não

²⁴⁷ Segundo Diógenes Laêrtius, existem outras divergências entre Epicuro e os cirenaicos, por exemplo no que se refere às dores, já que para estes as dores corpóreas são piores que as dores da alma, enquanto para aquele, as dores da alma são piores, pois “a carne é transformada pelo sentimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer pelo presente, sofre ainda pelo passado e pelo futuro” (*Vidas*, X, CXXXVII). Cabe dizer que mesmo se passa em relação aos prazeres de corpo e alma.

abandonará a vida [...]” (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, X, CXIX), todavia, “se for necessário morrerá por um amigo” (DIÓGENES LAËRTIUS, *Vidas*, X, CXX).

Heller (1983), explica não ser o sábio epicurista um asceta, pois não se apega à transcendência, dessa forma, esta escola opõe-se peremptoriamente, desde seu início, às características do sábio socrático-platônico, apenas de assumir, como já mencionado, o lugar excepcional que o filósofo deve ocupar na sociedade.

Segundo Diôgenes Laértios, Epicuro morreu devido aos cálculos que possuía nos rins, após quatorze dias enfermo. Em sua homenagem, escreveu Diôgenes Laértios o seguinte epigrama:

“Adeus, e recordai meus princípios”. Isto disse
Epicuro ao final, quando morria, a seus amigos.
Havia se enfiado em uma banheira quente e bebido vinho puro;
logo bebeu uma fria morte (A.P. VII, 106).²⁴⁸

O epigrama escrito por Diôgenes Laértios deixa a dúvida dessa morte ter sido ou não voluntária, entretanto, escreveu uma carta, para Idomeneus dizendo:

Neste dia feliz, que é também o último dia de minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma entretanto, resiste a todos esses males, alegre de lembrar os nossos colóquios passados. (*Vidas*, X, XXII)

A descrição da morte de Epicuro feita por Diôgenes Laértios e reafirmada literalmente em seu epigrama, unida à afirmação feita pelo próprio Epicuro de que aquele seria o seu último dia, dão uma certa indicação de que este entregou-se voluntariamente à morte, apesar de sua filosofia não admitir imediatamente essa ideia e opor-se a ela em alguns momentos e admiti-la em escassas circunstâncias como naquelas em que, tal qual já mencionado, “se for necessário morrerá por um amigo” (X, CXX).

Outra fonte privilegiada de acesso ao pensamento epicurista e especificamente acerca da morte voluntária é poema escrito quase dois séculos depois da morte de Epicuro, intitulado *De rerum natura* (Da natureza das coisas), de Tito Lucrécio Caro, um entusiasta desta escola filosófica.

²⁴⁸ Encontra-se o mesmo epigrama em Diôgenes Laértios (*Vidas*, X, XVI).

Ao contrário do que pode parecer, o estoicismo, principalmente na interpretação de Cícero, apesar de ter certa entrada nas esferas romanas, na República tardia, foi comum que os aristocratas que possuíam interesses filosóficos aderissem às propostas epicuristas.

Lucrécio nasceu provavelmente em Roma, em 99 a.E.C. e abandonou voluntariamente a vida em 55 a.E.C., supostamente sob influência da loucura que lhe acometia, devido à ingestão de uma poção. O mencionado poema ficou inacabado e para chegar aos letrados da época, passou por revisão feita por Quinto, irmão de Cícero. Outras fontes indicam que foi o próprio Cícero, por sua admiração ao poeta, quem fez este trabalho.

Educado em Roma, Lucrécio, testemunhou “todos os sintomas que anunciavam o próximo desabar da ordem estabelecida” (RIBBECK, 1985, p. 23). Tal qual seu ‘mestre’, “pretendia libertar os romanos da religião que os oprimia e que sobre eles pesava com mais força do que outrora pesara sobre os gregos” (PESSANHA, 1985, XIII). Sua admiração e a ostentação que fazia da filosofia de Epicuro e de seu papel na libertação definitiva do ser humano fica evidente na seguinte passagem de sua poesia:

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça, mostrando-se do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um homem que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coragem de espírito e o levaram a desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da natureza. Mas triunfou para além das flamejantes muralhas do mundo, percorreu, com o pensamento e o espírito, o todo imenso, para voltar vitorioso e ensinar-nos o que não pode nascer e, finalmente, o poder limitado que tem cada coisa, e as leis que existem e o termo que firme e alto se nos apresenta. E assim, a religião é por sua vez derrubada e calcada aos pés, e a nós a vitória nos eleva até os céus (*De Rerum Natura*, I, 64-75).

Para não parecer que suas alegações são vãs e que seja mera impiedade de sua parte, Lucrécio busca no já mencionado exemplo da casta jovem Ifigênia um argumento para sua ofensiva contra as religiões, como pode-se ver abaixo:

[...] na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios. Foi assim que em Áulida os melhores chefes gregos, escol de varões, macularam vergonhosamente com o sangue de Ifianassa o altar da virginal Trívia. Quando a faixa enrolada à volta da virgínea cabeleira caiu por igual de um lado e outro do rosto; quando viu o triste pai, de pé diante do altar, e junto dele os sacerdotes que dissimulavam o

ferro, e os cidadãos que, ao contemplá-la, rompiam em choros – então, emudecendo de horror, vergou os joelhos e deixou-se cair por terra. E em nada podia valer à infeliz, em tal momento, ter sido a primeira a dar ao rei o nome de pai. Foi levantada pelas mãos dos homens e arrastada para os altares, toda a tremer, não para que pudesse, cumpridos os ritos sagrados, ser acompanhada por claro himeneu, mas para, criminosamente virgem, no tempo em que deveria casar-se, sucumbir, triste vítima imolada pelo pai, a fim de garantir à frota uma largada feliz e fausta. A tão grandes males pode a religião persuadir (*De Rerum Natura*, I, 80-100).

Para além do sacrifício consentido de Ifigênia, devido aos discursos premonitórios de um sacerdote, Lucrécio remete-se ao próprio leitor, dizendo:

É possível que tu próprio, um dia, vencido pelas terríveis palavras dos poetas sagrados, procures separar-te de nós. Efetivamente, quantos sonhos podem imaginar, capazes de abater normas de vida e perturbar pelo temor toda a tua sorte! E com razão: se os homens vissem termo certo às suas dores, de qualquer modo ganhariam valor e resistiriam à religião e à ameaça dos vates; mas não há, agora, nenhuma razão nem possibilidade alguma de se resistir, visto que são penas eternas as que se têm de temer depois da morte (*De Rerum Natura*, I, 100-110).

Segundo Lucrécio, o medo da morte e do que se sucede a ela, contamina a totalidade da vida dos indivíduos, interferindo na forma como estes se relacionam com o mundo, nesse sentido, no livro III de seu poema dedicar-se-á a elucidar seu leitor sobre a natureza da alma e buscará extinguir “aquele medo do Aqueronte que perturba desde os fundamentos, intimamente, a vida humana, tudo penetra da cor da morte e não deixa prazer algum límpido e puro” (*De Rerum Natura*, III, 35-40).

Para o poeta, a origem das maldades humanas, como a avareza e a cobiça cega das honras, que transformam esses seres em sujeitos individualistas, competitivos e que podem chegar a ser cúmplices e/ou servidores de crimes, está fundada, em grande parte, no medo da morte. Ao que parece, explica Lucrécio:

[...] o vergonhoso desprezo e a dura pobreza estão longe de uma vida agradável e tranquila e se encontram como que parados diante das portas da morte; por isso os homens, levados por um falso terror, querem fugir para longe, e aumentam então as suas riquezas com o sangue dos concidadãos, duplicam ávidos os bens, acumulando a morte sobre a morte; cruelmente se alegram com o triste funeral de um irmão e odeiam e temem as mesas dos parentes (*De Rerum Natura*, III, 65-70).

Nesse temor também se origina a lacerante inveja, assim, em todo esse processo originado pelo medo da morte, levando a cobiça e a disputa a limites infundáveis, podendo levar os indivíduos inclusive a tirarem as próprias vidas, como expõe na seguinte passagem:

Uns morrem por causa de estátuas e de glória do nome; e algumas vezes de tal maneira toma os homens por medo da morte, o ódio à vida e à luz que veem, que a si próprios dão a morte com triste coração, esquecidos de que a fonte dos cuidados é esse mesmo terror, que é ele que dificulta a virtude, que é ele que rompe os vínculos da amizade: em resumo, persuade-os a derrubar a piedade (*De Rerum Natura*, III, 75-80).

Dessa maneira e considerando tais elementos, Lucrecio, tal qual Epicuro e propriamente como um dos seus, desenvolve toda a discussão já exposta sobre a alma como um conjunto de moléculas que se espalham por todo o corpo dos indivíduos, que nascem, crescem e envelhecem com esses corpos e que estão a eles intimamente ligadas, prestando-lhes a capacidade de sentir, e tomando destes o que lhes proporcionam para que a sensação seja uma faculdade possível. Explicando que quando o corpo cessa sua existência, a alma também se esvai, ou seja, da mesma forma que nasce e envelhece com o corpo, com ele também morre. Dessa maneira, não há porque temer a morte ou o que venha depois dela. Sendo assim, expõe a ideia como se viesse a própria natureza questionar aos humanos o porquê de querer postergar a morte ou buscá-la ensandecidamente.

Finalmente, se de súbito a natureza proferisse palavras e viesse ela própria increpar algum de nós: "Que tens tu, ó mortal, que te abandonar de tal modo a dores tão excessivas e amargas? Por que choras e te lamentas sobre a morte? Efetivamente, se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro? Mas se tudo aquilo de que gozaste se perdeu em vão e a vida te pesa, por que buscas aumentá-la mais, para que tudo de novo tenha um mau fim e desapareça sem proveito? Não seria melhor pôr fim à vida e ao tormento? Não posso imaginar e inventar agora coisa alguma que te agrade: tudo é sempre o mesmo. Se o teu corpo já não está decrépito com os anos, se os membros não estão lânguidos de cansaço, tudo fica, no entanto, igual, mesmo que persistas em viver, vencendo todos os tempos, e, ainda mais, mesmo que nunca viesses a morrer". Que haveríamos de responder senão que a natureza nos intenta um processo justo e defende uma causa verdadeira?

Se é já um homem mais velho, adiantado em anos, que se queixa e lamenta a morte, fazendo-se mais infeliz do que seria justo, não tem ela razão em clamar ainda mais e em o increpar com acre voz? "Limpa daí as lágrimas, meu pateta, e cala-me essas queixas. Envelheces depois de ter gozado de todos os bens da vida. Mas, como sempre desejas o que está longe e desprezas o presente, passou-te a vida incompleta e sem gosto, e chegou-te a morte à cabeceira, sem tu a esperares, antes de poderes retirar-te saciado, cheio das coisas. Mas abandona agora tudo o que não vai com a tua idade e retira-te, vamos, diante dos outros: eis o que é necessário" (*De Rerum Natura*, III, 930-960).

Para ajudar a seus leitores a compreender melhor suas proposições (na verdade, as proposições de Epicuro), Lucrécio, próximo de encerrar essa sessão de sua poesia, traz alguns célebres cidadãos como exemplo daqueles que enfrentaram a morte com dignidade.

Também poderias alguma vez dizer-te a ti próprio: "Também o bom Anco fechou os olhos à luz do dia, ele que era, meu patife, muito melhor do que tu". Depois morreram muitos outros reis e poderosos do mundo que governaram grandes povos. E aquele que outrora lançou estrada sobre o grande mar, abriu caminho às legiões por entre as vagas e as ensinou a ir a pé pelos abismos salgados, e insultante desprezou com os cavalos os rugidos das águas, também ele, privado de luz, exalou a alma do corpo moribundo.

Cipião, o raio da guerra, o terror de Cartago, deu os ossos à terra como se fosse um escravo ínfimo. Junta-lhe os descobridores das doutrinas e das artes, junta-lhe os da comitiva das Heliconíades; destes, Homero, o único, depois de ter empunhado o cetro repousou com os outros. Finalmente, Demócrito, depois que a madura velhice lhe mostrou que se retardavam no espírito os movimentos da memória, de livre vontade foi ao encontro da morte e lhe apresentou a cabeça (*De Rerum Natura*, III, 1025-1040).

Lucrécio encerra essa discussão retomando a questão tantas vezes colocadas nesta sessão, o apego à vida, o temor da morte, o desejo constante por novos prazeres que pode escravizar e a fuga de dores e desprazeres. Assim, afirma:

Que enorme e maléfico desejo de viver nos subjuga? Há para os mortais um fim de vida certo e próximo; ninguém pode evitar aparecer diante da morte. Depois, sempre estamos e insistimos no mesmo, e não é por vivermos que nos surge qualquer novo prazer. Só enquanto está longe o que desejamos nos parece exceder o resto; depois, logo que o alcançamos, desejamos outra coisa; a mesma sede de vida nos mantém sempre anelantes.

Também ficamos em dúvida quanto à sorte que nos trará o futuro, que nos dará o acaso ou quanto ao fim que se aproxima. Não é por prolongarmos a vida que diminuimos num mínimo que seja o tempo da morte; não podemos tirar nada que nos faça escapar do aniquilamento. Podes, portanto, durante o tempo da vida, enterrar quantas gerações queiras; nem por isso a morte ficará menos eterna: não existe menos aquele que hoje vê o termo da vida do que outro que já morreu há muitos meses, há muitos anos (*De Rerum Natura*, III, 1075-1090).

De acordo com Agnes Heller (2002), tanto aos estoicos, quanto aos epicuristas, a liberdade possuía como condição fundamental a libertação dos afetos particulares, mas, ao contrário do que era para seus antecessores (uma condição para fazer parte do Estado, para governar livre das paixões), para esses dois grupos a liberdade servia para fazê-los independentes “do mundo circundante e de suas mudanças”. Por conta disso, a

importância dada ao comportamento conscientemente indiferente frente à morte. O que não quer dizer que essa liberdade não esteja intimamente atrelada à política, já que, “[...] conquistar uma atitude indiferente frente à morte era de primeira importância para o homem livre, não a causa da inevitabilidade da morte natural, mas para melhor ter a possibilidade de se opor ao tirano e para extirpar o temor da vingança dos tiranos” (p. 362).

A escola fundada por Zenão de Cítio possuiu pelo menos três momentos, um primeiro chamado comumente de Estoicismo Antigo, que abrange o final do século IV e todo o século III a.E.C. Nesse período, seus principais expoentes foram, além do mencionado Zenão, Aríston de Quíos²⁴⁹, Antípatro de Tarso, Cleantes, Dionísios de Heraclea e Crísipos, que assumiram a tripartição da filosofia em lógica, física e ética, proposta originalmente pelo discípulo de Platão, Xenócrates. Dessas partes indicadas, Zenão privilegiou a ética, contudo, o fundamento central dessa filosofia era a física, como pode ser visto na seguinte citação:

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si (DIÓGENES LAËRTIO, *Vidas*, VII, II, 40).

Outro período chamado de médio, que se desenvolve entre os séculos II e I anteriores à Era Comum caracteriza-se principalmente por um certo ecletismo e uma série de inovações em relação à doutrina original e tem como figuras centrais Panécio de Rodes (185 a.E.C. – 112 a.E.C.) e seu heterodoxo discípulo Posidônio de Apaméia (135 a.E.C. – 51 a.E.C.).

Um terceiro momento, em que se inicia a decadência dessa escola, chamado de Estoicismo Romano²⁵⁰, “privilegiava o estudo da moral e da virtude em detrimento da

²⁴⁹ A título de curiosidade, Quíos (também traduzido por Céa, Quéos, Céia, Ceos), uma ilha grega, foi conhecida por sua produção de cicuta e pela forma como se relacionavam com a morte voluntária. Sobre o assunto, ver o ensaio de Montaigne, intitulado *A propósito de um costume da ilha de Ceos*, no livro II de seus *Ensaio*s.

²⁵⁰ Novo estoicismo, Nova Estoá, Estoá romana, neo-estoicismo ou estoicismo imperial também são formas comuns de referência a esse período (MIRANDA, 2008).

física e da lógica” (MIRANDA, 2008, p. 55). Tinha como representantes cardinais Sêneca, Marco Aurélio, Lucano, Epíteto e de certa forma Cícero, que na verdade foi um eclético²⁵¹.

Contudo, o estoicismo como um todo, possui um certo ecletismo, como indica Jaime Bruna (1969):

Zenão estudara os filósofos do passado e os contemporâneos. Apoderou-se de quanto lhe pareceu aproveitável em Heráclito, em Platão, em Aristóteles, nos Cínicos; construiu, assim, uma doutrina eclética, que numerosos discípulos desenvolveram, subordinando à Moral as demais partes necessárias da filosofia (p. 8).

Na compreensão dos estoicos antigos, “o sábio desprezará a vida se tiver motivos razoáveis, como por exemplo a salvação da pátria ou dos amigos, ou se for atormentado por dores insuportáveis, mutilação ou doenças incuráveis” (DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas*, VII, II, 130).

Vale ressaltar, todavia, que não existia, entre esses primeiros estoicos, a ideia da morte voluntária “como ato definitivo de liberdade”. Esses filósofos davam-se conta de que essa forma de morrer era uma das possibilidades dadas aos seres humanos e aceitavam-na, nunca tendo proposto qualquer proibição de que alguém tirasse a própria vida. “O que lhes interessava era ver quando é razoável cometer suicídio [sic]”, contudo, o ato em si, como qualquer ato, na perspectiva desses pensadores, não tinha qualquer importância, mas sim os seus motivos (RIST, 1995, pp. 247-8).

Entre as versões da morte de Zenão há uma que narra como este abandonou voluntariamente a vida, aos noventa e oito anos, “sem jamais ficar doente, depois de uma vida perfeitamente sadia”. Segundo Diôgenes Laértios, “Saindo da escola, ele escorregou e fraturou um artelho, bateu com a mão no chão e citou o verso da *Niobe*²⁵²:

²⁵¹ O ecletismo foi uma tentativa filosófica de superar as inúmeras diferenças entre as diversas escolas filosóficas gregas, que perdurou até o período romano. Porém, como indica Pessanha (1985), “Em moral, Cícero adere às doutrinas estoicas sem, entretanto, aceitar todo o rigor da concepção segundo a qual o exercício da virtude basta-se a si mesmo e consiste na conformidade da conduta humana às leis racionais da natureza”. Apesar de aceitar essas ideias, “exige que tais normas sejam válidas pelo consenso universal”, que é articulado ao redor de certas ideias que fundamentam a vida moral e social, “principalmente a da existência de Deus e sua providência.”, que se comprovam pela existência de uma “consciência natural dos homens” e por ser possível constatar que “na natureza os fenômenos organizam-se em torno de fins, os quais supõem a existência de um fim último de todas as coisas”. Outra ideia que carrega o mesmo objetivo refere-se à “essência espiritual e divina da alma e sua imortalidade”. (p.XV).

²⁵² Personagem mitológica grega.

‘Estou indo; por que me chamas?’ E perdendo o fôlego morreu no mesmo instante” (p. 188)²⁵³. Na Antologia Palatina encontra-se o seguinte Epigrama em sua homenagem:

Há quem conte que Zenão de Cítio morreu consumido pela velhice
depois de muito trabalhar, abstendo-se de comer;
outros dizem que certa vez escorregou e bateu com a mão no chão
exclamando:
“Estou indo espontaneamente, por que então me convocas?” (A.P., VII,
118)

Um de seus discípulos, que o seguira por dezenove anos, Cleantes, por conta de uma inflamação nas gengivas, procurou aos médicos, que lhe prescreveram ficar em jejum durante dois dias. Restabelecido, os médicos suspenderam a abstenção de alimentos, contudo, o filósofo se recusou, dizendo que “já percorrera um longo caminho, e nos dias restantes não ingeriu alimentos” (DIÔGENES LAÊRTIOS, *Vidas*, VII, V, 176).

Crísipo, que fora discípulo de Cleantes, ao refletir se deve o sábio proporcionar-se os meios de subsistência, em seu livro *Da vida e dos meios de preservá-la*, conclui: “Por que o sábio deve proporcionar-se meios de subsistência? Se é pela própria vida, a vida é indiferente [...]” (DIÔGENES LAÊRTIOS, *Vidas*, VII, VII, 189).

Ao que parece, esse foi o único estoico antigo a atentar para as condições que seriam adequadas aos seres humanos para que tirassem suas vidas. Argumentava que há ocasiões em que o sábio tirará a própria vida, quando o ato for apropriado, enquanto em outras ocasiões, que apesar de desafortunadas, os estúpidos permanecerão vivos. Dessa maneira, opões à tese cínica de que quando não se poder levar a vida de acordo com a razão, é preferível estar morto. Por não ser o estúpido capaz de raciocinar justificativas racionais para sua morte, todos seus atos são, para este estoico, moralmente maus, seu caráter é vicioso e o vício não tem qualquer conexão com o “dever morrer” proposto por essa escola. Os estoicos apresentam as situações em que os sábios pode matar-se, mas em nenhum texto, de nenhuma das fases do estoicismo, indica-se quando o estúpido poderia fazê-lo.

Para os pensadores dessa escola, segundo Rist (1995), a morte voluntária era uma relevante questão relacionada à liberdade humana, para os pensadores dessa escola

²⁵³ VII, 28.

[...] o homem sábio é feliz como os deuses porque é virtuoso; e a felicidade é uma virtude. À objeção de que os deuses não de ser mais felizes porque não sofrem enfermidades e mutilações do corpo, Crísipo respondia aparentemente que isso é irrelevante, porque o homem sábio pode tirar a própria vida e assim evadir esses insuportáveis problemas humanos. [Com isso], Crísipo não queria dizer que qualquer enfermidade justificaria a morte auto-infligida do homem sábio. Somente uma enfermidade que ameaçava sua virtude seria relevante de alguma forma (p. 250).

Dionísios também se deixara morrer, contudo, antes do ocorrido, havia abandonado os ensinamentos de Zenão, optando pelos cirenaicos, assim “passou a frequentar bordéis, entregando-se despididamente a todas as tentações da vida. Viveu até quase os oitenta anos, e deixou-se morrer de inanição” (DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas*, VII, IV, 167).

Principalmente nos dois últimos períodos do estoicismo, a diversidade no pensamento dos partícipes da Escola era imensa; nesse sentido, fica mais difícil buscar um pensamento único entre todos os seus expoentes acerca de qualquer coisa, ainda mais no que se refere à questão da morte voluntária.

O estoicismo romano herdou alguns elementos importantes de seus patrícios, mas “não foi a lógica dos estoicos gregos, nem mesmo sua teoria do mundo físico, que sobretudo atraiu o interesse dos estoicos romanos. Foi antes sua moral da resignação, sobretudo nos aspectos religiosos que ela permitia desenvolver” (PESSANHA, 1985, p. XVII).

Contudo, não foi simples essa subsunção da cultura helênica, a princípio, tamanha era a repugnância dos romanos pelos seus vencidos que em 161 a.E.C. a produção de filósofos e retóricos gregos foi banida.

Num movimento de apropriação dos mencionados conhecimentos, iniciou-se todo um movimento conhecido por “sincretismo filosófico” ou, algumas vezes chamado de “ecletismo filosófico”, que reuniu em Roma uma série de personalidades política e socialmente ilustres, principalmente por suas qualidades literárias, entre os quais encontrava-se Cícero, que se destacava por seu “equilíbrio de ideias, habilidade dialética, eloquência e estilo” (NOUGUÉ, 2005, p. X).

Marco Túlio Cícero (106 a.E.C. – 43 a.E.C.), político e filósofo romano, obrigado por Júlio Cesar a buscar o ostracismo, retomou suas reflexões filosóficas, as

quais não traziam de fato nenhum pensamento original, mas meditações a partir das doutrinas de diversas escolas filosóficas gregas, acerca de distintos assuntos relacionados à ética, à lógica e à física, entre os quais a questão da morte voluntária, que figura principalmente em suas *Tusculanae Disputationes* e *De Finibus Bonorum et Malorum*.

Apesar da ausência em sua obra de um pensamento original, sua produção é de grande valor histórico. Quando estudou em Atenas estabeleceu amizade com pensadores epicuristas, peripatéticos, estoicos, acadêmicos e dessas e outras doutrinas filosóficas desenvolveu uma síntese que, além de ter sido fonte de estudo para grande parte do pensamento clássico, ainda desenvolveu todo um vocabulário filosófico latino, tendo sido inclusive um dos pioneiros no uso da expressão *Mors Voluntária* (ANDRÉS, 1998).

Seu principal objetivo era erigir um *corpus* filosófico genuinamente latino e muito mais do que simplesmente traduzir à língua do Lácio, que como mencionado, não tinha nomes suficientes em quantidade e qualidade para expressar os conceitos e as ideias dos filósofos gregos. Esforçava-se para apresentar criticamente as doutrinas daquelas escolas que achava importantes, o que faz de suas obras valiosa fonte de informações acerca das escolas filosóficas helênicas. Cícero, dessa maneira, “fornece-nos uma visão global razoavelmente abrangente das perspectivas filosóficas sobre o suicídio [sic] acessível aos romanos letrados no período da República tardia” (HILL, 2004, p. 31).

Outra questão que se coloca importante, para o desenvolvimento desse trabalho é que Cícero foi, como expressa Nougé (2005), “o vaso comunicante entre o pensamento helênico e o pensamento romano [bem] como, mais tarde, entre a cultura antiga e os padres latinos (com especial influência sobre santo Agostinho, santo Ambrósio e são Jerônimo)” (p. IX). Foi esse autor quem, dentre todos os filósofos da antiguidade defendeu a “existência de uma lei natural válida para todos os tempos, para todas as cidades, para todos os povos, para todos os homens, lei criada, promulgada e propagada pela Razão divina que governa o mundo. Antecipava, nisto, toda a filosofia patrística e escolástica” (p. XIV).

Timothy Hill (2004) alerta para a impossibilidade de se tentar reduzir a uma única posição, já que suas referências à morte voluntária são “frequentemente opacas ou

ambíguas onde elas não são aparentemente contraditórias” (p. 33), essa situação piora quando as passagens são analisadas fora de seu contexto. Além disso, as passagens que serão apresentadas não têm, na obra do autor, o objetivo de “definir uma doutrina concernente ao ato, mas de elucidar uma concepção particular do eu” (p. 35).

Em sua obra *De Finibus Bonorum et Malorum* (Do sumo bem e do sumo mal), Cícero apresenta através de Torquato, um porta-voz da filosofia epicúrea com o qual este debate, perspectiva desta escola acerca da morte voluntária. É fato conhecido que Cícero se contrapõe à ética epicúrea contundentemente e em sua totalidade e não é distinto nessa obra, no entanto, suas críticas não são incongruentes no que diz respeito à morte voluntária:

O sofrer trabalhos e dores não é algo que atraia por si mesmo; e tampouco o é a paciência, ou a assiduidade, ou as vigílias, ou a própria indústria que tanto se pondera, as quais, porém, nos servem de meio para viver livres de temor e de cuidado, e para, quanto nos seja possível, livrar de perturbações o nosso espírito e corpo. Sim, porque, assim como o medo da morte perturba toda a quietude da vida, e assim como é algo miserável sucumbir à dor e padecê-la com espírito tacanho e tímido, tendo sido por essa fraqueza de espírito que muitos perderam os pais, muitos os amigos, e a maior parte a si mesmos, desgraçadamente, assim o espírito robusto e excelso está livre de todo e qualquer cuidado e angústia, porque despreza a morte, uma vez que os que já padeceram estão na mesma situação que os que nunca nasceram, e está disposto a arrostar as dores, recordando que as maiores acabam com a morte, que as pequenas têm muitos intervalos de quietude, e que as medianas as podemos suportar; de maneira que, se são toleráveis, as sofreremos, e, se não o são, deixaremos resignadamente a vida quando nos aprouver, como quem deixa um teatro. Com isso se prova que nem a timidez e a frouxidão são vituperáveis nem a fortaleza e a paciência são dignas de louvor em si mesmas, senão que se rejeitam aquelas porque engendram a dor e se apetezem estas porque são causa de deleite (*De Finibus*, I, 49).

Ainda na mesma obra, contudo, pela boca de um personagem de formação filosófica distinta, Cícero expõe uma opinião acerca da morte voluntária. Catão de Útica apresenta a visão estoica acerca desta forma de morrer:

Claro está que também nesta esfera intermediária os sábios atuam, empreendendo aquelas ações que a razão quer que se empreendam, e que eles jamais se extraviam nos seus julgamentos sobre o dever. Quando se cumpre a ação a que chamamos reta, cumpre-se a perfeição do dever; e, assim como entre as ações retas incluímos, por exemplo, a de devolver um depósito conforme à justiça, será um dever o simplesmente devolver um depósito, ao passo que a adição ‘conforme a justiça’ não será mais que aquilo que faz reta a ação. E, como não é duvidoso que dentre as ações que chamamos intermédias umas devem executar-se e outras evitar-se, segue-se que tudo o que se faz ou diz entra na categoria comum

de dever. Daí se infere que, amando-se todos naturalmente a si mesmos, tanto o ignorante como o sábio escolherão o que é conforme à sua natureza e rejeitarão o contrário. Há, portanto, um dever comum ao sábio e ao ignorante. E, como todos os nossos deveres precedem de princípios que também chamamos intermédios, entre os quais estão o cuidado da saúde e o permanecer na vida, não sem razão se diz que referimos a eles quase todos os nossos pensamentos; não obstante, se em muitos casos tem o homem, segundo a sua natureza, o dever de permanecer na vida, em muitos outros tem de proceder de modo contrário: deve deixar a vida. Donde se infere que pode ser dever do sábio deixar a vida, ainda que seja feliz, e que pode ser dever do néscio permanecer na vida, ainda que seja infeliz, porque, de acordo com as suas respectivas decisões, daí se seguirão ou aquele bem ou aquele mal de que antes falávamos. Os primeiros princípios naturais, ou os segundos, ou os contrários ficam sob o juízo da decisão do sábio, e estão-lhe sujeitos como matéria da sua sabedoria. E, assim, a razão de permanecer na vida ou de sair dela há de medir-se por todas as coisas que antes dissemos. A morte não é de buscar, nem pelos que a virtude retém na vida, nem pelos que sem virtude permanecem nela; mas muitas vezes é dever do sábio deixar a vida, ainda que seja muito feliz, e se o pode fazer oportunamente, porque isto é ter vivido conforme a natureza. E é precisamente por isso que manda a sabedoria que o sábio a deixe, se o exigir a conveniência. E, como os vícios não têm força suficiente para ser causa de morte voluntária, é claro que os néscios, que sem dúvida são os mais infelizes, têm o dever de permanecer na vida, em muitos casos conforme à natureza. E, como deixando a vida ou permanecendo nela é igualmente infeliz o néscio, a longa duração não lhe deve tornar mais detestável a vida. E por isso não sem razão se diz que os que gozam da maior parte dos bens naturais devem seguir vivendo (*De finibus*, III, 60-1)

Ao expor o resumo de Piso para o sistema filosófico de Antíoco de Ascalão Cícero faz uma rápida referência “à psicologia da morte de si” (HILL, 2004, p. 33):

[...] os fins das coisas apetecíveis, temos de demonstrar por que as coisas sucedem do modo como dissemos. Começamos pelo primeiro princípio, ou seja, por entender que todo e qualquer animal se ama a si mesmo. E, conquanto isto não admita dúvida, porque é um princípio inerente à mesma natureza e que se pode compreender pelo senso comum, de modo que não se dariam ouvidos a quem quisesse falar contrariamente a isto, apesar disso, pois, para nada omitir, daremos algumas razões dele. Como é possível entender ou pensar que haja algum animal que deteste a si mesmo? Disso resultaria, então, que, quando o apetite do animal começa a impeli-lo para algo que o prejudique, por ser inimigo de si mesmo, se odiará e se amará ao mesmo tempo, o que é impossível. É necessário, portanto, que, se alguém é inimigo de si mesmo, tenha por más as coisas que são boas, e por boas as coisas más, e fuja do apetecível e apeteça o repulsivo, o que seria um verdadeiro transtorno da vida. E, conquanto se encontrem alguns que buscam a morte pela corda ou de outra maneira, como, por exemplo, aquela personagem de Terêncio que se determinou a fazer-se infeliz a si mesma por não ter feito infeliz ao filho, nem por isso havemos de crer que são inimigos de si próprios. Sim, porque a uns move a dor, a outros a cobiça; muitos se deixam levar pelo erro, e, ao lançar-se conscientemente ao mal, creem, todavia, que buscam um bem, razão por que dizem sem hesitar: ‘isto me convém; faz tu o que te pareça melhor’.

Mas aqueles que tivessem declarado guerra a si mesmos gostariam de ser atormentados dia e noite, e, por exemplo, não se acusariam de ter conduzido mal os seus negócios, porque essa queixa não é própria senão dos que amam a si mesmos. E por isso, sempre que se diz que alguém está descontente consigo mesmo, e que é inimigo de si mesmo e, finalmente que foge da vida, há de entender-se que a tal o move alguma coisa de que podemos inferir que se ama a si mesmo. E não havemos de crer não só que alguém possa odiar-se a si mesmo, mas também que alguém possa ser indiferente com respeito a seu próprio estado. Seria indiferente todo e qualquer apetite da alma se não nos inclinássemos mais a uma parte que a outra, e se nas coisas que diretamente nos dizem respeito acreditássemos que não temos interesse nenhum (*De Finibus*, V, 29-30).

No sexto capítulo da *República*, Cícero relata o sonho de Cipião, texto ao qual só se tem acesso atualmente devido à obra do neoplatônico Ambrósio Teodósio Macróbio (séc. IV E.C.), que escrevera um comentário ao texto de Cícero que ficou deveras famoso na Idade Média e teve grande repercussão no pensamento cristão. O rei Públio Cornélio Cipião, em seu encontro com o rei Massinissa, ouvira dizer muito de seu avô, que tinha seu mesmo nome, mas levava o epíteto de Africano Maior. Nesse diálogo, retomam-se algumas questões acerca da imortalidade da alma, na perspectiva órfico-pitagórica:

E eu, assim que pude conter meus soluços e comecei a poder falar, lhe disse: "Meu pai, tu que és o mais venerável e bom, posto que esta vida é a verdadeira, como lhe ouvi dizer ao africano, o que faço permanecendo na terra? É que não vou a apressar-me em vir aqui junto de vós?". "De nenhuma maneira - me respondeu - pois, de não ser que o deus, cujos domínios sagrados estão constituídos por tudo isto que tu vês, te libere das ataduras do corpo, não se te poderá negociar a porta que dá passagem a esse lugar. Com efeito, os homens foram criados com o objetivo de que obedecam à lei que lhes ordena proteger aquele globo que vês no centro deste espaço sagrado e que recebe o nome de terra; a eles se lhes há dado uma alma cuja origem está naqueles fogos eternos aos que chamas estralas, que têm forma de globo, redondas e que, ao ser suas almas mentes divinas, desenham suas órbitas circulares com uma velocidade digna de admiração. Por isso, Públio, tu e todos os homens cumpridores do dever, devem reter vossa alma sob custódia do corpo e não devem abandonar esta vida humana sem que lhes ordene quem lhes fez domínio da alma, não parecerá que foges da função que deus lhes havia atribuído como homens (*De Re Publica*, VI, XV)..

A questão da morte voluntária aparece também em sua obra *De Officiis*, quando Cícero reflete acerca da morte de Catão:

E esta diferença de caracteres tem tal força, que pode haver circunstâncias em que um mesmo caso deva uma pessoa dar-se morte, e outro não. Era por ventura distinta a causa de M. Catão da causa daqueles que se entregaram a César na África? Pois a eles acaso se haveria dado

por pecado terem se matado, sendo de um natural mais suave, e de costumes menos austeros. Mas Catão, a quem tocou por natureza uma gravidade incrível, confirmada por ele mesmo com perpétua constância, mantendo-se sempre firme em seu propósito, e primeira resolução, teve que morrer antes de sofrer o aspecto de um tirano (*De officiis*, I, XXXI, 116).

O fio condutor de todo o livro I do *Tusculanae Disputationes* (debates em Túsculo) é a questão do medo da morte, ou mais exatamente, do porque não se deve temê-la. Cícero busca apresentar inúmeros argumentos a seu interlocutor, explicando-lhe primeiro, não ser a morte um mal, afinal, os que já estão mortos, já não mais a sentem e aos que estão vivos, além de não ser um mal, é capaz que seja um bem.

Para que seu interlocutor compreenda a ideia, explica-lhe ser necessário compreender a natureza da alma humana, afinal, se esta for finita e morrer junto com o corpo, a morte não é um mal, de fato, seria quase indiferente, contudo, se a alma for imortal, não só não é um mal, como pode, ao contrário, ser um bem. Busca então apresentar argumentos trazidos da história, bem como da própria filosofia, que é a única capaz de explicá-lo, na visão do autor.

Critica à doutrina estoica, por acreditar que a alma vive fora do corpo por tempo determinado e como seria de se esperar, ataca aos filósofos epicúreos e critica toda a filosofia materialista, por estas acreditarem na unidade corpo/alma. Afirma, então, ser a alma imortal e mais do que isso, tendo em vista suas faculdades, é de origem divina e assim sendo, não se pode dispor dela sem a autorização de quem a deu.

Busca então seus argumentos em Sócrates, no *Fédon* de Platão. Exorta a atitude socrática diante da morte ao usar tal acontecimento como exemplo, contudo, busca retomar um exemplo mais próximo, ou, para ser mais exato, romano, afirmando:

[...] estes são exemplos antigos e de procedência grega. Catão, por outra parte, abandonou a vida de tal maneira, que se alegrava de ter encontrado uma razão para morrer. Com efeito, aquela divindade que domina em nós, proíbe-nos emigrar desta vida sem seu consentimento; ao contrário, quando esta mesma divindade tenha alegado um motivo justificado, como então a Sócrates, agora a Catão, e com frequência a muitos outros, certamente, pelo deus de boa Fé (!), que o homem sábio deixará essas trevas por aquela luz sem romper as correntes de seu cárcere (pois as leis o proíbem), mas sairá quando tenha sido chamado e liberado pela divindade, como se se tratasse de um magistrado ou de alguma autoridade legítima. É que a vida inteira dos filósofos, como disse o próprio Sócrates, é uma meditação sobre a morte (*Tusculanae*, I, XXX, 74).

Seguindo ainda a linha de raciocínio apresentada no *Fédon*, Cícero propõe uma espécie de ascetismo, indo um pouco mais adiante daquele proposto por Sócrates/Platão como forma de poder estar preparado para a morte e dentro das limitações do cárcere, poder usufruir de alguns aspectos dessa tão almejada liberdade.

Mas dissociar a alma do corpo não é outra coisa senão aprender a morrer. Por isso, preparemo-nos para isto, creia-me, e desunamo-nos de nossos corpos, ou seja, acostumemo-nos a morrer. Assim, por um lado, enquanto estamos na terra, nossa vida será semelhante àquela vida celestial e, por outro lado, quando chegarmos lá em cima, livres desta cadeia, o curso das almas se verá menos atrasado. Pois as almas que sempre estiveram sujeitas aos grilhões do corpo, inclusive quando se veem livres, caminham com bastante lentidão, como quem há estado muitos anos atado com correntes de ferro. Quando tivermos chegado ali, então afinal viveremos, pois esta nossa vida, na verdade, é uma morte, que eu, quisesse, poderia lamentar (*Tusculanae*, I, XXXI, 75).

Cícero cita então inúmeros exemplos antigos (incluindo os romanos) para validar seus argumentos com fatos e caminha para o fechamento dessa conversa dizendo:

Quanto a nós, se chegar a passar algo tal que pareça que a divindade nos ordena abandonar a vida, obedeçamos alegres e agradecendo, e pensemos que nos tira de uma prisão e que nos livra das correntes, para que retornemos à casa eterna e, que em sentido próprio, é a nossa, para que careçamos de toda sensibilidade e pesar; mas se, ao contrário, nada nos ordena, mostremos, contudo, tal ânimo que aquele dia horrível para outros, o consideramos feliz para nós, sem incluir entre os males nada que tenha sido estabelecido pelos deuses imortais ou pela natureza, mão de tudo. É que não fomos nem criados ao louco azar, mas seguramente houve certa força que olhava pelo gênero humano que não engendrava, nem alimentava um ser que, depois de ter suportado todas as fadigas, fosse então cair no mal eterno da morte. Consideramo-la, melhor, como um porto e refúgio preparados para nós (*Tusculanae*, I, XLIX, 74).

Cícero fora, além de tudo, deveras fiel e coerente com suas proposições filosóficas, o que se consolidou na sua postura frente à sua própria morte:

Antes de ser degolado por sicários a soldo de Marco Antônio, primeiro pronunciou aristotélica e, digamos, “pré-cristianamente”: “Causa das causas, tem misericórdia de mim”, e depois, ao estender ele próprio o pescoço para o golpe fatal, proferiu socraticamente: “Morra eu na pátria que tantas vezes salvei” (NOUGUÉ, 2005, p. XIV).

No segundo dia de debates em Túsculo, que teve como tema a questão da dor e no qual, Cícero argumentava para mostrar a seu interlocutor que da mesma forma que não se devia temer à morte, tampouco era temerária a dor. O filósofo traça um caminho semelhante ao primeiro dia, buscando nos argumentos das doutrinas filosóficas antigas,

os subsídios para serem criticados e sobre eles edificar seus argumentos, utilizando os elementos das próprias doutrinas incorporados aos seus, como bom dialético que era.

Para coroar sua discussão, no encerramento, remete-se às discussões do dia anterior, dizendo:

[...] se estamos dispostos a fazer o que seja para evitar a vergonha e conseguir a honestidade, poderemos desprezar não somente os aguilhões da dor, mas também os golpes adversos da fortuna, sobretudo quando sabemos que temos preparado o refúgio que mencionei no debate de ontem. Com efeito, igual a um navegante perseguido por piratas, a divindade pode tirar todo o temos dizendo: “Salte da nau; pronto está quem te segure, seja um golfinho, como a Arion Metmnio, sejam os famosos cavalos de Netuno que, segundo se diz “arrastaram o carro de Penélope flutuando pelas ondas”, eles te recolherão e te levarão onde quiseres”, também assim, quando as hostis e odiosas dores te solicitarem, se de tão agudas são insuportáveis, tu saberás onde refugiar-te (*Tusculanae*, II, XXVII, 66-7).

No quinto dia em Túsculo, caminhando à conclusão de sua apresentação e encerrando o expediente da jornada de debates, Cícero retoma:

Paulo [Emílio], quando Perseu lhe suplicava que não o levara como prisioneiro em sua entrada triunfal, respondeu-lhe: “Está em tuas próprias mãos”. Muitas coisas dissemos sobre a morte no primeiro dia, quando nos propusemos como objeto de estudo o próprio tema da morte, e não poucas no segundo, quando abordamos a questão da dor: quem recorde tudo isto não corre perigo algum de não considerar a morte desejável ou, ao menos, não temível (*Tusculanae*, V, XLI, 118).

Lúcio Aneu Sêneca (4 E.C – 64 E.C) foi filósofo, político e escritor, além de figurar como personagem de grande expressão no alvorecer da era Cristã, em Roma, tendo sido o grande representante do estoicismo no período imperial.

Foi preceptor do imperador Nero Cláudio César (37 E.C. – 68 E.C.), estando entre aqueles que se colocavam à frente do império romano por cerca de dez anos, até ser condenado a se matar por Nero, sob a acusação de conspiração. “O ecletismo resultante de tantas influências, e no qual prevalece o estoicismo, possivelmente desencadeou sua preocupação com questões éticas e morais, em especial, com o combate aos vícios” (MIRANDA; MELO, 2007, p. 2).

As *Cartas Morais* que Sêneca enviara a Lucílio entre os anos 63 e 65 trazem uma série de reflexões e observações pessoais acerca da “literatura e crítica satírica dos vícios comuns na época”, fundamentadas tanto em elementos estoicos quanto epicuristas (PESSANHA, 1985, XVII).

Sêneca considerava a filosofia “uma arte da ação humana, uma medicina dos males da alma e uma pedagogia que forma os homens para o exercício da virtude”, centrada na ética, tendo a física e a lógica como prelúdios. Apesar de sua concepção de mundo retomar as ideias dos estoicos gregos acerca da “estrutura puramente material da natureza”, a razão universal dos gregos transforma-se, em sua obra, “num deus pessoal, que é sabedoria, previsão e vigilância, sempre em ação para governar o mundo e realizar uma ordem maravilhosa” (PESSANHA, 1985, XVIII).

Em sua sexta carta a Lucílio, Sêneca vai tratar sobre o temor à morte e no desenvolvimento dessa discussão, recorrerá tanto a argumentos epicúreos quanto estoicos. Explica que determinadas coisas, pelo mesmo motivo que aterrorizam, são as menos terríveis. Quando a morte se aproxima, ou mata ou se vai, mas nunca fica com o indivíduo.

Frente a isso, aconselha a Lucílio que medite diariamente acerca da mencionada questão, para que lhe seja possível

[...] abandonar a vida rico de consolo, essa vida à qual tantos se abraçam e agarram desesperadamente, igual àqueles que arrastados pela corrente de água agarram-se até em pedras e espinheiros. Os mais flutuam miseravelmente entre o temor da morte e os tormentos da vida sem querer viver nem saber morrer. Faça-te, pois, agradável a vida abandonando toda preocupação por causa dela mesma. Só conseguimos gozar na posse de aqueles bens a cuja perda nossa alma se sente disposta, e de coisa alguma é tão fácil a perda como daquela que uma vez perdida não se pode ser almejada (*Ep.* VI).

Alerta ao seu interlocutor para que não se deixe levar pelas aparências da vida, que a mudança de conjuntura vem muitas vezes sem aviso prévio e que o indivíduo que despreza a vida, nessas situações, nunca tem o que temer e está sempre preparado:

Não confie na calma de hoje: o mar, de pronto se revolve e engole os navios no mesmo lugar onde haviam se abrigado aquela mesma manhã. Pensa que um ladrão, um inimigo, podem colocar-te o punhal sobre o peito; que, à falta de um poder superior, não existe nenhum escravo que não seja árbitro de tua e tua morte. Na verdade, todo aquele que menospreza sua vida é senhor da tua (*Ep.* VI).

É comum que Sêneca termine suas cartas com uma máxima, que nesse caso é a seguinte:

“Grande tesouro é a pobreza temperada pela Natureza”. E sabe o que nos impõe esta lei da Natureza? Não padecer fome, não padecer sede, não padecer frio. Para livrar-nos da fome e da sede não precisa que andemos

assediado o umbral do poderoso, não é mister suportar grandes desdêns, nem desonrosas proteções, nem aventurar-se pelos mares, nem fuçar nos acampamentos. O que a Natureza reclama é acessível e fácil de achar; é andando à zaga de coisas supérfluas quando encontramos fadigas e afãs; o suficiente está ao alcance da mão (*Ep.* VI).

Na epístola XXIV retoma o tema do temor à morte pela via do menosprezo à mesma. Essa carta é uma clara resposta de Sêneca à manifestação de Lucílio de que um inimigo vinha atentando contra ele e que isso lhe gerava certa inquietude. Sêneca responde-lhe que não deve deixar-se levar pelo medo das coisas vindouras, que não deve sofrer no agora as possíveis questões futuras, por mais certas que essas possam ser. Para ajudar a seu interlocutor a vislumbrar tal questão, apresentará diversos exemplos coletados na história de Roma.

Começa colocando os problemas manifestos por Lucílio entre os problemas que tiveram esses romanos. Questiona-lhe se seus problemas são mais graves que ser exilado ou aprisionado, ser queimado ou violentamente morto. Pede então para que seu interlocutor evoque em sua memória esses inúmeros exemplos e vai citando a alguns deles. Lembra a Rutílio, que ao saber sua sentença, lamentou somente a injustiça da mesma; Metelo, que foi exilado e o suportou com hombridade; lembra a Sócrates, que recusou a fuga que lhe queriam proporcionar seus discípulos, permanecendo “ali para fazer perder aos homens o temor a duas coisas gravíssimas: a morte e o cárcere” e a Múcio, que não tinha o suporte de nenhum preceito para enfrentar a dor e a morte e mesmo assim, colocou sua mão nas chamas, armado somente de seus valores militares (*Ep.* XXIV).

Aventa então a possibilidade de que, ao ler tais exemplos, seu amigo poderia dizer que essas são apenas fábulas exaustivamente repetidas em qualquer escola e que ao chegar na questão do desprezo à morte, recorreria a Catão como modelo, ao que o autor responde afirmativamente:

E por que não contaria eu o que em sua última noite aquele grande homem dizia a Platão²⁵⁴ com uma espada à cabeceira do leito? Havia buscado essas duas coisas para sua hora final, uma para querer morrer, a outra para poder. Ordenados, pois, todos os seus negócios, tal como a negócios falidos e desastrosos, acreditou-se no dever de procurar que a ninguém fosse permitido matar a Catão ou salvá-lo. E desembainhando a espada, virgem até aquele momento de todo sangue, disse: “Nada

²⁵⁴ Inúmeros relatos acerca da morte de Catão contam que este lera ao *Fédon* na noite anterior a tirar sua própria vida.

conseguiu, oh Fortuna, opondo-se a meus esforços! Não lutei por minha liberdade, mas pela de minha pátria; não trabalhei com tanta constância para viver livre, como para viver entre livres. Agora, desesperançado de todos os negócios do gênero humano, Catão tem que refugiar-se no seguro”. Então infligiu a seu corpo a ferida mortal. Vendada depois pelos médicos, quando já tinha menos sangue e menos forças, enraivecido, não somente contra Cesar, senão contra si mesmo, rasgou a ferida com ambas as mãos desnudas, e expulsou, mais que exalou, aquele generoso espírito menosprezador de toda prepotência (*Ep.* XXIV).

Sêneca explica ao destinatário de suas palavras que o fato de multiplicar os exemplos não nenhum outro objetivo senão o de fortalecer os valores do amigo frente àquilo que aparentemente é o mais terrível. Para ajudar nessa empreitada, recorrerá também aos covardes que em certas ocasiões igualaram-se aos valorosos varões que mencionara. Começa sua exposição remetendo-se ao sogro de Pompéio, Cipião, que tendo sua nau presa pelos inimigos na Costa da África, trespassou-se com sua espada respondendo àqueles que buscavam pelo general: “O general está em lugar seguro”. Complementa o autor dizendo que “foi grande empresa vencer a Cartago, mas muito mais vencer à morte”.

O filósofo romano afirma que não remeterá seu correspondente a infinitas histórias, tampouco buscará século a século por aqueles que desdenharam a morte, afinal, foram muitos. Entretanto remete seu amigo aos seus contemporâneos, assegurando que esta época “oferece homens de toda ordem, de toda condição e de toda idade, que com a morte deram fim a seus percalços”.

Assevera então que não se temendo a morte, faz-se possível não temer nenhum mal que a anteceda e busca tranquilizar Lucílio frente às ameaças que sofre por parte de seu inimigo e que se esse prestasse atenção, perceberia que o que faz as coisas terríveis é o próprio temor e que agir dessa maneira assemelha aos adultos com as crianças, que sentem medo daqueles que amam e com quem brincaram inúmeras vezes, quando os veem disfarçados.

A carta prossegue levando o seu leitor a meditar acerca de todo o já falado e diz ao seu amigo que reivindicará palavras dele próprio ao filósofo, quando este lhe disse que não se chega à morte de surpresa, mas que o caminho a ela se dá passo após passo, dia após dia, tempo após tempo, perde-se uma porção de vida e todo o tempo que ficou para trás é tempo morto e mesmo no momento do presente, se está perdendo a vida. Dessa maneira, a morte é analisada em seu processo, sem considerar que é no próprio

momento de morrer que a morte se faz presente, ao contrário, nesse momento ela somente se concretiza, da mesma maneira que não é a última gota que faz transbordar, mas o conjunto das que a antecederam, contando com ela própria; “assim, aquela última hora em que deixamos de ser não é a única em produzir a morte, senão em consumá-la; então chegamos à morte, porém, já fa tempo que fomos caminhando a ela” (*Ep.* XXIV).

O autor recorre, então, a Epicuro, explicando que a censura deste dirige-se tanto aos que temem à morte, quanto aos que a almejam. Cita então duas passagens do materialista grego, a primeira em que diz que “é ridículo correr à morte por tédio da vida, quando é a maneira de viver o que faz correr à morte” e uma segunda, onde questiona: “Que coisa poderia ser tão ridícula como desejara morte quando o medo à morte angustiou-te por toda a vida?”. A essas citações adiciona uma terceira ideia, ainda referente ao filósofo grego, de que a “loucura” de alguns chega ao ponto deles se verem obrigados a morrer exatamente pelo medo da morte (*Ep.* XXIV).

Finaliza a carta consolando a Lucílio, com as seguintes palavras:

Em qualquer destas sentenças que medites cobrarás forças para sofrer a morte, ou para suportar a vida, já que precisa conselho e valor para ambas as coisas, para não amar demasiado, nem odiar demasiado à vida. Ainda quando a razão nos persuade que devemos colocar fim a nossa vida, não devemos tomar ímpeto temerariamente, de golpe. O homem sábio e forte não tem que fugir da vida, mas saber sair dela. E antes que qualquer outra, tem que saber evitar aquela paixão que há dominado a tantos: o afã de morrer. Porque, querido Lucílio, existe também, como para outras coisas, uma inclinação desordenada à morte, que com farta frequência já dominou a varões generosos e incorruptíveis, também com farta frequência, a homens covardes e moles; aqueles menosprezam a vida, estes encontram-na pouco suportável (*Ep.* XXIV).

Sêneca inicia sua epístola XIV, dizendo a Lucílio sobre a relação das pessoas com seus corpos, explica que se deve cuidar dele, afinal, sua tutela foi confiada às pessoas, contudo, sem excessos e sem muito apego. Tais ideias auxiliam na compreensão da postura de Sêneca frente à morte voluntária e ao desprezo pela morte. Nas palavras do autor:

Nós, é mister confessá-lo, temos um amor inato a nosso corpo, do qual nos há sido confiada a tutela. Não nego que devamos tratá-lo bem, mas sem que devemos servir-lhe, pois servirá a muitos donos quem sirva a ele, quem se ocupe demasiado nele, quem tudo refira a ele. É necessário que nos comportemos, não como aquele que tem que viver para o corpo, senão como aquele que não pode viver sem o corpo. Um amor excessivo a este nos inquieta com temores, nos carrega de afãs, nos expõe a

insultos. Para quem ama demasiado ao corpo a honestidade é coisa vil (*Ep.* XIV).

Ele retoma a questão do menosprezo à morte na carta XXXVI, quando explica a Lucílio o que seria típico do sistema educativo de seu tempo ensinar aos indivíduos, ou seja, que o típico do seu tempo seria aprender a menosprezar a morte:

Se houvesse nascido na Partia, desde pequeno dobraria o arco; se na Germânia, sua mão de adolescente empunharia a ligeira espada; se houvesse vivido no tempo de nossos avós, teria aprendido a montar a cavalo e a atacar ao inimigo de perto. Tais coisas recomenda e prescreve a cada um o sistema educativo de sua nação. O que é, pois, o que tem que estudar? Aquilo que defende de todos os disparos e de toda a sorte de inimigos, ou seja, o menosprezo da morte, da qual ninguém duvida de que deixe de conter algo terrível que repugna ao amor a si mesmo, com o qual a Natureza formou nossas almas; pois não precisaria animar-nos e preparar-nos para uma coisa à qual fôssemos por uma espécie de instinto voluntário, tal como nos sentimos inclinados à própria conservação (*Ep.* XXXVI).

Nessa mesma carta, ele retoma argumentos bastante epicúreos ao dizer que “a morte não implica nenhum sofrimento, posto que precisa existir para perceber algum”, contudo, pouco depois, dá uma definição bastante dialética para a morte, mas que deixa a desejar no que se refere ao materialismo: “[...] a morte, que tanto tememos e evitamos, interrompe a vida, mas não a tira. Voltará o dia que nos restituirá à luz que muitos evitavam como se houvessem perdido a memória dela. [...] tudo o que parece morrer não faz senão mudar” (*Ep.* XXXVI).

Das epístolas enviadas por Sêneca a Lucílio, a que contém maior quantidade de pensamentos acerca da morte voluntária é a de número LXX

[...] o final começa a anunciar-se o acabamento comum a toda a linhagem humana. Somos tão insensatos que o tomamos por uma armadilha, quando, em realidade é um porto ao qual um dia ou outro temos que atracar, que nunca haveremos de rechaçar e ao qual, se alguém chega em seus primeiros anos, não deve queixar-se mais que um passageiro por ter feito uma rápida travessia (*Ep.* LXX).

Sêneca explicita sua posição diante da morte voluntária e da própria vida, deixando claro que os motivos para permanecer vivo ou optar pela morte não se trata de uma questão meramente quantitativa, mas qualitativa:

[...] a vida conduz a uns rapidissimamente ao lugar onde hão de atracar finalmente embora se atrasem; a outros os consome com demoras. Porém já sabes que não devemos aferrar-nos à vida, pois a boa coisa não é viver, mas viver bem. Por isto o sábio não viverá tanto como possa, mas tanto como deva: ele considerará onde tem que viver, com quem, e que coisas

deve realizar. Sempre pensa na qualidade, não na quantidade da vida; se lhe acontecem coisas incômodas que enturvece sua tranquilidade, é ele quem sai da vida sem duvidar. E não só deve fazê-lo na última necessidade, antes, tão logo comece a resultar-lhe suspeita a fortuna, é mister que verifique com toda diligência se há de acabar com sua vida. Nada lhe importa se ao fim haverá de procurar ou tem de recebê-lo, se tem que ser mais em breve ou mais tarde; não teme a morte como se significasse um grande dano. Não há de representar grande coisa a perda daquilo que nos vai gota a gota. Morrer mais em breve ou mais tarde não tem importância; o que sim a tem é morrer bem ou mal, e é, certamente, morrer bem fugir do perigo de viver mal. Por tal razão, tenho por muito afeminada a vos daquele ródio que tendo sido lançado por um tirano ao fundo de um precipício e alimentado como um animal selvagem, respondeu a alguém que lhe aconselhava deixar de comer: “O homem, enquanto vive, pode aguardar a tudo”. Embora isso seja verdade, não vale a pena conservar a vida a qualquer preço. Os bens maiores, os mais certos, não iria comprá-los ao preço de uma confissão vergonhosa. Antes de pensar que a fortuna pode tudo no homem que vive, pensarei que a fortuna não pode nada no homem que sabe morrer. Às vezes, contudo, embora saiba eminentemente a morte, que lhe aguarda um suplício, o sábio não empregará sua força em aplicar-se a pena, mas em suportá-la. É necessidade morrer por medo à morte; se vem quem tem que matar-te, aguarde-o. Por que te antecipas? Por que te tornas agente da crueldade de outro? É que por ventura compadeces a teu verdugo ou o invejas? Sócrates, tivesse podido terminar sua vida dando provas de tenacidade morrendo antes de fome que pelo veneno, mas, apesar de tudo, passou trinta dias em um cárcere aguardando a morte, não com a ideia de que pudessem sobrevir muitas mudanças, nem que um prazo tão longo pudera permitir-se abrigar muitas esperanças, senão para acomodar-se às leis e para permitir aos amigos gozar dos últimos dias de Sócrates. Que estupidez podia ser maior que a de menosprezar a morte e temer o veneno? (*Ep. LXX*).

O estoico defende também a opção por uma morte fácil, já que inevitável:

Não é, portanto, possível decidir em geral se é necessário prevenir ou aguardar a morte quando uma violência externa a ela nos anuncia, pois existem muitas circunstâncias que podem decidir-te em um ou outro sentido. Se a ocupação fica situada entre uma morte atormentada e uma simples e fácil, por que não lançar mão desta última? Tal como se tenho que navegar escolherei uma nau, e se tenho que procurar uma morada escolherei uma casa, para sair da vida, escolherei a morte. Por outra parte, tanto como é melhor uma vida mais longa, é pior uma morte mais longa. Em nada como na morte temor que trabalhar à mercê de nosso arbítrio. Saia a alma por onde tomara o impulso: tanto é que tenha preferido o ferro como o laço, como alguma poção que penetre nas veias, envista adiante e quebre as ataduras da servidão. Devemos querer a vida aprovada pelos demais; a morte, contudo, aprovada pela própria pessoa: a melhor morte é aquela que agrada (*Ep. LXX*).

O filósofo não deixa de apresentar as opiniões contrárias, daqueles que se opõem e argumentam contra a morte voluntária.

Encontrarás também homens que professam a sabedoria que negam que o homem possa atentar contra a própria vida e que consideram uma iniquidade fazer-se o assassino de si mesmo: segundo eles, é necessário aguardar a saída tal como a Natureza a decretou. Quem afirma coisa semelhante não sabe que se fecha o caminho da liberdade. A melhor coisa que fez a lei eterna é que tendo-nos dado uma única entrada na vida, procurou-nos milhares de saídas. Eu tenho que aguardar a crueldade de uma doença ou de um homem, podendo escapar de entre os tormentos e apartar por mim mesmo os estorvos? Embora não seja mais que por esta razão não podemos queixar-nos da vida, pois ela não nos retém à força (*Ep. LXX*).

Retoma então a ideia de prisão, tal como expuseram os órfico-pitagóricos, platão e os neoplatônicos, contudo, em sua concepção, a prisão está aberta, ou, como sempre costuma frisar, a morte é uma porta sempre aberta:

A quem quer desengatar-se e escapar, nada pode ser-lhe obstáculo: a Natureza nos pôs em uma prisão aberta. Que se busque uma saída suave aquele a quem sua necessidade permita; quem tenha à mão muitos recursos para libertar-se, faça a seleção e veja com qual deles andarás mais seguro à liberdade; contudo, aquele para quem a ocasião se apresente difícil, agarre o primeiro que encontre, embora seja algo insólito e sem precedentes. A quem não lhe falte valor para morrer, tampouco lhe faltará habilidade (*Ep. LXX*).

Na passagem a seguir, ao que tudo indica, opõe-se ainda à ideia órfico-pitagórica de que tirar a própria vida seria roubá-la aos deuses e mais que isso, defende tal tipo de roubo:

[...] quão distintos são os caminhos da morte, como não existe mais que um só fim, e quão pouco interessa o ponto por onde começa o que vai a suceder conosco. A própria razão te adverte que deves morrer da maneira que possas, que deves valer-te da primeira coisa que encontrares à mão para inferir-te violência. É coisa iníqua viver do roubo, mas é coisa sublime morrer dele (*Ep. LXX*).

São inúmeras as passagens na obra de Sêneca acerca da morte voluntária e não seria demais dizer que é um tema central de sua reflexão, porém, uma reflexão mais profunda de tal questão mereceria um estudo específico da questão da morte de si em sua obra.

No ano 65 E.C., Sêneca abandonou a vida ao ser condenado por Nero pela suposta cumplicidade na conspiração de Pisão. Nesse momento terrível, estoico que era, assumiu seu destino íntegra e serenamente, “bem conforme suas doutrinas” (BOFILL Y FERRO, 1955, p. 07). Plutarco (1954) relata o acontecido da seguinte maneira:

Abriram²⁵⁵ então as veias dos braços. Sêneca, vendo que seu sangue corria muito devagar, porque seu corpo estava muito debilitado por causa da dieta e da velhice, mandou abrir também as veias das pernas e dos jarretes. Esgotado pela violência da dor, ele percebeu que seus tormentos abatiam a constância de sua esposa e, temendo testemunhar-lhe fraqueza, vendo-a morrer ele a convenceu a passar a um outro quarto. Sua eloquência não o abandona nem mesmo nessa cruel conjuntura. Manda chamar seus secretários e lhes dita sentenças admiráveis [...]. Nero, informado da deliberação de Paulina, não tendo ressentimento pessoal algum contra ela, teve medo de que a morte dessa dama o tornasse ainda mais odioso. Como sabia, ademais, da sua beleza, sobre a qual podia ter também outras intenções, deu ordens para que lhe impedissem a morte. Logo os escravos e os libertos, ante a palavra dos soldados, detêm o sangue e enfaixam-lhe os braços [...] Sêneca, vendo que a morte se aproximava muito lentamente, rogou a Estácio Aneu, que era médico e de cuja ciência e fidelidade se havia muitas vezes valido, lhe desse um certo veneno que há muito estava em seu poder e com o qual se matavam os criminosos em Atenas; mas o bebeu em vão, seus membros já estavam enregelados e seu corpo não pôde desenvolver a atividade do veneno. Entrou, por fim, num banho quente e borrifou com água seus escravos, mais próximos, dizendo-lhes: “Faço esta libação a Júpiter libertador”. Depois mergulharam-no no banho, cujo vapor o sufocou. Seu corpo foi queimado sem pompa alguma. Assim ele o havia determinado em seu testamento, quando ainda no auge da opulência e do prestígio (p.399).

No século XIII, o Arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze²⁵⁶ (c. 1229 – 1298 E.C.), relata a mesma história, na sua *Legendae Sanctorum, vulgo historia lombardica dicta*²⁵⁷ referindo-se a ela como uma história apócrifa. Ao fim de sua versão da história, acrescenta que “Seu nome [Sêneca] era um presságio disso, pois *se necans* quer dizer ‘aquele que se mata’, o que ele fez, embora forçado”²⁵⁸ (VARAZZE, 2003, p. 508).

Entre os estoicos, Sêneca foi um dos grandes pilares do pensamento religioso que vinha surgindo, o cristianismo; “os estoicos vão ser uma força ideológica do cristianismo em formação, por meio de Sêneca, que falava de Deus como um ser absoluto, eterno e todo poderoso, alguns anos antes de Cristo”, além de pregar valores próximos aos que seriam desenvolvidos pelo cristianismo, como o aperfeiçoamento

²⁵⁵ Paulina afirma-lhe que está disposta a morrer com ele e pede-lhe que a ajude a obter o seu intento. Sêneca não quis opor-se a seu desígnio, pois temia deixar a esposa aos insultos de seus inimigos. (PLUTARCO, 1954, p.399)

²⁵⁶ Jacobus de Varagine, em latim.

²⁵⁷ Também nomeada comumente como *Legenda Aurea*.

²⁵⁸ “[...] et sic quodam praesagio Seneca nomen habuit quasi se necans, quia quodammodo licet coactus manu propria se necavit”.

individual, o desapego dos bens materiais, além da fraternidade e da caridade (CASIMIRO, 2007, p. 171).

Sêneca estava na mais alta consideração de alguns dos mais ilustres pensadores cristãos representantes da Patrística, sendo que alguns deles chegam a referir-se à troca epistolar entre Paulo de Tarso²⁵⁹ e o filósofo. Além disso, Sêneca figurou, pelas mãos de Jerônimo de Strídon (340 E.C. – 420 E.C.), no *Catalogus Sanctorum*, e costumava ser chamado por Tertuliano, de ‘Sêneca *saepe noster*’ (quase sempre nosso) por considerá-lo ‘quase sempre cristão’” (MIRANDA; MELO, 2007, pp. 1-2).

Ao que tudo indica, essas cartas foram forjadas por membros da igreja com a intenção de legitimar a fé cristã, assim, representam a influência que teve o estoicismo na edificação do pensamento cristão. Tais cartas, sem dúvida prestaram um grande serviço à igreja como instituição, ao apresentarem Sêneca como se fosse um cristão que inclusive buscava iniciar a seu pupilo, o imperador Nero, nos dogmas do cristianismo. Dessa forma, ao mesmo tempo que serviram à igreja, também contribuíram para a preservação do pensamento e das obras de Sêneca através dos tempos.

Ainda entre o estoicos, pode-se encontrar algumas reflexões acerca da morte voluntária na obra de Epiteto (c. 50 E.C. – 130 E.C.), que antes de ser professor de filosofia, foi escravo por longos anos. Foi também discípulo do estoico romano Caio Musônio Rufo (séc. I E.C.), este, conhecido como o “Sócrates romano”. Em sua *Diatribes* (Dialogos), Epiteto expõe:

Tais coisas são indiferentes, elas não são, e como nada para nós; e a morte não é uma coisa má? Não somos semelhantes a Deus, e tendo vindo dele? Deixe-nos ir para casa, então, para ser livres, finalmente, dos grilhões que nos restringem e pesam-nos para baixo. Aqui nós encontramos ladrões e assaltantes, tribunais, e supostos déspotas que imaginam que eles detém algum poder sobre nós precisamente por causa de nosso corpo e suas possessões. Permitam-nos mostrá-los que eles tem poder precisamente sobre ninguém.

Então será minha vez de dizer: 'Amigos, esperem por Deus Quando ele der o sinal e liberá-los dos serviços, então vocês estarão livres para

²⁵⁹ As correspondências entre Paulo e Sêneca podem ser consideradas uma das evidências “da forte influência que a moral e a ética estoica exerceram sobre os primeiros autores cristãos”. Nesse sentido, a suposta relação desses dois personagens expressa as “conexões recíprocas entre a fé professada pelos cristãos e os preceitos filosóficos dos seguidores do Pórtico. Quando se pretende pensar em Sêneca e em Paulo de Tarso deve-se levar em conta sua comum identificação moral e ética, identificação implícita ou antecipada por Sêneca” (MIRANDA; MELO, 2007, p. 1).

retornar. Mas por enquanto concorde em permanecer no lugar em que vocês foram colocados.

Nessa passagem é evidente sua retomada dos elementos socrático-platônicos referentes à necessidade de ter que aguardar um sinal de Deus para libertar a alma, sem, contudo, evidenciar o caráter negativo de “roubar a Deus” o direito de ser o único a poder tirar a vida humana.

Marco Aurélio Antonino (121-180 E.C.) foi o “último grande expoente do estoicismo romano” (PESSANHA, 1995, p. XVI). Conheceu a filosofia estóica aos onze anos e a partir de então adotou alguns hábitos de vida austera propostos pela doutrina. Sofreu influência principalmente do pensamento de Epiteto e seu estoicismo se distancia bastante das propostas dos fundadores da escola. O imperador dedicava-se à filosofia nos tempos de calmaria entre as sangrentas e prolongadas guerras, terremotos, inundações e incêndios que tiveram lugar durante os anos em que esteve no governo da *urbis*.

Como nas *Máximas* de Epiteto, a discussão central de suas *Tá eis Heauton*²⁶⁰, comumente traduzidas por *Meditações*, mas que seriam *Notas de uso próprio*, Marco Aurélio depara-se com o “problema de como se deve encarar a vida para que se possa viver bem”, que constitui uma “intensa preocupação com o estado de sua própria alma, em virtude da [sua] natureza delicada e sensível [como] homem sobretudo religioso e pouco interessado na investigação científica” (PESSANHA, 1985, XVI). Apesar do conteúdo de seus esboços filosóficos ser a filosofia estoica, o estoicismo expresso por Marco Aurélio é já bem distante das ideias dos fundadores dessa escola na Grécia.

A explicação para isso, obviamente, não está no caráter ou na personalidade de do imperador filósofo, mas na conjuntura social em que estava inserido. Marco Aurélio é a verdadeira expressão da transição que vinha se materializando. Naquele período, o esplendor do império romano estava em franca ascendência, a cultura greco-latina já não expressava a mesma vitalidade dos tempos áureos e o cristianismo vinha se encorpando e sua cosmovisão se consolidando.

A primeira aparição acerca da morte voluntária em sua obra questiona o fato da senilidade e a possível perda da capacidade de raciocínio que poderia acompanhá-la e

²⁶⁰ Segundo Pessanha (1995), o imperador filósofo escrevia seus pensamentos em língua grega, que lhe parecia a mais apta a exprimir inquietações intelectuais e morais profundas (p. XVII).

dificultar a opção pela morte, assim, recomenda se não seria mais prudente adiantar-se à senilidade:

Não devemos ter em conta somente que, dia a dia, se vai consumindo nossa vida e restando uma parte menor, mas computar também que, se alguém houver de viver mais tempo, não se sabe se ainda terá inteligência bastante ampla para a compreensão das questões e da teoria que aspira ao conhecimento dos assuntos divinos e humanos.

Se entrar em senilidade, não lhe faltará a respiração, o nutrimento, a imaginação, os instintos e mais funções congêneres; porém o dispor de si próprio, o acertar na conta das obrigações, o analisar as aparências e, a seu próprio respeito, o examinar se já não será tempo de retirar-se e demais cogitações análogas, que requerem um raciocínio absolutamente exercitado, apagam-se antes.

É mister, portanto, apressar-se, não só por estar a morte cada vez mais próxima, mas também por cessarem, antes dela, as percepções e acompanhamento dos fatos. (*Tá eis Heauton*, III, 1).

O autor manifesta que enquanto lhe é permitido existir de acordo com seus desejos, vale a pena continuar vivendo, mas não se opõe à morte, caso se faça necessária:

Como pensas viver depois que te vás, assim podes viver aqui mesmo. Se não to consentem, deixa a vida, certo, porém, de nada estardes padecendo. Fumaça; vou-me embora. Por que veres nisso um problema? Enquanto nenhuma razão semelhante me induz a sair, permaneço livremente e ninguém me impedirá de fazer o que desejo. E meus desejos quadram à minha natureza de vivente racional e social (*Tá eis Heauton*, VI, 29).

O imperador filósofo retoma a Epicuro como estratégia de enfrentamento das dores e sofrimentos da vida, o que permite observar que a morte voluntária não era uma opção frugal, mas se colocava em algumas situações:

A cada sofrimento, lembra que não traz vergonha nem causa dano à inteligência que te rege, porque não a corrompe enquanto racional, nem enquanto social.

Na maioria dos sofrimentos, ademais, acuda-te a máxima de Epicuro: a dor não é insuportável nem eterna, se te lembrares dos seus limites e não ampliases a imaginação.

Lembra-te igualmente que muitas coisas aborrecidas em que o percebamos, são o mesmo que a dor, como a sonolência, o calor ardente e a falta de apetite. Por isso, quando passares por um desses dissabores, dize a ti mesmo que cedes a uma dor (*Tá eis Heauton*, VII, 64).

O autor prega o desapego e caso o controle de quem se é comece a fugir das mãos do sujeito, recomenda que este, ou se isole de modo que consiga recuperar tal

controle ou que abandone definitivamente a própria vida, sem ressentimentos, mas garantindo ser o que é:

Depois de teres atribuído a ti mesmo os qualificativos de bom, grave, veraz, prudente, cordato, altivo, cuidado para não mudares jamais de qualificativos e, se vieres a perder esses, regressa a eles depressa.

Lembra-te de que *prudente* significa em ti a atenção minudente e cuidadosa a cada pormenor; *cordato*, a aceitação espontânea dos quinhões distribuídos pela natureza comum; *altivo*, a supremacia da parte pensante sobre as emoções brandas ou violentas da carne, sobre a gloriola, a morte, etc.

Se te conservares nesses qualificativos sem anelar que tos atribuam as outras pessoas, serás outro e encetarás uma outra vida.

O permaneceres tal qual tem sido até agora e te deixares nessa vida lacerar e conspurcar é próprio de indivíduo grosseiro e apegado à vida, parecido com aqueles lutadores semidevorados, que, embora cobertos de ferimento e de sangue, ainda assim pedem que os guardem até amanhã, para serem, como estão, atirados às mesmas garras e colmilhos.

Monta, pois, nesses poucos qualificativos; se te puderes manter neles, mantém-te como se tivesses emigrado para umas *Ilhas Afortunadas*, se perceberes, porém, que estás caindo e já não dominas, aparta-te, animoso, para algum recanto onde possas dominar, ou então deixa definitivamente a vida, sem cólera, com singeleza, liberdade e modéstia, tendo realizado na vida pelo menos uma façanha, a de sair assim.

Contudo, muito te ajudaria a lembrar-te dos qualificativos a lembrança dos deuses e a de que estes não querem ser adulados e sim que todos os seres racionais a eles se igualem, que a figueira faça o mister de figueira, o cão o de cão, a abelha o de abelha e o homem o de homem. (*Tá eis Heauton*, X, 8).

Ainda na mesma perspectiva, recomenda que abandone a vida aquele que não consegue viver em retidão e expõe a morte de si como possibilidade racional:

A ninguém assista razão de dizer que não és simples ou que não és homem de bem; minta quem de ti formar tal opinião. Isso depende exclusivamente de ti, pois quem impede sejas bom e simples? Basta decidires não mais viver se não o fores, pois nem a razão exige que vivas sem que o sejas (*Tá eis Heauton*, X, 32).

Levado ao materialismo por sua ortodoxia estoica, “seu sentimento religioso impelia-o no sentido da força moral e da benevolência”. Dessa maneira, suas Meditações são expressas por uma linguagem que de um lado “parece pressupor a aceitação de um panteísmo puramente físico” ao mesmo tempo que, do outro lado “abandona os dogmas da escola estoica para seguir os ditames do coração”

(PESSANHA, 1985, XVII). Assim, Marco Aurélio não poupa aos cristãos, ao criticar sua dramaticidade ao buscarem pelo martírio:

Que bela é a alma preparada para uma imediata separação do corpo, seja para se extinguir, seja para se dispersar ou sobreviver! Que essa preparação, porém, provenha de um juízo próprio e não dum simples sectarismo, como o dos cristãos; uma preparação raciocinada, grave e, para ser convincente, nada teatral (*Tá eis Heauton*, XI, 3).

É necessário compreendermos o cristianismo na conjuntura política e histórico-filosófica em que surge, considerando a forte determinação que sofre por parte das principais escolas filosóficas do mundo judaico e greco-romano helenizados. Considerando tais questões, Miranda e Oliveira (2008) destacam o estoicismo entre as principais bases sobre as quais se alicerçou essa nova cosmovisão.

O pensamento estoico foi perdendo cada vez mais sua representatividade, apesar da existência de estoicos nos séculos III e seguintes. Rist (1995) afirma que num sentido fundamental, Marco Aurélio foi o último dos estoicos. Nos anos que sucederam sua morte, a escola foi se tornando cada vez mais diminuta e nenhum pensamento realmente novo ou relevante foi produzido. Nesse mote, segundo Pessanha (1985), “a verdadeira chave para compreensão das oscilações de Marco Aurélio deve ser procurada menos em suas características psicológicas do que nas circunstâncias históricas em que viveu”. A perda do esplendor do império romano e o esvanecimento da cultura clássica greco-latina mostravam que “cada vez mais ganhava corpo uma nova concepção do mundo: o cristianismo” (p. XVII).

No pensamento cristão, o estoicismo teve forte determinação nas proposições de Tertuliano que, inclusive, tratava Sêneca por “o quase sempre nosso”, porém, Clemente de Alexandria foi responsável por uma grande virada na teorização cristã daquele momento.

Com Clemente a luta entre estoicismo e platonismo se define finalmente em favor do último e embora nos últimos escritores as ideias estoicas, particularmente em ética, estão mescladas com o platonismo dominante, têm uma função inferior. No mundo não cristão, a estreiteza do estoicismo de Marco, combinada com a investida de Alexandre de Afrodísia em posições chave do pensamento estoico, contribuiu ao seu fracasso em manter-se nas mentes dos intelectuais. (RIST, 1995, p. 297)

Contudo, não se pode perder de vista que o pensamento estoico foi incorporado à patrística, à escolástica (inclusive a espanhola) e tais princípios foram orientadores da

"teologia moral dos séculos XVI, XVII e XVIII, no *orbe* cristão, sobretudo no Império Português e, especialmente, no Brasil colonial" (CASIMIRO, 2007, p. 164).

O neoplatonismo foi o maior representante do sincretismo religioso nascente e teve como principal expoente Plotino (204-270 E.C.). Para esse pensamento, todos os seres resultavam de sucessivas emanações do *Uno*, que era, por sua vez, divino, transcendente e inefável (PESSANHA, 1985, XVI).

Nos mártires do cristianismo, cuja resistência aos suplícios tanto nos assombra, havia, sem dúvida, a força da fé, a esperança do Paraíso, mas, decerto, também a velha influência prestigiosa do estoicismo, cujos princípios, largamente difundidos, tinham impregnado a educação dos cidadãos do Império (BRUNA, 1969, p. 9).

4.5 – A auto-oblação crística, a morte voluntária no Novo Testamento e entre os cristãos primitivos (proto-cristãos)

*Nemo contra Deum nisi Deus Ipse.*²⁶¹

Johann Wolfgang von Goethe, Poesia e Verdade, IV

Pierre-Emmanuel Dauzat (2000) defende a ideia de que a teoria da morte voluntária²⁶² de Cristo foi uma teoria desenvolvida por cristãos, isso, se não puder ser considerada como uma hipótese cristológica, contudo, a “teologia do suicídio crístico” não teve um desenvolvimento contínuo ou sequencial, pelo contrário, seu incremento deu-se sempre marginalmente e de forma indireta; assim, “Tomás de Aquino retoma quase o problema no estado em que Orígenes o deixara” (p. 11). A teologia oficial costumou reservar-se o silêncio frente a tais ideias. O autor acrescenta que “há, sem dúvida, alguma vantagem em atribuir a esta morte a sua integralidade, para não dizer a sua integridade. A morte de que o Deus encarnado escolheu fazer a experiência não se circunscreve inteiramente ao madeiro da Cruz” (p. 12).

²⁶¹ Ninguém contra Deus senão o próprio Deus.

²⁶² O autor utiliza a palavra suicídio.

Os ‘Santos Padres da Igreja’, como já mencionado, tinham uma grande aproximação com o estoicismo (e com outras tantas filosofias antigas) e uma familiaridade com o panteão pagão e com seus gestos, assim, tornava-se menos terrível entender a morte de um deus e o fato desta ter sido voluntária. Mais do que aceitar ou compreender essa morte, “houve um tempo em que, excetuando algumas passagens do Evangelho de João, a evocação de um ‘suicídio [sic] divino’ estava longe de obedecer somente a mesquinhos preconceitos polêmicos” (DAUZAT, 2000, p. 15).

Dauzat (2000) denuncia a falta de coragem daqueles que tentam retirar a divindade de Jesus para assumir como voluntária sua morte, a esses falta noção da “liberdade de espírito que soprou na teologia dos primeiros séculos antes da grande ‘pacificação’ pós-agostiniana”. Contudo, não deixa de ser verdade que “todo o empreendimento de construção doutrinal iniciado em meados do século I terá por intenção ‘tornar sensata’ a teologia, domesticá-la, armá-la contra as ‘raras insanidades’ e outros ‘disparates’ que Orígenes denunciou em Celso” (p. 21)

O ideal de *Homoiosis Theo*²⁶³, ou seja, incorporar-se a deus depois da morte, comum a alguns pensamentos antigos, principalmente o pensamento platônico, caiu por terra. Nesse momento é necessário muito mais do que morrer para tornar-se deus, a opinião geral daquela época, expressa pelo neoplatônico Hierocles de Alexandria (sec. V), era de que, para tornar-se deus era necessário, antes, tornar-se homem, para somente depois “querer tornar-se deus” (HIEROCLES DE ALEXANDRIA *apud* DAUZAT, 2000, p. 19).

Foi ao redor de algumas passagens de Paulo e do Evangelho de João que se desenvolveu a ideia da morte voluntária de Cristo. A passagem do último dos evangelistas é a primeira evidência de uma morte voluntária, por parte de Cristo. Esse evangelho segue a mesma tradição dos sinóticos e possui sua mesma estrutura, conta passagens da vida do messias e relata certa quantidade de episódios, terminando pelas referências à paixão e à ressurreição. Em duas passagens desse texto, Jesus diz aos judeus que partirá e que para onde ele vai, não poderão ir os outros. Na primeira passagem, frente aos guardas que foram enviados ao Templo, pelos fariseus, para prendê-lo, disse:

²⁶³ *ομοιωσις θεω.*

“Por pouco tempo estou convosco
 e vou para aquele que me enviou.
 Vós me procurareis e não me encontrareis;
 E onde estou
 vós não podeis vir”.
 Disseram entre si os judeus: “Para onde irá ele, que não o poderemos
 encontrar? Irá, por acaso, aos dispersos entre os gregos para ensinar aos
 gregos? Que significa esta palavra que nos disse:
 ‘Vós me procurareis e não me encontrareis;
 e onde eu estou
 vós não podeis vir?’”(João, 7: 33-36).

Na segunda passagem, retoma-se a mesma questão, Jesus afirma novamente que irá para um lugar onde não o seguirão os judeus, que se perguntam novamente onde seria esse lugar, questionando se tiraria Jesus a própria vida.

“Eu vou e vós me procurareis
 e morrereis em vosso pecado.
 Para onde eu vou,
 vós não podeis vir”
 Diziam, então, os judeus: “Por acaso, irá ele matar-se? Pois diz: ‘Para
 onde eu vou, vós não podeis vir?’”(João, 8:21-22)

Não é exatamente a dúvida dos judeus que faz da morte de Jesus uma morte voluntária; contudo, durante toda essa conversa, ele afirma que sabe de onde vem e para onde vai (João, 8:14).

Dauzat (2000) afirma que, apesar de não ser volumoso o corpo de textos que “autorizam alguns Padres da Igreja a sugerir que a hipótese de um suicídio [sic] não era forçosamente inadmissível, mas antes teologicamente necessária” (p. 47). As mencionadas passagens do evangelho de João poderiam passar batidas; contudo, recorda o francês que o autor do evangelho deu-se ao trabalho de narrar tal fato e, mais que isso, e aí repousa a importância de tais passagens, é o fato de ter inspirado e tido “um grande futuro na literatura patrística” (p. 48).

Nesse mesmo livro bíblico, encontra-se a passagem que foi considerada por muitos como “o fundamento do amor fraterno pelo próximo” e que, sem dúvida, faz coro com os fundamentos de diversas doutrinas filosóficas antigas, dos órficos e pitagóricos, aos epicuristas e estoicos. Ao reivindicar-se a verdadeira videira, Jesus menciona que “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (João, 15:13), dizendo ainda que aqueles que lhe escutavam e seguiam seus preceitos, eram seus amigos (João, 15:14).

Ao narrar aquelas que teriam sido as últimas palavras de Jesus no episódio da paixão, João traz argumentos que não tem um forte apelo teológico, sendo “mais prosaico no pormenor quase fisiológico” (DAUZAT, 2000, p. 49). Fazendo eco com o “Pai, por que me abandonaste?” (Mateus, 27:46), seguem as palavras do nazareno:

[...] sabendo Jesus que tudo estava consumado, disse, para que se cumprisse a Escritura até o fim:

“Tenho sede!”

Estava ali um vaso cheio de vinagre. Fixando, então, uma esponja embebida de vinagre num ramo de hissopo, levaram-na à sua boca. Quando Jesus tomou o vinagre, disse “Está consumado!”. E, inclinando a cabeça, entregou o espírito²⁶⁴ (João, 19:28-30).

Com essa “verificação anatomoteológica”²⁶⁵, explicita-se a manutenção da vontade de Jesus até o último momento do processo de sua morte “que só chega quando Jesus está preparado para ela”. É como se, ao proferir as palavras “tudo está consumado”, toda aquela cadeia de acontecimentos se explicassem. Jesus inclina sua cabeça e morre (*klinas tēn kephalēn*)²⁶⁶; contudo, geralmente é o inverso que acontece, assim, a passagem denota a permanência de Jesus como “o sujeito de um verbo ativo”, que entregou de própria vontade seu espírito.

A forma de referir-se à maneira como Jesus abandonou a vida também parece ser importante. Dauzat (2004) ressalta que nos outros evangelhos utiliza-se o termo expirar (*ekpneo*), como se pode ver em Marcos e Lucas: “Jesus, então, dando um grande grito, expirou” (Marcos, 15:37); “[...] Jesus deu um forte grito: ‘Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito’. Dizendo isso, expirou” (Lucas, 23:46). Já no evangelho de Mateus, o termo utilizado é render²⁶⁷ o espírito (*aphiemi*); assim, em seu relato, “Jesus, porém, tornando a dar um grande grito, rendeu o espírito” (Mateus, 27:50). Assim, a morte de Jesus, tal como relatada por João, confere-lhe um caráter volitivo inexistente nos relatos dos outros evangelistas, e ao que tudo indica, esse termo é um hápax, sendo

²⁶⁴ Paradidonai to pneuma.

²⁶⁵ Essa verificação anatomoteológica, como a chama Dauzat (2004), é feita por Orígenes e a ela agregam-se pelo menos outras duas, com o objetivo de comprovar a divindade de Jesus.

²⁶⁶ Pode-se verificar a mesma expressão em Lucas 9:58, significando “deitar-se para dormir”.

²⁶⁷ Entregar o espírito, também serve de tradução.

que João foi o primeiro a utilizar-se do termo *Paradidonai to pneuma* para referir-se a uma morte individual.

Ainda no evangelho de João outros elementos podem ser encontrados, como na parábola do bom pastor, quando Jesus anuncia:

Por isso o Pai me ama,
 porque dou minha vida
 para retomá-la.
 Ninguém a tira de mim,
 mas eu a dou livremente.
 Tenho poder de entregá-la
 e poder de retomá-la;
 esse é o mandamento que recebi do meu Pai (João, 10:17-18).

Além disso, no evangelho escrito por Mateus, tal qual Sócrates, em Críton, Jesus recusou a ajuda de seus amigos; é certo que de maneira distinta, tanto a ajuda quanto a recusa; afinal, Sócrates estava preso e lhe ofereciam a fuga, enquanto Jesus estava sendo preso e seu discípulo oferecia resistência e proteção. Sócrates recusou, expondo entre seus motivos garantir a preservação de suas ideias, enquanto Jesus pretende que se cumpram as escrituras, mas, no fim, a necessidade de preservação das ideias também se coloca. Assim, quando Judas chega com os guardas que prenderiam Jesus, um de seus discípulos saca sua espada e decepa a orelha do servo do Sumo Sacerdote, ao que Jesus responde:

“Guarda tua espada no seu lugar; pois todos que pegam a espada pela espada perecerão. Ou pensas tu que eu não poderia apelar para meu Pai, a fim de que ele pusesse à minha disposição, agora mesmo, mais de doze legiões de anjos? E como, se cumpriram então as Escrituras, segundo as quais isso deve acontecer?” (Mateus 26:52-54).

A questão da morte voluntária de Jesus serviu de pano de fundo para imensas discussões durante o início do cristianismo, nas quais estrelaram, principalmente, o pagão Celso (séc. II) e o Padre da Igreja, Orígenes (185 E.C. – 253 E.C.).

Celso demonstra em sua obra um grande conhecimento da religião judaica e mesmo dos dogmas cristãos, além de um vasto conhecimento das religiões antigas (pagãs) e de algumas escolas filosóficas, com destaque ao platonismo, ao qual evidencia apropriações por parte do cristianismo. Não existem muitas informações sobre ele e até mesmo sua obra fora completamente destruída e só pôde ser reconstituída graças ao método de respostas adotado por Orígenes, de citar o parágrafo original antes de escrever suas contestações. Nem mesmo Orígenes possuía mais informações acerca

daquele com quem debatia e em algumas passagens afirma ser Celso um epicurista; contudo, é ponto pacífico serem apenas personagens homônimos. Celso escrevera nos tempos de Marco Aurélio seu texto questionando aquela “nova raça de homens [...] sem pátria nem tradições”, que vinham surgindo ilegais e sorrateiros. Para tanto, esse pensador grego criou um personagem judeu que questiona não só o cristianismo, como a divindade de Jesus (FRANGIOTTI, 2004).

O livro de Celso, tido por alguns como um panfleto, fora produzido, provavelmente, entre 170 e 185 E.C. e recebeu o título *Logos Alethès Katà Khristiánon* (Discurso Verdadeiro Contra os Cristãos), também conhecido como Contra os Cristãos, foi enviado a Orígenes para que ele se ocupasse de contestar as críticas e questionamentos do pagão. O texto de Celso foi, se não o primeiro, o mais importante texto de contestação do cristianismo (FRANGIOTTI, 2004).

Não se sabe qual foi a repercussão dessa obra entre os pagãos, tampouco entre os cristãos, também não é sabido o que motivou Celso a escrevê-la, mas é provável que seja uma resposta às inúmeras apologias que surgiram durante o reinado de Antonino Pio (138 E.C. – 161 E.C.) e Marco Aurélio (161 E.C. – 180 E.C.). Sabe-se que nos séculos seguintes à resposta de Orígenes, mesmo antes de serem queimadas, nos reinados de Teodósio II (408 E.C. – 450 E.C.) e Valentiniano III (425 E.C. – 455 E.C.), “todas as obras que pudessem ‘excitar a cólera divina e ferir os espíritos’” (FRANGIOTTI, 2004, p. 22).

Celso começa por questionar a divindade de Jesus, questionando o fato de um deus ter um corpo carnal, ou mesmo o filho de um deus, e ao fazê-lo, pergunta “Que deus, que filho de deus, aquele que seu pai não pôde salvar do mais infame suplício e que não pôde ele próprio preservar-se” (*Logos Alethès*, I, 13).

Para Celso, teria Jesus fingido suportar os árduos suplícios aos quais fora submetido, já que sendo a prole de um deus e o próprio deus encarnado, isso seria o esperado; contudo, menciona que os cristãos assumem ter Jesus sofrido verdadeiramente todos os seus tormentos, “mas a imaginação dos seus discípulos encontrou uma hábil escapatória: tinha previsto e predito ele próprio tudo o que lhe aconteceu” (*Logos Alethès*, I, 17). Em outra passagem reforça a dúvida: “como poderia então provar que um homem que padeceu um tal suplício seja o filho de deus, se os seus sofrimentos não tivessem sido preditos?” (*Logos Alethès*, III, 17). Essa questão é

exposta de diversas formas, até que o autor a responde reproduzindo a bíblia, ao dizer que “‘era preciso que aquilo sucedesse’. [...] Porque outrora a coisa tinha sido predita” (*Logos Alethès*, III, 86).

Contudo, é incompreensível ao pensamento filosófico de Celso que um deus onisciente enviasse seu filho a tal sorte de barbáries e que, em se fazendo carne e mesmo com a explicação da predição, ele exclama:

Não se pode crer, com efeito, que Deus possa fazer sofrer ou que autorize o mal. Também não é admissível dizer-se que Deus coma carne de ovelha, beba fel ou vinagre e outras coisas da mesma espécie! Só porque os profetas predisseram que o grande Deus, para só falarmos nisto, seria escravo, doente ou morreria, seguir-se-á necessariamente que deus deva padecer a escravidão, a doença ou a morte, pela simples razão de que isso tinha sido predito? Conviria que ele justificasse a sua divindade morrendo? (*Logos Alethès*, III, 87).

Sendo assim, toda a Paixão seria voluntária e, dessa forma, não fariam sentido seus lamentos e ainda menos seu pedido ao pai para, se possível, mudar sua fortuna; dessa forma, prossegue nos questionamentos:

Se o que adveio aconteceu porque ele o quis, se foi para obedecer a seu pai que suportou ser supliciado, é claro que esse acidente, afetando um deus que se lhe submete livremente e de propósito deliberado, não pode causar-lhe nem dor nem tormento. Porque solta então lamentos e gemidos e suplica que o desenlace que o atemoriza lhe seja evitado: “Ó meu pai, se é possível, afasta de mim este cálice” (*Logos Alethès*, I, 19).

Celso argumenta que nem mesmo aqueles que com ele viviam como família, seus seguidores, que o viam como um mestre, não quiseram morrer com ele, muito menos por ele, chegando até mesmo a renegá-lo. Aproveita essa análise para dizer aos cristão de seu tempo: “Sois vós hoje que quereis morrer com ele” (*Logos Alethès*, I, 17), fazendo nítida referência aos martírios tão comuns a esse grupo naquele momento histórico.

Frente à gama diversa de críticas desenvolvidas por Celso, Orígenes²⁶⁸ desenvolve em 248 E.C. suas respostas que levaram o nome *Pròs Tòn Epigegramménon Tôu Kélsou Alethê Lógon* (Contra o livro de Celso Discurso Verdadeiro) ou somente *Kata Kélsou* (Contra Celso), em grego, e *Contra Celsum* em latim. E traz novos elementos que corroboram a ideia de que cristo entregou-se voluntariamente à morte. A

²⁶⁸ Dautat (2004) afirma que Orígenes o faz “por insistência de Santo Ambrósio” (pp. 93-4), contudo, Ambrósio de Milão nasceu quase um século depois da morte de Orígenes.

uma afirmativa passageira do filósofo pagão de que Jesus teria sido preso, o cristão afirma que “Jesus não foi preso. Por própria iniciativa, no momento desejado, não evitou cair nas mãos dos homens, como ‘cordeiro de Deus’ para ‘tirar o pecado do mundo’²⁶⁹” (*Kata Kelson*, II, 10). Além de lançar mão do Evangelho de João, faz o mesmo com Mateus 26: 52-54 para subsidiar sua afirmação de que Jesus entregou-se voluntariamente, que sabia o que se passaria e que poderia tê-lo interrompido em qualquer momento que quisesse. Além disso, afirma não ter sido em fuga que se deu a prisão de Jesus, já que “[...] ele se entregou voluntariamente por nós; donde se conclui que, se ele foi preso, tal sucedeu com seu pleno consentimento, ensinando-nos a acolher de todo coração estes tipos de provações suportadas pela religião” (*Kata Kelson*, II, 11).

Sobre a afirmação de Celso de que a predição da morte de Jesus seria mera invenção dos apóstolos e que o ícone do cristianismo não precisaria ter permitido que se lhe tirasse a vida para provar sua divindade, Orígenes afirma que não existe absurdo algum no fato de “Aquele que entre os homens seria o ideal da maneira como se deve viver, tenha pretendido dar o exemplo da maneira como se deve morrer pela religião; sem levarmos em conta o bem que o universo todo obteve com sua morte pelos homens” (*Kata Kelson*, II, 16).

Sobre a acusação de ser uma farsa o sofrimento e a morte de Jesus, Orígenes explica que não só eram verdadeiros, como necessários, para que existisse a parte mais importante desse processo, a ressurreição, afinal “aquele que realmente está morto, se ressuscita realmente, mas aquele que morre só aparentemente não ressuscita realmente” (*Kata Kelson*, II, 16).

No intuito de demonstrar que não haveria nada de absurdo em Jesus saber de toda a sua fortuna e ainda assim submeter-se a ela, Orígenes recorre a um exemplo pagão e, mais que isso, estabelece uma relação entre Jesus e Sócrates, que historicamente surgirá inúmeras vezes, tanto com o objetivo de defender o cristianismo, como é o presente caso, como com a intenção de afrontá-lo. A comparação não se restringe somente a Sócrates, mas também a Leônidas, além de que o padre não se furta em deixar claro que inúmeros exemplos de mortes voluntárias encontram-se na história

²⁶⁹ João 1:29.

precedente à de seu messias. Além disso, remete a atenção aos contemporâneos dessa discussão, que voluntariamente entregavam-se ou aceitavam o martírio:

Sócrates, em todo caso, sabia que se bebesse a cicuta, morreria, e tinha o meio, se tivesse obedecido Críton, de fugir da prisão e nada sofrer com tudo isso. Mas decidiu, seguindo o que lhe parecia razoável, que era melhor morrer como filósofo do que levar uma vida indigna de sua filosofia. Além disso, Leônidas, estrategista de Lacedemônia, sabendo que ia morrer em breve com os que o acompanhavam às Termópilas, não se preocupou em viver na vergonha, mas disse às pessoas à sua volta: “Vamos almoçar como homens que vão jantar nos Infernos”. Os que gostam de colecionar histórias como estas encontrarão muitas outras da espécie. Que há de espantoso, pois, no fato de Jesus, conhecendo embora as desgraças que lhe sucederiam, não as ter evitado, mas se ter exposto aos perigos previstos? E quando Paulo, seu discípulo, soube das desgraças que lhe sucederiam em sua subida a Jerusalém, pôs-se na frente dos perigos e censurou os que choravam por causa dele e queriam impedir que subisse a Jerusalém. E quantos de nossos contemporâneos, sabendo que a confissão de seu cristianismo lhes causaria a morte, e a apostasia, sua libertação e recuperação de seus bens, desprezaram a vida e voluntariamente escolheram a morte por sua religião (*Kata Kelson*, II, 17).

Dauzat (2004) menciona que poderia dizer-se sem injustiça que Jesus “saiu da vida” (*ton Bion exelèluthen*), contudo, ao referir-se às respostas de Orígenes, mencione ter o padre usado o termo *êxodos*, que segundo a organizadora das *Obras* de Orígenes em francês, Cécile Blanc, é um termo que aparece somente duas vezes no Novo Testamento.

Ao que tudo indica, no século III E.C. Orígenes foi dos poucos, se não o único, a tratar a fundo acerca da questão da morte voluntária; contudo, no século seguinte, o tema aparece frequentemente nas produções. Dauzat (2004) atribui essa questão ao recrudescimento das perseguições durante o império de Diocleciano.

No século IV, outro Doutor da Igreja, Ambrósio de Milão (340 E.C. – 397 E.C.), em um texto sobre a morte de seu irmão, intitulado *De excessu fratris Satiry* (Sobre a morte do irmão Sátiro), fala o seguinte sobre a morte de Jesus: “É um grande mistério do amor divino, que nem mesmo em Cristo foi feita exceção da morte do corpo, e embora Ele fosse o Senhor da natureza, Ele não se recusou a lei da carne que ele havia tomado sobre si. É necessário a mim morrer, a Ele não era necessário” (De excessu, I, 4). Ambrósio retoma essa ideia ao dizer que “Para Cristo, se Ele tivesse querido, não precisava de ter morrido, mas Ele não pensou que a morte deve ser evitada como se não

houvesse qualquer covardia nela, nem podia ter-nos salvado melhor do que morrendo” (*De excessu*, II, 46). Frente a isso, então,

A morte, então, não é para ser lamentada mais, pois é a causa da salvação para todos, a morte não é para ser evitada, porque o Filho de Deus não achou-a indigna dEle, e não evitou-a. A ordem da natureza não é para ser abandonada, o que é comum a todos não pode admitir exceção nos indivíduos (*De excessu*, II, 46).

Para além das polêmicas acerca da voluntariedade da morte de Jesus, a história do cristianismo primitivo está abarrotada de relações com a morte voluntária; cabe aqui avançar do mestre a seus discípulos, para buscar compreender melhor a tais questões.

É com a obra paulina que se passa do domínio das testemunhas dos acontecimentos envolvendo a vida de Jesus ao campo das interpretações. Paulo nasceu em Tarso da Cilícia, cidade que lhe emprestou o nome. Seu nome original era Saul (cerca de 3 E. C. – 66 E.C.), o “nome do primeiro Rei de Israel” (BADIOU, 2009, p. 25). Foi considerado por alguns estudiosos da doutrina cristã uma das mais importantes figuras no processo de propagação do Cristianismo nascente.

Ao contrário dos demais apóstolos, Paulo²⁷⁰ não conheceu Jesus pessoalmente. Homem culto, teve sua primeira formação em sua cidade natal, como se infere pelo domínio da língua grega e pela retórica helenística que manifestava em seus escritos. Era judeu da tendência farisaica e, em sua juventude, estudou na escola rabínica de Jerusalém, presidida por Gamaliel, o mais célebre rabino da época. Nessa escola recebeu ampla formação farisaica e, possivelmente, o título de “rabino”. Destacou-se na esfera intelectual e prática a ponto de receber encargos diretos do sinédrio, ou tribunal judeu de sua cidade.

Dedicou-se arduamente a perseguir cristãos, até ouvir uma voz e converter-se ao Cristianismo. “A sua mudança repentina do Judaísmo para o Cristianismo inquietou tanto os judeus como os cristãos, a ponto de os primeiros o perseguirem como apóstata e os segundos demorem em aceitá-lo”, o que não inviabilizou a sua ação missionária entre os povos que chamavam de pagãos (SANCHEZ, 1996 *apud* MIRANDA; MELO, 2007, pp. 2-3).

²⁷⁰ Como indica Badiou (2009), Paulo é um apóstolo autoproclamado.

Sua carta aos Filipenses é um lugar comum no que se refere às discussões sobre a morte voluntária de Jesus. Numa passagem dessa carta, Paulo utiliza-se do verbo *ekenôsen*, que significa exatamente que Jesus aniquilou-se, ou que ele “despojou sua alma até a morte”. Em suas próprias palavras:

Ele, estando na forma de Deus
 não usou de seu direito de ser tratado como um deus
 mas se despojou,
 tomando a forma de escravo.
 Tornando-se semelhante aos homens
 E reconhecido em seu aspecto como um homem
 abaixou-se
 tornando-se obediente até a morte,
 à morte sobre uma cruz (Filipenses, 2:7-8).

Segundo Dauzat (2000), todo o projeto paulino teve por pedra angular “evidenciar o paradoxo, que será o dos primeiros cristãos mártires, animados de um desejo ardente de vida eterna”. Tal como o sábio do pórtico (*stoá*) “acolhia a morte com equanimidade”, o partidário paulino fará da morte “sua verdadeira vocação, ou mesmo sua ambição” (p. 55).

Essa vocação paulina à morte é um importante argumento no que se refere à morte voluntária no Novo Testamento (*Kaine Diatheke*)²⁷¹. Logo no início da carta aos Filipenses, Paulo exclama:

Minha expectativa e esperança é de que em nada serei confundido, mas com toda a ousadia, agora como sempre, Cristo será engrandecido no meu corpo, pela vida ou pela morte. Pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro. Mas, se o viver na carne me dá ocasião de trabalho frutífero, não sei bem que escolher. Sinto-me num dilema: meu desejo é partir e ir estar com Cristo, pois isso me é muito melhor, mas o permanecer na carne é mais necessário por vossa causa. Convencido disso, sei que ficarei e continuarei com todos vós, para proveito vosso e para alegria de vossa fé, a fim de que, por mim – pela minha volta entre vós – aumente a vossa glória em Cristo Jesus (Filipenses, 1: 20-26).

Tanto Dauzat (2000) quanto Droge (1988) ressaltam duas questões importantes nessa passagem; a primeira é o caráter volitivo empregado na discussão, não tendo o destino qualquer espaço, tratando-se de uma escolha que não lhe é imposta por ninguém ou nada exterior; apesar de Paulo estar presumivelmente preso quando da redação dessa carta, já lhe era possível prever que o veredito lhe seria favorável. A segunda questão destacada pelos autores é que Paulo afirma ser a morte preferível à vida por representar

²⁷¹ *Διαθήκη Καινή*.

a união com Cristo; contudo, diz o mesmo sobre o viver. Supostamente, tal problema se resolveria com a ideia asceta expressa em outra carta paulina:

Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo. Com efeito, nós, embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal (2 Coríntios 4, 7-11).

Se não dessa maneira, Droge (1988) propõe como possível solução do problema, que Paulo estivesse jogando com as palavras, aproveitando-se da proximidade sonora da palavra *Christos* (Χριστός), que significa ‘o ungido’, ou seja, o ‘messias’ e a palavra *chrestos* (χρηστός), que significa ‘útil’. Segundo o autor, a paronomásia, foi um recurso comumente utilizado pelos retóricos antigos; o próprio Paulo utilizou-se dele em outros tantos momentos nas suas epístolas. Um exemplo trazido pelo autor apresenta-se bastante esclarecedor, encontra-se na obra *Ad autolyicum*, de Teófilo: “Eu sou um cristão (Χριστιανός). Eu carrego esse nome amado por Deus na esperança de ser útil (εὐχρηστός) a Deus” (apud DROGE, 1988, p. 280).

Além das questões sustentadas por Dauzat (2004) acerca da passagem da carta aos Filipenses, Droge (1988) afirma que nessa passagem reflete-se o conflito subjetivo ao qual estava submetido Paulo, já que este, por um lado, quer trabalhar em nome de Cristo e do cristianismo; entretanto, por outro, quer juntar-se ao messias através de sua própria morte. E por mais que a primeira opção seja a ‘mais necessária’²⁷², a segunda é ‘muito melhor’²⁷³.

Outra passagem de Paulo que confirma essa postura diante da vida e da morte encontra-se em sua segunda carta aos Coríntios, quando o apóstolo afirma que:

Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas. Tanto assim que gememos pelo desejo ardente de revestir por cima da nossa morada terrestre a nossa habitação terrestre a nossa habitação celeste – o que será possível se formos encontrados vestidos, e não nus. Pois nós, que estamos nessa tenda, gememos acoburnhados, porque não queremos ser despojados de nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. E quem nos dispôs a isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito.

²⁷² ἀναγκαιότερον.

²⁷³ πολλῶ μᾶλλον χρεῖσσον.

Por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão... Sim, estamos cheios de confiança e preferimos deixar a mansão deste corpo para ir morar junto do Senhor (II Coríntios, 5:1-8).

A análise que Dauzat (2000) e Tabor (1988) fazem dessa passagem coloca em destaque a última frase, indicando que a fórmula apresentada “nós preferimos” (*eudokoumen mallon*) “é a expressão não de uma preferência, mas de uma escolha: se a morte é tão desejável, é porque ela é positiva, ela conduz à Ressurreição. E se Paulo escolhe a vida, esse é para ele o verdadeiro sacrifício: ela é mais necessária (*anangkaioteron*)” (DAUZAT, 2004, p. 58), tal qual na citação da epístola aos Filipenses. Caso Paulo esteja correto e viver seja o verdadeiro sacrifício, “a teologia sacrificial enganou-se no objeto: o sacrifício de Cristo é a sua vida. O seu dom é a sua morte, a começar pela morte que dá a si próprio. [...] os evangelistas criaram um Jesus morto de livre vontade, por vontade própria, senão pela sua própria mão” (DAUZAT, 2004, p. 57).

Em Paulo, desloca-se a centralidade da morte de Cristo, tal como é apresentado em João. Esse apóstolo tardio centra sua análise no desejo de morrer e a aplicação deste refere-se a todo e qualquer ser humano, começando por Jesus. Essas análises paulinas, segundo Dauzat (2004), serão a base sobre a qual Agostinho, séculos mais tarde, erigirá suas discussões sobre o martírio²⁷⁴, “com a sua noção de utilidade e testemunho, e a sua celebração da morte como um benefício” (p. 58).

As proposições paulinas ora apresentadas estão em consonância com algumas das posturas antigas acerca da morte voluntária. Encontram-se em Sócrates, tanto no *Fédon*, quanto na *Apologia* escrita por Platão, quando Platão reconhece os benefícios que morrer lhe trariam, bem como em Sófocles, pela boca de Antígona:

Sabia que ia morrer, como não, embora tu não o houvesse anunciado publicamente. Mas se morro antes do tempo, chamo a isto benefício; porque o que vive como eu, entre tanta desgraça, como não se beneficiaria com a morte? Por isso, alcançar este destino não me causa nenhum pesar (Antígona, 460-466).

²⁷⁴ As posições de Agostinho acerca da morte voluntária e a distinção que este se vê obrigado a fazer entre o martírio, uma morte nobre e desejável, e a morte voluntária dos pagãos (ou mesmo dos cristãos que por algum acaso os imitem).

Há os que digam que diferiam-lhes os motivos, já que Antígona buscava escapar dos infortúnios de sua vida, enquanto Paulo queria unir-se ao messias; contudo, Paulo relata as inúmeras agruras que suportava e resistia por ser apóstolo.

Além disso, as reflexões paulinas ressoaram entre seus contemporâneos, ou, pelo menos, expressaram o espírito de sua época (*zeitgeist*), como pode-se verificar em Musônio Rufo. Droge (1988) menciona que a seguinte afirmação de Musônio Rufo pode ser considerada como uma “paráfrase virtual” da supracitada passagem da Epístola aos Filipenses: “Aquele que vivendo é útil para muitos não tem o direito de escolher morrer, a menos que ao morrer ele possa ser útil para mais” (*apud* DROGE, 1988, p. 284).

No evangelho apócrifo de Tiago, ao que tudo indica um cristão do século II, a questão é retomada e a garantia da salvação passa necessariamente pela morte:

Em verdade eu vos digo, ninguém vai ser salvo, a menos que acredite na minha cruz. Mas aqueles que acreditaram em minha cruz, deles é o Reino de Deus. Portanto, tornam-se buscadores da morte, assim como os mortos que procuram pela vida, pois o que eles buscam é revelado a eles. E o que está lá para dizer-lhes respeito? Quando vocês voltam-se para a morte, ela irá dar-lhes a conhecer eleição. Em verdade eu vos digo, nenhum daqueles que têm medo da morte será salvo. O Reino de Deus pertence aos que se colocaram à morte. Tornem-se melhores do que eu; façam-se como o filho do Espírito Santo (VI, 19).

Dauzat (2004) explica que essa passagem pressupõe a escolha voluntária de Jesus pela morte, “mas a imputação permanece implícita e não tem sentido a não ser na perspectiva do martírio e da esperança na parúsia” (p. 72).

No Novo Testamento há quatro livros canônicos nos quais seus autores relatam a “boa nova” (*euangelíon*)²⁷⁵, sendo que três deles são chamados sinóticos, pois “podem ser colocados em colunas paralelas e abarcados ‘com um só olhar’” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2011, p. 1689), ou seja, esses três evangelhos (Marcos, Lucas e Mateus) possuem inúmeras semelhanças entre si e relatam, em boa parte, os mesmos fatos da vida de Jesus. Esses três livros bíblicos contam a passagem que é comumente conhecida como “endemoninhado geraseno”. Salvo algumas variações, como o fato de em Mateus serem dois homens de Gadara²⁷⁶, em Lucas e Marcos ser apenas um homem e o fato

²⁷⁵ *εὐαγγέλιον*.

²⁷⁶ Ou seja, gadarenos.

passar-se em Gerasa, a parte que interessa a este trabalho é a mesma nos três evangelhos; citar-se-á, portanto, somente o relato feito por Lucas, por parecer ser o mais completo entre os três:

Chegaram do outro lado do mar, à região dos garasenos²⁷⁷. Logo que Jesus desceu do barco, caminhou ao seu encontro, vindo dos túmulos, um homem possuído por um espírito impuro: habitava no meio das tumbas e ninguém podia dominá-lo, nem mesmo com correntes. Muitas vezes já o haviam prendido com grilhões e algemas, mas ele arrebatava os grilhões e esvaçava as correntes, e ninguém conseguia subjugar-lo. E, sem descanso, noite e dia, perambulava pelas tumbas e pelas montanhas, dando gritos e ferindo-se com pedras. Ao ver Jesus, de longe, correu e prostrou-se diante dele, clamando em alta voz: “Que querer de mim, Jesus, filho do Deus altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes!”. Com efeito, Jesus lhe disse: “Saí deste homem, espírito impuro!”. E perguntou-lhe: “Qual é o teu nome?”. Respondeu: “Legião é meu nome, porque somos muitos”. E rogava-lhe insistentemente que não os mandasse para fora daquela região. Ora, havia ali, pastando na montanha, uma grande manada de porcos. Rogavam-lhe, então, os espíritos impuros dizendo: “Manda-nos para os porcos, para que entremos neles. Ele o permitiu. E os espíritos saíram, entraram nos porcos e a manada – cerca de dois mil – se arrojou no precipício abaixo, e se afogavam no mar²⁷⁸ (Marcos, 5:1-13)^{279,280}.

Ainda nos evangelhos encontra-se a morte de Judas, quando relatada por Mateus, já que nos *Atos dos Apóstolos* não se lhe atribui volição à morte. Mateus relata que Judas, com remorso por ter entregue a seu mestre, dirigiu-se àqueles que lhe haviam pago trinta moedas de prata pela denúncia. Disse-lhes o sicário: “Pequei, entregando sangue inocente”, ao que lhe responderam aos chefes dos sacerdotes e os anciãos: “Que temos nós com isso? O problema é teu”. Assim, “ele, atirando as moedas no templo, retirou-se e foi enforcar-se” (Mateus, 27:3-5)²⁸¹.

Sobre a morte voluntária do antípoda de Jesus, Judas, o Padre da Igreja Orígenes manifesta-se da seguinte maneira, em sua oposição ao pagão Celso:

²⁷⁷ Em Lucas afirma-se que Gerasa fica do lado contrário da Galiléia.

²⁷⁸ No relato de Lucas, menciona-se que a vara de porcos afogara-se num rio, que faria mais sentido pela geografia do lugar.

²⁷⁹ Os relatos nos outros evangelhos encontram-se em Lucas, 8:26-33 e Mateus, 8:28-32.

²⁸⁰ Da mesma forma como mencionado anteriormente neste trabalho, a morte voluntária é um fenômeno exclusivamente humano, assim, quando se lhes atribui aos animais, pressupõe-se, uma atribuição de características humanas a estes, ou, como nesse caso, uma “possessão demoníaca”.

²⁸¹ “Ora, este homem adquiriu um terreno com o salário da iniquidade e, caindo de cabeça para baixo, arrebatou pelo meio, derramando-se todas as suas entranhas” (Atos dos Apóstolos, 1:18).

Vê, pois, a veemência e o excesso que o remorso de seus pecados lhe causou: não podia mais suportar viver, mas, depois de ter atirado as moedas no santuário, ele se retirou e foi se enforcar. Fazendo justiça a si mesmo, mostrou o poder que tinha o ensinamento de Jesus mesmo num pecador como Judas, ladrão e traidor, incapaz de desprezar totalmente o que tinha aprendido de Jesus (*Kata Kélon*, II, 11).

Em certa ocasião, quando estavam Paulo e Silas presos em Filipos, enquanto os mencionados encarcerados louvavam a seu deus na frente dos outros cativos. Era por volta da meia-noite, quando um intenso terremoto abalou as estruturas da prisão. Todas as celas abriram suas portas, e os grilhões dos prisioneiros todos se soltaram. “Acordando e vendo abertas as portas da prisão, o carcereiro puxou da espada e queria matar-se: pensava que os presos tivessem fugido. Paulo, porém, gritou: ‘Não te faças mal algum, pois estamos todos aqui’” (Atos dos Apóstolos, 16:25-28).

Na bíblia existem, para além dos relatos das mencionadas mortes voluntárias de outros elementos que permitem refletir acerca da morte voluntária. Quando o quinto anjo do Apocalipse tocou sua trombeta e a estrela caiu do céu recebendo a chave do Abismo, de onde liberou uma fumaça e tudo enevoou e da qual saíram gafanhotos com um poder que se assemelhava ao dos escorpiões, mas que tinham ordens de não atingir às plantações, nem aos homens que tivessem sobre a fronte o signo de Deus. A esses insetos:

Foi-lhes dada a permissão, não de matá-los, mas de atormentá-los durante cinco meses com tormento semelhante ao do escorpião, quando fere um homem. Naqueles dias, os homens procurarão a morte, mas não a encontrarão; desejarão morrer, mas a morte fugirá deles (Apocalipse, 9: 5-6).

Tal como no Antigo Testamento, os livros apócrifos, que não foram aceitos pelos organizadores da Bíblia, retirados ou não incorporados em distintos momentos históricos e em distintas sociedades e culturas, também trazem elementos interessantes para a compreensão da morte voluntária. Nos Atos dos Apóstolos apócrifos (ou seja, não se referem ao livro bíblico, mas a um conjunto de textos que levam esse nome e que foram produzidos e compilados entre os séculos II e IV) podem-se encontrar algumas dessas passagens.

Nos Atos de André, esse apóstolo suplica a seus próprios discípulos que não o salvem da cruz, pois encontrará sua liberdade, “deixem-me agora ser condenado à morte da maneira que vocês vêem, e não permitam ninguém libertar-me por qualquer meio, dessas amarras, porque é designado a mim abandonar esse corpo e estar presente com o

Senhor, com quem também sou crucificado” (in THE APOCRYPHAL NEW TESTAMENT, 1969, p. 362).

Nos Atos de Tomé (apócrifo), lê-se “Se eu não desejasse morrer, você sabe que seria capaz. Mas esta morte aparente não é morte, mas salvação e libertação do meu corpo” (in THE APOCRYPHAL NEW TESTAMENT, 1969, p. 533).

Como bem expõem Droge e Tabor (1992), para alguns cristãos, a ideia de seguir a Jesus foi compreendida de forma um tanto literal, acreditavam que apenas ao reencenar a morte de Jesus, oferecendo-se à morte voluntariamente, como fez o seu messias, era possível garantirem sua salvação. Ao que tudo indica, os autores dos evangelhos criaram um Jesus que foi o próprio protótipo de martir cristão. Daí surge a ideia, ou mais que isso, do comportamento consciente de imitação de Cristo (*imitatio Christi*).

Perkins (1995) afirma que as narrativas protocristãs demonstravam uma auto-compreensão bastante peculiar do indivíduo como um sofredor, ou, mais exatamente, do cristão como um sofredor. A autora atribui ao efeito dessa compreensão de si, nos membros de tal comunidade, a existência do martírio voluntário. Menciona também que dado o prestígio que possuíam os mártires e a espera (em algumas vezes busca) pelo martírio, atribui-se a essa prática um papel de ritual social dentro da comunidade cristã primitiva. Contudo, a compreensão desses fenômenos, para muito além de psicológica, deve ser social, histórica e cultural.

Para além da perseguição que sofriam por parte dos pagãos, os cristãos ainda buscavam frequentemente, pela morte, “a absoluta legitimação do *ethos* cristão [que] incorporou em muito a representação cristã de que ser cristão era sofrer”. Era praticamente uma convenção descrever os mártires em documentos do cristianismo do século II como “atletas heróicos, guerreiros e vitoriosos” e suas lutas não eram apresentadas como sendo contra os perseguidores, mas contra o mal e o próprio demônio “sobre o qual eles triunfam através da dor e do sofrimento” (PERKINS, 1995, p. 32).

Nesse sentido, Teja (2009) afirma que a ideia do martírio teve profunda influência sobre a espiritualidade cristã, desde seus tempos mais remotos. “Pertence à herança evangélica, tanto pela própria experiência de Jesus como por alguns dos

ensinamentos que se põem em sua boca: basta pensar nas bem-aventuranças” (p. 135). O autor refere-se à passagem do evangelho de Mateus, quando o evangelista relata as bem-aventuranças que Jesus ensinava a seus apóstolos no alto da montanha:

Felizes os que são perseguidos
por causa da justiça
porque deles é o Reino dos Céus.

Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós (Mateus, 5: 10-12)

Teja (2009) cogita haver inclusive um certo “convite ou uma vocação ao martírio” e para explicitá-lo, remete-se à seguinte passagem do mesmo evangelho supramencionado, quando Jesus falou aos discípulos: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará” (Mateus, 16: 24-25). Inclusive as posturas de alguns apóstolos serviram de confirmação desses “princípios e as condições sociais e políticas em que viveram os cristãos nos primeiros séculos favoreceram o impulso a dar ‘testemunho’ da própria fé” (p. 135). Grande parte dos escritores cristãos, além de elogiarem o martírio, ainda publicaram obras em que este era exortado como testemunho de fé.

É certo, contudo, que o martírio não era consenso entre as seitas cristãs e que, entre aquelas de fundamentação gnóstica, docética ou dualista, não se tinham essa prática em alta estima.

Tertuliano, em sua carta para Scapula, muito provavelmente referindo-se ao episódio mencionado por Justino em sua *Segunda Apologia*, conta sobre um grupo de cristãos que, durante um período pesado de perseguição pelo procônsul da Ásia, Árrio Antonino (Pio), entregaram-se todos a serem mortos. Segundo Droge e Tabor (1992), provavelmente tratava-se de um grupo de montanistas e seria um exagero da parte de Tertuliano dizer que todos os cristãos da província se entregaram; contudo, não há nenhuma evidência de que a história não seja verdadeira. Nas palavras de Tertuliano:

Sua crueldade é a nossa glória. Apenas veja a isso, que em tendo tais coisas como estas de suportar, nós não nos sentimos obrigados a correr atrás para o combate, mesmo que apenas para provar que não temos medo deles, mas, pelo contrário, até mesmo convidamos suas inflições. Quando

Arrius Antonino estava conduzindo as coisas de maneira difícil na Ásia, todos os cristãos da província, em um grupo unido, apresentaram-se diante de sua cadeira de julgamento; na qual, ordenando alguns a serem levados à execução, ele disse para o resto " , ó miseráveis, se quiserem morrer, vocês têm precipícios ou cordas " (*Ad Scapula*, V, 1).

Tertuliano afirma também, em sua *Apologia*, que aqueles que perseguem aos cristãos e ao cristianismo, o fazem por desconhecimento, já que muitos deles, ao começarem a aprender a respeito da doutrina, logo convertem-se e começam a professar tal fé. No entanto, a seu ver é fato que não é esse dado que faz do cristianismo algo bom. Explica, então, que todo mal traz consigo uma certa vergonha e um tanto de medo, mesmo entre os criminosos isso pode ser visto, já que na maioria das vezes estes, sempre que existe uma oportunidade, declaram-se inocentes. Diante disto, afirma que o cristianismo, ao contrário de qualquer criminoso ou de pessoas que possam ser relacionadas com alguma coisa má:

Se ele [o cristão] é denunciado, glorifica-se nisso, se ele é acusado, não oferece nenhuma defesa; interrogado, ele confessa voluntariamente; condenado, ele rende agradecimentos. Que tipo de coisa má é esta, que retende todas as peculiaridades comuns do mal - medo, vergonha, subterfúgios, penitência, lamento? Qual! Seria um crime em que o criminoso se alegra? Ser acusado de ter um desejo ardente, de ser punido por aquilo que é a sua felicidade? Você não pode chamar a isto loucura, você que permanece convencido de não saber nada do assunto (*Apologia*, I, 12).

Ambrósio de Milão afirmou sobre o martírio:

Pela morte dos mártires a religião foi defendida, a fé aumentada , a Igreja fortalecida; os mortos conquistaram e os perseguidores foram superados. E assim comemoramos a morte daqueles de cujas vidas somos ignorantes. Assim, também, Davi se alegrou em profecia na partida de sua própria alma, dizendo: "Preciosa é aos olhos do Senhor a morte dos seus santos" Ele estima a morte mais que a vida. A própria morte dos mártires é o prêmio de sua vida (*De excessu*, II, 45).

Um documento importante que revela a disposição de alguns cristãos primitivos ao martírio é a epístola de Ignácio de Antioquia (35 E.C. – 110 E.C.) à comunidade dos cristãos de Roma. Ignácio teve uma relação próxima com mais de um dos apóstolos, chegando a ser o substituto de Pedro na Igreja de Antioquia. Foi ele próprio um mártir durante o governo de Trajano (98 E.C. – 177 E.C.) e, enquanto era levado ao local de seu martírio, que se daria pelas feras em um anfiteatro, escrevera um conjunto de cartas a algumas comunidades cristãs, dentre as quais a que se destina aos romanos é a mais importante. Nela Ignacio relata a seus correligionários o que irá acontecer-lhe;

entretanto, pede que não tentem intervir, pois deseja-o ardorosamente (TEJA, 1990). Assim, diz que:

O fato é que nem eu jamais terei ocasião semelhante de alcançar a Deus, nem vós, desde que somente se calem, poderão por vossa firma em obra mais bela. Porque se vós calais a meu respeito, me converterei em palavra de Deus; mas se vos deixarem levar do amor a minha carne, será outra vez apenas uma voz humana (*Ad romanos*, II).

Desde a cidade de Esmirna, o bispo de Antioquia prossegue na justificativa de seu martírio, ou, mais exatamente, da decisão de assumir o seu martírio voluntária e ardorosamente, defendendo a mesma linha de raciocínio:

O único que para mim haverão de pedir é força, tanto interior como exterior, a fim de que não só fale, mas esteja também decidido; para que não só, digo, me chame cristão, mas me mostre como tal. Porque se me mostro cristão, terei também direito a chamar-me assim e então serei verdadeiramente fiel a Cristo, quando já não aparecer ao mundo. Nada que apareça é bom. Pelo menos, Jesus Cristo nosso Deus, agora que está com seu Pai, é quando mais se manifesta. Quando o cristianismo é odiado pelo mundo, a façanha que lhe cumpre realizar não é mostrar eloquência de palavras, mas grandeza de alma (*Ad romanos*, III).

Então, começa a descrever o que imagina e deseja que lhe sobrecairá; mais que isso, o que, caso não ocorra espontaneamente, ele próprio fará com que aconteça. Segundo Teja (1990), o desejo pela morte e pelo martírio que se encontra nesse escrito de Ignácio é único na literatura protocristã, afinal a “mais viva fé, a sede ardente da morte, jamais inspiraram acentos tão apaixonados. O entusiasmo dos mártires, que foi, pelo espaço de duzentos anos, o espírito dominante do cristianismo, recebeu do autor desta peça extraordinária sua expressão mais exaltada” (Ernest Renan *apud* TEJA, 1990, p. 102). Assim prossegue então Ignácio:

Porque é a minha vez, escrevo a todas as Igrejas, e a todas exorto que estou pronto para morrer de bom grado por Deus, desde que vós não me impidais. Eu lhes suplico: não mostreis para comigo uma benevolência inoportuna. Permitam-me ser pasto de feras, pelas quais me é dado alcançar a Deus. Sou trigo de Deus, e pelos dentes das feras hei de ser moído, a fim de ser apresentado limpo pão de Cristo.

Lisonjeai às feras, para que se convertam em meu sepulcro e não deixem rastro de meu corpo, com o que, depois de morto, não serei incômodo a ninguém.

Quando o mundo já não veja nem meu corpo, então serei verdadeiro discípulo de Jesus Cristo. Suplicai a Cristo por mim para que por esses instrumentos consiga ser sacrifício para Deus.

Não dou-lhes mandatos como Pedro e Paulo. Eles foram apóstolos; eu não sou mais que um condenado à morte; eles foram livres; eu, até o presente, sou um escravo. Mas se conquistarei sofrer o martírio, ficarei livre de Jesus Cristo e ressuscitarei livre Nele.

[...]

Oxalá eu goze das feras que estão para mim destinadas e que faço votos para que se mostrem velozes comigo! Eu mesmo as agitarei para que me devorem rapidamente, e não como a alguns a quem, amedrontadas, não ousaram tocar. E se elas não quiserem ao que de bom grado se lhes oferece, eu mesmo as forçarei²⁸².

Perdoem-me: eu sei o que me convém. Agora começo a ser discípulo. Que nada, visível nem invisível, oponha-se a mim, por inveja, a que eu alcance a Jesus Cristo. Fogo e cruz, e manadas de feras, violação de meus ossos, desconjuntamento de membros, triturações de todo meu corpo, tormentos atrozes do diabo, venham sobre mim, com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo.

De nada me são úteis os confins do mundo, nem todos os reinos desse século. *Para mim, é melhor morrer em Jesus Cristo* do que ser rei dos confins da terra²⁸³. Àquele que por nós ressuscitou eu amo. E meu nascimento já é iminente.

Perdoem-me irmãos: não me impeçam de viver; não se empenhem para que eu não morra; não entregueis ao mundo a quem não anseia senão ser de Deus; não trateis de enganar-me com o terreno. Deixem-me contemplar a luz pura. Chegado ali, serei verdadeiramente homem.

Permitam-me ser imitador da paixão de meu Deus. Se algum o tem dentro de si, que compreenda o que eu quero e, se sabe o que a mim é urgente, que me lastime.

[...] Porque agora escrevo-lhes vivo com ânsia de morrer, Meu amor está crucificado e já não faz parte de meu fogo alimentar-se de matéria; mas, ao contrário, uma água viva que murmura dentro de mim e desde o íntimo está me dizendo: “Vem ao Pai”.

Não sinto prazer pela comida corruptível, nem me atraem os deleites desta vida. Quero ao pão de Deus, que é a carne de Jesus Cristo, da linhagem de Davi, quero seu sangue por bebida, que é amor incorruptível.

Eu não quero viver mais segundo os homens, e assim será que vós queirais. Queiram-no, para que seja a vossa vez, amados. Em bem poucas linhas escrevo minha súplica: “Creiam-me”. Jesus Cristo – Ele, que é a boca infalível pela qual o Pai falou-nos verdadeiramente – far-se-ão patentes com tanta sinceridade quanto escrevo-lhes tudo isto.

²⁸² Era relativamente comum que os animais não atacassem os prisioneiros, como ocorrido com Blandina, “suspensa a um poste, estava exposta a ser devorada pelas feras, lançadas contra ela. [...] Naquele dia, nenhuma fera a tocou; desatada do poste, foi reconduzida à prisão e reservada para outro combate [...]” (*Ekklesiastikê Historia*, V, I, 41-42).

²⁸³ Essa passagem evoca o evangelho de Mateus (16: 24-26).

Rogai por mim para que chegue à meta. Não lhes escrevi segundo a carne, mas segundo a mente e o sentir de Deus. Se sofrer o martírio, me tereis amado; se for rejeitado, me tereis aborrecido (*Ad romanos*, IV-VIII – grifo no original).

Entre os documentos recuperados por Eusébio de Cesaréia consta uma carta escrita pelos cristãos da igreja de Esmirna, sobre o martírio de Policarpo (circa 70 E.C. – 155 E.C.), de onde o mártir fora bispo antes de sua morte. O relato de Eusébio mescla trechos da mencionada carta com seus próprios comentários.

Eusébio conta que Policarpo estava tranquilo frente ao incremento das perseguições aos cristãos; contudo, seus companheiros suplicavam-lhe que fugisse, ao que Policarpo atendeu, recolhendo-se em uma propriedade rural; próxima à cidade, onde rezava diuturnamente suplicando pela paz às igrejas do mundo.

Certa noite sonhou que seu travesseiro pegava fogo sob sua cabeça e ao despertar, explicou a seus companheiros as premonições em seu sonho “anunciando claramente aos que estavam a seu redor que devia dar a vida por Cristo, na fogueira” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 10).

Havia muito empenho em encontrá-lo e seus companheiros convenceram-no a mudar o esconderijo para outra propriedade rural; contudo, logo que ali chegaram, os perseguidores abordaram o local e torturando um dos escravos que ali se encontravam obtiveram a localização de Policarpo; este estava repousando em um quarto na parte superior da casa, “donde podia ainda fugir para outra casa, mas não quis e disse: ‘Seja feita a vontade de Deus’” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 12). Sabendo da presença de seus captores, desceu para entregar-se, mandou servir uma farta refeição e pediu uma hora para que pudesse rezar livremente, o que lhe foi concedido.

No caminho à cidade, que Policarpo fazia no lombo de um asno, quando o irenarca Herodes, acompanhado de Nicetas, seu pai, chegaram a seu encontro, fizeram-no subir ao carro que os levava e tentaram persuadi-lo a abdicar tal fortuna, dizendo: “Que há de mal em dizer: César é Senhor, sacrificar e salvar a vida?”. Ao que Policarpo nem respondera; contudo, pela insistência de seus adversários, objetou que não faria. Frente à sua negativa, fizeram-no descer do carro sob injúrias, onde Policarpo ferira a perna, porém, nem atentou para esse fato e seguiu “como se nada tivesse sofrido, e avançou voluntária e rapidamente, enquanto o levavam ao estádio” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 16).

Estando no estádio, o procônsul tentou convencê-lo de diversas maneiras a renegar sua religião, usando como argumentos sua idade avançada e prometendo-lhe a liberdade, ao que respondeu Policarpo: “Há oitenta e seis anos que o sirvo [a Cristo] e ele jamais me fez mal. Como posso blasfemar a meu rei, meu salvador?” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 20). E ao ser incitado pelo procônsul a exortar ao César, preferiu responder-lhe que era cristão.

Frente à postura inflexível de Policarpo, o procônsul ameaçou-o dizendo ter feras e posteriormente disse: “Hei de te domar pelo fogo, se desprezas as feras, a menos que mudes de parecer”, ao que responde Policarpo: “Tu me ameaças com um fogo que queima durante uma hora e em pouco tempo se extingue. Ignoras, contudo, o fogo do julgamento futuro e do castigo eterno reservado aos ímpios. Mas por que tardar? Traze o que queres” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 24).

O procônsul mandou que seu arauto anunciasse ao público que Policarpo assumira três vezes ser cristão e a multidão pedia em coro para que o asiarca Filipe soltasse sobre ele um leão; contudo, naquele tempo não era mais lícito o combate de feras, segunda a resposta de Filipe. Gritavam que então fosse queimado vivo.

Eusébio comenta em sua obra que “Era, de fato, preciso que se cumprisse a visão que tivera, quando em oração viu o travesseiro a arder, e voltando-se para os fiéis ao seu redor, prenunciara profeticamente: ‘Devo ser queimado vivo’” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 28).

Aceita a proposta da incineração de Policarpo, o próprio público começou a trazer lenha e gravetos para a fogueira. “Policarpo por si mesmo despiu-se, e desamarrou o cinto [...]”. Colocaram ao seu redor o material inflamável e “Como se preparavam para fixá-lo, pregando-o, disse: ‘Deixai-me assim, pois aquele que me concedeu aguardar com firmeza o fogo, conceder-me-á ainda, sem a garantia de vossos pregos, ficar imóvel na fogueira. Por isso, não foi pregado, e sim amarrado’” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 30-31). Eusébio menciona sobre a ocasião: “Amarrado, com as mãos às costas, parecia um cordeiro escolhido, tirado de grande rebanho, para se tornar um holocausto agradável a Deus onipotente” (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 32).

Policarpo, despido e amarrado, entre os elementos inflamáveis da fogueira, disse então:

Pai de teu filho bem-amado e bendito Jesus Cristo, por meio do qual adquirimos o conhecimento de ti, Deus dos anjos, das potestades, e de toda a criação, da geração dos justos que vivem diante de ti, eu te bendigo porque me julgaste digno deste dia e desta hora; de participar do número dos mártires, do cálice de teu Cristo, para a ressurreição da vida eterna, do corpo e da alma, na incorruptibilidade do Espírito Santo (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 33).

Tendo terminado sua oração, quando proferira amém, os encarregados acenderam a chama. Eusébio prossegue seu relato sobre o martírio de Policarpo da seguinte maneira:

Ora, o fogo tomou o aspecto de uma abóbada, como uma vela de navio enfunada pelo vento, e envolveu em círculo o corpo do mártir. Ele, no meio, não se assemelhava a carne queimada, mas era qual ouro e prata purificados no crisol. E aspiramos um perfume tão forte como incenso ou outro aroma precioso.

Finalmente, os malvados, vendo que o corpo não podia ser consumido pelo fogo, ordenaram ao carrasco que se aproximasse e o atravessasse com o punhal.

Ele o fez e jorrou tal quantidade de sangue que o fogo se apagou. A multidão ficou admirada da grande diferença entre os incrédulos e os eleitos, aos quais pertencia também este admirável varão, em nosso tempo mestre apostólico e profético, o bispo da Igreja católica de Esmirna. Toda palavra proferida por sua boca, efetivamente, cumpriu-se e haverá de cumprir.

O maligno, invejoso e ciumento, adversário dos justos, vendo a grandeza de seu martírio, a vida irrepreensível que levava desde o início, a coroa de incorruptibilidade que o ornara, o prêmio inegável que obtivera, cuidou de que nem mesmo o cadáver fosse recolhido por nós, apesar de muitos terem desejado possuí-lo e ter uma porção das relíquias (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 37-40).

Eusébio explica ainda que:

Alguns sugeriram, então, a Nicetas, pai de Herodes e irmão de Alces, fosse pedir ao governador que não doasse o corpo, receosos, disseram, de que o povo abandonasse o crucificado e começasse a adorá-lo. Assim falaram, por instigação e insistência dos judeus, que nos espreitavam até para não retirarmos o cadáver do fogo. Eles ignoravam que jamais poderíamos abandonar a Cristo, que sofreu pela salvação dos redimidos do mundo inteiro, e a nenhum outro haveríamos de adorar.

Com efeito, nós o adoramos, por ser Filho de Deus. Quanto aos mártires, nós os amamos com razão enquanto discípulos e imitadores do Senhor, por causa de seu invencível amor ao próprio rei e mestre. Possamos

também nós obter o privilégio de nos tornarmos seus companheiros e discípulos (*Ekklesiastikê Historia*, IV, XV, 41-42).

Houve uma série de documentos produzidos na antiguidade cristã que levaram o título de *Acta Martyrium*, nos quais eram relatados os processos aos quais os cristãos foram submetidos, bem como a forma de suas execuções, muitas delas podendo ser caracterizadas como mortes voluntárias, seja pelos sujeitos terem se entregado voluntariamente à morte ou terem sido os provocadores dessas mortes (*provocatio*), ou ainda por terem assumido voluntariamente suas sentenças e a morte que se lhes impunha, não tomando nenhuma atitude que pudesse salvar suas vidas (como a fuga ou a negação do cristianismo).

Angelo di Berardino (2006 *apud* TEJA, 2009) analisa, dentro das características gerais supramencionadas, seis maneiras distintas pelas quais se pode compreender a voluntariedade nos martírios protocristãos; há os que não buscam a morte, tampouco a evitam; há também aqueles que desejam-na como uma prova de amor, mas não procuram espontaneamente por ela; ainda existem aqueles que procuram-na espontaneamente, colocando-se em condições favoráveis às suas próprias detenções; outros provocam as autoridades buscando que estas lhes tirem a vida; também há algumas (na verdade, essa é uma forma quase exclusiva às mulheres) que, em tempos de perseguições, matam-se para evitar que sejam violentadas física, psíquica e sexualmente; e, por fim, há os que tiram as próprias vidas com o exclusivo interesse de serem considerados mártires por seus correligionários, fato que foi comum entre alguns grupos, como os Donatistas, dos quais falar-se-á mais no decorrer deste capítulo.

O termo *acta* nessa conjuntura é utilizado em seu sentido amplo, referindo-se a “uma narração dos sofrimentos suportados pelos fiéis. Em tal sentido, *acta* é quase sinônimo de *escritura*²⁸⁴ e de *paixão*” (TEJA, 1990, p. 62).

Nas *Atas dos mártires de Lião*, preservadas na obra do historiador da igreja, Eusébio de Cesaréia, conta-se que Vécio Epargato, enquanto assistia ao julgamento dos cristãos, incomodado com a forma como as coisas eram conduzidas, exigiu poder manifestar-se sobre o processo. Em sua fala, defendeu os cristãos; contudo, o público que se encontrava no tribunal gritava contra ele, enquanto “o legado não aturou a justa defesa que ele assim apresentava. Limitou-se a interrogá-lo se era também cristão.

²⁸⁴ A palavra utilizada no espanhol é *gesta*, que também pode ser traduzida como *ato* ou *feito*.

Tendo confessado a fé com voz vibrante, Vécio foi também elevado à fileira dos mártires, sendo apelidado de advogado dos cristãos” (*Ekklesiastikê Historia*, V, I, 10).

Outro documento que pode contribuir para a compreensão das mortes voluntárias entre os protocristãos é a *Ata dos Mártires Escilitianos*, de 180 E.C., que pertence a um tipo de documento denominado pela historiografia tradicional de *acta forensia* ou também *acta indiciorum*, que eram cópias dos documentos dos arquivos judiciais, que por sua vez representavam, supostamente, as anotações das falas de todos os que estavam participando dos julgamentos dentro dos tribunais.

No mencionado documento, durante o interrogatório feito pelo procônsul Saturnino, os réus afirmavam insistentemente serem cristãos, recusando todas as ofertas do governante que lhes permitiria ganhar tempo, já que Saturnino lhes oferecia trinta dias para refletirem e lhe responderem definitivamente; contudo, a resposta persistia. Assim, Saturnino deu seu veredito: “Esperato, Nartzalo, Citino, Donata, Véstia, Segunda e os demais que declararam viver conforme a religião cristã, posto que tendo lhes sido oferecida facilidade de voltar ao costume romano, negaram-se obstinadamente, sentencio que sejam passados à espada” (*Acta Martyrum Scillitanorum*, in TEJA, 1990, p. 77).

Frente a tal sentença, disse Esperato “Damos graças a Deus”, ao que complementou Nartzalo “Hoje estaremos como mártires no céu. Graças a Deus!”. Anunciou então o arauto: “Esperato, Nartzalo, Citino, Veturio, Félix, Aquilino, Letancio, Jenaro, Gerosa, Véstia, Donata, Segunda, estão condenados ao último suplício”. A isso responderam todos, uníssonos, “Graças a Deus! E em seguida foram degolados em nome de Cristo” (*Acta Martyrum Scillitanorum*, in TEJA, 1990, p. 77).

Por volta de 303 E.C., período da perseguição dirigida por Maximiliano, uma garota de doze anos, chamada Eulália, foi levada para o campo por seus pais, que temiam que a menina provocasse as autoridades para ser martirizada. A atitude dos pais não foi de grande valia, já que a jovem Eulália fugiu durante a noite para apresentar-se ao tribunal dizendo “Buscais, bando miserável, aos cristãos? Eis-me aqui: eu sou inimiga das imagens demoníacas, pisoteio os ídolos e confesso a Deus com o coração e com a boca. Isis, Apolo, Venus, nada são. O próprio Maximiano tampouco é nada [...]” (Prudêncio, *Peristhéphanon*, III, 126-128 *apud* TEJA, 2009, p. 133). Com tais declarações pede sua execução; contudo, Maximiano esforçou-se, sem sucesso, em

dissuadi-la, pois “a mártir nada responde a estas palavras, mas, ardente de entusiasmo, cospe nos olhos do tirano” e, dessa forma, conquista seu objetivo, coroando seus tormentos com a morte (Prudêncio, *Peristhéphanon*, III, 126-128 *apud* TEJA, 2009, p. 133).

Entre os Padres da Igreja pode-se destacar também Justino, o Mártir (100 E.C. – 165 E.C.), que em sua *Segunda Apologia* defende que os cristãos não se matem pelas próprias mãos, afinal “para alguém que nos diz: ‘Vão, então todos vocês e matem-se, e passem agora mesmo a Deus, e não criem problemas para nós’, eu lhes direi por que não fazê-lo, mas porque, quando interrogados, nós sem medo confessamos” (II Apologia, IV,1).

Na carta sobre o martírio de Policarpo, mencionada por Eusébio de Cesaréia e escrita por seus companheiros da Igreja de Esmirna, relata-se não só o martírio de Policarpo, como de outros cristãos. Ao mencionarem um frígio chamado Quinto, os cristãos de Esmirna dizem que este aterrorizou-se com as feras; contudo “era ele que havia forçado a si mesmo e alguns outros para vir à frente de sua própria vontade”; nessa situação, fora persuadido pelo procônsul a “jurar e oferecer sacrifício. Por essa razão, assim, irmãos, nós não elogiamos aqueles que se entregam, já que o Evangelho não dá esse ensinamento” (*Martyrium Policarpi*, IV).

Clemente de Alexandria faz uma análise parecida em sua *Stromata* (Miscelânea), também condena certo tipo de voluntarismo no martírio dizendo “Nós afirmamos que aqueles que são assassinos e que sua morte, embora tenham sido submetidos a suplício por ordem das autoridades, não é um martírio” (Stromata, IV, XVII, 1-2). Cipriano de Cartago (séc. III E.C.) escreveu em sua última carta antes de ser martirizado: “[...] nenhum dos irmãos fomenta desordens ou se exponha voluntariamente aos pagãos; só quando se é capturado e conduzido frente aos juízes deve-se falar” (Epístola LXXXI).

Nas atas do martírio de Cipriano, constam as seguintes palavras, como se proferidas ao governador pelo mártir: “Posto que nossa disciplina proíbe entregar-nos voluntariamente (*ne quis ultro offerat*) e tua própria função (*censura*) o desaprova, eles não podem entregar-se a si mesmos (*ne offerre ipsi possunt*). Mas se os buscas, os encontrarás” (Acta Cypriani, 1, 5-6 *apud* TEJA, 2009, p. 136).

No sexagésimo cânon do Concílio de Elvira, realizado na cidade espanhola homônima no início do século IV, lê-se a seguinte instrução “Se alguém destrói um ídolo e é então punido com a morte, ele ou ela não pode ser incluído na lista dos mártires, posto que tal atitude não está sancionada nas Escrituras, nem pelos apóstolos” (*Concilium Eliberritanum*, LX). Teja (2009) destaca a evidência de que havia uma situação concreta posta e que os legisladores estavam defrontando-se com ela, que era a questão do martírio voluntário.

Apesar da crítica àqueles que se entregavam espontaneamente, a volição por trás do martírio não chega a ser condenada e fica evidente em algumas situações, como quando Atanásio de Alexandria narrou a vida do ermitão Antonio, que no período da perseguição feita por Diocleciano “tinha o desejo de martírio (*desiderium martyrii*), mas não queria entregar-se (*tradere se nolebat*)” (*Vita Antoni*, 46, 2 *apud* TEJA, 2009, p. 136).

Ao final do século IV, quando o martírio já não era tão comum e o culto a tais figuras já se havia alastrado pelas igrejas, “os pensadores cristão começaram a debater o tema e suscitaram questões que podemos qualificar como éticas e teológicas. [...] O debate surgiu na hora de explicar e justificar experiências concretas de mártires cujo culto já estava fortemente implantado” (TEJA, 2009, p. 139). É o caso das “Santas Virgens da Igreja”, com as quais, o próprio Agostinho terá dificuldades de lidar. Eusébio conta da anciã Apolônia, a quem qualifica de admirável. Segundo o relato apresentado pelo bispo de Cesaréia, no período de perseguições sob o comando de Décio, arrancaram-lhe todos os dentes a golpes no maxilar, em seguida, “levantaram uma fogueira diante da cidade e ameaçaram queimá-la viva, se não repetisse uma as ímpias fórmulas. Ela, porém, recusou brevemente; depois, recuando um pouco, lançou-se com vivacidade no fogo e foi consumida” (*Ekklesiastikê Historia*, VI, XLI, 7).

Eusébio relata ainda a morte de Domnina, Bernice e Prodocé, respectivamente mãe e filhas e de quem sabe-se o nome graças a uma homília escrita por João Crisóstomo (349 E.C. – 407 E.C.). Eusébio qualifica Domnina de santa e admirável pela força de sua alma e menciona que ela havia educado suas duas filhas, imaculadas, nos preceitos do cristianismo. Muitos tentavam, em vão, capturá-las, até que, descobrindo que não moravam em Antioquia, chamaram-nas à cidade e prepararam-lhes uma armadilha, caindo nas mãos dos soldados:

Vendo-se a si mesma e a suas filhas em situação embaraçosa, a mãe lhes explicou numa conversa as coisas terríveis que lhes adviriam da parte dos homens, e a prova mais insustentável de todas, a ameaça da desonra, que nem mesmo era de se ouvir; animava-se a si e às filhas, declarando que entregar a vida à servidão dos demônios era pior que a morte e qualquer espécie de trespasse. Surgiu-lhes que havia um só meio de escapar de todos esses males: fugir para junto do senhor.

Então, elas concordaram. Arranjaram as vestes com decoro em torno do corpo, e no meio do caminho, tendo pedido aos guardas que se afastassem um pouco, jogaram-se no rio que corria ao lado (*Ekklesiastikê Historia*, VIII, XII, 3-4).

As palavras de João Crisóstomo sobre essa passagem são:

Arrastava às filhas à morte com sua própria mão. [...] Desta forma o martírio da mulher resultou duplo, inclusive triplo: foi mártir uma vez por meio de si mesma, e duas vezes por meio das filhas. [...] Não só há que se admirar à mãe que ordenou uma ação deste tipo, mas também às filhas que a obedeceram (*Hom. I Bern VI apud TEJA*, 2009, p. 139)

Tanto Ambrósio de Milão (340 E.C. – 397 E.C.), quanto João Crisóstomo dedicaram homílias a Pelágia, uma jovem de quinze anos que para preservar sua virgindade, jogou-se do telhado de sua casa.

Jerônimo, comentando o evangelho de João, condena aqueles que se dão a morte por medo da perseguição, excetuando aquelas que o fazem para manterem-se imaculadas: “Na perseguição não é lícito dar-se morte, exceto no caso em esteja em perigo a castidade” (*Com. In Iohan I, 12 apud TEJA*, 2009, p. 139)

A crítica de Celso aos mártires cristãos não se dava pela forma como estes morriam, afinal, o filósofo grego considerava essas mortes como voluntárias; todavia, eram o fanatismo e a paixão por um deus que Celso não reconhecia. Segundo Landsberg (2009), Celso está seguindo as pegadas dos filósofos estoicos; nesse caso, destaca Marco Aurélio. O filósofo pagão não poupa críticas às crenças dos cristãos na ressurreição e, por conta dela, na exposição voluntária à morte. Ao mencionar os oráculos, na crítica que faz aos cristãos, afirma que estes fizeram e desfizeram na antiguidade; disseram e profetizaram sobre as mais diversas coisas, mas:

É verdade que nenhum deles se atreveu a declarar que o homem, uma vez morto, renascerá inteiro das suas cinzas. Mas que haverá mais absurdo que o vosso dogma da ressurreição? Esperais e desejais que o vosso corpo ressuscite tal qual é, como se não tivésseis nada melhor nem de mais precioso: e em seguida expondes-lo voluntariamente aos suplícios como uma coisa vil! Mas tais homens, apaixonados por tais ideias e subjugados também ao corpo, não merecem que se discuta com eles este

assunto. São pessoas grosseiras e impuras que, contra toda a razão, têm a cabeça enlouquecida pelas suas ideias sectárias (*Logos Alethès*, IV, 108).

Eusébio de Cesaréia menciona ainda que nem sempre as mortes voluntárias entre os cristãos se davam pelo martírio, tal qual as diversas expostas neste capítulo, “alguns, ao fugirem da prova, antes de serem presos e caírem nas mãos dos adversários, precipitavam-se por si mesmos do alto das casas, julgando que morrer constituía um meio de se furtarem à crueldade dos ímpios” (*Ekklesiastikê Historia*, VIII, XII, 2).

Assim, não foram poucas as mortes entre os cristãos primitivos, na busca pela salvação, o que gerou posições cada vez mais austeras dentro do próprio corpo eclesiástico. Essas posições se consolidaram, principalmente a partir de Agostinho de Hipona e foram se asseverando no decorrer da Idade Média.

4.6 – A morte voluntária na Idade Média

Mario Maestri (2006) explica que, pela lentidão do processo de desescravização da Antiguidade que invadiu a Idade Média, até mesmo o nome utilizado pelos produtores feudais permaneceu o mesmo utilizado em Roma, *servus*. Nessa forma de organização do trabalho, o colono é um homem livre, mas está profundamente arraigado à terra, que pertence a seu senhor. Como bem indica Georges Minois (1998), “a pressão da situação econômica, social e política impõe-se à própria moral para fazer do suicídio [sic] um crime contra Deus, contra a Natureza, contra a sociedade” (p. 42).

O historiador francês afirma que, nesse período, “a acentuada falta de mão-de-obra e de braços para defender o Império exige a requisição de cada vida humana a serviço da economia e da defesa” (MINOIS, 1998, p. 41). Tal fato refletiu fortemente na postura da legislação, tanto civil, quanto canônica, em relação à preservação da vida humana. Passaram a ser cada vez maiores a culpabilização, o confisco de bens e a aviltção dos cadáveres daqueles que se matavam; o fenômeno passou, então, a ser compreendido cada vez mais como pecado e, no decorrer da Idade Média, como crime.

Contudo, a nova forma de compreensão do fenômeno supera incorporando a forma antiga, ou seja, a concepção de crime relacionada à morte voluntária traz incorporada em si a ideia de pecado, até mesmo porque, desde o império de Constantino, há uma estreita colaboração entre os poderes religioso e civil. Essa é “[...]”

uma época em que as relações entre Deus e os homens se modificam, à imagem das relações entre os senhores e os seus escravos”. Dessa maneira, continua Minois (1998) “os interesses de Deus revelam-se à imagem dos senhores” e atentar contra si significa usurpar a ambos (p.43).

A perda desse “direito essencial de dispor da sua própria pessoa”, muito beneficia a igreja, “que dirige toda sua existência e retira a sua força do número de fiéis”, mas também aos senhores, por “conservar e aumentar a mão-de-obra [sic] num mundo subpovoado em que as fomes e as epidemias acabam regularmente por comprometer a valorização dos seus domínios” (MINOIS, 1998, p. 44).

Deve-se mencionar também que os domínios fundiários da própria Igreja cresceram consideravelmente e com isso a instituição “não procura sob qualquer forma a emancipação dos colonos ou dos escravos”. Nas deliberações do Concílio de Arles, em 452 da Era Comum, definiu-se condenar “o suicídio [sic] de todos os *famuli*, ou seja, dos escravos e dos criados”. Sendo assim, “o criado que se mata rouba o seu senhor, que é de fato o seu dono; o ato que pratica é comparado com uma revolta e em si mesmo ‘revelador de um furor diabólico’” (MINOIS, 1998, p. 42).

Como já mencionado, entre os primeiros padres da igreja católica já surgiam manifestações colocando a morte voluntária como um pecado, como por exemplo em Lactâncio e em Eusébio de Cesaréia; entretanto, tais reflexões eram essencialmente platônicas, sem qualquer elemento inovador. Foi Agostinho de Hipona (354 – 430 a.E.C.) quem desenvolveu argumentos especificamente cristãos para contrapor-se à morte voluntária; sem deixar de lado os elementos platônicos, buscou também nos dez mandamentos o alicerce de sua discussão. Parte considerável do livro I do *De Civitate Dei* é dedicada à exposição de sua argumentação, sendo que o elemento central da mesma é o seguinte:

Não é sem razão que é possível encontrar nos santos livros canônicos qualquer passo em que se preceitue ou se permita dar-mos a morte, quer para evitarmos algum mal, quer mesmo para conseguirmos a imortalidade. Pelo contrário, devemos considerar-nos disso proibidos por este preceito da lei: **Não matarás**, sobretudo por se não ter acrescentado “o teu próximo”, tal como o que se diz ao proibir-se o falso testemunho:

Não darás falso testemunho contra o teu próximo.

Contudo, se alguém der contra si falso testemunho, não se julgue livre deste crime – porque a regra de amar o próximo a tem em si próprio o que ama segundo o texto:

Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

Pois bem, não seria menos réu de falso testemunho quem o levantasse contra si próprio do que quem o levantasse contra o próximo. Mas, se, no preceito que proíbe o falso testemunho, está proibição se limita ao próximo e numa incorreta compreensão alguém pode entender que lhe é permitido apresentar-se com falso testemunho contra si mesmo – com quanta maior força se há-de entender que não é lícito ao homem acabar com sua própria vida, já que no texto *non occides* sem mais acrescentamentos, ninguém se pode considerar excetuado, nem mesmo aquele a quem é dirigido o preceito.

[...]

Quer dizer que, em virtude do preceito *non occides*, devemos considerar ilícito arrancar abrolhos, e adotar estultamente o erro dos maniqueos? Arredemos pois estes devaneios e quando lermos *non occides* não incluamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras **não matarás** – nem a outro nem a ti próprio matarás pois quem a si próprio se mata, mata um homem (*De Civitate Dei*, I, XX).

É evidente a inspiração platônica na passagem mencionada, mas a busca por argumentos canônicos é o que faz estar na obra de Agostinho a grande virada no comportamento e no pensamento acerca da morte voluntária.

O bispo de Hipona deixa claro, porém, que há situações em que a divindade autoriza a morte dos humanos e explicita tais exceções, ao mencionar que:

A própria autoridade divina opôs algumas exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem. Mas trata-se de exceções em que ordena que se dê a morte, quer por uma lei promulgada, quer por uma ordem expressa que, na ocasião, visa certa pessoa. Mas então aquele que deve o seu ministério ao chefe que manda, não é ele próprio que mata; comporta-se como um instrumento – como a espada para o que a utiliza. Por isso não violaram o preceito **não matarás** os homens que, movidos por Deus levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos. [...] Nem Sansão seria de qualquer forma desculpado de se ter a si mesmo sepultado com os seus inimigos na ruína do templo, se o Espírito Santo que por seu intermédio fizera milagres, lho não tivesse no íntimo ordenado). – Portanto, à exceção destes, a quem é dada a ordem de matar, quer de uma forma geral por uma lei justa, quer de um modo particular pela própria fonte da justiça que é Deus – o que matar um homem quer se trate de si mesmo, quer se trate de qualquer outro, é arguido do crime de homicídio (*De Civitate Dei*, I, XXI).

Ainda assim, prossegue estabelecendo certo julgamento moral acerca daqueles que tiram a própria vida, deixando claro ser uma atitude típica do vulgo e, portanto,

condenável. Para tanto, remete-se novamente a Platão, mas também aos ensinamentos crísticos e à vida dos profetas e dos apóstolos, ícones da virtude cristã:

Todos os que contra si próprios perpetraram este crime talvez sejam dignos de admiração pela sua fortaleza de ânimo, mas não devem ser louvados pela sanidade da sua razão. Se mais cuidadosamente consultares a razão, nem sequer lhe poderemos chamar fortaleza de ânimo, pois entregaram-se à morte por não poderem suportar as contrariedades da vida ou os pecados alheios. Antes se reconhece neste caso uma alma débil que não é capaz de suportar a dura servidão do seu corpo nem a estulta opinião do vulgo. Muito mais esforçado se deve considerar o ânimo que é mais capaz de suportar uma vida penosa do que fugir dela e que à luz de uma consciência pura, despreza o juízo humano, sobretudo o vulgar, a maior parte das vezes envolvido nas trevas do erro. Se se deve considerar caso de fortaleza de ânimo que um homem a si próprio imponha a morte – nesse caso de fortaleza de ânimo se encontra antes Teômbroto. Contam deste que, depois de ter lido um livro de Platão acerca da imortalidade da alma, se atirou de um muro abaixo, passando assim desta para a vida que considerava melhor. Nenhuma calamidade, nenhum crime, verdadeiro ou falso, impossível de suportar, o compeliu. Apenas a fortaleza de ânimo lhe bastou para abraçar a morte e quebrar os suaves laços desta vida. O próprio Platão que acabara de ler, pôde testemunhar que aquele ato tinha mais de grandeza que de bondade. Seguramente que este teria sido o primeiro a realizá-lo e até a ordená-lo se, graças a essa inteligência que lhe mostrou a imortalidade da alma, ele não tivesse julgado que era possível evitá-lo de qualquer forma e proibi-lo até

[...]

Não se mataram os patriarcas, nem os profetas, nem os apóstolos. O próprio Cristo senhor, quando os aconselhou a fugirem de uma cidade para outra cidade em caso de perseguição, poderia com certeza tê-los aconselhado a morrerem às suas próprias mãos para não caírem nas mãos dos seus perseguidores, mas não: ele não ordenou nem aconselhou aos seus que assim deixassem esta vida; prometeu-lhes, sim, aos que de cá partissem, que lhes prepararia moradas eternas. É pois manifesto que, aos que adoram o único Deus verdadeiro, isso não é permitido, por mais exemplos que em contrário apresentem os povos que a Deus desconhecem (*De Civitate Dei*, I, XXII).

Na construção de sua argumentação, não deixa de se opor à cultura pagã e à maneira como essa lidou, durante a Antiguidade, com a morte voluntária. Para tanto, busca atingir às suas figuras icônicas em relação a este tema. Inicia esse embate pelo general romano Marco Régulo, um dos “mais ilustres varões” daquela cultura, sendo sua história “um notabilíssimo exemplo de um cativo voluntariamente suportado por motivos religiosos” (*De Civitate Dei*, I, XV). Ao descrever seus suplícios, Agostinho reconhece a virtude do general romano:

Os cartagineses entregaram-no então a horríveis e requintadas torturas, dando-lhe a morte. Com efeito, meteram-no dentro de um apertado

caixão dentro do qual tinha forçosamente de se manter de pé; pregaram nele agudíssimos pregos, de maneira que a parte nenhuma se podia encostar sem sofrer atrocíssimas dores e aniquilaram-no à força de vigílias. Sem dúvida que é, justificadamente que se louva tamanha virtude, maior ainda que a sua infelicidade (*De Civitate Dei*, I, XV).

Retomar, porém, a história de Régulo não foi mais do que criar a base para o elogio dos mártires cristãos e a crítica às divindades pagãs, como se pode ver na passagem seguinte:

Se não constituiu uma vergonha para os seus deuses o fato de o seu mais zeloso adorador, por ser fiel ao juramento, ter renunciado à única pátria que tinha e, cativo de seus inimigos, ter perdido a vida em torturas de inaudita crueldade, após uma longa agonia, muito menos há que incriminar o nome cristão por causa do cativo dos seus santos que esperam, com verdadeira fé, a pátria celeste e se reconhecem peregrinos nas suas próprias moradas (*De Civitate Dei*, I, XV).

Nesse mesmo movimento, remete-se a Catão e Lucrecia, colocando em dúvida o próprio caráter de ambos. Para atingir Lucrecia, começa a desenvolver argumentos acerca da violação, fato que também foi comum na época da perseguição aos cristãos. Novamente, atacar aos pagãos significa exaltar os santos mártires da igreja católica.

Ao iniciar a discussão sobre a castidade, Agostinho faz menção à morte voluntária de Judas que, ao tirar a própria vida, só piorou sua culpa, pois acarretou sobre si a responsabilidade não só pela morte de Jesus, mas pela sua própria:

Que sensibilidade humana se recusará a desculpar as que se suicidaram [sic] para evitarem tal ultraje? E se alguém acusar as que se não quiseram suicidar [sic] para evitarem com este pecado o delito alheio – esse mesmo não se livrará da acusação de estupidez. Sabemos que não há rei que consinta que se tire a vida, inclusive ao culpado, por iniciativa privada e, portanto, quem a si próprio se mata, é homicida. E é tanto mais culpado ao suicidar-se [sic] quanto mais inocente era a causa que o levou à morte. Se justificadamente detestamos o caso de Judas; se a Verdade decide que ao suspender-se do laço, ele, longe de expiar, mais agravou a vilania da sua traição, pois que, desesperando da misericórdia de Deus, fechou com um funesto remorso todo o caminho a uma salutar penitência – muito mais se deve abster do suicídio [sic] [...] quem nenhuma culpa teve a expiar com tal suplício. Porque Judas, ao matar-se, matou um celerado e todavia acabou a sua vida réu não somente da morte de Cristo, mas também da sua própria morte. Suicidou-se [sic] por causa do seu crime e ao seu crime juntou mais outro crime. Por que é pois que o homem que nenhum mal causou, contra si o vai causar? Por que é que com a sua própria morte vai ele executar um inocente para não suportar um culpado? Por que é que vai cometer, na sua própria pessoa um pecado próprio para evitar que nela se cometa um pecado alheio? (*De Civitate Dei*, I, XVII)

O autor afirma que a pudicícia está na alma e não no corpo e, mesmo que se atente contra o corpo, a alma pode manter-se pura; entretanto, se a alma submeter-se à luxúria alheia, deixará de ser pura, mesmo que se preserve o corpo pudico. Assim, explica que:

A santidade do corpo, mesmo em caso de violência, não se perde se permanecer a santidade do espírito, mas perde-se mesmo que o corpo se mantenha intacto se se perder a santidade do espírito. Por isso é que não há qualquer razão para se castigar a si mesma com a morte espontânea a mulher violentamente profanada e vítima de pecado alheio. Muito menos, antes que isso aconteça. Por que havemos de consentir um homicídio certo quando a própria torpeza, ainda por cima alheia, é incerta? (*De Civitate Dei*, I, XVIII).

O autor complementa tal ideia mencionando que “quando há violência corporal sem que haja mudado para o mal, no mais íntimo a resolução pode manter a castidade, a torpeza recai somente sobre quem satisfaz a paixão carnal e nunca sobre quem caiu, contra sua vontade, sob a violência carnal” (*De Civitate Dei*, I, XIX). Mesmo sendo dois os envolvidos, somente um é pecador e somente sobre ele recai o pecado, ou seja, “*foram dois e só um cometeu adultério*”, ao que o bispo de Hipona comenta que o que se encontra nessa união de corpos é “a ignominiosa paixão de um e castíssima vontade da outra” o que atende “não à união dos corpos, mas à separação das almas” (*De Civitate Dei*, I, XIX).

Diante do exposto, hipotetiza acerca da dos motivos que levaram Lucrecia a tirar a própria vida:

Mas que é isso? Será que a vingança vai recair com mais vigor sobre quem não cometeu adultério? Na verdade, Tarquínio foi expulso da pátria com seu pai; mas Lucrecia foi imolada com o supremo castigo. Se não há impudicícia na vítima violentada, - também não há justiça quando quem sofre o castigo é a mulher casta. [...] Se alguém apresentasse este crime perante o vosso tribunal e ficasse provado, não só que sem prévia decisão foi assassinada uma mulher, mas ainda que o foi uma mulher casta e inocente – não o aplicaríeis rigorosamente a quem o cometeu a pena adequada? Foi o que fez Lucrecia. Ela, a tão exaltada Lucrecia, ela sim, é que matou uma Lucrecia inocente, casta e, para mais, vítima de violência. Proferi a sentença! Se não o podeis fazer porque já se não pode apresentar quem poderíeis punir – por que louvais com tanta exaltação, a homicida duma inocente e casta?

Com certeza que ela se encontrará entre aqueles

Que, sendo inocentes, com suas próprias mãos se mataram e exaltaram suas vidas renegando a luz.

e, quando pretenda voltar à terra,

Os fados obstam a isso e o charco odioso retém-na presa nas suas repugnantes águas.

Será que talvez ela se não encontre lá por ter acabado com a sua vida, não inocente mas consciente da sua malícia? Será que (só ela o poderá saber), depois de violentada por tal jovem, ela mesma, arrastada pelo próprio prazer, consentiu – e foi tão grande a sua dor que decidiu expiar esse prazer em si mesma com a morte? Mesmo assim não devia suicidar-se [sic], se é que havia possibilidade de fazer perante os seus falsos deuses uma frutuosa penitência. Em tal caso, é falso aquele dito: “houve dois e só um cometeu adultério”. Convém antes dizer que ambos foram adúlteros – um com a sua evidente violência, a outra com a sua latente adesão. Não se suicidou [sic] sendo inocente e não podem por isso dizer os literatos que a defendem que não está nas moradas infernais entre os

Que sendo inocentes, com suas próprias mãos se mataram.

Mas assim, este caso sofre de defeito por dois lados: se se atenua o homicídio – reforça-se o adultério; se se desculpa o adultério – agrava-se o homicídio.

O fato de se ter suicidado [sic] por ser vítima de um adúltero sem ser adúltera não constitui amor à castidade, mas debilidade da vergonha. Efetivamente, envergonhou-se da torpeza alheia cometida em seu corpo embora sem cumplicidade da sua parte. Como romana que era, demasiado ávida de glória, teve receio de que a violência sofrida durante a sua vida, a interpretasse o público como consentida se continuasse a viver. É por isso que ela julgou que devia apresentar aos olhos dos homens aquele castigo como testemunho da sua intenção, já que não podia mostrar-lhes a sua consciência. Encheu-a de vergonha a ideia de poder ser julgada cúmplice do que outrem torpemente nela realizara sem o seu consentimento interior (*De Civitate Dei*, I, XIX).

Agostinho coroa seus julgamentos da morte de Lucrecia sobressaltando a virtude virgens cristãs:

Não procederam assim as mulheres cristãs que, apesar de terem suportado situações semelhantes, continuam a viver. Não vingaram em si o crime alheio, para não acrescentarem o seu aos crimes dos outros. O fato de inimigos terem cometido, por concupiscência, uma violação, não as levou a cometerem, por vergonha, um homicídio contra si próprias. No seu íntimo, mantêm com certeza a glória da castidade e o testemunho da sua consciência. Mantém-na também perante o seu deus e de nada mais precisam. Isso lhes basta para procederem com retidão – não aconteça que, para evitarem a ferida da suspeita humana, se desviem da autoridade da lei divina (*De Civitate Dei*, I, XIX).

Contudo, não são poucos os relatos de virgens cristãs que tiraram suas vidas e era fato sabido que algumas delas haviam sido beatificadas; assim, o autor encontrava-se num situação desconfortável, que exigia alguma posição:

Mas, dizem, algumas santas mulheres, no tempo das perseguições, para evitarem os perseguidores da sua pudicícia, atiraram-se a um rio de

mortal corrente caudalosa e deste modo pereceram – e o seu martírio celebra-se com a mais solene veneração na igreja católica. Sobre isto não me atrevo a emitir temerariamente um juízo. Ignoro se a autoridade divina, servindo-se de alguns testemunhos dignos de fé persuadiu a Igreja a honrar deste modo a sua memória. Pode ser que assim tenha sido. E se de fato tal fizeram, não enganadas por erro humano, mas impelidas por mandato divino, sendo, portanto, não alucinadas mas obedientes – qualquer coisa como o caso de Sansão de que não é lícito pensar de outro modo. Efetivamente, quando Deus manda e mostra sem ambiguidade que é ele que manda – quem chamará delito a esta obediência? [...] Tanto será punido se o fizer sem uma ordem, como o será se o não fizer com ordem para isso. Se assim é com a autoridade do general, quanto mais não será com a autoridade do Criador? Portanto, quem já sabe que não é lícito o suicídio [sic] – pratique-o todavia se receber uma ordem daquele cujos preceitos não é lícito desprezar; mas que repare bem se há a certeza absoluta na origem divina de tal ordem (*De Civitate Dei*, I, XXVI).

Ainda assim, o bispo de Hipona assevera a ilicitude de se tirar a própria vida, elencando alguns dos pontos principais do porquê as pessoas não têm direito de pôr fim às suas existências:

- Ninguém tem o direito de causar a própria morte por sua iniciativa sob o pretexto de se livrar de calamidades, porque cairia nas perpétuas;
- Ninguém tem esse direito em relação aos pecados alheios, porque começaria por ter um próprio e gravíssimo pecado quem ainda estava limpo de toda a mácula estranha;
- Ninguém tem esse direito em relação aos seus pecados passados: precisamente por causa deles é que lhe é mais necessária a vida presente para poder repará-los com a sua penitência;
- Ninguém o tem sob pretexto de desejar a vida melhor que o espera após a morte: esta vida não acolhe no seu seio os réus da sua própria morte (*De Civitate Dei*, I, XXVI).

Agostinho reprovava a atitude de Catão, dizendo:

Contudo, além do caso de Lucrecia, de que acima me parece que já dissemos bastante, não encontram eles uma autoridade a invocar a não ser a de Catão, que se suicidou [sic] em Útica. Não foi o único a fazê-lo; mas, como passava por um homem probo e douto, julgou-se justamente por isso que se poderia e ainda se pode fazer legitimamente o que ele fez.

Que direi que vale a pena acerca deste fato, a não ser que seus amigos, alguns deles homens cultos, o dissuadiram com prudência de consumir o suicídio [sic], pois eram de opinião de que a façanha era mais própria de uma mentalidade covarde do que valorosa, por deixar patente que não se tratava de uma honra que pretende evitar a desonra, mas sim de debilidade que não é capaz de suportar a adversidade?

Assim pensou o próprio Catão a respeito do seu filho muito querido. Se era vergonhoso viver humilhado pela vitória de Cesar, por que é que ele se tornou para com o seu filho em instigador de uma tal vergonha,

prescrevendo-lhe que tudo esperasse da benevolência de Cesar? Por que é que não o obrigou a morrer com ele? Se Torquato executou com aplauso o próprio filho –, aquele filho que, contra suas ordens, lutou contra o inimigo e alcançou a vitória –, por que é que Catão se não perdoou a si próprio vencido, e perdoou a seu filho, também vencido? Seria mais desonroso ser vencido contra uma ordem do que suportar o vencedor contra a honra? Catão não considerou desonroso viver submetido a Cesar. Doutra forma, teria libertado o filho da desonra com a espada paterna. Por quê então, a não ser por isso: amou tanto o filho para quem quis e espero a clemência de Cesar – quanto invejou, como se conta ter dito, o próprio Cesar, ou (digamo-lo mais benignamente) envergonhou-se da glória que ao próprio Cesar adviria se o poupasse (*De Civitate Dei*, I, XXIII).

Finda suas críticas ao uticense cotejando sua história à de Jó, evidenciando uma disputa de virtudes entre os ícones cristãos e os pagãos:

Os nossos adversários não toleram que ponhamos acima de Catão o santo varão Jó, (que preferiu sofrer horríveis males na sua carne a libertar-se de todos os seus tormentos infligindo a morte a si próprio) – nem outros santos que segundo testemunho das nossa Escrituras de tão grande valor pela sua tamanha autoridade e totalmente dignas de fé, preferiram suportar o cativo ou a sujeição ao inimigo a causarem a própria morte. Em todo caso, segundo os seus próprios escritos a Marco Catão prefiro Marco Régulo.

Na verdade, Catão nunca tinha vencido Cesar, mas, uma vez vencido por este, pareceu-lhe indigno submeter-se-lhe. Para o evitar, escolheu o suicídio [sic]. Mas Régulo já tinha vencido os cartagineses. Como general romano, tinha conseguido para o império romano uma vitória que não fora dolorosa para os seus concidadãos mas gloriosa sobre os seus inimigos. Mais tarde, por eles vencido, preferiu suportá-los como escravo a deles se libertar pela morte. Desta forma sob a opressão dos cartagineses conservou a paciência e no amor aos romanos a constância, não subtraindo o seu corpo vencido aos seus inimigos nem a sua alma invencível aos seus concidadãos. Nem foi por amor a esta vida que não quis suicidar-se [sic]. A prova disso está em que, para cumprir o juramento prestado, voltou, sem vacilar um momento, para os seus inimigos, muito mais ofendidos pelo seu discurso perante o Senado do que pelas armas da guerra. Assim um tão grande depreciador da vida, ao preferir o fim dos seus dias às mãos dos seus encarniçados inimigos, sabe Deus no meio de que tormentos, a causar a sua própria morte – sem dúvida que considerou grave crime que o homem a si próprio se destruísse. Entre todos os seus varões dignos de louvor e ilustres por insignes virtudes, os romanos não nos apresentam outro melhor: nem se corrompeu na prosperidade – pois viveu paupérrimo apesar de ter alcançado tão grande vitória – nem se deixou abater na desgraça – pois voltou intrépido para tamanhas torturas.

Ora, se os mais fortes e ilustres defensores da pátria terrena, adoradores de deuses falsos mas não falsos adoradores, que, com toda a sinceridade, por eles juravam, puderam, segundo os usos e o direito da guerra, imolar os inimigos vencidos mas não quiseram, uma vez vencidos os inimigos, a si próprios se imolarem, se eles, sem medo da morte, preferiram suportar

os inimigos como donos das suas próprias vidas a causarem em si mesmos a morte, com quanta maior razão os cristãos, adoradores do verdadeiro Deus e que aspiram à pátria celeste se não hão-de abster deste crime se uma disposição divina os colocar temporariamente sob o julgo dos inimigos com o propósito de os provar ou corrigir? Não os abandonará nessa humilhação Aquele que sendo o Altíssimo, por eles tanto se humilhou. Nenhum poder ou direito militar obriga os cristãos a aniquilarem o inimigo vencido. Que erro é esse tão funesto que se insinua no homem e o leva a matar-se porque o inimigo contra si pecou ou para evitar que contra si peque, quando se não atreve a matar o inimigo que já pecou ou se prepara para pecar? (*De Civitate Dei*, I, XXIV).

Agostinho encerra suas reflexões acerca do tema considerando e refutando uma última hipótese, que era a adoção da morte voluntária “para que se não caia em pecado quer sob as carícias da voluptuosidade quer sob o aguilhão da dor”. Nessa caso, poder-se-ia aconselhar aos fiéis que tirassem suas vidas quando “purificados pela água santa da regeneração, receberam a remissão de todos os pecados”. Porém, o bispo recorda que “a ocasião de se evitar os pecados futuros é aquela em que são apagados todos os pecados passados” (*De Civitate Dei*, I, XXVII). Fosse esta uma hipótese válida, questiona:

Para que então perder tempo com sermões cheios de zelo para inflamar os batizados em desejos de integridade virginal ou de continência na viuvez ou de fidelidade conjugal, quando dispomos de um método muito mais prático e livre do perigo de pecar: - aconselhar a todos cujos pecados acabam de ser perdoados que abracem imediatamente a morte, provocando-a, para os enviarmos ao Senhor mais sãos e mais puros? (*De Civitate Dei*, I, XXVII).

O autor chama tal proposição de “estúpida perversão”, que poderia “transformar-nos o coração e desviá-lo da contemplação da verdade”, assim, assevera:

“Mata-te, agora que todos os teus pecados estão perdoados, não aconteça que voltes a cometê-los de novo ou ainda piores enquanto viveres o mundo lisonjeiro, com tantos prazeres impuros, enlouquecido por tantas crueldades nefandas, inimigo com tantos erros e terrores”. Pois se é um crime falar assim, indubitavelmente que é um crime alguém suicidar-se [sic]. Se pode haver uma justa razão para que alguém voluntariamente se dê a morte, sem dúvida que mais justas do que estas se não podem apresentar. Mas, se realmente estas não são justas, então nenhuma o é (*De Civitate Dei*, I, XXVII).

Tais proposições de Agostinho foram elemento central para que se passasse a considerar a morte voluntária como pecado, já que se um indivíduo tirasse a própria vida com o intento de expiar seus pecados, ele estaria usurpando a função que cabia ao Estado e à Igreja; se morresse inocente com o intuito de escapar ao pecado, estaria sujando suas mãos com seu próprio sangue inocente, o que tornava a morte voluntária

um pecado pior do que qualquer outro, tendo em conta que morto não teria como se arrepender de tal ato.

Anos antes desta obra, que teve grande repercussão no pensamento medieval acerca da morte voluntária, Agostinho de Hipona já havia discutido essa mesma questão em seu *De Libero Arbitrio* (Sobre o livre Arbítrio) e também expôs algumas ideias sobre o tema em uma carta ao donatista Gaudêncio, conhecida pelo nome *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* e que fora escrita no entremeio da produção da Cidade de Deus.

As leis canônicas medievais possuíam uma abrangência tanto mais estreita que as leis civis, por vezes dirigidas exclusivamente à regulação do clero, contudo, alguns cânones dirigem-se também ao controle da vida dos leigos, atingindo a todo o conjunto social nos aspectos mais íntimos de suas vidas, ou seja, no que se refere ao nascimento, ao casamento e à morte (MURRAY, 2007).

O cânone mais antigo que toca no assunto da morte voluntária foi discutido durante o segundo concílio de Arles, ocorrido entre 442 E.C. e 604 E.C., muito provavelmente em 455 E.C., porém, esse cânone não teve grande representatividade no período medieval, principalmente pelo fato de que, ao que tudo indica, ter se tratado de uma reunião privada e não de um concílio amplo, o que colocava em dúvida a legitimidade de suas decisões. De qualquer maneira, trata-se do primeiro cânone católico a tratar do assunto, que se tem notícia. O cânone menciona que um senhor não pode ser culpado pela morte voluntária de seu escravo: “o senhor não é culpado do sangue [do escravo]”²⁸⁵ (*apud* MURRAY, 2007, p. 182).

No Concílio de Orleans, realizado em 533 E.C, proíbe-se que se prestem honras fúnebres aos que tiraram a própria vida, porém, essa decisão se restringia àqueles que se matassem quando estivessem sob a acusação de terem cometido algum crime. Textualmente o cânone XV diz: “As oferendas feitas para aqueles mortos executados por um crime devem, em nosso julgamento, ser recebidas; exceto se for demonstrado que eles mataram a si mesmos com suas próprias mãos” (*apud* MURRAY, 2007, p. 182).

²⁸⁵ “si quis famulorum cuiuslibet conditionis aut generis, quasi ad exacerbendam domini districtiorem se diabolico repletus furore percusserit, ipse tantum sanguinis sui reus erit, neque ad dominum sceleris alieni pertinebit invidia” (*apud* MURRAY, 2007, p. 182).

Em 561 E.C. foi o primeiro Concílio de Braga, antiga capital da Galícia, que proibiu a prestação de honras aos cadáveres daqueles que se mataram. Em seu cânone XVI menciona que:

O concílio concordou que àqueles que se dão à morte, seja pelo ferro, ou pelo veneno, ou pulando de lugares altos, ou se enforcando, ou violentamente, por qualquer meio, nenhuma comemoração deve ser feita para eles na Missa, nem devem seus corpos ser levados ao enterro com salmos: para muitas pessoas são injustamente executadas essas cerimônias pela ignorância. O concílio concordou o mesmo sobre pessoas executadas por seus crimes (*apud* MURRAY, 2007, p. 183).

O concílio de Auxerre, que teve início em 561 E.C. e foi terminado encerrado em 605 E.C., traz também breves comentários acerca da morte voluntária; em seu cânone XVII menciona que: “Todo aquele que por sua própria vontade lançar-se na água, pendurar seu pescoço, ou lançar-se de uma árvore, ou golpear-se com ferro, ou de qualquer outra forma voluntariamente dê-se à morte; suas oferendas não devem ser recebidas” (*apud* MURRAY, 2007, p. 184).

Em 693 E.C., o Concílio de Toledo alcança até mesmo aqueles que não foram bem sucedidos em sua tentativa, definindo que esses devem ser excomungados. O cânone XVII, consideravelmente maior e mais complexo que os anteriores manifesta:

Os deveres prescritos ao sacerdócio devem, inquestionavelmente, incluir tanto a remoção dos vícios enraizados com a dura foice do arrependimento, quanto a excisão, depois de uma implacável e diligente busca, da úlcera que infecta e se espalha naquele corpo em que ela se aloja.

O contágio do desespero estabeleceu-se tão profundamente em alguns homens, que quando eles são punidos por censura disciplinária ou colocados em custódia para cumprir pena como forma de expurgar sua transgressão, eles são atacados pela praga do desespero, e tentam também matar-se por enforcamento com um laço ou findar suas vidas com ferro ou por outros meios; e salvo sejam impedidos por alguma contramedida, o Diabo segue seu caminho com eles.

Desejamos, portanto, para dar um fim a esta prática terrível e para aplicar um emoliente apropriado para a angústia a que nos referimos; e para esta finalidade nosso sagrado concílio aqui reunido decreta que qualquer um, enredado por tais decepções, escapar à morte, deve ser inteiramente cortado, por dois meses, da comunidade dos católicos e do corpo e sangue de Cristo. Pois é justo que aquele que procura, em desespero, juntar sua alma ao Diabo, pela censura da penitência, seja restaurado à esperança e salvação (*apud* MURRAY, 2007, p. 183).

O Papa Nicolau I, respondendo aos búlgaros, recém ingressos no cristianismo, em 866, prescreveu que os corpos daqueles que tiravam voluntariamente suas vidas

devia de fato ser enterrado, mas nenhum sacrifício devia ser oferecido em seu nome, já que este era um pecador, que imitava a Judas, com a aprovação do Diabo, seu mestre (IVES, 1914/2003).

Em um cânone do concílio diocesano de Nimes, realizado em 1284, faz-se referências àqueles que deviam ser excluídos dos enterros eclesiásticos, entre eles hereges, usurários, pessoas mortas em duelos, “sob maior excomunicação, interdito ou por qualquer outra maneira manifesta de pecado mortal” (MURRAY, 2007, p. 445). Ao final da lista consta que “igualmente, [o enterro nas igrejas deve ser recusado] àqueles que se enforcaram ou mataram-se com uma espada” (*apud* MURRAY, 2007, p. 445).

O *Decretum Gratiani* ou *Concordia discordantium canonum*, uma compilação feita pelo jurista canônico Graciano, entre 1140 E.C. e 1151 E.C., dedica algumas passagens à questão da morte voluntária. Essa obra baseou-se em um trabalho de mesma natureza, o *Decretum* de Burchardus, bispo de Worms, escrito entre 1008 E.C. e 1012 E.C., em que o autor afirma que os assassinos (entre outros excomungados), entre os quais, aqueles que tiraram suas próprias vidas, “serão lembrados com um enterro de asno (*sepultura asini*), e sobre a terra, no monturo, permanecerão” (*Decretum*, 11, 6 *apud* VANDEKERCKHOVEN, 2000, p. 21). Tal ideia está baseada em uma passagem do livro de Jeremias em que se diz “Será sepultado como jumento! Será arrastado e lançado para fora das portas de Jerusalém” (22: 19).

Termos como *sepultura canina* e *sepultura agrestis* (quando os corpos eram enterrados nos campos) também foram utilizados com o intuito de degradar a memória das vítimas.

Tomás de Aquino (1225 E.C. – 1274 E.C.) em sua *Summa Theologiae* retoma a questão da morte voluntária. Para tanto, evoca tanto os argumentos que consideram a morte de si algo lícito, quanto aqueles que indicam sua ilicitude.

Em relação aos “argumentos segundo os quais seria lícito se matar”, o aquinista elenca cinco situações, de acordo com as quais a morte voluntária seria algo positivo, para tanto chega inclusive a retomar algumas mortes voluntárias bíblicas. São elas :

1 – O homicídio, com efeito, é um pecado na medida em que é contrário à justiça. Mas ninguém pode fazer justiça em relação a si mesmo, como está provado na *Ética Nicomaquéia* V, 11. Logo, ninguém peca ao se matar.

2 – Além disso, matar malfeitores é lícito ao que possui poder público. Mas, às vezes, aquele que possui poder público é um malfeitor. Logo, é-lhe lícito se matar.

3 – Ademais, é lícito expor-se espontaneamente a um perigo menor a fim de evitar um maior, assim como também é lícito amputar-se um membro apodrecido a fim de salvar a totalidade do corpo. Mas, às vezes, alguém evita ao matar-se um mal maior, tal como uma vida miserável ou a desonra de um outro pecado. Logo, é-lhe lícito se matar.

4 – Outrossim, Sansão se matou, como é dito em *Juízes* 16,30. Todavia, ele é enumerado dentre os santos, como se evidencia na *Epístola aos Hebreus* 11, 32. Logo, é lícito se matar.

5 – Além do mais, o *Segundo Livro dos Macabeus* 14,41 *et seq.* diz que Razias, que se matou, “escolheu morrer nobremente a cair nas mãos dos pecadores e sofrer ultrajes indignos de seu nascimento”. Mas nada que enobrece e encoraja é ilícito. Logo, não é ilícito se matar (*Summa Theologiae*, IIª IIª^c, Q. 64, a. 5).

Antes de apresentar os argumentos que consideravam a morte voluntária ilícita, retoma Agostinho, no livro primeiro de seu *De Civitate Dei*, quando o bispo de Hipona evoca ao quinto mandamento, “não matarás”, para justificar a ilicitude da morte voluntária. Tomás de Aquino resume tais argumentos nas três proposições que seguem:

1 – A primeira, certamente, porque qualquer coisa ama a si mesma por natureza e a isto se deve que seja próprio de qualquer coisa por natureza conservar-se no ser e resistir tanto quanto possível à corrupção. E é por esta razão que aquele que se mata está contra uma inclinação natural e contra a caridade, pois cada qual deve amar a si mesmo. E por isso matar-se é sempre um pecado mortal, visto que é contra a lei natural e contra a caridade.

2 – A segunda, porque qualquer parte, ao ser o que é, é todo. Igualmente, qualquer homem é parte da comunidade e, assim, aquilo que ele é, é comunidade. Por isso, aquele que se mata comete uma injustiça contra a comunidade, como é exposto pelo filósofo [Aristóteles] em *EN* V,11.

3 – A terceira, porque a vida é certo dom de Deus concedido ao homem e está subordinada a Seu poder que “faz viver e morrer”. E é por isso que quem se priva da vida peca contra Deus, assim como quem mata o servo de um outro peca contra o senhor a quem o servo pertencia, ou assim como peca aquele que ajuíza sobre algo que não lhe fora comissionado. Somente a Deus, com efeito, pertence o juízo sobre a vida e a morte, segundo o *Deuteronômio* 32,39: “ Eu farei morrer e viver” (*Summa Theologiae*, IIª IIª^c, Q. 64, a. 5).

O aquinista apresenta ainda contraposições aos primeiros argumentos, que defendiam a licitude da morte voluntária:

1 – Ao primeiro, portanto, respondo dizendo que o homicídio é um pecado não apenas porque é contrário à justiça, mas também porque é contrário à caridade que cada um deve ter em relação a si mesmo. E, a

partir disso, matar a si mesmo é um pecado contra si mesmo. Ademais, em relação à comunidade e a Deus, ele também possui proporção de pecado por opor-se à justiça.

2 – Ao segundo, afirmando que aquele que possui poder público pode ilicitamente matar um malfeitor dado que ele próprio pode julgá-lo. Ninguém, contudo, é juiz de si mesmo. Por isso, não é lícito àquele que possui poder público matar-se, qualquer que seja seu pecado. Todavia, é-lhe lícito submeter-se ao juízo de outros.

3 – Ao terceiro, declarando que o homem se constitui em senhor de si mesmo pelo livre arbítrio. E, por isso, é lícito ao homem poder dispor de si mesmo em relação àquilo que pertence à sua vida, àquilo que é regido pelo livre arbítrio do homem, Mas a passagem desta vida para uma outra mais feliz não depende do livre arbítrio do homem e sim do poder divino. E, por esta razão, não é lícito ao homem se matar a fim de passar para uma vida mais feliz.

Semelhantemente, tampouco lhe é lícito matar-se com o intuito de se evadir das misérias da vida presente, porque, como mostra o Filósofo em *EN III, 6*, o “derradeiro” mal desta vida e o “mais terrível” é a morte. E, desse modo, matar-se com o objetivo de se evadir às misérias da vida é assumir um mal maior do que o mal menor evitado.

Igualmente, também não é lícito matar-se por causa de algum pecado cometido, porque com isto causa-se um dano máximo a si mesmo ao privar-se do tempo necessário à penitência, e também porque matar um malfeitor é ilícito, a não ser por um juízo do poder público.

Do mesmo modo, tampouco é permitido a uma mulher matar-se para não ser violada, porque ela mesma não deve cometer um crime máximo, que é o matar-se, a fim de evitar um crime menor de um outro (pois uma mulher violada à força não comete crime se não dá seu consentimento, porque, como dizia [santa] Luzia: “o corpo não é maculado a não ser pelo consentimento da alma”). Além disso, é evidente que a fornicação ou o adultério é um pecado menor que o homicídio e, sobretudo, o de si próprio, o qual é gravíssimo, porque o homem causa dano a si mesmo quando ele deveria amar-se maximamente. E o matar-se também é perigosíssimo porque não deixa tempo para que haja expiação por meio da penitência.

Semelhantemente, enfim, a ninguém é lícito matar-se por temor de não consentir no pecado, porque “não devemos realizar coisas más a fim de que coisas boas sobrevenham” ou a fim de evitar outros males, principalmente menores e menos certos, e isso porque é incerto se futuramente consentiremos no pecado. [Só] Deus, com efeito, possui poder para livrar o homem do pecado, qualquer que seja a tentação que lhe advenha.

4 – Ao quarto, dizendo que, de acordo com o que Agostinho afirma em *A cidade de Deus I,21*: “Sansão, que se sepultou com seus inimigos na ruína do templo, só era desculpado porque ele obedecia à ordem do espírito oculto, o qual por meio dele operava milagres”. E o mesmo raciocínio atribuíra Agostinho (*A cidade de Deus I,26*) em relação a certas mulheres santas que se mataram no tempo da perseguição [dos cristãos] e cuja memória é celebrada pela igreja.

5 – Ao quinto, dizendo que é próprio da firmeza que alguém suporte ser morto por causa do bem da virtude e a fim de evitar o pecado. Que alguém se mate a fim de evitar os males penais, parece tratar-se de uma espécie de firmeza, porque alguns, dentre os quais Razias, mataram-se julgando agir por firmeza, todavia, não se trata de verdadeira firmeza, mas antes de certa fraqueza da alma, incapaz de suportar males penais, como é posto em evidência pelo Filósofo em *EN II,7* e por Agostinho em *A cidade de Deus I, 22 e 23*.

Tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino baseiam-se na tese platônica de que não cabe aos humanos tirar suas vidas, mas aos deuses; para defender seus argumentos no que tange ao pecado contra Deus, entretanto, Aquino também sustenta sua proposição nas teses de Aristóteles, no que se refere ao pecado contra a justiça (o filósofo grego falava em responsabilidade com a comunidade). No que se refere ao pecado contra a caridade, o que Aquino “[...] tem em mente é a caridade instintiva que todo homem tem para consigo mesmo – ou seja, instinto de autopreservação que o homem compartilha com os animais inferiores; ir contra isso configura um pecado mortal porque é ir contra a natureza” (p. 82).

De acordo com Minois (1998), era ponto de concordância entre os teólogos, de Abelardo, (que no século XII lança mão dos argumentos neo-platônicos para condenar a morte voluntária) até Duns Scot, que no século XIV escreveu: “Ninguém tem o direito de ser homicida de si mesmo sem uma ordem especial de Deus” (*apud* MINOIS, 1998, p. 44). Boaventura de Bagnoregio²⁸⁶ (1221 E.C. – 1274 E.C.) via a morte voluntária como “um amor imoderado por si próprio” e a ele se juntavam João de Salisbury (c. 1120 E.C. – 1180 E.C.) e Jean Buridan (c. 1300E.C. – 1358 E.C.), já Bruno de Colônia²⁸⁷ (c. 1030 E.C. – 1101 E.C.) referia-se àqueles que tiravam a própria vida como “mártires de Satã” (p. 44).

Um momento de transformação no trato com a morte voluntária no período medieval deu-se por volta do século XII, quando se passou a valorizar uma nova forma de privacidade “pessoal e não mais coletiva, realizando-se em várias dimensões da existência, ao lado da persistência dos antigos valores”, começou-se a reconhecer no indivíduo singular, *no interior de cada um*, um valor pessoal, precioso, mas

²⁸⁶ Também conhecido como São Boaventura.

²⁸⁷ São Bruno.

frequentemente mantido em segredo, como na confissão ou no amor cortês (VENEU, 1994, p. 19).

Conforme o “Eu” foi sendo valorizado, as atitudes coletivas perante a morte transformavam-se:

Uma série de indícios dão conta da mudança nessa atitude, a partir do século XII e estendendo-se pelos seguintes. Um dos primeiros é o ressurgimento da individualização das sepulturas e dos monumentos funerários, distinguindo do anonimato dos pobres a memória dos mortos ilustres, santos ou grandes deste mundo. Inscrições funerárias e efígies dos defuntos multiplicam-se não só nos túmulos monumentais e capelas de família como também, de forma mais modesta, em placas afixadas às paredes das igrejas com os dizeres: ‘aqui jaz...’ (VENEU, 1994, p. 22).

Na Idade Média, segundo amostra levantada e analisada por Jean Claude Schmitt (1976), uma minoria das mortes voluntárias por loucura eram relacionadas a estados melancólicos, o mais comum era que se as associassem a estados de furor ou frenesi.

Dentre as causas mais comuns atribuídas às mortes voluntárias julgadas como sendo “de caso deliberado”, as análises dos especialistas da época conduziam a um radical comum, o desespero (*desperatio*). Entretanto, esse desespero não era compreendido como um sentimento ou um estado psicológico, mas como um vício que expressava “a dúvida sobre a misericórdia divina, a convicção de não poder ser salvo”. Assim, a morte voluntária representava a própria vitória do diabo (SCHMITT, 1976 p. 4). Nas palavras de George Minois (1998) “o desespero não é um estado psíquico, mas um pecado, devido à ação do Diabo, que convence o pecador da sua própria condenação e o faz duvidar da misericórdia divina” (p. 46).

Com o intuito de evitar que os cristãos se entregassem voluntariamente à morte, a igreja recorreu “a toda uma literatura piedosa que difunde através dos relatos que se encontram ao mesmo tempo nos *exempla* dos sermões e nas representações dos mistérios. A sua moral aconselha que é necessário nunca se desesperar”, já que sempre é possível que se opere um milagre (MINOIS, 1998, p. 46).

Nas *Ars Moriendi*²⁸⁸, um *corpus* de literatura devota cristã que teve grande difusão no Renascimento, durante o século XVI, busca-se prevenir o desespero que também pode sobrevir no momento da morte, quando “Satã faz seu ataque final” (VAN HOOFF, 1990, p. 178). Em uma das lâminas da edição alemã de 1470 evocam-se as cinco tentações, a descrença, o desespero, a impaciência, o orgulho e a ganância, que são representadas por cinco demônios que rodeiam a cama do moribundo apresentando-lhe os pecados e sugerem-lhe: “mata-te a ti mesmo” (*interficias te ipsum*). Chega então um anjo à cena e diz ao moribundo:

“Por que te desesperras? Terás cometido tantos roubos e homicídios como existem gotas no mar e grãos de areia? Terás cometido só à tua conta todos os pecados deste mundo, não terás feito nenhuma penitência até ao presente, nunca os terás confessado ou não terás nenhuma possibilidade de os confessar? Mas nem por isso te deves desesperar, porque neste caso basta a contrição interior” (*apud* MINOIS, 1998, p. 92).

Outro “remédio” importante contra o desespero e consequentemente contra a morte voluntária foi a confissão, já que esta “permite obter o perdão dos pecados e a reconciliação com Deus” e mesmo antes de cumprir sua penitência, os sacerdotes já atribuíam-lhe o perdão, o que suprimia qualquer motivo para se desesperar. Com isso, “entregar-se à morte depois de uma confissão parece impossível para um espírito sadio, mas se ocorre qualquer suicídio [sic], haverá presunção de loucura aos olhos da igreja” (MINOIS, 1998, p. 47).

Diante de tantas possíveis soluções para o desejo de tirar a própria vida, “aqueles que apesar de tudo se matam e se mostram sadios de espírito não podem esperar nenhuma piedade” (MINOIS, 1998, p. 48).

Essa postura da igreja católica favoreceu a institucionalização do repúdio às mortes voluntárias. Um fenômeno que foi tolerado na Grécia, praticamente admirado em Roma e se tornou a redenção dos cristãos primitivos, termina por adentrar essa condição, torna-se *objeto de extrema repulsa moral*. Assim, é necessário mencionar, como indica Vandekerckhove (2000), que as punições seculares àqueles que tiravam suas vidas nada mais eram do que uma ampliação, por parte das cortes seculares, das punições que foram inicialmente pronunciadas pelas cortes eclesiásticas.

²⁸⁸ As *Ars Moriendi* refletem o processo de individualização que já vinha ocorrendo socialmente, em suas páginas uma mudança no julgamento divino, da salvação coletiva da humanidade (4 novíssimos/ juízo final) para o julgamento individual.

As injúrias aos corpos começaram a se tornar cada vez mais frequentes pela Europa e de acordo com Minois (1998) a “execução do cadáver é ao mesmo tempo um ritual de exorcismo e uma prática com efeito dissuasivo, mas é também uma espantosa provação para a família, obrigada a assistir esse espetáculo público que desonra toda a linhagem” (p. 49). De acordo com Alvarez (1999), tal significado acerca da morte voluntária espalhou-se por toda Europa, os corpos daqueles que se matavam eram publicamente humilhados, sua memória era praguejada, seus familiares perseguidos e aquilo que “[...] começou como delicadeza moral e esclarecimento, acabou se transformando nas atrocidades legalizadas e consagradas” (p. 65).

A forma de se lidar com os cadáveres daqueles que se davam à morte estava ligada aos motivos e aos meios utilizados para tirar a vida, mas, acima de tudo, à posição social que ocupava aquele que perpetrara o ato. As mortes consideradas como fuga e os “suicídios vulgares [sic]” eram severamente punidos, enquanto os considerados nobres, aqueles que ressaltavam a “honra cavalheiresca e a fé inabalável até o martírio”, esses eram admirados. (MINOIS, 1998, p. 19).

Alvarez (1999) afirma ainda que a envergadura da punição ao ato era diretamente proporcional ao medo que se tinha deste, em cada momento histórico determinado. Para Minois (1998), a relação com a morte voluntária no período medieval partia de uma visão matizada que, apesar da rigidez da teoria, da religião e do direito em relação ao ato, a sua aplicação se fixava mais nos motivos que levaram o sujeito a tirar a própria vida (ou daqueles a que se lhe atribuía, com a intenção de ideologizar a realidade), na personalidade de quem cometia o ato e em sua origem social.

A sociedade medieval, “dirigida por uma casta militar e sacerdotal, mostra-se assim de acordo consigo mesma e ergue como norma moral o ideal cavalheiresco e a busca do sacrifício cristão” (p. 19). Os representantes da nobreza que pretendiam tirar a própria vida não eram constrangidos a tirarem-na diretamente, se matando com as próprias mãos, principalmente pelo fato deles terem à sua disposição formas de escamotear as mortes voluntárias (acidentes de caça, torneios, guerras e cruzadas), enquanto aos outros partícipes daquela sociedade, os camponeses e artesãos, restavam principalmente as cordas, as quedas e os afogamentos.

Ao contrário da Antiguidade pagã, constatavam-se poucas ocorrências de mortes voluntárias entre pessoas ilustres. Houve também uma diversidade nos motivos entre as categorias sociais e os objetivos que almejavam com seu ato, por exemplo, “[...] o camponês e o artesão enforcavam-se para escapar à miséria e ao sofrimento; o cavaleiro e o clérigo deixavam-se morrer para escapar à humilhação e frustrar o infiel com seu triunfo” (p. 19). É claro, portanto, o caráter de classe que marcava tal questão, como é possível apreciar nas seguintes palavras de Minois (1998):

O suicídio [sic] vulgar na Idade Média acima de tudo diz respeito ao mundo dos *laboradores*, dos trabalhadores, porque são os camponeses e os artesãos que se entregam à morte, muitas vezes na sequência de qualquer agravamento brutal da sua condição. Os *bellatores*, os guerreiros, os nobres, não se abandonam diretamente à morte; os *oratores* fazem-no por vezes, mas a explicação dada é sempre a da loucura e assim os corpos não são justicados. O mau suicídio [sic], o suicídio [sic] mesquinho e egoísta, o suicídio [sic] do covarde que foge às provações é sempre o do rústico, do vilão ou do homem de ofício. E isso contribui grandemente para desconsiderar esse ato. (p. 55)

No que se refere à questão das propriedades daqueles que matavam a si mesmos, o documento mais antigo que se tem informação é do início do século XIII e foi intitulado *Der Sachsenspiegel* (O espelho Saxão), um registro largamente difundido dos costumes da região saxã, que especifica que “Qualquer um que perder sua vida através de sentença judicial – (ou tirar sua própria vida) – seu patrimônio deve ser transmitido aos seus parentes mais próximos” (*apud* VANDEKERCKHOVE, 2000, p. 96).

Já no final de seu reinado, Luís IX (Saint-Louis) (1214 - 1270 E.C.), rei da França, ordenou que se confiscasse as propriedades daqueles que tirassem suas vidas, para além das penas eclesiais que eram vigentes. De acordo com Ives (1914/2003), o rei estava somente estendendo a esses sujeitos as leis criminais antigas que determinavam que as posses dos prisioneiros condenados fossem confiscadas pelo Estado. Nos *Etablissements de Saint-Louis* consta a seguinte resolução: “Se acontecer de alguém se enforcar, ou afogar a si mesmo ou morrer de alguma outra forma por suicídio [sic], todos os seus bens móveis e também de sua mulher, devem passar para o Barão” (*apud* VANDEKERCKHOVE, 2000, p. 97).

Nos *Coutumes de Beauvaisis*, obra produzida por Philippe de Beaumanoir em 1283, tratando sobre as leis francesas medievais, inscreve-se a seguinte passagem:

Qualquer um que seja morto acidentalmente – por exemplo, ele deve cair em um penhasco, ou cair de uma árvore ou do telhado de uma casa, ou ser morto acidentalmente de alguma outra maneira – não deve perder sua propriedade, mas deve tê-la entregue a seus herdeiros. Mas, quando é claramente sabido que sua morte foi pretendida, por exemplo, devem encontra-lo enforcado ou ele deve ter dito “Eu vou me afogar ou me matar – pelo que eles fizeram comigo – ou por conta do que me aconteceu”, então, a justiça deve ser administrada, e sua propriedade deve ser confiscada e revertida em favor do senhor feudal em cujo estado a propriedade é situada (*apud* VANDEKERCKHOVE, 2000, p. 97).

Já no século XIV teve lugar um movimento, por parte de legisladores, como Jean Boutillier (? – 1395 E.C.), que defendiam um abrandamento dos julgamentos de pessoas que haviam tirado voluntariamente as próprias vidas. Boutillier, em seu *Somme Rural*, defendia que se retomassem as proposições do Direito Romano e que nos casos daqueles que se matavam para fugir a condenações judiciais, fossem aplicadas ao cadáver as penas que estavam previstas; contudo, em outros casos, como quando os sujeitos tiravam sua vida por doenças ou loucura, se lhes enterrasse normalmente, sem qualquer punição:

Se é por doença ou loucura ou por qualquer outra maliciosa razão como a perda de sua mulher, dos seus filhos ou dos seus bens que de repente lhe são retirados, e se por um destes motivos mergulha em desespero e perde o sentido de viver, mesmo assim não se deve perder nem ao seu corpo: não deve ser levado à execução de crime ou ser enforcado ou entregue à justiça pública, porque o corpo não tem que se sujeitar à justiça, mas a si mesmo (*apud* MINOIS, 1998, p. 54).

Mesmo entre teólogos e moralistas, como Alain de Lille e Vincent de Beauvais manifestava-se uma certa flexibilidade – antecipando um movimento que tomaria força nos séculos XVII e XVIII pelas mãos dos casuístas –, chegando alguns a reconhecer a grandeza de certos personagens da Antiguidade que tiraram as próprias vidas, tais como Zenão, Diôgenes e Catão; outros reconheciam que em certas condições extremadas era lícito dar-se à morte, mesmo para os cristãos. Assim:

Brunetto Latini pensa que se pode deixar morrer de fome de preferência a roubar um pão; Hugues de Sainte-Marie afirma que vale mais morrer do que favorecer um herético. Jean Buridan e Duns Scot confirmam indiretamente que a guerra e a cruzada podem servir de substitutos ao suicídio [sic], o primeiro declarando que por vezes é melhor escolher a morte do que a sua fuga, e o segundo estimando que em caso de homicídio se pode, para se redimir, “expor a vida numa justa causa, por exemplo em luta contra os inimigos da igreja” (MINOIS, 1998, p. 54).

A loucura e intervenção direta do diabo vão tomando lugar importante entre as justificativas para a morte voluntária, sendo que no primeiro caso desresponsabilizam-se

os sujeitos por não estarem de posse de suas funções; no segundo, a igreja oferece auxílio por meio dos manuais de *Ars Moriendi* e principalmente das confissões, “e aquele que, apesar dessa ajuda se deixa sucumbir, está destinado ao inferno” (MINOIS, 1998, p. 55).

4.7 – A morte voluntária no Renascimento

*Ser ou não ser, eis a questão: será mais nobre
Em nosso espírito sofrer pedras e setas
Com que a Fortuna, enfurecida, nos alveja,
Ou insurgir-nos contra um mar de provações
E em luta pôr-lhes fim? Morrer... dormir: não mais.
Dizer que rematamos com um sono a angústia
E as mil pelejas naturais-herança do homem:
Morrer para dormir... é uma consumação
Que bem merece e desejamos com fervor.
Dormir... Talvez sonhar: eis onde surge o obstáculo:
Pois quando livres do tumulto da existência,
No repouso da morte o sonho que tenhamos
Devem fazer-nos hesitar: eis a suspeita
Que impõe tão longa vida aos nossos infortúnios.
Quem sofreria os relhos e a irrisão do mundo,
O agravo do opressor, a afronta do orgulhoso,
Toda a lancinação do mal-prezado amor,
A insolência oficial, as dilações da lei,
Os doestos que dos nulos têm de suportar
O mérito paciente, quem o sofreria,
Quando alcançasse a mais perfeita quitação
Com a ponta de um punhal? Quem levaria fardos,
Gemendo e suando sob a vida fatigante,
Se o receio de alguma coisa após a morte,
– Essa região desconhecida cujas raias
Jamais viajante algum atravessou de volta –
Não nos pusesse a voar para outros, não sabidos?
O pensamento assim nos acovarda, e assim
É que se cobre a tez normal da decisão
Com o tom pálido e enfermo da melancolia;
E desde que nos prendam tais cogitações,
Empresas de alto escopo e que bem alto planam
Desviam-se de rumo e cessam até mesmo
De se chamar ação.*

William Shakespeare – Hamlet - Ato III, cena I

Na transição entre a Idade Média e a Modernidade, naquela que foi, nas palavras de Heller (1994), “a primeira etapa do largo processo de transição do feudalismo ao capitalismo”, articulada às transformações nas maneiras de se compreender os humanos e o mundo, houve também uma nova mudança na forma como se compreendia e lidava com a morte voluntária. Alvarez (1999) explica que:

O que diferenciou, portanto, a atitude da renascença da atitude da Idade Média para com o suicídio [sic] não foi um súbito acesso de esclarecimento na prática, mas uma nova ênfase sobre o individualismo que fazia com que os grandes problemas morais da vida, da morte e da responsabilidade parecessem mais fluidos e complexos do que antes, e muito mais abertos a questionamentos (p. 159).

É importante ressaltar que o renascimento não foi exclusivamente um movimento cultural, ou que teve seus reflexos exclusivamente nessa esfera, ao contrário, como elucida Heller (1994):

O conceito de “Renascimento” abarca um processo social global que vai da esfera econômica e social, em que resulta afetada a estrutura básica da sociedade, ao campo da cultura, compreendendo a vida cotidiana e a mentalidade diária, a prática das normas morais e os ideais éticos, as formas de consciência religiosa, as artes e as ciências. Realmente, só se pode falar de Renascimento até onde todos estes fatores aparecem reunidos em um mesmo período, em razão de certas mudanças da estrutura social e econômica: Na Itália, Inglaterra e França e – em parte – nos Países Baixos (p. 08).

Minois (1998) ressalta que “[...] alguns homens do Renascimento tiveram a impressão muito nítida de um aumento do número de suicídios [sic] na sua época”; segundo o autor, “alguns historiadores do século XIX deixaram-se impressionar por estas declarações, mesmo raras e bastante vagas, e contribuíram assim para alicerçar a ideia de algumas tendências suicidárias próprias do Renascimento” (pp. 79-80). Pelo fato de a Inglaterra, ao contrário da maioria dos outros países, ter acumulado dados estatísticos acerca das mortes voluntárias no país, causou uma falsa impressão de que lá havia muito mais ocorrências do ato, o que acabou contribuindo para a criação e difusão da ideia do “mal inglês”. Nesse país, mais de 95% das ocorrências de mortes voluntárias entre 1510 e 1580, considerou-se o sujeito responsável pelo próprio ato, um *felo de se*, o que fazia com que se confiscassem seus bens e muitas vezes punissem seus corpos. Em geral os bens eram “confiscados em benefício do capelão do rei” (MINOIS, 1998, p. 83).

A discussão que se iniciou nesse período era de se aqueles que se davam voluntariamente à morte tinham ou não o pleno controle de suas faculdades mentais no momento do ato. Aqueles que se matavam passaram a ter uma conotação de *traidores de si mesmo (felo de se)*, caso se provasse que o sujeito estava consciente daquilo que estava fazendo; nesse caso, ele era privado das honrarias fúnebres e seus herdeiros se viam privados da herança. Como indica Veneu (1994):

[...] sobretudo, é sobre a tarefa básica que se propõem esses tribunais que deve concentrar-se nossa atenção: distinguir, na morte voluntária, a parte da loucura e a parte da razão. Loucura e razão, irresponsabilidade/responsabilidade, determinação/vontade, essa oposição será o fundo sobre o qual ocorrerá o debate sobre a morte voluntária e seus principais deslocamentos nos séculos seguintes (p. 16).

É relevante também mencionar que o clima de rivalidade que foi se instaurando dentro da própria igreja, a partir de 1540, reflete-se numa “tendência para a diabolização” das mortes voluntárias (MINOIS, 1998, p. 83).

Um número cada vez maior passava a ter acesso à cultura escrita, que vinha deixando de ser, graças ao desenvolvimento da tipografia, artigo de luxo ou acessível somente ao clero. Começam a surgir das fileiras da burguesia e da pequena nobreza uma quantidade cada vez maior de leitores e autores, assim: “os livros, em muito maior número, refletem os sentimentos de uma camada mais importante da população e, sobretudo, o contributo do teatro permite atingir um público mais vasto e difundir junto dos iletrados os ideais da elite” (MINOIS, 1998, p. 84).

Junto a isso, um interesse cada vez maior pelos conhecimentos produzidos pelos antigos, com um número crescente de traduções e edições de Tácito, Plutarco, Tito Lívio e Plínio, entre outros, além disso, as obras filosóficas de epicuristas e estoicos e adaptações de peças teatrais de autores como Sêneca. A valorização de tais obras coloca os homens e mulheres desse tempo em contato com as mortes voluntárias das mulheres e dos homens daquele tempo e com a forma como a sociedade compreendia tal questão. Entretanto, vale lembrar, como indica Heller (1994), que o Renascimento não foi, em qualquer sentido “um ‘retorno à antiguidade’. O pensamento e a sensibilidade dos homens representativos do Renascimento estavam arraigados com tanta firmeza na tradição judaico-cristã como nas perspectivas novamente descobertas do mundo grego e latino” (p. 61).

No fim do século XVI e início do século XVII, a preocupação dos europeus com a morte voluntária manifestou-se na expressão de Shakespeare através de seu Hamlet; “*ser, ou não ser – eis a questão*”. Entre os quarenta anos que vão de 1580 a 1620, o teatro inglês expressou mais de duzentas mortes voluntárias em suas peças. Minois (1998) complementa afirmando que esse fato revela um “fenômeno social” que promove no público uma atração composta de curiosidade e inquietude. Para o autor, os espectadores desse período “*revelam-se partidários da morte voluntária*”, indicando a confirmação desse fato pela diversidade e quantidade de produções que “[...] abordam pela primeira vez o suicídio [sic] como tema central de reflexão, colocando em causa as interdições tradicionais a fim de estudar as motivações e o valor desse ato à luz da razão e dos antigos exemplos” (p. 113 – *grifos no original*).

Minois (1998) explica ainda que o tratamento dado à morte voluntária das peças de teatro retomam em grande parte a atmosfera medieval, “em particular nas ‘moralidades’ que quase sempre condenam o criminoso de si mesmo. Na maioria dos casos, o suicídio [sic] é o resultado de uma vida imoral e abre as portas do inferno” (p. 85). Algumas formas de tirar a própria vida continuam sendo mais estigmatizadas que outras e tal como na Antiguidade, as mortes por enforcamento sempre eram consideradas infames, enquanto aquelas que se davam pela utilização da espada, eram entendida como nobres.

De acordo com Minois (1998), houve certo conflito de valores, a partir do final do século XIV, entre a primeira geração de humanistas²⁸⁹. Francesco Petrarca (1304 E.C. – 1374 E.C.), em seu *De Remediis Utriusque Fortunae* (1366 E. C.), lança mão da cultura antiga para opor-se à morte voluntária, assim, coloca em diálogo, ao estilo medieval, Dolor e Ratio e no conteúdo dessa discussão figuram questões de forte cunho platônico, como o fato dos humanos não terem o direito de desertar, deverem saber encarar as dificuldades e o fato da vida ter-lhes sido dada por Deus, o único que pode tirá-la.

²⁸⁹ O humanismo, segundo Heller (1994), era a “corrente espiritual que relacionada com o Renascimento” e sendo assim, nada mais é que “ [...] um (ou vários) dos reflexos ideológicos do Renascimento, manifestações éticas e eruditas, separáveis da estrutura social e das realidades da vida cotidiana; capazes, por conseguinte, de adotar uma autonomia relativa e de ganhar terreno nos países em que o Renascimento, enquanto fenômeno social global, nunca tenha se dado” (p. 08).

Pode-se contrapor à obra de Petrarca o poema de Geoffrey Chaucer (c. 1343 E.C. – 1400 E.C.) intitulado *Legend of Good Women* e fora escrito por volta de 1386 E.C.. Nesse trabalho o poeta inglês aclama algumas mortes voluntárias antigas, que tinham como mote o amor, como a de Cleópatra, de Dido, de Píramo e Tisbe. Nas palavras de Minois (1998) a tradição das mortes voluntárias relacionadas ao amor “é decerto um dos motivos do romance cortês e Boccaccio descreve ainda alguns deles no Decameron, mas além disso os exemplos históricos ganham vantagem sobre as histórias romanescas, o que contribui para lhe dar um valor moral” (pp. 84-5).

Entre aqueles eruditos que contribuíram para que a compreensão moral tradicional das mortes voluntárias fosse minada, ao evocarem elogiosamente os exemplos antigos, estavam o francês Johannes Ravisius Textor²⁹⁰ (c.1480 E.C. – 1524 E.C.) e o suíço Théodore Zwinger (1533 E.C. – 1588 E.C.). Ravisius Textor, em 1520, publicou em Paris sua *Officina*, na qual compilou pelo menos cento e cinquenta casos ilustres em que as personagens tiravam suas vidas revelando-se “um verdadeiro catálogo dos suicidas de outrora” (MINOIS, 1998, p. 87). Algumas vezes o caso relatado era acompanhado de longo comentário, no qual Textor aclamava a alguns, como Lucrecio, Catão e Cleópatra e blasfemava a outros, como Nero e Pilatos. Seguindo o espírito dessa obra, Zwinger, em seu *Theatrum Vitae Humanae*, de 1565, retoma e completa a lista iniciada por Ravisius Textor. Esse tipo de texto influenciou romances como *L'Amant Resuscité de la Mort d'Amour*, de Théodose Valentinian, escrito em 1555, entre outros, que começaram a multiplicar-se a partir de 1570, tomando um caráter cada vez mais favorável àqueles que tiravam a própria vida (MINOIS, 1998).

O Renascimento viu nascer também, na literatura, as grandes utopias, que de acordo com Minois (1998) eram uma forma relativamente segura de “expor as ideias audaciosas ao abrigo de qualquer censura” (p. 87). Nessas ficções, sugere-se que “a organização racional da sociedade deveria incluir o direito ao suicídio [sic]” (p. 88).

Dessa classe literária, a *Utopia*²⁹¹, publicada em 1515 por Thomas Morus (1478 E.C. – 1535 E.C.) teve grande destaque. O autor explica que os utopianos fazem todos

²⁹⁰ Jean Tixier de Ravisi.

²⁹¹ *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia*.

os esforços que estão a seu alcance para curar aos doentes, contudo, aqueles que padecem de doença incurável, costumam ser persuadidos pelo clero e pelo magistrado de que pode abandonar sua vida sem maiores transtornos, já que esta não representa mais de fato uma vida, mas um fardo para si e para os seus, dizem então ao moribundo: “[...] quebrai as cadeias que vos amarram, e desprendei-vos, por vossas próprias mãos, da masmorra da vida; ou pelo menos consenti que outros dela vos libertem. Vossa morte não é uma ímpia repulsa aos benesses da existência, mas o termo de um cruel suplício (MORUS, 1515/2001, s/p).

Morus (1515/2001) afirma ainda que por parte dos doentes, assumir a proposta dos padres, “intérpretes da divina vontade, é fazer obra religiosa e santa” (s/p). Dessa maneira, aqueles que se “deixam persuadir põem fim a seus dias pela abstinência voluntária ou são adormecidos por meio de um narcótico mortal, e morrem sem se aperceber” (s/p), entretanto, aqueles que não desejam morrer, continuam sendo tratados com a mesma atenção e recebendo os mesmos cuidados, porém, “o homem que se mata sem motivo reconhecido pelo magistrado e pelo padre, é julgado indigno da terra e do fogo; seu corpo é privado de sepultura e atirado ignominiosamente nos pântanos” (s/p).

Na segunda metade do século XVI, o espanhol Antonio de Guevara (c. 1481 E.C. –1545 E.C.), bispo de Cádiz, escreve em seu *L'Horloge des princes* (1608 E.C.), uma espécie de utopia, na qual conta que os bárbaros indianos que supostamente participaram do exército de Pompéia, tinham por costume tiraras próprias vidas por volta dos cinquenta anos, fazendo fogueiras e se lançando a elas, sacrificando-se aos seus deuses e evitando assim “as misérias da velhice” (MINOIS, 1998, p. 89). Frente a tal costume, manifesta o bispo:

Ó bendito século que teve tais homens! Ó gentes bem-aventuradas cuja memória se deve perpetuar ao longo de todos os séculos! Que desprezo pelo mundo e por si mesmo! Que pontapé dado na sorte e castigo para o corpo! Que sinal de pouca estima pela vida e exemplo para os viciosos! Ó que estímulo para os virtuosos! Ó que confusão para aqueles que amam a vida! Ó que exemplo tão eloquente nos deram para não recear a morte! (GUEVARA, 1608, *apud* MINOIS, 1998, p. 89).

Tal manifestação expressa uma tensão que figurava na *devotio moderna* do século XV e que se tornara ainda mais premente com o clima místico que teve lugar com a reforma católica. Essa tensão tinha como principais elementos a alegoria do

*contemptos mundi*²⁹² (desprezo do mundo), que estava calcada no desejo de abandonar o mundo por uma beatitude pós-morte e a interdição de que se colocasse fim à própria vida. De acordo com Minois (1998):

Os germes dessa tensão estão presentes nos textos fundadores do cristianismo, em particular nos Evangelhos e epístolas de São Paulo. Não é, pois, surpreendente que a espiritualidade protestante tenha observado também essa mesma tensão. Assim, Philippe de Mornay consagra o *Excellent Discours de la vie et de la mort* a convencer-nos de que a vida não é ‘mais do que uma morte continua’, que a morte é desejável porque acaba com os tormentos desta miserável existência (MINOIS, 1998, p. 90).

Mornay (1549 E.C. – 1623 E.C.) menciona que “nesse sentido, podeis dizer-me que a morte é uma coisa desejável e para escapar a tantos males e descobrir tantos bens, se deveria, ao que parece, acabar com a própria vida”. Porém, “o cristão deve abandonar esta vida naturalmente, mas não deve covardemente fugir dela”. Como solução para esse impasse, o autor explica que “fazer morrer o nosso corpo e assim abandonarmos este mundo”, substituindo assim a morte física por um aniquilamento espiritual para o mundo material (apud MINOIS, 1998, p. 90).

Essa espiritualidade do aniquilamento figurou em um conjunto de literaturas ascetas (*de contempto mundi*) que preconizavam o desprezo pelo mundo. Esse material propagou-se a princípio nos mosteiros, mas posteriormente chegou às mãos daqueles que sabiam ler. Como uma de suas principais expressões a obra que se atribui a Thomas de Kempis (1380 E.C. – 1471 E.C.), *De Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*, escrita inicialmente em latim, por volta de 1418 E.C. e 1427 E.C. e que influenciou muitas obras que foram produzidas posteriormente. Nas palavras de Delumeau (2003):

[...] foi nos mosteiros, depois nos conventos de mendigos que se desenvolveu e se afinou a “consciência infeliz” que muito logo iria ser proposta como uma evidência de toda uma civilização. Seus três componentes principais – o ódio do corpo e do mundo, a evidência do pecado e o sentimento agudo da fuga do tempo (p. 34).

Segundo Minois (1998), o desejo de aniquilamento muitas vezes possuía como final a morte de fato, e mesmo os místicos renomados, como Inácio de Loyola “sentiu diversas vezes vontade de se atirar pela janela”.

Tanto para os católicos, quanto para os calvinistas, luteranos e anglicanos, a morte voluntária consistia em um ato diabólico e por tal razão figurava em todas as lutas religiosas. Cada um desses grupos permanecia em constante vigilância para reprimir a atitude ou mesmo o pensamento entre os seus e explorar as mortes voluntárias ocorridas entre os adversários, a seu próprio favor. Entre os católicos, reforça-se a justificativa medieval para as mortes voluntárias, ou seja, o desespero, que passa a figurar, na hierarquia dos pecados, entre os mais graves. De acordo com Minois (1998):

A maioria dos vulgares suicídios praticados nessa época são atribuídos ao desespero pelos analistas e cronistas. E até mesmo os grandes místicos se ressentem da tentação. Dominado pela consciência aguda dos seus pecados e pela certeza de não ser perdoado, santo Inácio sentiu por diversas vezes vontade de se atirar pela janela. Jean d'Ávila²⁹³, que morreu em 1569, explica como o diabo faz nascer dentro de nós o desespero que leva ao suicídio: “O demônio, por um artifício bem contrário àquele que inspira o orgulho, [...] representa todos os pecados que cometemos e exagera-os como pode, a fim de nos meter medo e desencorajar de tal forma que, não podendo já suportar tão grande pena, mergulhamos no desespero. Foi desse modo que atuou em relação a Judas. Insistiu na grandeza do seu pecado quando o levou a cometê-lo e, depois de o ter cometido, fez-lhe ver como por todas as razões tinha sido um ato medonho e impediu-o ao mesmo tempo de se lembrar da infinita misericórdia de Deus, o que o fez cair no desespero e pelo desespero mergulhar no inferno” (MINOIS, 1998, p. 92).

Teólogos e pregadores repetiam incessantemente ser a morte voluntária o pior dos pecados e em relação a isso não faziam qualquer concessão. No decorrer do século XV, essa questão era pouco frequente nos sermões e ao que tudo indica, foi tema central de um único sermão entre 1350 E.C. e 1520 E.C., segundo as pesquisas de Hervé Martin²⁹⁴. Tal sermão fora composto pelo agostiniano Simon Cupersi, de Bayeux, tratava-se de seu quadragésimo quarto sermão, no qual apresentou a seguinte questão: “Será lícito o suicídio?” ao que responde, à maneira escolástica, primeiro de forma afirmativa e para tanto, remete-se ao evangelho de Mateus dizendo “Aquele que perde a sua vida salvará a minha”, depois, responde pela negativa, “utilizando todos os argumentos tradicionais e conclui que o suicídio é um pecado mortal” (MINOIS, 1998, p. 93).

²⁹³ João de Ávila (1500 E.C. – 1569 E.C.).

²⁹⁴ MARTIN, Hervé. *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age, 1350-1520*. Paris: Éditions du Cerf, 1988.

O concílio de Trento, realizado entre 1545 E.C. e 1563 E.C., não avançou para além do que já havia proposto Agostinho de Hipona, reiterando a interdição absoluta de matar com base no quinto mandamento: “Ninguém pode servir-se da sua vida para se entregar à morte quando isso lhe agrada. E é assim que a Lei não estipula ‘vós não matareis os outros’, mas simplesmente: ‘Tu não matarás’” (*apud* MINOIS, 1998, p. 93).

O casuísta Martín de Azpilcueta Navarro²⁹⁵, também conhecido por Doutor Navarro, publicou em Anvers, em 1581, um manual de confissão que “traduz [o] sentido de endurecimento que se observa nos derradeiros anos de 1570” (MINOIS, 1998, p. 93). No capítulo XV de seu *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, dedicado ao quinto mandamento “não matarás”, o Doutor Navarro menciona que em primeiro lugar:

[...] por este mandamento se veda a morte corporal, e qualquer dano pessoal injusto. E não somente veda o fazer, mas ainda a vontade de querê-lo: mas não veda morte espiritual da alma, como alguns confessores o significam, nem a justa que se faz por justiça pública, e em guerra justa, ou por justa defesa da própria pessoa, e ainda às vezes da fazenda, como se prova no manual, e ainda por justa defesa do próximo (AZPILCUETA NAVARRO, 1586, p. 54).

Esclarece ainda que não só o que mata aos outros ou se coloca em risco ao participar de torneios ou jogos que possam mata-lo ou feri-lo, complementando que:

[...] também peca mortalmente, o que deliberadamente deseja a si mesmo a morte, ou perda de algum membro, por ira, impaciência, desonra, pobreza, ou por qualquer outro infortúnio. E se se fere notavelmente é descomungado se for clérigo, ou monge, embora não se somente o faz por devoção, ferindo os peitos com o punho, ou a cara com a palma, ou o corpo para o refrear com disciplina. [...] E também o que se oferece a martírio, mas principalmente por ódio de sua vida, que por amor da virtude. E o que encurta sua vida, por abstinência em discretas, ainda que sem intenção de abreviá-la, mas advertindo que a abrevia. Ainda que isto quisesse, ou fizesse para satisfazer por seus pecados: posto que não parece mortal, se pensava que fazia bem nisso. Nem perdoável se o faz não admitindo, que excede nisso a virtude de abstinência, e abrevia a vida. E também aquele que por algum infortúnio, deseja deliberadamente não ter nascido. [...] (AZPILCUETA NAVARRO, 1586, pp. 55-6).

Enquanto isso, os catecismos do século XVII e XVIII não fizeram mais do que mencionar o quinto mandamento como interdição à morte voluntária.

²⁹⁵ O Doutor Navarro, além de importante intelectual de sua época, foi também professor da Universidade de Coimbra. Era tio do jesuíta João de Azpilcueta Navarro e foi professor do também jesuíta Manuel da Nóbrega.

No século XVII, mais especificamente 1608, John Donne (1562 E.C. – 1631 E.C.) escreveu, ao que tudo indica, a primeira obra Inglesa de “defesa” ao suicídio²⁹⁶. Em sua obra expõe que tal fenômeno ocorrera nas mais diversas épocas e lugares, sob as mais diversas circunstâncias e com pessoas também diversas.

Donne não chegou a publicar seu texto. Depois de entrar para a vida eclesiástica, envergonhou-se, tecendo críticas sobre sua própria produção, que veio a ser publicada após sua morte em 1647.

Porém, Donne, não estava disposto a arcar com o peso da responsabilidade de possíveis mortes “provocadas” por sua obra, pois uma coisa é ressaltar a admiração por sujeitos históricos como Brutus e Catão, outra é um ato que deva ser sancionado. Ele declara não fazer qualquer apologia à morte voluntária e tampouco pretende indicar em quais circunstâncias concretas esta seria permissível. Nas palavras do próprio Donne:

Abstive-me de forma voluntária em estender esse discurso a certos exemplos e regras particulares, ao mesmo tempo que não me atrevo a ser mestre numa ciência tão especial, mas porque os limites são obscuros, abruptos, deslizantes e estreitos, e aí o erro é mortal (DONNE *apud* MINOIS, 1998, p. 121).

Além disso, Donne atreveu-se a propor uma reflexão dentro da própria teologia cristã, usando sempre argumentos religiosos e racionais, atacando-a frontalmente, como expõe Minois:

Consideramos como uma evidência que o suicídio é o pior dos pecados; mas, se examinarmos bem os argumentos que sustentam tal ‘evidência’ podemos verificar que o suicídio pode não ser de todo um pecado. De qualquer modo, não temos o direito de julgar que este ou aquele homem deve ser condenado porque se matou, quando muitas ações que hoje condenamos estavam autorizadas na Bíblia (DONNE *apud* MINOIS, 1998, p. 122).

Seu livro era dividido em três partes que questionavam respectivamente a relação da morte voluntária com as leis da Natureza, com as leis da razão e as leis divinas. Em relação às leis da Natureza, indicava a necessidade de condenar qualquer mortificação, já que “[...] todas as práticas visam ‘iludir’ a nossa natureza”. Para ele, a

²⁹⁶ Seu livro chamava *Biathanatos* (*A declaration of that paradoxe, or thesis, that self-homicide is not so naturally sinne, that it may never be otherwise*) – *Biathanatos* (*Uma declaração daquele paradoxo, ou tese, Segundo o qual o auto-homicídio não é tão naturalmente um pecado que nunca possa vir a deixar de sê-lo*).

natureza humana é racional, é o que distingue os humanos dos outros animais. Sendo assim, é a partir da razão que se deve selecionar o que é bom e mau na vida e muitas vezes, matar-se pode ser muito mais razoável que viver. Além disso, considerando-se o fato de existirem mortes voluntárias entre homens de diversos lugares e épocas, tal ato não poderia ser “[...] tão contrário à inclinação natural como se quer fazer crer” (MINOIS, 1998, p. 122).

Na primeira parte do livro, faz uma breve referência à condição dos povos originários das Américas, dizendo que:

E em nossa época, quando os espanhóis estenderam essa lei que foi criada somente contra os canibais (que aqueles que não estavam dispostos a aceitar a religião cristã deviam ser submetidos, em infinitos números os índios escaparam a isto matando-se a si mesmos, e não pararam até que os espanhóis, mediante o uso de mistificações, os fizeram crer que eles também se matariam a si mesmos e lhes seguiriam com a mesma severidade ao outro mundo (DONNE, 1647/2007, p. 66).

Referente às leis divinas, Donne não vacilou em demonstrar que em lugar algum da Bíblia o suicídio fora condenado; existindo no máximo o quinto mandamento, “*Tu não matarás*”, argumento utilizado por Agostinho. Dessa maneira, não seriam pecados “*os milhares de homicídios na guerra e nas execuções capitais*”? Não seria “suicídio” o martírio voluntário e a morte de Cristo, não o seria por excelência? Rebate também a argumentação de Santo Agostinho de que Sansão teria recebido apelo divino (MINOIS, 1998, p. 122).

Apesar do raciocínio “*fraco, pesado e fastidioso*”, sua obra possui certo peso histórico e todavia “*uma força indesmentível*” (MINOIS, 1998, p. 122).

Em 1621, o sacerdote anglicano inglês Robert Burton²⁹⁷ (1577 E.C. – 1640 E.C.) produziu um enorme tratado, em três volumes e de linguagem rebuscada, chamado *Anatomy of Melancholy*, no qual desenvolveu um exaustivo estudo sobre a melancolia, desde a Antiguidade até seu tempo, sob influência de um tratado anterior, escrito por Timothy Bright²⁹⁸ em 1586. Nesses tomos de ‘medicina teológica’, que nas palavras de

²⁹⁷ Burton utilizou, para publicação de sua obra o pseudônimo Demócrito Junior.

²⁹⁸ *A Treatise of Melancholy: Containing the Causes Thereof, and Reasons of the Strange Effects it Worketh in Our Minds and Bodies: with the Physicke Cure, and Spirituall Consolation for Such as Haue*

Szasz (2002) são muito mais teológicos do que médicos, Burton, foi um dos primeiros a tratar a morte voluntária como oriunda da loucura. No decorrer do mesmo século, outros elementos começam a surgir como contribuintes para uma concepção da morte voluntária como um ato **irracional**.

Burton é praticamente o *start* de um movimento que teve como força motriz a laicização dos Estados europeus e o crescente desenvolvimento dos conhecimentos da medicina, além dos elementos racionalistas do iluminismo e uma forte necessidade de acabar com o confisco dos bens dos suicidas e as severas punições a seus cadáveres; que fizeram com que, de pecado mortal e crime capital, o suicídio passasse a ser responsabilidade da loucura (SZASZ, 2002). Esse argumento, posteriormente, com a consolidação da medicina como ciência autônoma e o desenvolvimento da psiquiatria (que segundo Szasz é resultado e não causa desse movimento), tomará grandes proporções nos séculos XX e XXI, tornando-se um dos argumentos ideológicos das instituições e indivíduos representantes do discurso hegemônico na sociedade moderna.

Robert Burton apresentou em sua obra uma postura relativamente favorável à morte voluntária, porém, “[...] rejeita a justificativa estoica do suicídio como um ato de refletida dignidade e auto-afirmação”, para ele, “[...] o suicídio não é um ato nem racional, nem digno, nem ponderado; as pessoas se matam porque suas vidas se tornaram intoleráveis” (ALVAREZ, 1999, p. 171). Nas palavras do próprio clérigo: “Esses homens infelizes nasceram para a desdita, estão além de toda esperança de recuperação, pois padecem de uma doença incurável; quanto mais tempo vivem, pior se sentem; e só a morte pode aliviá-los” (BURTON apud ALVAREZ, 1999, p. 161-2).

De acordo com Alfred Alvarez (1999):

O que é certo é que Donne e Burton, cada um ao seu modo, acrescentaram um novo elemento àquilo que antes era uma questão apriorística. Eles a trouxeram para a dimensão em que agora habitamos. Antes, o suicida era considerado sórdido, um condenado que devia ser rejeitado com o mais puro horror. Agora ele começava, pelo menos, a parecer humano: ‘É o caso dele; pode ser também o teu’²⁹⁹ (ALVAREZ, 1999, p. 173).

Thereto Adioyned Afflicted Conscience. The Difference Betwixt It, and Melancholy, with Diuerse Philosophicall Discourses Touching Actions, and Affections of Soule, Spirit, and Body.

²⁹⁹ “É o caso dele; pode ser também o teu. [...] Não devemos ser tão precipitados e rigorosos em nossas censuras, como alguns são: a misericórdia julgará melhor: que Deus tenha piedade de todos nós!” (BURTON apud ALVAREZ, 1999, p. 172)

Após a Reforma Protestante, o julgamento dos casos em que as pessoas tiravam as próprias vidas deixou de ser departamento canônico; todos os decretos referentes à morte voluntária passaram a ser pertencentes à lei civil. Com esse processo, as punições contra os cadáveres dos que haviam se matado, bem como as punições aplicadas às suas famílias, passaram a ser entendidos como gestos bárbaros e estúpidos. Apesar de os estatutos ainda preverem punições que profanassem os corpos dos que matavam a si mesmos e de seus bens serem confiscados em benefício da Coroa, "[...] os júris de inquéritos de morte suspeita se esquivavam deles com uma frequência cada vez maior, passando um veredicto de ‘*non compos mentis*’” (ALVAREZ, 1999, p. 174 – grifo no original).

As leis de punição à morte de si na França foram reforçadas por duas vezes no século XVIII e continuaram vigorando até 1770, mas o confisco dos bens e a difamação do nome de quem se matasse duraram até a Revolução Francesa; no código penal que passou a vigorar, não havia qualquer menção ao à morte voluntária como crime.

Na Inglaterra, o último registro de degradação a um cadáver desse tipo que se tem notícia é de 1823; mesmo assim, nos cinquenta anos seguintes os cadáveres de pobres que tiravam a própria vida e que não fossem reclamados eram usados para o estudo de anatomia; as leis que determinavam o confisco das propriedades de quem matasse a si mesmo perduraram de 1870 e até 1961; era comum que uma pessoa que fracassasse em sua tentativa, fosse para a prisão.

As punições em relação àqueles que tiravam as próprias vidas, bem como a seus familiares, começaram a ser suavizadas somente a partir da segunda metade do século XVIII. Tal fato ocorreu não tanto por qualquer mudança na forma de se compreender a morte voluntária, mas devido ao fato de o indivíduo isolado perder a importância coletiva que tinha tanto na Antiguidade quanto na Idade Média. O rompimento entre Igreja e Estado e a adoção por parte deste pelo liberalismo teve papel fundamental nesse processo, como salienta Coelho (1997):

Essa liberalização em relação aos suicidas foi uma das consequências da desvinculação entre a Igreja e o Estado. Este último com a ascensão da ideologia liberal, que preservava os assuntos privados, sentia-se cada dia mais intimidado para tomar resoluções contra o indivíduo, à medida que sua ação fosse um ato isolado que não afetasse os poderes do Estado. A Igreja, no entanto, continuou a condenar o suicida, abrandando, entretanto, a condenação em relação aos familiares (p. 50).

Bibliografia

- ÆSCHINES. The orations of Æschines against Ctesiphon. in: ÆSCHINES; DEMOSTHENES. The orations of Æschines against Ctesiphon, and Demosthenes De Corona. Translated from the original greek by Andrew Portal. Oxford: Munday and Slatter, 1814.
- AELIAN, Claudius. *Historical Miscellany*. Translated from the original greek by Nigel Guy Wilson. USA: Harvard University Press, 1997.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus. Livro I*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goubekian, 1996.
- AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALVAREZ, Alfred. *O Deus selvagem: Um estudo do suicídio*. Tradução de Sônia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ANDRÉS, Ramón. *Historia del suicidio em occidente*. Barcelona: Península, 2003.
- ANTOLOGÍA PALATINA. *Poemas de amor y muerte en la Antología Palatina*. Traducido por Marta González González, Cristóbal Rodríguez Alonso. Madrid: Akal, 1999.
- ARISTÓFANES. *Ranas*. Introducción, comentario y traducción por José García López. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do ingles por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: OS PENSADORES IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTOTLE. *The Nichomachean ethics*. United States: Oxford UK Press, 1998.
- AZPILCUETA NAVARRO, Martín. Compendio del Manual de confesores, y penitentes. Valladolid: Antonio Suchet, 1586.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Bíblia de Jerusalém*. Tradutores diversos. São Paulo: Paulus, 2011.
- BOFILL Y FERRO, Jaime. Prólogo. in: SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucílio*. Tomo I Traducción directa del latín de Jaime Bofill y Ferro. Barcelona: Iberia, 1955.
- BOTTÉRO, Jean; GARCÍA, Francisco J. G. *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*. Barcelona: Akal, 2004.
- BOTTÉRO, Jean. *Mesopotamia: writing, reasoning, and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop. Chicago: University of Chicago, 1992.
- BRODY, Baruch. A. Jewish casuistry on suicide and euthanasia. In: BRODY, Baruch A. *Suicide and euthanasia – historic and contemporary themes*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989. pp. 39-75.

- BRUNA, Jaime. Introdução. In: Marco Aurélio. *Meditações*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1969.
- CANHÃO, Telo F. *A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização. Vol. II (Anexos)*. Universidade de Lisboa, 2010. Tese de doutorado em História Antiga.
- CANTÙ, Cesare. *Historia Universal*. Tomo I (Tiempos Antiguos). Traducción de Nemesio Fernández-Cuesta. Madrid: Gaspar y Roig, 1854.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc. Orfismo y Pitagorismo. In: BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc. *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Barcelona: Akal, 2008. pp. 1053-78.
- CASIMIRO, Ana Palmira B. S. O estoicismo na pedagogia religiosa do Brasil setecentista: resquícios ou presença marcante? *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.28, p.164 –180, dez. 2007.
- CELSO. *Contra os cristãos*. Tradução de José Henrique Botelho Junior. Lisboa: Estampa, 1991.
- CÍCERO, Marco Tulio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancéde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CICERÓN, Marco Tulio. *Debates en Túscolo*. Edición de Manuel Mañas Núñez. Barcelona: Akal, 2004.
- CICERÓN, Marco Tulio. *La república y las leyes*. Edición de Juan M. Nñez González. Madrid: Akal, 1989.
- CLEMONS, James T. *What does the Bible say about suicide*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- COELHO, Adilson Rodrigues. Suicídio: Um estudo introdutório. In: *Psicologia & Sociedade* ; 9 (1/2): 47-64; jan./dez. São Paulo: ABRAPSO, 1997.
- CONCILIUM ELIBERRITANUM. The 81 canons in English. In: <http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ElviraCanons.htm>. Visitado em: 13/10/11.
- COOPER, John M. Greek philosophers on euthanasia and suicide. in: BRODY, Baruch A. *Suicide and euthanasia – Historical and Contemporary themes*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- DAUBE, David. Death as a Release in the Bible. In: *Novum Testamentum*, Vol. 5, Fasc. 2/3 (Jul., 1962), pp. 82-104.
- DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Volume I. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003.
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel. *O suicídio de Cristo – uma teologia*. Tradução de Francisco Custódio Marques. Lisboa: Notícias, 2000.
- DE BUCK, Adriaan. The Judicial papyrus of Turin. *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 23, No. 2 (Dec., 1937), pp. 152-164.

DIO CHRYSOSTOM. *On Fortune*. Disponível em: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/64*.html. Última consulta: 13/10/11.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, edição e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

DROGE, Arthur J. *Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*. In: *Novum Testamentum*, Vol. 30, Fasc. 3 (Jul., 1988), pp. 263-286.

DROGE, Arthur J.; TABOR, James D. *A noble death – Suicide & Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. New York: Harper Collins, 1992.

DURKHEIM, Émile. *Suicídio – estudo sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EPIPHANIUS. *The Parion of Epiphanius of Salamis. Books II and III (sects. 47-80, De Fide)*. Translated by Frank Williams. USA: Brill, 1994.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

FAULKNER, Raymond O. *The man who was tired of life*. In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 42 (Dec., 1956), pp. 21-40.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

FRAZER, James G. *El folklore en el antiguo testamento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

GARDINER, Alan H. *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden, Pap. Leiden 344 recto*. Zurich: G. Olms Verlag, 1969.

GOLDSTEIN, Sidney. *Suicide in Rabbinic literature*. USA: KTAV, 1989.

HAMMAN, Adalbert-Gautier. *El martírio em la antigüedad Cristiana*. Traducción de M. Montes. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

HANKOFF, Leon D. *Judaic origins of the suicide prohibition*. In: HANKOFF, Leon D.; EINSIDLER, Bernice. *Suicide: theory and clinical aspects*. Massachusetts: PSG Publishing Company, 1979a. pp. 03-20.

HANKOFF, Leon D. *Suicide and the afterlife in Ancient Egypt*. In: HANKOFF, Leon D.; EINSIDLER, Bernice. *Suicide: theory and clinical aspects*. Massachusetts: PSG Publishing Company, 1979b. pp. 21-32.

HANKOFF, Leon D. *A first century A.D. view of suicide: Flavius Josephus*. In: HANKOFF, Leon D.; EINSIDLER, Bernice. *Suicide: theory and clinical aspects*. Massachusetts: PSG Publishing Company, 1979c. pp. 33-45.

HELLER, Agnes. *El hombre del renacimiento*. Traducción de J.F. Ivars y Antonio Prometeo Moya. Barcelona: Ediciones Península, 1980.

HELLER, Agnes. *Aristoteles y el mundo antiguo*. Traducción de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya. Barcelona: Península, 1983.

- HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Traducción de José Francisco Ivars y Eric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 2002.
- HILL, Timothy. *Ambitiosa mors: suicide and self in Roman thought and literature*. New York: Routledge, 2004.
- IGNÁCIO DE ANTIÓQUIA. Epístola a los romanos. In: TEJA, Ramón. *El cristianismo primitivo en La sociedad romana*. Madrid: Istmo, 1990.
- IVES, George. *History of Penal Methods: Criminals, Witches, Lunatics*. Kessinger Publishing, 1914/2003.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro I*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010a.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro II*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010b.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro III*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010c.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro IV*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010d.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro V*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010e.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro VI*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010f.
- JOSEFO, Flávio. *Guerra dos judeus. Livro VII*. Tradução e Adaptação A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2010g.
- JOYAU, Emmanuel. Epicuro. Ensaio introdutório. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- LANDSBERG, Paul L. O problema moral do suicídio. In: *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2009.
- LEFEBVRE, Gustave (Ed.). *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*. Barcelona: Akal, 2003.
- LÍVIO, Tito. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I a X*. Traducción de Antonio D. Duarte Sánchez. 1996.
- MACALISTER, Suzanne. *Dreams & Suicide. The greek novel from Antiquity to the Byzantine Empire*. London: Routledge, 1996.
- MANACORDA, Mario A. *Leitura laica da Bíblia*. Tradução do italiano por Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.
- MARCIAL, Marco Valerio. *Epigramas*. Texto, introducción y notas de José Guillén. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2004.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, .

MAXIMO, Publio Valerio. *Los nueve libros de hechos y dichos memorables*. Edición de Fernando Martín Acera. Barcelona: Akal, 1988.

MELLA, Federico A. A. *Dos sumérios a Babel - a Mesopotâmia: história, civilização, cultura*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 2004.

MINOIS, Georges. *História do Suicídio*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema 1998.

MIRANDA, Marcos V. F.; MELO, José J. P. O filósofo e o apóstolo: a correspondência entre Sêneca e Paulo de Tarso. In: *Anais do I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades*. Maringá: ANPUH, 2007.

MIRANDA, Marcos Vinícius F. *Do vício à virtude: uma proposta educativa em Sêneca*. 2008. 115p. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação: História e Historiografia da Educação. Universidade Estadual de Maringá.

MONTAIGNE, Michel E. *Ensaio II*. Traduzido por Sérgio Milliet. Brasília: UNB – Hucitec, 1987.

MORUS, Thomas. *Utopia*. s/d.

MURPHY, Trevor M. *Pliny the Elder's Natural history: the Empire in the encyclopedia*. Great Britain: Oxford, 2004

MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages: The course on self-murder – Vol. II*. New York: Oxford Press, 2007.

NEMOY, Leon. A Tenth Century Disquisition on Suicide According to Old Testament Law. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 57, No. 4 (Dec., 1938), pp. 411-420.

NOUGUÉ, Carlos A. Apresentação. In: CÍCERO, Marco Tulio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos Ancéde Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

OLIVEIRA, Francisco de. Suicídio na Roma Antiga. in: *MÁTHERESIS*, 3, 1994 pp. 65-93.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*. V.1 – As sabedorias antigas. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ORIGÈNE. *Commentaire sur S. Jean*. Tome IV. Traduction par Cécile Blanc. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

OSSAU I TOVAR, Joseph P. *Beroso de Babilonia en Chaldea, distinguido del Beroso de Viterbo en Italia: con la chronologia de los reyes antiquissimos de Asiria, y Babilonia*. Valencia :Geronimo Vilagrassa, 1673.

PARTHENIUS. *Love Romances and Poetical Fragments*. Translated by S. Gaselee. London: Harvard University Press, 1989.

PEREIRA, Raymundo. *Suicídio: o suicídio na Bahia*. Bahia: Edições CARB, 1954.

PERKINS, Judith. *The suffering self – Pain and narrative representation in the early Christian era*. New York: Routledge, 1995.

PESSANHA. Introdução. *Antologia de textos. Epicuro. Lucrecio. Cícero. Sêneca. Marco Aurélio.* Coleção OS Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

PLATÓN. *Apología de Sócrates. Crítón. Fedón.* Edición de Maria Luz Prieto. Barcelona: Akal/Clásica, 2009.

PLINIO SEGUNDO, Cayo. *Historia Natural.* Traducida por Geronimo de Huerta. Madrid: Luis Sanchez Impresor del Rey N.S., 1624.

PLINY (THE YOUNGER). *The letters of Pliny the Younger: with observations on each letter ; and an essay on Pliny's life. Volume I.* London: J. Bettenham, 1751

PLINY (THE YOUNGER). *The letters of Pliny the Younger: with observations on each letter ; and an essay on Pliny's life. Volume II.* London: J. Bettenham, 1751

PLUTARCH. *Plutarch's lives.* London: Thomas Tegg, 1828.

PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres. Tomo XII.* São Paulo: Editora das Américas, 1954.

PRIETO, Maria Luz. Introducción. in: PLATÓN. *Apología de Sócrates. Crítón. Fedón.* Edición de Maria Luz Prieto. Barcelona: Akal/Clásica, 2009.

PUENTE, Fernando Rey. *Os filósofos e o suicídio.* Belo Horizonte: UFMG, 2008.

RIBBECK, G. Estudo introdutório. In Lucrecio. *Da natureza das coisas.* São Paulo: Nova Cultural, 1995.

RIST, John M. *La Filosofía Estoica.* Traducción de David Casacuberta. Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori, 1995.

RODRÍGUEZ ALONSO, Chistóbal; GONZALÉZ GONZÁLEZ, Marta.(Eds) *Poemas de amor y muerte em la Antología Palatina.* Libro V y selección Del libro VII. Barcelona: Akal, 1999.

ROSNER, Fred. Suicide in Bible and Talmud. in: ROSNER, Fred. *Medicine in the Bible and the Talmud: selections from classical Jewish sources.* Comented Edition. USA: KTAV, 1995. pp. 273-287.

RUGGIERO, Guido de. *Sumário de história da filosofia.* Tradução de Paulo M. Oliveira. São Paulo: Atena Editora, s/d.

SCHMITT, Jean-Claude. Le suicide au Moyen Âge. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 31e année, N. 1, 1976. pp. 3-28.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE, José Luis. *Job: comentario teológico y literario.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

SENECA, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucílio.* Tomo I. Traducción del latín por Jaime Bofill y Ferro. Barcelona: Iberia, 1955.

SENECA, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucílio.* Tomo II. Traducción del latín por Jaime Bofill y Ferro. Barcelona: Iberia, 1955.

SÓFOCLES. *Edipo rey. Edipo en Colono. Antígona*. Traducción de Jimena Schere. Buenos Aires: Colihue, 2008.

SOTO RIVERA, Rubén. *La muerte libre en la época clásica de los griegos*. 2000 http://www1.uprh.edu/rsoto/muerte_inanicion_filosofos.griegos.pdf.

SOTO RIVERA, Rubén. El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una epojé Kairótica. In: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, Colombia, 17-18, febrero-agosto, 1998, pp. 169-180.

STEPHENS, William O. *Epictetus on the Irrationality of Fearing Death and Reasons for Suicide*. 2002.

TÁCITO, Cornélius. *Anais*. Rio de Janeiro: WM Jackson, 1950.

TEIXEIRA, Napoleão Lyrio. *O Suicídio: em face da Psicopatologia, da Literatura, da Filosofia e do Direito*. Curitiba: Editora Guairá, 1947.

TEJA, Ramón. *El cristianismo primitivo en La sociedad romana*. Madrid: Istmo, 1990.

TEJA, Ramón. *Mortis Amor: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*. In: SIMÓN, Francisco M.; POLO, Francisco P.; RODRÍGUEZ, José R. (eds.). *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009.

THEOGNIS. The fragments of Theognis. Translated or paraphrased, and chronologically arranged, with a view to illustrate the personal history of the poet by John Hookham Frere. in: BANKS, James. (comp.) *The works of Hesiod, Callimachus and Theognis*. London: Henry G. Bohn, 1856.

TOMÁS DE AQUINO. Suma de Teología. II^a II^{ae}, Q. 64, a.5. In: Puente, Fernando Rey [org]. *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2008.

V.A. *The Apostolic Fathers*. Vol. I. Translated by Kirsopp Lake. USA: Kessinger Publishing, 2003.

VALÉRIO MÁXIMO, Públio. *Hechos y dichos memorables*. Edición de Fernando Martín Acera. Barcelona: Akal, 1988.

VANDEKERCKHOVE, Lieven. *On Punishment. The confrontation of suicide in Old-Europe*. Belgium: Leuven University Press, 2000.

VAN HOOFF, Anton J. L. *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1990.

VENEU, Marcos Guedes. *Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no ocidente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

WHISTON, William. *Josephus*. In: JOSEPHUS, Flavius. *The life of Flavius Josephus or, Autobiography of Flavius Josephus*. Translated by William Whiston. USA: Mobile Reference, 2008.

WILLIAMS, Ronald J. Reflections on the Lebensmüde. In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 48 (Dec., 1962), pp. 49-56.

XENOFONTE. Apologia de Sócrates. In: *Os Pensadores*. Vol II. Tradução de Líbero Rangel. São Paulo: Abril, 1972.

5 – Elementos para a análise da relação entre os saberes psicológicos, a educação e a morte voluntária no Brasil colonial.

“É impossível para nós supor que estas criaturas – os escravo – sejam homens, porque admitindo que sejam homens, uma suspeita pode se seguir, de que nós mesmos não somos cristãos”

Charles-Louis de Secondat (Montesquieu) – O espírito das leis

O objetivo deste capítulo é apresentar e analisar como se deu a relação entre a educação e a morte voluntária no período colonial, nas suas diversas formas possíveis. Para tanto, buscar-se-á entender como se davam as principais formas de educação e como figuravam questões relacionadas à morte voluntária e a relação destas com os saberes psicológicos que se apresentavam naquele momento histórico.

Para atingir tal objetivo, faz-se necessário explicitar a conjuntura em que todos esses fenômenos tiveram lugar. Paiva (1982) afirma que seria um equívoco tomar a colônia por uma “unidade monolítica”. Assim, o autor divide o período colonial em dois momentos distintos, mas não dicotômicos. Ao primeiro chama de “momento do estabelecimento” e ao segundo de “momento da reprodução”.

Esse primeiro momento, pelo qual pretende-se começar a análise desse trabalho, compreende o período que abrange “desde a descoberta [do Brasil] até os albores do século XVII” (PAIVA, p. 12, 1982).

5.1 – A morte voluntária entre os escravizados indígenas

*Ninguém ouviu
Um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste
Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo
E de lá cantou*

Com as viagens marítimas em busca de riquezas e a colonização das Américas, novas formas de organização começam a se apresentar e as relações de trabalho nas colônias americanas deram-se principalmente em base escravista. Em um primeiro momento, como um escravismo quase “extrativista”, ou seja, as populações originárias das Américas, que ficaram conhecidas como índios, começaram a ser escravizadas, mas de uma forma bastante rudimentar. Esses homens e mulheres eram caçados ou submetidos às “guerras justas” e escravizados (quando não, enganados de alguma maneira e escravizados) e explorados até a morte, como pode ser observado nos diversos documentos escritos pelos sacerdotes que acompanhavam as embarcações ou iam contribuir com a catequese nas colônias e também nos textos de alguns viajantes e colonos.

No período em que se deu a colonização, os meios de produção já estavam suficientemente desenvolvidos para, junto à quantidade de terras “ocupáveis” e o crescente desenvolvimento do mercado europeu, possibilitarem o estabelecimento de grandes latifúndios escravistas. Frente a isso, há que se compreender o caráter de superação que o escravismo colonial, com forte característica mercantil, traz em relação ao escravismo antigo.

O “descobrimento” das Américas está inscrito entre os desdobramentos da Revolução Comercial que teve lugar no decorrer dos séculos XVI e XVII E.C. e foi importante elemento da origem do modo de produção capitalista. O movimento de europeização das Américas, nos últimos séculos da colonização, esteve intimamente ligado à “expansão universalista do capitalismo que aos poucos vai deixando de ser europeu para ser mundial, sem perda de seus mecanismos originários de dominação e exploração” (REIS FILHO, 1981, p. 09).

Cabe considerar ainda que as estruturas educacionais que foram implantadas nas colônias estavam diretamente associadas às necessidades de desenvolvimento e expansão do capitalismo; assim, pode-se considerar que “ambos os fenômenos são

³⁰⁰ Essa música é conhecida pela interpretação feita por Clara Nunes, no álbum *Canto das três raças*.

complementares: educação e expansão dos mecanismos de dominação do capitalismo no Brasil” (REIS FILHO, 1981, p. 10).

De acordo com Saviani (2010), a partir das discussões feitas por Bosi (1992), o processo colonizador, considerado em sua totalidade, agrega três aspectos distintos que estabelecem uma relação íntima e dialética entre si; o primeiro deles é “a posse e exploração da terra subjugando os seus habitantes (os íncolas)” que prevê e estabelece certa dependência com os resultados obtidos nos outros dois aspectos, ao mesmo tempo que se apresenta como condição para eles, que são, a saber, “a educação enquanto aculturação, isto é, a inculturação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores; e a catequese entendida como a difusão e conversão dos colonizados à religião dos colonizadores” (p. 125). Cabe ressaltar que a utilização do medo como estratégia de controle teve uma função importante nesse processo; de acordo com Massimi e Miranda (2001):

[...] a indução do medo no outro acaba por ser encarada em várias cartas como auxílio para o sucesso do trabalho missionário por favorecer a construção de atitudes religiosas nas populações indígenas, a imposição da ordem e da justiça junto aos colonos portugueses, a organização do novo corpo social na Colônia” (p. 42).

Entre os relatos que expressavam os medos mais comuns entre os indígenas figuravam alguns típicos de sua própria cultura e outros oriundos da presença dos colonos. De acordo com os relatos de Manuel da Nóbrega, “o medo, utilizado pelos portugueses como estratégia de dominação, é o que parece marcar as relações dos índios com o poder colonial”. O padre defendeu, no segundo período em que atuou no Brasil, “a utilização do medo como método para a imposição da cristianização” (MASSIMI; MIRANDA, 2001, pp. 45-6).

No período aqui referido, como explicita Paiva (1982), não havia distinção entre Estado e Igreja, que “se fundiam numa sociedade única, ‘*sui generis*’”; tal fato fazia com que cristianização e europeização (no caso do Brasil, aportuguesamento) fossem “tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre si”, ou seja, a visão do *orbis christianus* foi a visão que guiou as práticas da grande maioria, para não dizer de todos os colonizadores. Tendo tal fato em vista, a catequese tornou-se “importante fator de colonização e, dadas as circunstâncias, como instrumento de imposição cultural, sendo recebida assim pelos índios” (p. 13). Assim sendo, “a conversão pela sujeição foi a

fórmula prática que traduziu a Fé e o Império em terras brasílicas”, bem como nas outras colônias ibero-americanas (p. 27).

Ainda segundo as reflexões de Paiva (1982), o *orbis christianus* era uma “imagem cristã medieval do mundo”, fundada na crença de que a Igreja Católica era a representante terrena do mundo de Deus e, tomando isso como verdade, exigia-se que “todos o conhecessem e prestassem culto” (p. 22). Com a descoberta das Américas, “regiões enormes, brutas, selvagens, ‘naturais’, cujas populações não falavam língua cristã, não conheciam a Deus, em tudo destoando dos fiéis” ameaçava a universalidade do *orbis christianus*. Frente a isso, era empresa urgente “anunciar a Palavra da salvação, para que, crendo, fossem batizados e ingressassem no mundo verdadeiro, e não crendo, fossem castigados e escravizados” (p. 23). O autor acrescenta que:

Esta regeneração se fazia mediante a conquista territorial, único meio de abalar eficazmente as estruturas da antiordem. Com a força militar, vinham os sacerdotes missionários e todas as demais camadas da sociedade cristã. Agiu-se movido por esta concepção, totalitária no mais profundo sentido porque visava implantar a única totalidade: o “*orbis christianus*”. Por isto mesmo não tiveram seus realizadores nenhuma sensibilidade pelo problema intercultural e não deixaram fazer-se ouvida a voz dos “bárbaros”. Fé e Império, Serviço de Deus e Serviço Meu, irmanados na mesma totalidade, presidiram a empresa colonial (PAIVA, 1982, pp. 27-8).

Submetidos dessa maneira, a implantação de uma nova ordem teria lugar, uma ordem legal e institucionalizada que estaria de acordo com “a presença da graça cobrindo novamente todas as regiões da terra, garantindo-se desta forma a unidade do orbe cristão”. Era ainda para a sobrevivência dessa ordem, na qual os interesses expansionistas mercantis e religiosos estavam imbricados, que se “impunha a conquista, pela força das armas, em guerra santa, guerra justa, para declarar aos índios o seu direito de se tornarem cristãos, de se salvarem” (PAIVA, 1982, p. 23) e caso o recusassem, fossem escravizados justamente.

Os jesuítas, tal como os capitães e outros funcionários reais, por desincumbirem El-Rey de alguns ofícios, eram por ele sustentados. Por isso, devem ser considerados “homens de sua sociedade”, que cumpriam aquelas tarefas estabelecidas por sua sociedade, seguindo seus moldes. Não foram, portanto, “instauradores de uma nova ordem social, olhando-se do lado dos portugueses, mas fundadores, junto aos índios, da mesma ordem social que os enviou” (PAIVA, 1982, p. 25). Cabe mencionar ainda que

Os jesuítas não questionaram essa estrutura social: os fundamentos teológicos e jurídicos do “*orbis christianus*” eram considerados dogmáticos. Cumpria cristianizar o universo, segundo os moldes vigentes. Por isto, os jesuítas respeitaram a ordem estabelecida e partiram dela. Seu papel não ia além de questionar a legitimidade dos casos particulares (PAIVA, 1982, p. 39).

Nesse período, o interesse em altos lucros na economia das colônias já visava o desenvolvimento acelerado da economia metropolitana. Assim, enquanto os sacerdotes encontravam-se na condição supramencionada, os colonos possuíam uma posição clara e definida em relação aos indígenas, que deviam estar submetidos aos seus interesses e necessidades, fosse cedendo suas terras ou ainda trabalhando para esses colonos ou guerreando a seu favor.

De acordo com Paiva (1982), a colonização “organizava-se no sentido de promover a primitiva acumulação capitalista nos quadros da economia europeia ou, noutros termos, estimular o progresso burguês nos quadros da sociedade ocidental” (p. 30), dessa maneira, todo o planejamento foi feito tendo em vista as condições e os objetivos da empresa colonial pelos colonizadores e a “colonização do Brasil foi pensada e realizada em função da produção, para o enriquecimento da coroa e do estamento mercantil dominante” (p. 31).

Não era de interesse da Coroa Portuguesa, nem tampouco tinha condições práticas de impedir ou proibir a caça e escravização indígena. Primeiro devido à imperativa necessidade de força de trabalho abundante, o que criava uma dificuldade aos europeus pela pequena quantidade da população disponível para tanto; segundo, porque tal força de trabalho tinha que ser barata, dados os objetivos de acumulação de capital e terceiro, porque os índios não eram afeitos aos princípios estruturais daquelas culturas e tampouco de suas sociedades (PAIVA, 1982).

Este fato impunha um consenso acerca do tema, fazendo com que já não se discutisse acerca da escravidão em geral, até mesmo “os mais abalizados doutores da igreja julgavam-na natural, quer por deficiências intelectuais, quer pela degradação do pecado, quer por razões de cativeiro”. O centro gravitacional das discussões estava na legitimidade da forma, que era polarizado em formas justas e injustas, sendo que as guerras justas geravam escravização justa.

O que definia uma guerra como justa era a declaração do príncipe sobre sua justeza, sendo que “o papa o encarregara da evangelização dos índios e, como

recompensa, lhe atribuíra o monopólio do tráfico comercial com o novo mundo” (PAIVA, 1982, p. 33).

Defendendo os interesses dos convertidos, fazia-se guerra a seus opositores, submetendo-os. Outros tantos eram submetidos “pelo ultraje ao Deus verdadeiro ao ofender a lei natural”, fosse por comerem carne humana, andando nus ou tendo mais de uma mulher, fatos esses que horrorizavam aos sacerdotes e colonos e que pode ser constatado em inúmeras de suas cartas. Também haviam os que eram submetidos “a título de compensação pelos ingentes gastos com a empresa evangelizadora-colonizadora” e dessa maneira, ia-se justificando a guerra e o cativo (PAIVA, 1982, p. 33).

Quaisquer obstáculos, fossem eles legais ou morais, eram superados, tendo sido aceito um princípio justo para a escravização. Estavam alicerçadas as sólidas bases do escravismo colonial e cabia doravante aos colonos “enquadrar os fatos sob os princípios justificativos”. Uma estratégia bastante utilizada por colonos e capitães era a incitação de guerras intertribais, das quais costumavam sair beneficiados, pela captura dos vencidos pela tribo vencedora e o repasse dos cativos a eles. Vale lembrar que entre os indígenas já existia o hábito da escravização dos vencidos; entretanto, sua compreensão de escravidão não compreendia o trabalho produtivo compulsório, assim:

Os costumes, estes sim, introduzidos pelos portugueses com relação às sequelas de guerra, afetavam tremendamente a cultura indígena: era o caso da escravidão para o trabalho, do aldeamento em promiscuidade com outras nações, numa forma de vida que não lhes era nem um pouco conhecida, da pregação e da prática de novos costumes, da desagregação familiar-tribal, etc. Mas, para os portugueses, era a sujeição uma questão de segurança e de êxito na colonização. Por isto vinha ela ordenada em documentos oficiais (PAIVA, 1982, p. 42).

Foi nessa conjuntura de escravidão que se deram as inúmeras mortes voluntárias de indígenas em terras brasileiras, bem como nas outras colônias americanas, que se encontravam em condições semelhantes. Levcovitz (1998) explica que as menções às mortes voluntárias entre os indígenas costumam vir das fontes oficiais e missionárias do século XVII. Segundo o autor, as fontes oficiais costumam referir-se às situações de cativo e isolamento de parentes causados pelos *encomenderos* espanhóis, enquanto nas fontes missionárias é comum encontrarem-se relatos sobre jovens guarani que “enlevados por imagens e mitos cristãos, praticaram o suicídio” (p. 18).

O jesuíta Manoel da Nóbrega, em carta para seu confrade Simão Rodrigues, manifesta preocupação com as mortes voluntárias dos índios da colônia portuguesa, mas não manifesta qualquer referência sobre a condição destes. De qualquer maneira, a seguinte passagem permite refletir acerca do papel da religião no que se refere às mortes voluntárias de leigos na colônia, tema sobre o qual se tratará mais adiante.

O irmão Pedro Correia é aqui grande instrumento para por ele Nosso Senhor obrar muito, porque é virtuoso e sábio, e a melhor língua do Brasil. Tem partes para se haver de ordenar de missa, mas tem impedimento, que não pode ser sem dispensa, e os nossos poderes não se estendem aos seus casos, que são morte voluntária de alguns Índios gentios desta terra. Se o Bispo não os tem, como se dizia que esperava por eles, faça Va. Ra. havê-los, porque sendo de missa fará muito mais fruto nas confissões (NÓBREGA, 1955, p.151).

Outra carta escrita por Manoel da Nóbrega, desde Rio Vermelho, Bahia, em agosto de 1557 ao padre Miguel de Torres, de Lisboa, denuncia o tratamento dado aos gentios e relata a tentativa de um indígena de se dar a morte:

[...] por todas as vias está esta terra mui perdida e desbaratada, nem há nisso justiça nem remedio, porque acharão que infieis não podem testemunhar nada contra christãos, e por isso quem quer se atreve a viver como quizer, ainda que seja peccar notoriamente perante o gentio; somente se guardão que christão que os não veja fazer o peccado, e fazer muitos agravos ao gentio e tomar-lhe o seu, porque não há justiça contra elle que atente nisso, e ainda que queira atentar, como não há-i prova de Branquos, fiquão absoltos, como aconteceu os dias passados, que hum barco que estava ao resgate da banda dalem da Baia, porque se botou ao mar hum escravo que lhes avião vendido, porque teria saudade da molher e filhos que lhe fiquava, podendo aver o seu por o mesmo senhor que lho avia vendido, que estava ainda no navio, movido[s] os christãos de raiva diabólica, matarão a sete ou oito pessoas, sscilicet, ao mesmo senhor do escravo, velho tolhido, e os mais, molheres e moções, pollo qual se alevantarão todos os daquella parte de guerra e tem feito já muito mal, e se quebrarão as pazes que tinham com os christãos. Prenderão alguns que fizeram isto e, por não aver prova senão de Índios, sairão soltos (*in* LEITE, 1954, pp. 400-1).

De acordo com o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1639), os Guarani do século XVII possuíam um verbo específico *yubĩ* (enforçar), que é composto por *yu* (pescoço) e *pĩ* (apertar), do qual derivavam as expressões *Ayê yubĩ* (enforçar-se) e *Oyêyubĩ eí* (ele mesmo se enforcou).

A punição àqueles que tiravam a própria vida estava presente entre os hábitos dos colonizadores em relação aos índios. Em seu *Tesoro de la lengva Gvarani*, Montoya (1639) – que de acordo com Levcovitz (1998), vivera entre os índios da mencionada etnia durante as primeiras décadas do século XVII – relata que “os que se enforcam não

são enterrados na igreja, mas jogados na estrumeira” (*Oyēiubībae nitymbábi Tûpâ ópe ytiapīpeheitigipicâmôngatú*) (p. 199).

De acordo com Gabriel Soares de Souza (1851), em um tratado sobre o Brasil de 1587, um costume dos Tupinambá diretamente relacionado com a morte voluntária de si entre era a geofagia, como se pode apreciar na passagem a seguir:

Tem este gentio outra barbaria muito grande, que se tomam qualquer desgosto, se anojam de maneira que determinam de morrer; e põem-se a comer terra, cada dia um pouco, até que vem a difinhar e inchar do rosto e olhos, e a morrer d’isso, sem lhe ninguém poder valer, nem desviar de se quererem matar; o que afirmam que lhe ensinou o diabo, e que lhes aparece, como se determinam a comer a terra (SOUZA, 1851, p. 323)

Jose Gonsalves da Fonseca³⁰¹, em 1749, faz referência ao mesmo costume, sem, contudo, identificar a qual etnia se refere, especificando somente seus hábitos e entre eles, o de se matar ingerindo terra:

Estes Indios vivem muito descansados, não tem cuidado de cousa alguma, senão de comer, e beber, e matar gente, e por isso são mui gordos em extremo, e assi também com qualquer desgosto amagrecem muito; e como se agastão de qualquer cousa, comem terra, e desta maneira morrem muitos deles bestialmente (ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS DE LISBOA, 1826, p. 210).

Conta-se também de um poderoso senhor de engenho, chamado Fernando Cabral de Taíde, que, por razões vãs, mandou uma de suas escravas, uma índia de nome Isabel, para a fogueira. Ao que tudo indica, a escrava havia contado a Dona Margarida, esposa de Cabral de Taíde, algum tipo de mexerico sobre seus colóquios amorosos. O senhor ordenou a seu feitor, Domingos Camacho e um negro guiné chamado João, que ateassem fogo na escrava, viva. Ronaldo Vainfas (1995) menciona que os depoimentos causam horror, "Isabel gritava, chamava por Deus, por Nossa Senhora, por todos os anjos e santos do paraíso, urrava para que lhe acudissem, tudo em vão [...] Isabel, que começara a arder pedindo socorro a Deus, terminou pelos 'diabos do inferno'" (p. 93). Cabral de Taíde havia ameaçado fazer o mesmo com qualquer pessoa que se atrevesse a tentar ajudá-la. Um agravante do caso era o fato de Isabel estar grávida, chegando alguns a comentar que "lançada ao fogo [a índia] arrebentou pelas ilhargas e apareceu a

³⁰¹ Na parte interna da obra organizada pela Academia Real das Sciencias de Lisboa, pode-se ler: Navegação feita da cidade do Gram Pará até á bocca do Rio da Madeira pela escolta que por este rio subio ás Minas do Mato Grosso, por ordem mui recommendada de Sua Magestade Fidelissima no ano de 1749, escripta por Jose Gonsalves da Fonseca no mesmo anno.

criança" (*apud* VAINFAS, 1995, p. 93). Chamado à mesa inquisitorial, Heitor Furtado, o "rei" de Jaguaripe, contou que Fernão Cabral de Taíde:

Além de negar que tenha mandado lançá-la ao fogo, atribuindo o crime a subalternos, disse que somente ameaçara a índia de queimá-la para evitar que continuasse "comendo terra". Com rara habilidade e frieza, Fernão Cabral mencionara a geofagia suicida que vários índios costumavam praticar – costume relatado inclusive por Gabriel Soares –, com o fito de descaracterizar a preñez da escrava supliciada (VAINFAS, 1995, pp. 93-4).

Outros relatos oriundos das colônias espanholas ajudam a saturar o fenômeno com mais determinações. Cock (2007), acerca da colonização espanhola na Colômbia, afirma que as mortes voluntárias entre os povos originários “foram uma constante nos anos de Conquista”, havendo relatos de sua ocorrência na *Orinoquia* e *Amazonia* e entre as tribos da *Sierra Nevada* de Santa Maria, bem como entre os Pijaos, os Quimbayas, além dos Agates e Cocomes da província de Vélez que se mataram todos de um dia para o outro. O autor recorda ainda que quando o colonizador espanhol, marechal Jorge Robledo, adentrara o vale de Aburrá em 1541, o que o impressionara não foram “suas flores, suas terras, o seu clima; foram os índios que às dúzias estavam pendurados nas árvores, enforcados com suas próprias mantas” (p.335).

O frei dominicano Bartolomé de las Casas (1527/1998), conhecido por sua postura favorável aos indígenas, manifestou-se no ano 1527 a respeito da colonização espanhola das Américas:

Os índios explorados, vendo-se morrer diariamente, começaram a fugir das minas e outros lugares de trabalho onde eram mortos por pura inanição e pelo contínuo e excessivo trabalho. [Enforcavam-se] às vezes famílias inteiras juntas, pais e filhos, o velho e o jovem, adultos e crianças, e alguns aldeões exortavam outros a se enforcarem como forma de escapar aos infinitos tormentos e desgraças que lhes sobrecaíam. Acreditavam que iam viver em outra parte, onde tinham todo descanso e todas as coisas que precisavam; abundância e felicidade, e assim sentiam e confessavam a imortalidade da alma; e esta opinião, por todas as Índias a encontramos, o que muitos cegos filósofos negaram. Por causa de um espanhol, que eu conheci bem conhecido, se disse que por sua crueldade haviam se matado nessa ilha espanhola quantidades de índios, com o sumo da mandioca (que, segundo dissemos em nossa Apologética História, é venenoso se bebido cru), depois, passado à de Cuba, por sair de sua servidão infernal, haviam se enforcado muitos mais. Também por uma mulher espanhola, por sua crueldade, enforcaram-se ali muitos índios, embora, se não me esqueci, antes que uma manada deles se enforcasse, a mataram. Era tanta a gente que tomava gosto em enforcar-se para sair daqueles trabalhos, que os espanhóis já se achavam enganados e de suas crueldades lhes ia pesando, porque já não lhes restava o que matar nas minas e nas outras invenções de adquirir ouro (pp.293-4)

Em outra de suas obras, a *Brevísima Relación de la Destrucción de las Índias*, o Frei las Casas retoma o assunto, de maneira mais sintética, mas não menos enfática:

Depois que todos os índios da terra desta ilha foram postos na servidão e calamidade dos da Espanhola, vendo-se morrer e perecer sem remédio, todos começaram, uns a fugir aos montes, outros a enforcar-se de desespero, e enforcavam-se maridos e mulheres e consigo enforcavam aos filhos; e pelas crueldades de um espanhol muito tirano que conheci, se enforcaram mais de duzentos índios; pereceu dessa maneira infinita gente. (p. 37)

Las Casas, discutindo o direito de autodeterminação, em seu *De Regia Potestate*, de 1560, é categórico em dizer que a liberdade “é a luz de nossa vida”, entretanto, “a escravidão pelo contrário é uma certa imagem da morte [...] Nada mais odioso e mais deplorável que a escravidão que se compara com a morte [...] Por tanto é melhor a morte antes que uma vida transcorrida na amargura da escravidão” (LAS CASAS 1982, p. 208 *apud* MALVIDO, 2010, p. 116).

Outro relato, feito quinze anos depois da denúncia de las Casas, pelo aventureiro historiador italiano Girolamo Benzoni (1857), em visita às Américas entre os anos 1541 e 1556, no ano seguinte de sua chegada escreveu:

Por isso muitos foram para a floresta e lá se enforcaram depois de ter matado seus filhos, dizendo que era muito melhor morrer do que viver tão miseravelmente, servindo tais e tantos tiranos ferozes e malvados ladrões. As mulheres, com o suco de certa erva, dissiparam a gravidez, a fim de não gerar filhos e, em seguida, adotando o exemplo dos seus maridos, se enforcaram. Alguns lançaram-se de altos precipícios e outros pularam no mar, outros ainda em rios e outros param de se alimentar até a morte. Às vezes, eles mataram-se com suas facas de sílex, outros perfuraram seu peito ou suas partes com estacas pontiagudas (BENZONI, 1857, pp. 77-8).

Até mesmo o Rei Felipe II, da Espanha, em 27 de maio de 1582, escreveu ao Arcebispo do México, Pedro Moya de Contreras, manifestando-se sobre a questão das mortes voluntárias dos indígenas:

Nós somos informados que nessa terra se vão acabando os índios naturais dela pelos maus tratos que seus administradores lhe fazem [...] Lhes tratam pior que escravos e como tais se encontram muitos vendidos e comprados, de uns administradores a outros, e há alguns mortos a açoites, e mulheres que morrem e a outras e a seus filhos lhes fazem servir em granjas e dormem nos campos. E alí parem e criam, mordidas de bichos venenosos; e muitos se enforcam. E outros se deixam morrer sem comer, e outros tomam ervas venenosas; e que há mulheres que matam seus filhos parindo-os, dizendo que o fazem para libertá-los dos trabalhos que eles padecem [...] (*apud* LEÓN-PORTILLA, 2004, pp. 47-8).

O historiador espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, em sua *Historia general y natural de las Índias*, de 1547, na qual interpreta o ‘auto-extermínio’ dos indígenas das Antilhas, chamado por Galeano (1978) de “holocausto antilhano” (p.27), com a seguinte afirmação: "Muitos deles, por passatempo, mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos" (OVIEDO Y VALDÉS, *apud* GALEANO, 1978, p. 27).

Galeano (1978) denuncia o que ocorreu com os indígenas antilhanos na colonização, como pode ser visto na seguinte passagem:

[...] os indígenas foram completamente exterminados nas lavagens de ouro, na terrível tarefa de revolver as areias auríferas com a metade do corpo mergulhada na água, ou lavrando os campos até a extenuação, com as costas dobradas sobre os pesados instrumentos de aragem trazidos da Espanha. Muitos indígenas da Ilha Dominicana antecipavam-se ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e se suicidavam em massa (p. 26).

Documento importante sobre a questão das mortes voluntárias entre os indígenas na América Latina é o livro do sacerdote franciscano espanhol³⁰² Pedro de Quiroga (c. 1560/2009), residente no Peru durante o período colonial. Em seus *Colóquios de la Verdad*, escritos no decorrer da década de 1560 para além dos relatos de maus tratos, pela boca do jovem personagem Inca, Tito – que justifica a dois homens brancos seus motivos para abandonar voluntariamente a vida – levanta a questão da aculturação perpetrada pelos colonizadores aos povos originários.

Como explica o próprio Quiroga (c. 1560/2009), no segundo dos quatro colóquios apresentados no livro, “trata e queixa-se Tito, índio natural de Cusco, na pessoa de todos os índios do Peru, dos excessos, males e danos que receberam e recebem dos espanhóis que naquelas terras entraram e estão” (p. 369).

O colóquio tem início com Tito clamando ao Sol:

Oh meu Senhor e Rei! Oh grande Senhor, onde estás? Meu Rei e Senhor, com teu pai e Senhor nosso Sol? Para isto desapareceste e deixaste a teus pobres? Meu Senhor e Rei, leva-me pois, e estarei a par de Ti. Meu Senhor Rei, suplico-te que comas meu coração e minhas entranhas. Já posso viver com tantos e tão grandes trabalhos? Quero eu vida? Leva-me, meu Sol e Senhor! Leva-me meu deus e criador!

Oh Rio que vais aonde está o mar, deusa e mãe das águas, darás testemunho das causas porque faço sacrifício de minha vida; e em

³⁰² De acordo com Vian Herrero (2009), é muito provável que essa fosse a Ordem do Cãnone de Cuzco.

pagamento disto eu consagrarei tuas águas com minhas lágrimas e suspiros. Anda tua viagem por largos anos e se vais aonde o Inga está, leva meu coração com tuas correntes aonde está meu Rei e Príncipe! Oh montes e vales, e que alegres vos mostrais com minha partida. Parece que vos gozais de ver-me ir aonde está o Inga. Somente este meu companheiro e irmão está triste³⁰³. Por que choras? Oh que simples és! Se sentisses a vida presente e o que é viver e morrer, me terias mais inveja do que lástima; mas és animal bruto. Tu não vês que rindo se vão as águas deste rio, e que alegres se mostram os céus com minha morte? Não turbes, pois, com tua tristeza o último dia de nossa conversação. Se eu não houvesse te dito a causa desta minha morte, terias razão de magoar-se com ela, mas não me contes por morto, mas por vivo, pois morro com tão justa razão. Não vistes os sacrifícios que acabamos de fazer agora, como em tudo mostram felicidade e amostras de bom sucesso? Oh morte, quantos dizem que és amarga e dolorosa! Mas estes tais não sei eu que vida viveram, que ao que vive bem e tem trabalhos não é possível que lhe seja molesta a morte, que antes é porto e fim dos trabalhos deste corpo. Seja o que for, que hoje hei de ver este mistério, que mal tão breve como é morrer não pode ser muito grande; além do mais, não tão grande como viver a vida que eu vivo. Oh Sol, e que pressa que levas por esconder tua cara! Tu não és meu Deus? Tu não és meu Criador? Não és tu a origem e pai dos Ingas? Espera-me, pois, e leva-me lá ao lugar prometido, e aonde os Ingas estão em seus bailes e regozijos; porque mais quero a companhia dos mortos que a conversação que têm agora os vivos. Alegre vou em ir contigo, meu Sol, que serás guia de meu coração (QUIROGA, c. 1560/2009, pp. 369-75).

Tito deixa clara sua preferência pela morte a ter que suportar a vida de trabalhos à qual era submetido. Nesse momento, Barquilon, um representante dos colonizadores, e Justino, um soldado espanhol, aproximam-se e escutam parcialmente as lamúrias de Tito. Percebendo que ainda não havia terminado suas lamentações, aguardam curiosos por conhecer os motivos que levavam o jovem Inca a querer tirar a própria vida.

O jovem inca pede a Cayo que não chore por ele, para que suas lágrimas não obstaculizem seu caminho e diz que se não tiver capacidade de suportar assistir a tal morte, que se vá dali. Diz ao amigo de infância que não quer ser sepultado nem tampouco que lhe dê mortalha e recomenda-lhe:

Vai-te, pois, e acorda-te que és inga de nação; serve a nossos deuses e não esqueças nossa religião tão antiga. Deixa-me, que fico bem acompanhado, pois estou em presença do Sol, principal Deus entre todos, e vejas como está atento a este sacrifício e me chama e aguarda com rosto alegre. Quero deixar à Fortuna com a vida nas unhas; exercite sua arte com os outros (QUIROGA, c. 1560/2009, p. 378).

³⁰³ Refere-se ao jovem indígena Cayo, que o acompanhava, mas é mero figurante na história.

Percebendo que aquele era o final do discurso de Tito, Barquilón grita a Justino que tome alguma providência antes que o jovem inca se mate:

Arremete, Justino, que se enforca! Corre que se afoga! Oh pecador de mim, que eu sou culpado desta morte! Alça, pois, e sustenha-lhe desses pés, antes que acabe de morrer! Corta rápido! Oh que gentil espada trazes para cortar amarras, pois que uma cordinha não quer cortar! Não nos cansemos, que tão morto está como os mortos. Nossa diligência já é por demais; de sua alma me pesa, que a vida, havia de perdê-la hoje ou amanhã. Parece que se mexe! Não deve estar morto! Vou buscar água para jogar-lhe no rosto, por tua vida, que sigas o outro índio que estava com ele, porque se este morrer, daquele saibamos o mistério (QUIROGA, c. 1560/2009, p. 379).

Barquilón expressa aqui suas preocupações, não com a vida do jovem Tito, mas com a sua própria salvação, que ficaria prejudicada por ter permitido que aquele se matasse. Além disso, expressa o interesse em conhecer os motivos que o levaram a desejar a própria morte.

Cayo fugiu, mas os esforços de Barquilón e Justino foram suficientes para “salvar” Tito da morte; no entanto, o jovem recusa-se a falar ou sequer abrir os olhos, ao que Justino manifesta: “Deixe-me com ele, que eu lhe farei falar, e ainda cantar. Ah cão! Por que não falais? A despeito de Lúcifer; abramos-lhe a açoites. Há de rir um índio de nós?” (QUIROGA, c. 1560/2009, p. 380).

Sem perder tempo, Justino começa os castigos, ao que Tito responde, em quéchua, irritando ainda mais o soldado, que havia escutado sua fala na língua de Castilla (Castela). Diante da violência dos açoites, o inca responde, ainda em sua língua nativa, “*Chicalla señor ya villasacmi apoya*” (Não mais, meu senhor, que eu falarei, capitão). Ao que completa, já em castelhano:

Oh crueldade jamais ouvida nem inventada de gentes. Oh mãos sangrentas, e se acabasses já, e se já te fartastes de carne humana, que ainda aos mortos não quereis perdoar! O que me queres, senhor? O que queres fale ou diga? Pergunta-me o que quiseres, que eu direi, com tanto que me mates para que cale como me atormentas agora para que fale. Faz-se vista outra invenção de crueldade como a de vós, que aos que querem morrer, por descanso e alívio de seus trabalhos, ainda não os deixeis? (QUIROGA, c. 1560/2009, p. 382).

Quiroga (c. 1560/2009) traz à baila o costume de se açoitar por qualquer motivo os indígenas, o que se evidencia na resposta de Justino à reprimenda de Barquilón, devido às reclamações supracitadas de Tito: “E sou eu o inventor desse costume? Porventura na terra onde eu nasci usa-se tratar dessa maneira aos homens? [...] Os que

vieram primeiro e os que cá estão nos ensinam o como havemos nós de fazer, e vossa é a culpa que fizestes o uso” (p. 383).

Frente à boa formação de Tito, Barquilón se questiona se não seria o jovem inca o próprio demônio, que estava lhes colocando à prova, ao que Tito responde que é tão humano quanto seus dois interrogadores e que aprendeu o castelhano, fora instruído e batizado:

Oh como andais errados! Dá-me que um homem tenha razão e liberdade e vereis como diz pérolas. De maneira, cristãos, que se veem um índio que diga uma boa razão de homem, parece-lhes coisa sobrenatural. Estais enganados e o estareis muitos dias; eu não temo a morte, antes a desejo, e assim falo como livre; os demais índios, de tristes e miseráveis, calam e sofrem sua sorte, que suas razões têm, se os ouvissem (QUIROGA, c. 1560/2009, p. 382).

Barquilón pergunta então ao jovem o motivo de cair “em erro tão grande” que de um golpe “perderia a vida e a alma” e acrescenta ainda que quanto maior sua compreensão do fato, mal ainda maior causava a si mesmo. Questiona ainda se no breve período em que estava enforcado, pesara-lhe ter se dado a morte, se em algum momento quis permanecer vivo. Tito responde-lhe com as palavras que seguem:

Errava com ignorância, e não sei se poderei persuadir-me a querer viver. Ocuparam meu entendimento a paixão e causas que me moviam a deixar a vida, e naquele ponto faltou-me todo bom entendimento, porque te digo a verdade que, quando alguém há de perder-se e Deus lhe desampara, ignora o caminho certo e verdadeiro, e do que primeiro é privado é daquele modo por onde poderia ser salvo. Dizes que o que sentia naquele trânsito do deixar a vida, e se me pesou. Isto é mister pergunta-lo aos mortos, ou aos que morrem contra sua vontade; que a mim, se me pesou não foi senão porque senti que me alçaram os pés, e porque não me deixavam morrer, que eu farta pressa me dava. Não pude mais. Ao último que me perguntas, que te diga a causa porque tão de vontade quis tomar a morte, eu a direi se me prometes o que te com ânimo piedoso e compassível de minha triste fortuna, embora para dar-te as causas fosse mister que ressuscitara um dos oradores mais celebrados que Roma teve para que com sua eloquência as encarecera e pusera em seu lugar. Já haverás lido nos feitos de Davi o que lhe sucedeu quando chegou na cidade de Siceleg, que encontrou-a roubada e queimada porque os amalequitas haviam assaltado aquela cidade e preso todas as pessoas dela; e como se Davi seguisse os que haviam feito o roubo, encontrou no caminho um egípcio, criado de um daqueles ladrões, enfermo transpassado e quase sem vida, ao qual fez perguntas sobre o passado na cidade, rogando-lhe que o levasse onde estavam aqueles ladrões, ao que o egípcio respondeu que o faria se lhe jurasse Davi não matar-lhe nem entregar-lhe nas mãos de seu amo que assim lhe havia desamparado. O mesmo te convém fazer comigo se queres saber de mim o que desejas. Jure-me que irás e me deixarás conseguir meu desejo, que é matar-me, e que não me entregarás nas mãos de meus inimigos, que são aqueles de

quem penso dizer-te seus segredos, coisa que de certo tu e todos os espanhóis ignorais, embora seja caso de grande importância para nós e vós que nos governais (QUIROGA, c. 1560/2009, pp. 386-7).

Tendo Barquilon aceito as condições de Tito, o inca começou a expor seus motivos, sendo que as páginas que seguem no segundo colóquio são basicamente sua exposição. Tito inicia pedindo ao deus que desate sua língua, para que seja capaz de expressar todo o necessário; então, se apresenta, dizendo seu nome e também contando que desses nomes cristãos, tais como Tito ou Pedro, possui uma dúzia. Conta ser natural de Cuzco, cidade que antecede a presença dos espanhóis e também da etnia Inca. Relata ainda que quando da chegada dos europeus, quando os vira em Casamalca, pensara que fossem deuses e, junto aos seus, colocaram-lhe o nome *Viracocha*, que significa Deus e faz referência aos imortais e criadores de todas as coisas; porém esclarece: “Mas logo que vi vossas obras não me pareceram de deuses, mas de ira e fúria do demônio, castigo e duro açoite de Deus. [...] o que ali passou, que foi o princípio de nossa perdição e da vossa. [...] vossas histórias o dirão para abominação de vossa crueldade” (QUIROGA, c. 1560/2009, pp. 389-90). Tito diz ter reconhecido que possuíam uma boa doutrina, que eram gente sábia e valente e que tinham religião “santa e boa”, porém, percebia que “atrevidamente faziam o contrário do que nos aconselhavam” (p. 392).

Barquilon se incomoda com a extensão da história de Tito e o manda ir diretamente ao ponto, ou seja, à causa de seu desejo de morrer, sem considerar todo o mencionado como parte dessa causa: “Acabe já, diga o que te pergunto e não me canses, que como me deu gosto saber de tua vida, me dará a causa que tanto encobres do porque querias matar-te, embora suspeite que será leviana como outras que fazem a vós, Tito responde:

Te espantas, ou o fazes de indústria, de que eu queira deixar a vida? Pois ouça e verás o que passa. Eu te digo de verdade que ao princípio, quando entrastes nessa terra, como vimos vossas obras e nosso cativoiro, todos juramos lutar até morrer por não viver em sujeição tão dura, e também propusemos não conversar³⁰⁴ com nossas mulheres para não deixarmos filhos de servidão; mas ao primeiro faltou-nos ânimo e conselho, e ao segundo, não pudemos conter-nos nem prevalecer contra esta carne. Já sei que não há de dar vida segundo o que de vós penso dizer-te, mas esta que me deres quero-a com liberdade como os outros homens a têm. Que é isto, cristãos; em que há deparar vosso atrevimento? Aonde haveis de chegar com vossa soberbia? Quanto mais calamos e sofremos tanto mais furiosa é vossa desordem; acaba já de acabar-nos a todos e toma-os a

³⁰⁴ Conversar é usado aqui como sinônimo de estabelecer relações sexuais (VIAN HERRERO, 2009).

terra, porque maior dano recebemos com as vidas que se nos matassem. Gravíssimo foi nosso pecado no acatamento de Deus; não o digo pelo castigo que padecemos, mas porque nos entregou em vossas mãos, porque eu não sinto nação no mundo que nos tratara como vós nos haveis tratado. [...] eu te rogo que vejas e notes todas as histórias da Sacra Escritura e as humanas que tratam de mudanças e caídas de reinos e servidão de pessoas. Não encontrarás outra servidão, maior nem mais terrível que a que este reino padeceu e sofreu, e se alguma vires que em algo se assemelha, acorda-te que foi executada por mãos de infiéis e de gente bárbara; mas vós, cristãos, como os sofre vosso Deus tais insultos como os que haveis cometido com cor de serem cristãos? A mim, te faço certo que vossas mãos não me ofenderão, porque penso fugir de vós e não com os pés, mas com as mãos, deixando a vida entre essas unhas; mas me fazem lástima tantos gritos, gemidos e queixas quantas cada dia saem desta terra contra vós, que já importunam o céu. Oh, se já despertastes de sonho tão pesado e danoso! Trazeis por capa dos males que fazeis e tendeis por bordão dizer que nos livrastes da tirania dos reis ingas, gente sem Deus e sem lei, e dizem que do que nos queixamos agora. Agradaria a Deus que não tivessem nos passado aqueles tempos dourados. Bem parece que não sentis ao que no presente padecemos, tampouco sabeis o que perdemos em perder o que nos tiraram. Alguns dizem isto com ignorância porque não o entendeis,; porém outros o dizem de malícia e com gosto de nossa desventura, e uns e outros falam com indignação e aborrecimento que desde o princípio nos têm. Desventurado do reino e terra aonde o que governa está indignado contra a gente dele, que este tal reino logo cairá e haverá doloroso fim. Eu te confesso que era grande a tirania dos reis ingas, que isto não se pode negar, e que nos tratavam como tiranos, mas já disse que eram infiéis e bárbaros e, se entendessem o que vós [entendeis], por ventura não o fariam assim (QUIROGA, c. 1560/2009, pp. 400-3).

É fundamental lembrar que Tito não era um índio concreto, mas um personagem e que suas denúncias, em muito podiam estar em consonância com aquelas dos índios peruanos, no entanto, passam pela compreensão de um sacerdote espanhol, o que, nos *Colóquios* lhes confere um caráter pedagógico, já que são a tentativa de Pedro de Quiroga (c. 1560/2009) de levar ao conhecimento dos letrados os sofrimentos que percebia nos indígenas, com a intenção de transformar os comportamentos dos europeus em relação aos habitantes originais da colônia.

Como salienta Paiva (1982), no Brasil, no ano de 1609, foi lavrada a Lei Áurea dos índios, o que não significou a abolição definitiva de sua escravidão, já que “o casuísmo original justificaria ainda muita irregularidade” (p. 37), já que a empresa colonial ainda necessitava de força de trabalho em abundância, no entanto, a escravização indígena representava um negócio meramente interno, enquanto o tráfico de escravos africanos um relevante e novo setor do comércio das colônias em geral. O autor esclarece ainda que o monopólio do tráfico negreiro que estava em curso pertencia

à Coroa, enquanto o monopólio do tráfico de escravos indígenas pertencia aos paulistas. Assim começa a desastrosa história de exploração dos escravos africanos.

5.2 – A morte voluntária entre os escravizados africanos

*Negro entoou
Um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares
Onde se refugiou
E de guerra em paz
De paz em guerra
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor*

Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte – Canto das três raças

Como afirmaram Marx e Engels (2005), a “descoberta” das Américas, foi um dos elementos que estabeleceram as condições necessárias para a criação e o desenvolvimento do mercado mundial, criado pela industrialização.

A descoberta da América, a circunavegação da África abriram um novo campo de ação à burguesia emergente. Os mercados das Índias Orientais, e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e das mercadorias em geral imprimiram ao comércio, à indústria e à navegação um impulso desconhecido até então; e, por conseguinte, desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição (MARX; ENGELS, 2005, p. 41).

Trata-se então de entender a colonização como momento de desenvolvimento do capital e analisar seu rebatimento sobre a vida dos trabalhadores escravizados que viveram nas colônias, fossem estes índios ou africanos.

Como explicam Figueira e Mendes (1977), o que ditava a intensidade da exploração do trabalho colonial era a obtenção do máximo possível de sobretrabalho, “convertido em grande volume de mercadorias baratas, deveria atender as exigências de um mercado voraz, o mercado capitalista” (p. 10), que vinha se consolidando nos países europeus com força cada vez maior, justamente devido àquilo que as metrópoles apropriavam das colônias além-mar. Como ilustraram Marx e Engels (2009):

A manufatura e, em geral, o movimento da produção experimentaram um enorme impulso graças à expansão do comércio ocorrida com a descoberta da América e da rota marítima às Índias Orientais. Os novos produtos importados desses lugares, especialmente as grandes quantidades de ouro e prata que entraram em circulação, alteraram totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores, enquanto as expedições de aventureiros, a colonização e sobretudo a expansão dos mercados até a formação de um mercado mundial – expansão que, então, se tornara possível e realizava-se cada vez mais, dia após dia – despertaram uma nova fase do desenvolvimento histórico [...]. Mediante a colonização dos países recém-descobertos, a luta comercial entre as nações ganhou novo alimento e, nessa medida, uma extensão e uma animosidade maiores (p. 57).

Enquanto foi interessante e conveniente ao desenvolvimento e consolidação do modo de produção capitalista, exigiu-se cada vez mais das colônias, ou, mais especificamente, de seus trabalhadores, trabalhadores estes que foram escravizados³⁰⁵.

Figueira e Mendes (1997) recorrem aos trabalhos José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, nos quais o bispo desenvolvera uma formulação análoga em múltiplos aspectos, ao conceito de “*divisão internacional do trabalho*” a partir da qual conceitua os papéis desempenhados e as relações estabelecidas entre a metrópole e a colônia. O bispo de Elvas define-as como “*espaços econômicos diferenciados pelo grau de exploração do trabalho ou pela magnitude do sobretrabalho extorquido ao trabalhador*, em função das exigências do mercado mundial” (p. 11 – grifos no original).

Partindo daí, é possível compreender a distinção entre metrópole e colônia, como também o motivo da colônia ter-se tornado “o espaço sócio-econômico cuja especificidade consistia precisamente na produção pura e simples de valores de troca”. Desta maneira, foram sendo criadas nas colônias “relações sociais subordinadas imediatamente às necessidades de ‘fazer, conservar e aumentar’ o capital, objetivo nem sempre atingido ou só parcialmente atingido, no espaço econômico metropolitano” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 11).

³⁰⁵ Cabe recordar que o Brasil foi a mais tardia de todas as colônias latino-americanas a por fim nessa forma de organização do trabalho.

Seguindo nessa direção, o bispo Azeredo Coutinho desdobrou-se em explicar o fato do trabalho ter um caráter compulsório no sistema colonial, bem como o caráter escravista e coercitivo ao qual estava submetido:

Embora o caráter compulsório fosse a porta aberta para a escravização do trabalhador e, em certo sentido são sinônimas, necessário se torna distinguir entre a coerção e o caráter da escravidão colonial. Por si mesmo o ato compulsório não explica este último aspecto. A primeira decorre do fato de ser inviável a obtenção de trabalhadores livres, nas condições específicas da colônia. A segunda advém do caráter capitalista da coerção (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 11).

Como explica Maestri (2006), o escravismo colonial teve motivos históricos e econômicos; afinal, “para ser rentável, a exploração do Novo Mundo exigia alta taxa de exploração” e a grande quantidade de terras livres dificultava a exploração necessária de europeus imigrantes, que não se dispunham ao trabalho nas plantações, já que podiam estabelecer-se às margens das fronteiras agrícolas mercantis e ter suas próprias terras e explorar eles mesmos a força de trabalho alheia, ou seja, “para impor a exploração, onde a terra é livre, tem-se que escravizar o trabalho” (p. 25).

Azeredo Coutinho trata de outro conceito que será útil para a compreensão das relações entre as metrópoles e as colônias, que é o conceito de *superfluo*, comum às produções literárias e documentais da colônia e que pode ser tomada em analogia com a categoria de *excedente*.

Nas condições específicas da produção e reprodução da vida no período colonial e, submetido àquela forma de divisão social do trabalho, o conceito de *excedente* é passível de ser interpretado como *mais-valia*, como elucidam Figueira e Mendes (1977):

Dadas as condições específicas de obtenção do referido excedente, impunha-se trocar aquela categoria, por assim dizer, pré-histórica, por outra que expressasse a verdadeira natureza mercantil da produção de riqueza das colônias. O passo seguinte constituiu em identificar a sociedade escravista moderna com a organização social do trabalho voltada exclusivamente para a produção de valores de troca, ou seja, para a obtenção de mais-valia, que é o valor mais caro ao “mundo que o português criou nos trópicos” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 12).

O escravismo moderno é fundado, portanto, na forma ideal de extorquir do trabalhador escravizado o sobretrabalho, na forma de excedente, sem, contudo, “provocar a morte prematura do escravo”, que era nada mais que um objeto, um instrumento de seu senhor e, sendo sua propriedade, fazia parte de seu capital e a perda

prematura de uma peça³⁰⁶ significava prejuízo ao senhor. Dessa maneira, Figueira e Mendes (1977) expressam que “preservar o capital, destruindo-o sob a forma de escravo, é a verdade paradoxal com que se defrontaram [Jorge] Benci, [Antônio] Vieira, [André João] Antonil³⁰⁷, [Domingos] Loreto de Couto, [Luís dos Santos] Vilhena e [José J. da Cunha de] Azeredo Coutinho” (p. 12), entre tantos outros pensadores de relevo daquele período, fosse no Brasil, fosse nas outras colônias.

Os quase quatro séculos de escravidão na colônia do Brasil (e não muito menos nas outras colônias americanas) mostram que a contradição posta aos ideólogos era resolvida pelos senhores na prática e que “a ‘ciência do senhor’ subordinou a vida do trabalhador, como também todas as relações de classe, à produção ilimitada de mais-valia” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 13). A tal “ciência” os senhores aliaram o trabalho dos feitores, tendo como objetivo a expropriação do máximo de sobretrabalho possível do escravo. O êxito de tal empreitada converteu-se na própria razão de ser do sistema colonial, atribuindo ao lucro o lugar central do mundo dos escravocratas, em torno do qual erigiam suas existências.

A busca incessante por lucros (característica do modo de produção capitalista que estava posta no processo colonizador) fazia com que os escravizadores levassem a exploração do trabalho, no que se refere a ritmo e duração, ao limite do suportável, diminuíssem a alimentação e reduzissem gastos com vestuário e habitação e nem mesmo a possibilidade de matar os trabalhadores escravizados diminuía a ganância desses sujeitos, “para ele, era em geral economicamente preferível fazer o cativo trabalhar até a morte e substituí-lo por um outro, jovem e saudável, apenas-chegado da África” (MAESTRI, 2006, pp. 26-7).

Rebaixadas ao limite as condições de trabalho e de vida, com as exigências de produtividade cada vez mais elevadas, gestavam-se também mais resistência: tentativas de fuga, de assassinato dos senhores e de tirar a própria vida; em outras palavras, de escapar a tal destino.

³⁰⁶ Os escravos eram tratados por peças, não por pessoas, o que denota a reificação extrema à qual estavam submetidos. Como explica Manuel Moreno Fraginals (1989), “um escravo era, além de trabalhador, um dos elementos fundamentais do capital fixo do engenho: assim, ao chamar o escravo de equipamento, instrumento, máquina, etc... Aqueles autores não estavam empregando uma imagem metafórica, mas estavam fixando um conceito econômico” (p. 14).

³⁰⁷ Nome adotado pelo italiano João Antônio Andreoni.

Compreender as relações coloniais de senhores e escravos, assim como as relações da colônia com a metrópole, a partir da extração do sobretrabalho e da mais-valia significa considerar o sistema escravagista colonial a partir da função que este exerceu em um estágio determinado do desenvolvimento e na própria consolidação do modo de produção capitalista. Nessa perspectiva, pode-se considerar que, quando os métodos adotados pelos portugueses em suas colônias alastram-se para as colônias tuteladas pela Espanha³⁰⁸, Holanda, Inglaterra e França, as inúmeras colônias européias que estavam espalhadas passaram a formar um sistema, no século XVII.

Subverteram-se assim todas as relações de produção que existiam anteriores à empresa colonizadora, já que a partir do sistema colonial “as riquezas mercantis obtidas na pilhagem, no saque, na pirataria, na expropriação violenta de povos inteiros convergem para um objetivo primordial, o de produzir mercadorias para o mercado mundial” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 13). Nesse bojo, o capital mercantil português, frente às exigências do capital mundial, seguiu buscando formas de se perseverar e se expandir. É de tais necessidades que surge a própria colonização moderna.

Nascido da desintegração parcial de relações feudais de produção, o capital mercantil português vegetaria à sombra não criasse ele próprio condições de reprodução. O tráfico e a escravização de negros africanos foram atividades mercantis rendosas durante mais de um século, antes mesmo de que se fizesse deles intensa utilização. Essa só se tornou viável quando do surgimento de circunstâncias favoráveis à plena exploração da força de trabalho em condições dificilmente conseguidas em território português, dadas as relações de propriedade existentes (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 14)³⁰⁹.

No século XVI, encontradas as condições propícias para seu desenvolvimento e expansão, estabeleceu-se uma produtiva aliança entre o capital nascente e a escravidão, que tomou proporções inimagináveis. As condições existentes nas Américas anteriores à colonização, como o fato de ser um vasto território sem divisões formais, sem a existência de classes sociais, com meios de produção coletivizados, baixo desenvolvimento das forças produtivas e uma divisão do trabalho sem grande

³⁰⁸ Cabe ressaltar que o Brasil foi a colônia na qual o escravismo mais se desenvolveu, foi também o maior importador de escravos africanos, já que foi uma das primeiras colônias das Américas a empregá-lo, em 1532, e o último a abandoná-lo, em 1888, por motivos econômico-políticos frente às novas necessidades do mercado europeu, principalmente da Inglaterra.

³⁰⁹ Tal discussão toma por base o conteúdo apresentado por Marx n’*O Capital*, volume I, capítulo XIII.

elaboração, entre outras, fizeram com que os portugueses não tivessem que enfrentar grandes obstáculos para apropriarem-se das terras, a não ser a resistência indígena, à qual suplantaram com extrema violência com a chamada “guerra justa”, que servia, inclusive, como “justificativa” para a escravização dos índios. Frente a isso, Figueira e Mendes (1977) afirmam que “*a escravidão é a forma de ser colonial do modo de produção capitalista*” (p. 16 – grifos no original).

José Paulo Netto e Marcelo Braz (2010) afirmam que o modo de produção escravista foi o modo de produção típico do Mundo Antigo. Assim, “a escravatura instaurada nas Américas, no processo de colonização que se seguiu à expansão marítima, será subordinada às formas sociais do modo de produção capitalista” (p. 66).

Conforme o capitalismo foi avançando mundialmente, foi explorando mais e mais às colônias, segundo suas necessidades de desenvolvimento, ampliando mundialmente o “processo de expropriação e centralização de todos os meios de produção, transformando-os em capital”, fazendo avançar também a conversão de todos aqueles que produzem em produtores de mais-valia. Figueira e Mendes (1977) complementam a ideia, explicando que:

Nesta evolução a colônia tem, paradoxalmente, o primado, pois é nela onde o capital pode criar as condições ideais de reprodução. Nesta fase de desenvolvimento das relações capitalistas de produção a escravidão não é somente condição ideal, mas necessária do processo de acumulação e centralização. Em certa medida, o escravismo colonial, ou o sistema colonial, é a alavanca mais potente do novo modo de produção (p. 16)

Algumas das obras do período, como a do jesuíta João Antônio Andreoni (Antonil), permitem compreender a colonização como “um sistema sócio-econômico regido pelas leis de acumulação capitalista, embora formalmente baseado no trabalho escravo”, tornando claro que a forma de organização desse sistema tinha como principal objetivo a extração do máximo possível de sobretrabalho, ou, mais-valia (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 28).

Nesse modo de produção, tal como estava organizado no sistema colonial, determinava-se o valor do escravo como o de qualquer mercadoria, ou seja, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção, nesse caso, sendo a “produção” entendida como a captura de homens, mulheres e crianças livres, no continente africano, convertendo-os em escravos. A esse valor acrescentavam-se outros valores como a alimentação dessas “peças”, navios, pessoal, instalações portuárias, entre outros, até

completar-se a travessia oceânica e aqueles homens, mulheres e crianças serem colocados formalmente à venda nos mercados.

Os escritos do bispo Azeredo Coutinho desnudou a importância que teve o escravismo para a existência da colônia e do próprio sistema colonial, por estarem estes intimamente ligados e foi o que permitiu a extração de “um ‘supérfluo’ (sobretalho), que é a base de apoio de um comércio vantajoso dos países que possuem colônias” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 31).

As ideias apresentadas por Azeredo Coutinho já expressavam o que seria, anos mais tarde, exposto em Cuba pelo promotor Ignacio González Olivares, que sob ordem do capitão-general, Lopoldo O'Donnell, representando, por sua vez, as ordens do Ministério de Ultramar, desenvolveu, em 1846, uma detalhada pesquisa acerca das causas dos suicídios dos escravos africanos residentes em Cuba entre abril de 1839 (quando foi fundada a Audiencia de La Habana) e novembro de 1846³¹⁰.

González Olivares reconhecia que a morte voluntária não se dava por uma “propensão inerente da raça negra”, afirmando assim a necessidade de buscar na escravidão as suas causas. Contudo, afirmava também a necessidade do escravismo para o bom funcionamento econômico-político da colônia ao afirmar: “a escravidão é uma condição necessária, indispensável para a existência social desta ilha, pelo menos por enquanto. Assim, **é necessário investigar formas de parar ou reduzir o suicídio sem alterar a ordem da sociedade existente**” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 51 – grifos nossos)³¹¹.

A pesquisa feita por González Olivares, não levou em consideração exclusivamente as mortes voluntárias dos africanos escravizados, mas também a da população cubana em geral; todavia, das 1.337³¹² mortes voluntárias levantadas pelo promotor dentro do período investigado, 1.171 (87,4%) eram referentes aos

³¹⁰ Apesar do período colonial brasileiro ser considerado até a vinda da Família Real em 1808, Cuba seguiu na condição de colônia espanhola até a Guerra Hispano-Americana, em 1898.

³¹¹ Poumier Taquechel (1986) afirma que a década de 1840 “patenteava a crise” do escravismo (p. 69).

³¹² Tais números colocavam a ilha como a mais alta taxa de mortes voluntárias em 1845, com uma taxa de 61/100.000 habitantes. Nem mesmo na França, onde as taxas cresciam de forma “alarmante” no século XIX as taxas não passavam de 23/100.000 e somente Alemanha e Suíça aproximavam-se desses números em toda a Europa (POUMIER TAQUECHEL, 1986, p. 70).

escravizados. Sua conclusão foi de que os excessos nos castigos que recebiam e a falta de uma instrução religiosa eram os principais motivos daquela realidade (BARCIA PAZ, 2008).

Outro dado importante que figura no discurso de González Olivares e que reflete a realidade vivida nas colônias em geral, em Cuba e também no Brasil é a união entre o poder da força física, pelo uso da violência, e o poder da ideologia, pelo uso não menos violento da palavra.

A violência – física e/ou simbólica – teve extrema importância para a manutenção das condições escravagistas coloniais; afinal, esta “era não só o sustentáculo da escravidão como a condição necessária para garantir a lucratividade dos investimentos nas condições do mercado mundial” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 32).

Essa violência levava a uma contradição que se expressa na equação: “como conservar o capital se a forma de fazê-lo, que não é senão aumentá-lo, conduz à destruição da parte mais importante dele, o escravo, responsável pela sua reprodução”? (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 32).

Entretanto, os autores indicam ser tal contradição mais aparente que real, “pois desde que os *lucros superassem as perdas de escravos* ficava garantida a racionalidade do sistema. [...] a morte do escravo, que muitos consideraram perda da propriedade do senhor, era a vida do capital” (FIGUEIRA; MENDES, 1977, p. 32 – grifos no original).

Essa questão pode ser igualmente encontrada na obra de Manuel Moreno Fraginals (1989) e é exposta de maneira um tanto mais elaborada, apesar de ter a mesma centralidade:

Devido a uma contradição insolúvel, o escravo participava da dupla condição de força de trabalho e meio de produção. Como meio de produção, representou, geralmente, mais de 50% do capital fixo ou constante do engenho e era, como todos os meios de produção, coisa que se comprava, vendia, alugava, que depreciava e estava sujeita às relações legais e econômicas dos bens móveis. Mediante seu caráter de meio de produção, estava vinculado à esfera produtiva de forma permanente, e transferia valor ao produto, na mesma proporção em que perdia, com seu valor de uso, seu próprio valor de troca. Por sua vez, como força de trabalho, atuava diretamente na produção, reproduzindo o seu valor diário – equiparando os custos de manutenção a um salário em espécie – e

acrescentando ao produto uma determinada mais-valia (MORENO FRAGINALS, 1989, pp. 14-5).

Marx (1985)³¹³ lança mão de uma passagem do livro *The Slave Power* do economista irlandês John Elliott Cairnes (1862), em que este explica a condição do trabalhador escravizado da seguinte maneira:

Considerações econômicas, identificando o interesse do senhor com a preservação do escravo, poderiam assegurar a este um tratamento humano, todavia, com o funcionamento do tráfico negreiro, elas mudam de sentido: o que passa a interessar é apenas extrair o máximo de trabalho do escravo, pois a duração de sua vida é menos importante que sua produtividade quando pode ser substituído por outro escravo importado das zonas negreiras. É, por isso, máxime nos países escravistas que importam escravos, que a economia mais eficaz consiste em extrair de gado humano a maior quantidade possível de trabalho no melhor tempo possível. A vida dos negros é sacrificada da maneira mais impiedosa justamente nos trópicos onde os lucros anuais frequentemente igualam todo o capital das plantações (CAIRNES, 1862, pp. 72-3).

De fato, a vida dos escravos não valia mais do que o valor que estes produziam para os seus senhores; assim, um escravo valia o quanto ele produzisse e se morresse executando seu ofício, tanto melhor, pois fora utilizado até a exaustão, até consumir-se no valor que produzia. Dessa maneira, o desenvolvimento do capital se realizava na destruição das peças (escravos) que faziam o sistema crescer. A equação destacada por Figueira e Mendes (1977) é realmente mais aparente que real, contudo, nem toda morte de escravos era igual e tinha o mesmo impacto na produção e na própria existência e reprodução do sistema colonial.

O valor dos trabalhadores africanos escravizados, inclusive o valor econômico imediato (preço) era determinado também pela lei de oferta, assim, em períodos em que se tinham muitos escravos sendo vendidos no mercado, ao preço e o valor da vida do trabalhador escravizado valia menos (podendo chegar a quase nada, como no já mencionado caso do “escravismo extrativista” dos indígenas no período anterior do desenvolvimento do sistema colonial), como fica evidente na seguinte passagem “Desde que, porém, cessou o desumano tráfico com a África, o preço dos escravos se elevou, e aumentaram os motivos egoístas para se tomar maior cuidado com os mesmos” (FLETCHER; KIDDER, 1857/1941a, p. 146)³¹⁴. Como elucida Ewbank (1856),

³¹³ O *Capital* foi publicado em na Alemanha em 1867.

³¹⁴ Os autores referem-se ao período imperial, já que visitaram o Brasil em meados do século XIX, sem embargo, a passagem não deixa de ser esclarecedora para outros momentos históricos.

“pessoas ricas que perdem um escravo por suicídio ou fuga mal sentem a perda, mas para muitas famílias, a perda é ruínosa. Não são poucos que vivem com o salário de um ou dois hilotas³¹⁵” (p. 440).

Um trabalhador escravizado morrer de exaustão no desempenho de sua função, ou, quando não, depois de tempos desempenhando-a, tinha um significado; outro, porém, bastante distinto, era o da saída, voluntária, de um trabalhador que ainda não tivesse dado tudo de si (leia-se, inclusive, a vida). Saída esta que, quando realmente voluntária, podia dar-se pela fuga ou pela morte voluntária; no entanto, os senhores ainda estavam sujeitos a outras fatalidades como o assassinato de seus escravos por terceiros, doenças, picadas de animais, acidentes de trabalho e afins. De qualquer maneira, a fuga e a morte voluntária eram as formas mais danosas, ainda que nos casos de fuga fosse possível reaver a peça e recuperar o prejuízo, era comum que, ao serem capturados, os trabalhadores optassem pela morte voluntária, para escapar definitivamente àquela vida, ou por medo das punições que a fuga costumava acarretar.

O “problema” das mortes voluntárias de trabalhadores escravizados na colônia apresentava-se aos escravizadores antes mesmo deles aportarem aos seus destinos. Algumas vezes, antes de embarcarem nos navios negreiros, aqueles homens e mulheres recém privados de sua liberdade, tiravam as suas vidas das mais diversas maneiras³¹⁶, além de muitas vezes, atentarem contra a vida dos tripulantes ou dos mercadores. Diante de tal fato, temendo por suas vidas e pela integridade de suas mercadorias (os aldeões escravizados), os traficantes de escravos buscavam embarcar os cativos e afastar-se da costa o mais rápido possível (BARCIA PAZ, 2008). O mercador francês Jacques Savary (1675) alertava aos leitores de seu *Le parfait négociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*³¹⁷:

Os escravos têm tão grande amor por sua terra que eles se desesperam de ver que estão deixando-a para sempre, e eles morrem de tristeza. Eu ouvi mercadores que participaram nesse comércio afirmar que mais negros morrem antes de deixar o porto que durante a viagem. Alguns se lançam ao mar e outros batem suas cabeças contra o navio; alguns prendem sua

³¹⁵ Servos.

³¹⁶ A auto-mutilação também era fato recorrente.

³¹⁷ O comerciante perfeito ou instruções gerais a respeito do comércio de mercadorias da França e países estrangeiros.

respiração até sufocarem e outros deixam de se alimentar para morrer de fome (p.140).

Savary (1675) indica que “depois de perderem seu país de vista, começam a consolar-se” (p.140) principalmente se for feito uso da música como uma forma de ludibriá-los e animá-los.

O médico espanhol Francisco Barrera y Domingo (1798/2008) sugeria que mentindo aos cativos sobre seu futuro diminuía seu sofrimento, no entanto, se descobrissem a verdade, não tardariam em jogar-se ao mar.

Em 6 de agosto de 1812, o capitão Felipe Nery escreveu, de Pernambuco, ao senhor Antônio Estes da Costa, informando que “perdera três elementos de sua carga humana” quando a nau sob seu comando estava entrando no rio Zaire, no centro-oeste da África, “três homens que haviam sido açoitados lançaram-se desesperadamente ao mar” (SCHWARTZ, 2005, p. 304).

De acordo com Fonseca Junior (2000), sendo em grande número originários do interior da África, desconheciam o mar e ao verem possibilidade de fugir nadando, lançavam-se ao mar acreditando ser este um rio e que poderiam, ao nadar, chegar à margem e encontrar a liberdade. Isso pode ser percebido na exclamação de Kunta Kintê, quando fora levado ao convés do tumbeiro em que fazia a travessia, “para espantar o banzo”: “Mas que rio é esse cujas margens não consigo ver?” (apud FONSECA JUNIOR, 2000, pp. 139-40). Taylor (2006) conta que para evitar que os escravos se lançassem ao mar, alguns capitães instalavam redes especiais ao redor dos navios negreiros.

Ao que tudo indica, essa questão perpassou todo o período, já que existem relatos dos mais diversos no que se refere aos possíveis motivos e às formas adotadas pelos escravizados para tirarem as próprias vidas. Frente às intempéries enfrentadas pelos navegantes, entre eles os traficantes de escravos, criaram-se seguradoras para garantir que o prejuízo não os assolasse.

Ao contrário do cativo em terra firme (plantações, engenhos e residências dos senhores), em que era possível aos escravos, entre outras opções, fugir, manipular o regime de trabalho, sabotar os instrumentos de trabalho, juntar dinheiro para tentar comprar sua liberdade, no traslado do continente africano para as Américas restavam-

lhes apenas algumas raras oportunidades de fuga, a insurreição e a morte voluntária (TAYLOR, 2006).

No capítulo XXIV dos *Princípios de direito mercantil, e leis de marinha para uso da mocidade Portuguesa destinada ao commercio*, intitulado *Do Seguro de carregação de escravos, e das bestas*, impresso em 1815 e escrito pelo deputado e secretário de inspeção da agricultura e comércio da cidade da Bahia, José da Silva Lisboa, consta que o seguro dedicava-se a cobrir os prejuízos advindos da rebeldia e de morte decorrente do transporte; entretanto, não havia a possibilidade de se cobrir as mortes voluntárias dos escravos³¹⁸, baixo a seguinte explicação:

O Seguro de carregação de negros tem por objecto o remover sobre os Seguradores, assim os perigos da rebeldia, como da morte funesta dos mesmos negros, á excepção da procedida de suicidio, e doença natural; pois não póde esta ser objecto de Seguro, por se dever considerar como derivada de vicio intrinseco da cousa segurada (LISBOA, 1815, p. 48).

A questão é reafirmada outras duas vezes no mesmo capítulo, provavelmente com o objetivo de não haver dúvidas. Frisa-se que o papel do seguro é cobrir danos no caso de rebeliões e perdas inesperadas, mesmo no caso de assassinato dos escravos durante uma rebelião. Se por uma rebelião a embarcação naufragasse, o seguro cobria total ou parcialmente o prejuízo; respondiam pelo ressarcimento dos valores de escravos que morressem durante tempestades, adquirissem alguma peste no caminho, ou morressem por falta de provisões (água e alimento), inclusive no caso daqueles que fossem lançados ao mar para garantir que os suprimentos dessem conta do restante,

Porém os negros, sem haver levantamento, matão a si proprios com armas, enforcando-se, lanção-se ao mar, ou perecem de outra maneira violenta, e contra-natural, como seria deixando-se inanir por inédia, não querendo tomar o alimento necessario (que muitas vezes acontece), os Seguradores não são responsaveis pela perda do valor de taes escravos; porque semelhantes damnos resultao de vicio intrinseco da cousa segurada, que não podem jamais ser materia legitima de Seguro (LISBOA, 1815, pp. 48-9).

³¹⁸ Já nos *Estatutos da Companhia Mútua de Seguro de Vida dos Escravos*, de 1858, no Artigo 22, consta cláusula sobre a morte voluntária, indicando que se ressarcem os prejuízos por escravos que matem a si mesmos desde que não seja por excessos cometidos por seu senhor: “A companhia se responsabilisa por qualquer genero de morte, menos a que resultar de sevicias ou suicidio, quando este fôr originado por acto forçado, castigo barbaro ou tortura por parte do segurado” (p. 07). Os cadáveres eram examinados pelos médicos da companhia para garantir a qualidade da morte.

Como mencionado, caso houvesse uma rebelião e nela escravos fossem mortos, feridos e viessem a morrer por conta disso, os seguradores arcavam com os valores,

Mas se alguns sobreviverão, e por desesperação se lanção ao mar, estropeão-se, e se matão de fome ou de qualquer modo, e os outros, chegando ao porto da descarga, são muito diminuidos de preço pelo seu máo estado, e turbulenta indole, os Seguradores não são obrigados a reparar o damno; porque, além de serem taes prejuizos consequencias remotas , e não connexas necessariamente com a rebeldia, julgão-se com razão procedidas de vicio intrinseco, e natural descachimento da cousa segurada; e os Seguradores, pela natureza do contrato, só devem a indemnidade, quando a mesma cousa não chega a salvamento ao lugar do destino, e nada lhes importa o exito da especulação, de quem requireo o Seguro, sendo-lhes igualmente estranhos o beneficio, ou a desvantagem do mercado.

Taylor (2006) afirma que algumas vezes a opção pela morte voluntária tomava um caráter insurrecional. Tal afirmação pode ser ilustrada com o testemunho do africano escravizado, Ottobah Cugoano (1787), que conta que ao serem embarcados, ao som dos “barulhos das correntes, os estalos dos chicotes e as lamúrias e choros dos companheiros” (p. 08), viram inúmeros comerciantes de escravos embarcando também. Enfiados nos porões dos navios, “quando nos encontramos na última retirada, a morte era preferível à vida, e um plano foi combinado, entre nós, para que pudéssemos queimar e explodir o navio, para morrer todos juntos... nas chamas” (p. 10).

Ainda nessa direção, um marinheiro veterano observou, em três de suas viagens transportando escravos que, “quando uma forte rajada de vento empurra a embarcação para um lado, os escravos, às vezes, todos juntos correm para o lado de baixo com a intenção de emborcar o navio” (*apud* TAYLOR, 2008, p. 38).

Uma das causas recuperadas pelos estudos históricos parece insólita; contudo, sem ter certeza do que se passava e a falta de explicações concretas fez com que “do século XVII em diante as crenças populares da África Ocidental e Central, de Senegambia ao Congo, explica[ssem] o insaciável apetite do tráfico negreiro do Atlântico em termos de canibalismo branco”³¹⁹ (PIERSEN, 1977, p. 147). O que fazia com que muitos deles preferissem morrer na África a afrontar-se com o horrível desconhecido.

³¹⁹ Tal crença era mais comum entre aqueles que viviam no interior, pois os moradores da costa compreendiam melhor o que estava acontecendo.

A esse respeito, Postma (2008) conta que havia, no século XVIII, um manual para comerciantes de escravos que dizia “assegure os escravos de que depois que eles tenham sido comprados, eles não precisam ficar com medo; pois as pessoas brancas não são canibais” (UNGER II *apud* Postma, 2008, p. 165)

Segundo o comandante Thomas King, que durante o final do século XVIII chegou a ir nove vezes à África, os escravos tranquilizavam-se quando estavam a bordo e se lhes fazia entender que haviam sido adquiridos para trabalhar e não para servirem de alimento aos europeus. Era comum colocar alguns escravos antigos entre os recém capturados; com esse intuito, como se constata no relato de Olaudah Equian, um menino da etnia Ibo, que fora capturado e transportado aos onze anos de idade, disse:

Havia muito pavor e tremor entre nós, e nada além de amargos gritos para serem ouvidos todas as noites dessas apreensões, de modo que, por fim os brancos colocaram alguns velhos escravos da terra para pacificar-nos. Eles nos disseram que não era para sermos comidos, mas para trabalhar, e logo estaríamos em terra, onde veríamos muitos do povo de nosso país. Esta informação facilitou-nos muito (*apud* PIERSEN, 1977, p. 149).

Entretanto, o contrário disso às vezes também se passava. Conta-se que um escravo local, em 1737, na ilha de São Cristovão, nas Antilhas, comentou aos cativos a bordo do navio *Prince of Orange* que eles teriam seus olhos arrancados e depois seriam devorados. Por conta disso, mais de cem trabalhadores escravizados que estavam a bordo lançaram-se ao mar na tentativa de se matarem, trinta e três deles não conseguiram ser resgatados com vida por seus mercadores.³²⁰

Segundo relato de Kátia Mattoso (1982), eram escassos os relatos de motins entre os negreiros brasileiros, com exceção de um ocorrido em 1823, em uma nau que transportava negros moçambicanos (macuas) para o porto da Bahia. Ao que tudo indica, a rebelião ocorrera ainda na travessia, em pleno mar, “instigada por um negro ‘ladino’ (isto é, que já falava português) e se chamava José Toto ou José Pato”, e que afirmara aos outros negros que seriam devorados pelos brancos assim que aportassem (p. 53).

³²⁰ Por conta desse tipo de incidente, escravos foram proibidos de subir a bordo em alguns portos, como a Jamaica; no entanto, não era uma regra, tanto que supostamente a rebelião ocorrida em Cuba, em 1839, no *Amistad*, teve início por um comentário do mesmo tipo, afirmando que os escravos seriam comidos pelos brancos.

Taylor (2006) explica que esse medo teve lugar logo nos primeiros encontros entre as duas culturas (africana e europeia), pois um grupo de africanos atacou uma embarcação portuguesa que passava pelo rio Gambia, em 1455, e sua justificativa para o ataque era justamente a crença de que os cristãos comiam carne humana e compravam os africanos com o objetivo de comê-los.

Como propõe Fonseca Junior (2000), no confronto essas duas culturas, cada uma delas formou seus próprios conceitos acerca da outra. Os europeus acreditavam no canibalismo africano, enquanto os africanos pensavam o mesmo de seus captores.

As crenças acerca do canibalismo e do vampirismo dos brancos podiam estar equivocadas em sua forma, mas não o estava em seu conteúdo. A grande questão é que não eram os brancos os vampiros ou os canibais, esses eram meros mediadores entre o suor, o sangue e a carne que serviriam de alimento ao modo de produção capitalista. Entretanto, os senhores, nesse caso, podem ser entendidos tal qual Marx (1985) descreveu o capitalista, que “como capitalista não é mais que capital personificado. Sua alma é a alma do capital” (p. 279). Como aludiu Marx (1985), remetendo-se a Engels (1850)³²¹, “seu vampiro não se desprende dele ‘enquanto reste por explorar um músculo, um tendão, uma gota de sangue’” (p. 364). Em outra passagem deixa claro do que se trata tal vampiro:

[...] o capital um único impulso vital, o impulso de valorizar-se, de criar mais-valia, de absorver, com sua parte *constante*, os meios de produção, a maior massa possível de sobretalho. O capital é trabalho morto que só revive à maneira de um vampiro, ao sugar o trabalho vivo, e vive tanto mais, quanto mais trabalho vivo suga. O tempo durante o qual trabalha o trabalhador é o tempo durante o qual o capitalista *consome* a força de trabalho que adquiriu³²² (MARX, 1985, pp. 279-80 – grifos no original).

É também durante o transporte que se passa uma parte do processo pedagógico ao qual Maestri (2010) definiu como “**Pedagogia da escravidão**”. Nesse trajeto, que tinha durações distintas a depender da origem e do destino particular de cada grupo de aldeões africanos escravizados, que “o *cativo* começava a ser introduzido no universo *escravista*, sofrendo incessantes atos pedagógicos que lhe ensinavam obediência incondicional e ensejavam reações conscientes e inconscientes de adaptação e

³²¹ Trata-se do texto de Engels intitulado *The English Ten Hours' Bill* (O projeto inglês de dez horas), de 1850.

³²² Marx faz outras tantas analogias entre o Capital e o Vampiro.

resistência à nova situação violenta” (pp. 194-5). A travessia do oceano torna-se assim o “momento excepcional na reeducação do cativo de aldeão livre no continente africano, em cativo no continente americano. Processo iniciado com a sua captura, venda, viagem em direção à costa e guarda nos depósitos negreiros, à espera dos tumbeiros” (p. 196). A Pedagogia da escravidão é definida pelo autor como um conjunto de

[...] práticas empreendidas direta e indiretamente pelos escravizadores para enquadrar, condicionar e preparar o cativo à vida sob a escravidão. Ou seja, para submetê-lo da forma mais plena e com o menor esforço possível, a sua função de viver para produzir a maior quantidade de bens, com o menor gasto (MAESTRI, 2010, p. 192).

As estratégias pedagógicas utilizadas pelos escravizadores costumavam ter por base a violência, o medo e o cansaço³²³. As condições de transporte tampouco eram adequadas para seres humanos, eram transportados em quantidades muito maiores do que a capacidade das naus e suas vidas a bordo já eram atormentadas por uma amostra “pedagógica” daquilo que lhes esperava em terra firme. Punições das mais diversas, a dança e o canto compulsórios, alojamento e alimentação inadequados, doenças e epidemias faziam parte do cotidiano das viagens (BARCIA PAZ, 2008).

Vale dizer que muitas vezes essas doenças eram bem-vindas pelos cativos, porque lhes tirariam a vida e que o canto e a dança compulsórios (muitas vezes atrelados a exercícios forçados), quando possível, feitos ao ar livre, faziam parte da “terapêutica” contra a melancolia (também chamada por nostalgia ou banzo) que acometia aqueles prisioneiros (PIERSEN, 1977).

O médico francês José Francisco Xavier Sigaud, refugiado no Brasil em 1825, em seu livro *Du climat et des maladies du Brésil: statisque medicale de cet empir*³²⁴ (publicado em Paris em 1844), remete-se ao relato feito pelo sacerdote capuchinho Antonio Zuchelli da Grandisca, publicado em Veneza, em 1711, acerca da viagem que este fizera a Angola e ao Congo, no qual o padre conta que:

[...] tendo retornado ao Brasil num navio carregado com mais de setecentos escravos, o amontoamento causou a morte de setenta negros na travessia; exalava do navio um odor impossível de suportar; alguns

³²³ Não era incomum que os escravizados fossem obrigados a carregar, durante sua ida para a embarcação, pedras e sacos de areia, com o objetivo específico de exauri-los, dificultando assim fugas e rebeliões.

³²⁴ Do clima e das doenças do Brasil: ou estatística médica deste Império.

daqueles infelizes escravos, para se libertarem dos seus sofrimentos e não serem transportados à América, diz o padre missionário, sufocaram-se engolindo a própria língua e caíram mortos imediatamente (SIGAUD, 1844/2009, p. 127).

Em sua *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, Jean Baptiste Debret (1834/1940) conta que em 1816 os traficantes de escravos chegavam a embarcar por volta de mil e quinhentos africanos em navios de pequeno porte, submetendo esses homens, mulheres e crianças às já mencionadas condições insalubres (baixa luminosidade e arejamento, alimentação precária e pouco saudável, falta de água potável, pouquíssima higiene, fosse pela quantidade de excrementos, como de cadáveres em putrefação), o que gerava-lhes febres, disenterias e muitas vezes a morte. Assim, do montante inicial espremidos em um pequeno navio negreiro, “desembarcavam apenas trezentos a quatrocentos indivíduos, escapados dessa horrível mortandade” (p. 185). Assim,

Impressionados com essa perda de homens, que encarecia demais o preço dos escravos, os traficantes sentiram a necessidade de embarcar menos negros de cada vez e de tratá-los mais humanamente; desde então, com efeito, permite-se-lhes a consolante distração de subir diariamente ao tombadilho, cujo ar puro os predispõe a dançar de vez em quando ao som de uma música, que, apesar de sua mediocridade, os encanta ainda, principalmente quando existem negras dançarinas. Noutros dias, essa distração é substituída por exercícios violentos, que os estimulam de um modo geral; entretanto, se alguns se mostram exageradamente tristes, forçam-lhes a chicotes, a participar da alegria geral, tristes ou alegres, continuam acorrentados uns aos outros, a fim de evitar revoltas ou suicídios voluntários (sic) pelo mergulho no mar (DEBRET, 1834/1940, p. 185).

No diário de bordo do navio inglês *Hannibal*, escrito entre 1693 e 1694 por Thomas Phillips, seu comandante, encontra-se o seguinte relato sobre os escravos que haviam comprado e pretendiam transportar:

Os negros são tão obstinados e relutantes a deixar seu próprio país, que muitas vezes saltaram para fora das canoas, barco e navio, no mar, e mantiveram-se debaixo d'água até que se afogassem, para evitar ser resgatados e salvos por nossos barcos, que os perseguiam; pois eles tinham uma apreensão mais terrível de Barbados que podemos ter do inferno, embora, na realidade, eles vivam muito melhor lá do que em seu próprio país, mas lar é lar [...] (in DONNAN, 1930, p. 402).

O comandante continua, explicando uma estratégia frequentemente adotada, tanto por comandantes de embarcações negreiras, quanto por senhores de escravos em terra firme.

Tivemos cerca de 12 negros que afogar voluntariamente, e outros deixaram de comer até a morte, pois é sua crença de que quando morrem eles retornam para casa, para seu próprio país e amigos novamente.

Fui informado de que alguns comandantes têm cortado as pernas e os braços dos mais voluntariosos, para aterrorizar ao resto, pois acreditam que se perdem um membro, não podem retornar para casa novamente: fui aconselhado por alguns dos meus oficiais a fazer o mesmo, mas eu não podia ser persuadido a cogitar o menor pensamento nisso, muito menos colocar em prática tal barbaridade e crueldade para com essas pobres criaturas, que, excetuando a sua falta de cristianismo e da verdadeira religião (sua desgraça mais do que falha) são tão obras das mãos de Deus, e sem dúvida tão caros a ele quanto nós mesmos (*in* DONNAN, 1930, p. 403).

Na prática ora descrita, a “Pedagogia do medo” (MAESTRI, 2010) tinha a função de exercer sobre o grupo, a partir do exemplo, o temor de que lhes acontecesse o mesmo, caso tivessem a mesma conduta.

Com o mesmo objetivo dos comandantes mencionados por Thomas Phillips, o coronel Humphrey Walrond, um escravocrata que viveu na ilha de Barbados por volta de 1600 a 1670, tendo perdido, em um curto espaço de tempo, três ou quatro de seus melhores escravos por morte auto-infligida, cortou a cabeça de um deles, colocando-a sobre uma haste de doze pés de altura e:

[...] tendo feito isso, [ele] fez com que todos seus negros ficassem diante dela, e marchassem ao redor da cabeça, disse-lhes para olhar para ela, se essa não era a cabeça de um tal que se enforcou. Reconheceram-na e ele então lhes disse, que eles estavam incorrendo em um grande erro, ao pensar que eles iam para seus próprios países, depois que estivessem mortos, pois, a cabeça deste homem estava ali, como todos eles eram testemunhas, e como seria possível, o corpo ir sem cabeça. Sendo convencidos por este triste, mas vigoroso espetáculo, eles mudaram as suas opiniões, e depois disso, não se enforcaram mais (LIGON, 1657/2011).

As estratégias utilizadas, como se pode perceber nos diversos relatos, visavam confrontar a crença comum a diversas etnias e tribos, de que, ao morrer fora de sua terra eles retornariam à sua nação, para junto de seus amigos e familiares, como se pode constatar no discurso do igbo escravizado Quappa, quando afirma que “após um determinado tempo, [os mortos] retornam ao seu próprio país, e permanecem para sempre livres da tutela ou da dor” (*apud* PIERSEN, 1977, p. 151).

Segundo o relato de Richard Ligon (1657/2011), acerca dos escravizados que viviam em Barbados, afirma não saber acerca de suas crenças religiosas, para além do

fato de não pertencerem à seita dos saduceus³²⁵, “pois, eles acreditam na ressurreição, e que eles deverão ir para seus países novamente, e ter sua juventude renovada. E conservando esta opinião em seus corações, frente a qualquer grande temor, ou ameaça de seus senhores, enforcam-se” (p. 102).

Em 1790, autoridades havanesas e senhores de escravos enviaram uma carta ao rei Carlos IV, da Espanha, queixando-se dos Códigos Negros, que haviam sido aprovados no ano anterior. No conteúdo da carta constavam acusações aos escravos, por “serem incivilizados e intrinsecamente maus”, além de fazer referência às suas “crenças pitagóricas” na reencarnação:

Eles são bárbaros, audaciosos, ingratos [...] Bom tratamento torna-os insolentes; seu temperamento é duro e rude; muitos deles nunca esquecem o erro da pitagórica transmigração que aprenderam em sua tenra infância. Este é o porque eles demonstram pouco medo de cometer homicídio sobre si mesmos (*apud* BARCIA PAZ, 2008, p. 75).

A crença pitagórica na transmigração da alma também foi objeto de Moreau de Saint-Méry (1797) em seu relato sobre a parte francesa da ilha de São Domingo, onde critica o sistema de crença dos Ibos e explica a estratégia usada para dissuadi-los:

É principalmente a respeito dos Ibos que a vigilância tanto é necessária, porque a tristeza ou o descontentamento mais leves levam-os ao suicídio, cuja a ideia longe de ser assustadora, parece ter algo de atraente para eles, porque adotam a doutrina da transmigração das almas. Vimos que muito frequentemente os Ibos de uma casa planejam todos pendurar-se para regressar ao seu país. Há muito tempo, que opomos a seu erro uma de suas próprias opiniões, quando não podemos absolutamente prevenir essa viagem pitagórica, nós cortamos a cabeça do primeiro que se mata, ou apenas o nariz e as orelhas que conservamos no topo de um mastro, então os outros se convencem de que este nunca ousaria aparecer em sua terra natal assim, desonrado aos olhos de seus compatriotas e temendo o mesmo tratamento, renunciam a esse plano horrível da emigração (pp. 30-1).

Em Cuba, queimavam-se os corpos e as cinzas eram dispersas com o mesmo objetivo e na Jamaica, aqueles que tiravam a própria vida eram enforcados publicamente, para que todos vissem que ele permanecia na ilha. Conta-se que um senhor de escravos de Barbados, em um movimento contrário, com base na crença dos escravizados e não opondo-se a ela, na tentativa de extinguir as mortes voluntárias de seus escravos, com o chicote nas mãos, ameaçou enforcar-se, dizendo que iria puni-los

³²⁵ O termo era utilizado de forma genérica, para designar todos aqueles que não acreditavam na reencarnação.

dez vezes mais na África (PIERSEN, 1977, p. 154). Essa história é relatada pelo francês Joseph de Laporte (1801), no décimo quarto volume do seu compêndio *O Viajante Universal, ou Notícia do Mundo Antigo e Moderno*:

[...] Hum Inglez estabelecido na Ilha de S[aõ] Christovaõ inventou hum ardil mui engenhoso para salvar a vida de seus escravos; porque como os tratava com o rigor ordinario dos de sua nação, iaõ enforcando-se huns após outros, e esse furor augmentava cada dia. Tendo-o avisado que todos seus Negros tinhaõ resolvido retirar-se a hum bosque visinho, e enforcarse todos para voltar para a sua patria, conheceo que todas suas cautelas, e castigos naõ fariaõ senaõ dilatar por alguns dias a execuçaõ do seu intento. Para curallos radicalmente daquelle furor, mandou carregar em carros as caldeiras, e os mais utensilios do seu engenho de assucar, obrigando-os a seguillo ao bosque, quando vio que seus Negros se dirigiaõ alli. Logo que os encontrou, chegou-se a elles com huma corda na maõ, e lhes disse, que sabendo a sua resoluçaõ de voltar para Africa, queria acompanhallos; porque tinha comprado alli huma grande fazenda, aonde ia estabelecer hum engenho de assucar, para o qual seriaõ elles mais proprios que outros Negros que jamais se tivessem exercitado nesses trabalhos; porem que naõ podendo entaõ já recear que lhe escapassem, os faria trabalhar de dia, e de noite, sem deixar-lhes o descanso ordinario do Domingo: que já tinhaõ apanhado por sua ordem os que se tinhaõ enforcado primeiro, e que os fazia trabalhar carregados de grilhões. O vêr os carros, e todo aquelle aparato naõ deixou duvida aos Negros ácerca da intençao de seu amo, mórmente quando instando-lhes que se enforcassem, elle mesmo fingia que só esperava que elles concluíssem sua operaçaõ para enforcar-se elle tambem, e marchar com elles, tendo já escolhido sua arvore, e pendurado nella sua corda. Á vista disto, tiveraõ huma conferencia entre si: a supposta miseria de seus companheiros, e o receio de serem ainda mais miseraveis, lhes fez abandonar a sua resoluçaõ, e deitando-se aos pés de seu amo lhe supplicáraõ que naõ os levasse ao seu paiz, promettendo-lhe que elles tambem naõ cuidariaõ em voltar. Fez-se rogar muito, e finalmente aparentando que cedía aos empenhos de seus criados Brancos, consentio nisso com a condiçaõ que constando-lhe que se enforcasse outro Negro, faria enforcar todos os mais para ir á sua fazenda de Guiné. Elles lho promettêraõ com juramento [...] (LAPORTE, 1801, pp. 244-6).

O viajante francês Adolphe D'Assier, em sua passagem pelo Brasil, na década de 1860, conheceu um africano já idoso a quem perguntara sobre suas primeiras impressões sobre a escravidão quando chegara ao Brasil. As palavras do velho senhor em resposta a tal pergunta foram as seguintes:

No dia seguinte a nossa chegada, fomos levados para o campo escoltado pelos Feitores, que nos atormentavam seus longos chicotes. Os golpes do bastão choviam sem parar sobre nós, pois não estávamos acostumados a trabalhar, e nós não poderíamos ir tão rápido quanto os antigos. Para terminar, nós decidimos todos pendurar-nos para voltar logo ao nosso país, mas no dia fixado para a execução do projeto, não tivemos coragem: houve apenas um que manteve a sua promessa, para dar-nos o exemplo, enforcou-se em uma árvore perto da casa.

No dia seguinte, antes de partir para o trabalho, na companhia do feitor, ele percebe uma ausência e nos ameaça a dar-nos cem golpes de chicote em cada um, se não lhe indicássemos imediatamente o esconderijo do fugitivo. Nós lhe apontamos a árvore em que balançava o corpo do nosso companheiro. Vendo isso, nosso feitor ficou louco de raiva. Parecia que esta não era a primeira vez que via estas coisas, porque ele entendia nossos planos, e desejando impedir-nos de executá-los, ele desatou o corpo do nosso companheiro, cortou sua cabeça com um golpe de machado, pregou-a em um mastro com um enorme parafuso de ferro e disse: “Agora, se ele retornar ao seu país, eu não me importo, sua cabeça vai permanecer aqui, e todo filho da puta³²⁶ que for com ele, terá o mesmo destino: voltará sem cabeça”. Sabe, Senhor, dificilmente se pode encontrar o caminho para seu país quando não se tem cabeça (D’ASSIER, 1867, pp. 27-8).

O velho senhor explica então a D’Assier (1867) que seus amigos permaneceram naquela vida, mas ele fugiu, passando seis meses escondido no mato, porém, um ex-vassalo seu denunciou-o: “Desde aquele tempo, incapaz de fugir, resignei-me. Além disso, eu sou velho, e vou logo voltar para casa” (pp. 28).

Também esclarecedora é a fala do ex-escravo Esteban Montejo, um *cimarrón*³²⁷ cubano, que por volta de 1963, com cento e quatro anos, concedeu uma entrevista ao antropólogo, também cubano, Miguel Barnet (1986), que estava interessado nos aspectos religiosos afro-cubanos. Nessa entrevista, Esteban Montejo lembrando fatos de sua vida, diz:

Essas histórias não são inventadas, mas o que eu acho que é conto, porque eu nunca vi, é que os negros se suicidavam. Antes, quando os índios estavam em Cuba aí sim existia o suicídio. Eles não queriam ser cristãos e se enforcavam nas árvores. Mas os negros não faziam isso, porque eles iam voando pelo céu e tomavam o rumo de sua terra. Os congos *musundi* eram os que mais voavam, desapareciam por meio de bruxaria. Faziam igual que as bruxas das Canárias mas sem ruído. Tem gente que diz que os negros se atiravam nos rios; isso é falso. A verdade é que eles amarravam na cintura um negócio que chamavam de *prenda* e que estava “carregada”. Aí estava a força. Isso eu conheço tim-tim por tim-tim e é positivo (BARNET, 1986, p. 42).

Além dos índios, Montejo também atribuía as mortes voluntárias aos culís chineses, trabalhadores assalariados que foram progressivamente substituindo o trabalho

³²⁶ Em português no original.

³²⁷ *Cimarrón* (de que se deriva a *cimarronaje*), quer dizer, literalmente, selvagem, ou aquele que vive no mato. Tratava-se do escravo que fugia sem qualquer tipo de violência contra seus senhores ou contra aquelas pessoas responsáveis pela sua custódia. No *Slave Act*, de 1696, estabelecia-se uma distinção entre o *cimarrón* e o rebelde, variando os castigos dependendo do tempo de residência no local e o tempo de fuga (DAMAS, 1996).

escravo africano, em condições tão miseráveis quanto as deles. Segundo o *cimarrón*, “os chineses nem voavam nem queriam ir pra terra deles. Eles, sim, se matavam. E caladinhos. Depois de alguns dias apareciam pendurados numa árvore ou atirados no chão. Tudo que eles faziam era em silêncio” (BARNET, 1986, p. 42).

A lenda dos “africanos voadores” relatada por Montejo possui um paralelo nas colônias inglesas na América do Norte. Em um trabalho investigativo a partir de entrevistas desenvolvidas pelo Federal Writer’s Project (FWP), na década de 1930, o tema da morte voluntária pouco apareceu; as exceções eram relativas à colônia da Geórgia e às ilhas marítimas da Carolina do Sul. Entretanto, surgiram diversas referências à capacidade de voltar à África voando por parte de alguns escravos, exclusivamente aqueles que haviam nascido naquele continente. O ex-escravo Jack Tattnall, perguntado sobre a existência dos africanos voadores mencionou que diversos escravos “trazidos da África podiam voar. Havia uma multidão deles trabalhando no campo. Eles não gostavam disso aqui e pensavam que podiam voltar voando para África. Um a um voavam pelo ar e todos iam voando de volta para a África” (GRANGER, 1940/2008, 124).

De acordo com Terri Snyder (2010), é provável que a lenda dos “africanos voadores” (ao menos na versão que se propagou entre os escravos da América do Norte) tem suas raízes históricas calcadas em um fato ocorrido em 1803, quando um grupo de escravos recém-importados tiraram suas próprias vidas. O grupo de cativos da etnia Ibo que fora comprado em Savannah, na região da Geórgia, e carregado em uma pequena nau à Ilha de Saint Simon. Ao largo da costa da ilha, os cativos, que muito haviam sofrido muito pela forma como vinham sendo manejados, subiram de seu confinamento na pequena embarcação, e se rebelaram contra a tripulação, forçando-os a lançarem-se na água, onde se afogaram. Depois que a nau encalhou, os ibos dirigiram-se ao pântano e afogaram-se. O ocorrido ficou conhecido como “desembarque ibo” (*landing Ebo*).

Snyder (2010) explica ainda que a lenda folclórica dos africanos voadores expressa, particularmente, como comunidades culturais distintas recordaram e narraram a experiência da morte voluntária entre os escravos no Novo Mundo, servindo a um propósito didático de preservar a memória histórica dos acontecimentos; assim:

[...] a memória coletiva conferiu-lhes o poder de voar – para fugir da escravidão e voltar para casa. As memórias dos ex-escravos e o folclore executam o papel cultural de refazer a história do eu, da família e da

comunidade dentro da escravidão, em última análise, transformando a encruzilhada entre suicídio, desespero e separação em uma interseção de poder, transcendência, e reunião (p. 62).

O missionário escocês David Livingston, ao ver um grupo de escravos que “cantavam, como se nunca tivessem sentido a sua abjeção, nem o peso do forçado que tinham no pescoço”, perguntou-lhes o motivo de tal alegria, ao que lhe responderam “que se regozijavam de vir depois da morte, atormentar e matar aqueles que os tinham vendido” (*apud* QUERINO, 1980, p. 150).

Mary Karasch (2000) sugere que alguns dos métodos utilizados pelos africanos escravizados estavam intimamente relacionados à crença na sobrevivência da alma após a morte, principalmente o afogamento e o enforcamento³²⁸. A autora especula que aqueles que se afogavam “talvez acreditassem que a água era a barreira (Calunga) que tinham de cruzar para chegar à África e reunir-se aos ancestrais” (p. 418). Tanto eram comuns as mortes por afogamento que o reverendo Robert Walsh (que também tinha formação em medicina) pôde afirmar, quando de sua visita ao Rio de Janeiro, entre 1828 e 1829:

[...] esta é a prática diária no Brasil. Ao lado dos casos que mencionei em outro lugar, o porto é constantemente coberto com os corpos dos negros, sobre os quais se sabe que se jogaram, para escapar de uma vida insuportável. Este é particularmente o caso em Botafogo, onde inúmeras pessoas respeitáveis contaram-me que eles frequentemente encontraram corpos negros quando iam banhar-se. Eu os vi por mim mesmo, deixados pela maré na praia e alguns deitados revoltos sob nossa janela (p. 345).

Snyder (2010) acrescenta uma questão que vai para além do religioso na determinação dos métodos utilizados, que é a questão de classe e a possibilidade de acesso a determinados meios, como o lúndano e as armas de fogo, que eram comumente eleitos como meio entre os brancos abastados.

As crenças dos africanos acerca da morte e do retorno para a África tornavam-se um problema para os escravagistas não só porque eles tiravam a própria vida, mas porque dava-lhes condição de não temer a morte, por ser esta desejável. Assim, tinham mais força para enfrentar seus escravizadores, chegando muitas vezes a matá-los. Frente a isso, em 1831, o médico José Antonio Bernal Muñoz propunha que, na sua execução, já que acreditavam que sendo enforcados voltariam para seu lugar de origem, fossem

³²⁸ Essas duas práticas de atentado contra a própria vida são indicadas como as mais frequentes em pesquisas diversas acerca da morte voluntária no período colonial.

executados com um tiro nas costas, depois fossem enforcados e então tivessem suas cabeças decepadas “para serem exibidas onde for conveniente”; no mesmo ano, o promotor público Francisco Seidel, em proposta quase idêntica, afirma que o enforcamento não causa nos africanos o impacto que a execução por tiro causa (*apud* BARCIA PAZ, 2008, pp. 74-5).

Fosse no mar ou em terra firme, a morte voluntária do escravos representava um problema aos escravocratas. De maneira que algumas questões foram se fazendo importantes para tentar diminuir a incidência das indesejadas mortes voluntárias entre os escravizados africanos (já que os indígenas, definitivamente não lhes pareciam adequados ao trabalho e supostamente foram alforriados em 1609); assim, traficantes, mercadores e senhores de escravos buscavam reconhecer os principais meios utilizados por aqueles homens e mulheres para tirarem as próprias vidas e também identificar quais as etnias africanas que mais costumavam dar-se à morte.

O médico francês Jean Barthélemy Dazille começa seu livro, de 1776, acerca das enfermidades mais comuns dos negros nas colônias francesas com uma defesa que expressa bem a supramencionada questão. Para o autor, o sucesso e a prosperidade, a força e a riqueza de qualquer colônia são determinados por sua população. Força e riqueza são os dois maiores objetos do destino de qualquer colônia. A riqueza por interferir no desenvolvimento do reino, ou seja, por contribuir para o crescimento da metrópole, e a força contra os inimigos externos. Completa da seguinte maneira tal afirmação: “Não he especialmente senão em huma população abundante de Negros, que as Colonias achão a origem primitiva da sua opulencia; por que sem Negros nada de cultura, nada de productos, nada de riquezas”, deste modo, uma colônia predominantemente européia até poderia, depois de muito tempo, tornar-se uma colônia forte, mas “a riqueza não será já mais da sua repartição” (DAZILLE, 1776/1801, p. 16).

Dazille (1776/1801) não só reconhece a necessidade da força de trabalho do trabalhador escravizado como defende a necessidade de garantir-lhes a sobrevivência: “[...] a intoducção dos Negros em huma Colonia he o meio maior, e fundamental da sua prosperidade; e que a conservação destes entes desgraçados he, o que faz este meio efficaz”, assim, ocupar-se de sua saúde e de suas vidas “he ocupar-se do que utiliza aos Colonos em particular, ao Commercio da Nação em geral, e á prosperidade do Estado” (p. 17).

Os escravocratas (traficantes, comerciantes e senhores) foram criando conhecimentos e desenvolvendo algumas estratégias, muito provavelmente a partir da observação e da lida com os escravizados. A primeira questão era que as mortes voluntárias eram mais comuns entre aqueles que haviam sido recém escravizados ou entre os que haviam recém chegado à colônia, ou ainda, recém comprados, ou seja, aqueles que estavam sendo expostos a uma mudança, geralmente radical, em suas condições de vida.

Os primeiros dias eram difíceis para todos, como alertou o jesuíta italiano André João Antonil (1711/1997), de maneira a tentar instruir os senhores de que não tinham somente o benefício de colocar em uso suas novas peças, mas também tinham obrigações para com elas:

Dos escravos novos se há de ter maior cuidado, porque ainda não têm modo de viver, como os que tratam de plantar suas roças; e os que as têm por sua indústria, não convém que sejam só reconhecidos por escravos na repartição do trabalho e esquecidos na doença e na farda” (p. 91).

Para além das penúrias da própria viagem, as condições inadequadas e os suplícios aos quais eram submetidos, muitas vezes chegavam e já eram imediatamente lançados ao trabalho; alguns senhores, que desconheciam o produto que estavam adquirindo, muitas vezes recebiam suas novas *peças* com uma surra logo de início, para que soubessem o que lhes esperava caso cometessem alguma falta e para já ir “amaciando” o escravo (MAESTRI, 2010). Essa questão pode ser evidenciada com exatidão pela denúncia sob a pena do diocesano Manuel Ribeiro Rocha (1758):

Nas fazendas, engenhos, e lavras mineraes, ainda hoje ha homens tão inhumanos, que o primeiro procedimento que tem com os escravos, e a primeira hospedagem que lhe fazem, logo que comprados apparecem na sua presença, he mandallos açoutar rigorosamente, sem mais causa que a vontade própria de o fazer assim , e disto mesmo se jactaõ aos mais, como inculcando-lhe, que só elles nasceraã para competentemente dominar escravos , e serem delles temidos, e respeitados, e se o Confessor, ou outra pessoa intelligente lho estranha, e os pertende meter em escrupulo; respondem , que he licita aquella prevençãõ, para evitar que os taes escravos no seu poder procedaõ mal, e para que desde o principio se façaõ, e sejaõ bons; e que huma vez que são seus, entra a regra de cada hum poder fazer do seu o que mais quizer, na forma que entender (p. 188-9).

Muitas vezes, sem saber se comunicar em uma língua compreensível ao senhor, aos feitores ou aos outros escravos, sem ter nenhum conterrâneo que pudesse compreendê-los e mediar a comunicação ou até mesmo tranquiliza-los em relação ao

que se passava, a adaptação do escravo era ainda mais dificultada e fazia com que muitos optassem pela morte voluntária. Essa dificuldade na comunicação fez com que muitos escravos fossem taxados como ignorantes ou teimosos e também foi motivo de muitas surras por desobediência (Snyder, 2010).

Piersen (1977) indica ainda que os primeiros dias costumavam ser especialmente duros para aqueles que representavam algum tipo de liderança em sua terra.

Perceberam também que quando um escravo era transportado ou comercializado (vendido ou comprado) com outros de sua nação, de sua etnia, família ou amigos, enfrentavam a situação da escravidão melhor do que estando sozinhos; todavia, sabiam também, pela experiência, que muitos escravos que tivessem alguma relação, mesmo que essa fosse a de falarem a mesma língua, facilitava a existência de rebeliões ou motins, assim, mesmo que isso facilitasse a adaptação dos africanos às novas e inóspitas condições, não consideravam prudente fazê-lo.

Além disso, aprenderam que os mais jovens superavam mais rapidamente a tristeza, ajustando-se mais rapidamente e melhor às condições de escravidão no novo mundo, tendo assim uma incidência menor de mortes voluntárias do que os adultos. Nas palavras da escritora sueca Fredrika Bremer (1853), quando de sua passagem pelas Américas, “como crianças, eles se acostumam ao chá e ao chicote, e não têm a memória de uma vida de liberdade, que os conduz ao desespero e suicídio” (p. 155). Entre os adultos, os escravagistas observaram que as mulheres suportaram muito melhor a travessia do Atlântico e a escravidão colonial do que os homens (PIERSEN, 1977). Sobre essa questão, pode-se tomar como exemplo do pensamento da época as palavras do naturalista alemão Georg Wilhelm Freyreiss, que esteve no Brasil entre 1815 e 1817. De acordo com a exposição de Bastide (1943), Freyreiss³²⁹:

[...] explica esse ato pela situação social do africano. A preta, pela divisão do trabalho sexual, já está habituada ao trabalho agrícola, já se encontra, em sua própria pátria, reduzida a uma espécie de servidão doméstica; o homem, no entanto, entrega-se às atividades mais nobres. Por isso a escrava se habitua, mais facilmente que o esposo, ao trabalho servil e tem uma tendência menos acentuada para se matar (FREYREISS *apud* BASTIDE, 1943, p. 9).

³²⁹ FREYREISS, G. W. Beiträge zur näheren Kenntnis des Kaiserthum Brasiliens. Frankfurt, 1824.

Foram, também, atribuindo qualidades às diversas etnias africanas³³⁰, relativas ao trabalho, ao aprendizado, à submissão e também à propensão a tirarem as próprias vidas. Rodrigues (1964) afirma, a partir de Morais Martins, que a maioria dos trabalhadores africanos escravizados no Brasil vinham do Congo e de Angola e que em geral, eram pessoas livres que se tornaram cativos e escravos pelas guerras ou por emboscadas.

Entre as distintas etnias que circularam no Brasil, a preferência era pelos Bantos (geralmente angolanos), porque eram vistos pelos escravagistas como "menos independentes, mais submissos, mais reservados no comportamento e na fala e mais adaptáveis", além de "comunicativos, faladores e cordiais". Também aceitavam bem às imposições culturais como o cristianismo e as normas de conduta social. Já as etnias daomeanas (Jejes, Iorubás, Congos), dentre os quais destacavam-se os Nagô, que eram conhecidos por seu baixo grau de submissão, bem como os maometanos (muçulmanos), conhecidos como Malês, que vinham geralmente do norte da Nigéria. Porém, entre todos, os que eram menos submissos eram os Hausas, e inclusive lideraram inúmeras revoltas na colônia (RODRIGUES, 1964, pp. 44-5).

Sobre os “Moçambique”, Henry Koster (1817) afirma ser uma “pobre e feia raça de seres, lânguidos e inativos, e propensos ao desânimo³³¹”; assim, seu preço tornava-se inferior ao dos escravos de outras localizações” (p. 256).

Poumier Taquechel (1986) menciona que a força da volição na tomada de decisão dos negros “de nação” era tamanha que era comum dizer-se que para eles morrerem bastava tomarem a decisão, e remete-se ao escritor Cirilo Villaverde dizendo que “uma vez que o negro anunciava sua decisão de morrer, qualquer que fosse o meio empregado, era impossível obrigá-lo a viver” (p. 77).

O cônsul francês Jean Baptiste Louis Marcescheau³³² (1831) afirmou que os Nagôs eram “geralmente indivíduos grandes, bem feitos, robustos e capazes de

³³⁰ De acordo com Fonseca Junior (2000), foram cerca de duzentas e oitenta etnias distintas que circularam pelos mercados de escravos.

³³¹ [...] à melancolia, na tradução ao português.

³³² MARCESCHEAU, Jean Baptiste Louis. Carta para o ministro dos negócios estrangeiros da França. Salvador, 22 de fevereiro de 1831. AMRE, Correspondance Politique/Brésil, vol. 12, fls. 206-7.

confrontar a morte colocando alguns deles suas melhores roupas, na crença de que isto é um meio de reverem sua pátria” (*apud* REIS, 2003, p. 119). O médico Francisco Barrera y Domingo (1798/2008), escrevera acerca dos escravizados africanos em Cuba as seguintes palavras:

Viví, Carabalí e Minas, etc. quando os tiram de seu país para transportá-los, ingleses, franceses e holandeses, às Américas, pelo menos, é mais familiar para estas nações que a outras castas de negros. Quando não podem lancar-se ao mar, quando vêm embarcados, põem-se tristes até que morram, se eles não estão satisfeitos por alguma decepção, e se quando chegam no destino com a qual o enganaram e veem que romperam-lhes com a palavra, calam, e aguardam a sua [oportunidade], para se ausentarem de seus companheiros, e então vão e se jogam em poços, rios ou no mar, porque acreditam que isso os fará livres dos europeus e voltarão a suas terras (pp. 68-9).

De acordo com Pérez Júnior (2005), em Cuba, os Nagôs eram chamados de Lucumí, muito provavelmente por conta de uma contração a partir da forma como se saudavam, *Oluku mi*, que quer dizer ‘meu amigo’ para o grupo etnolinguístico Iorubá (WARNER-LEWIS, 1997)

Nas palavras de Mary Karasch (2000), os Minas e os Congos (que não passavam de formas genéricas de designação dos africanos) também eram considerados com alta propensão a tirarem a própria vida, como afirma Sigaud (1844/2009), “o suicídio é comum entre os negros da raça Mina e Congo; o enforcamento e a sufocação são os meios extremos que eles preferem ao ferro e ao veneno” (p. 126); além deles, também os escravizados trazidos do Gabão, sobre os quais o viajante Inglês Henry Koster (1817) relata:

[...] não foram introduzidos há muito tempo e pelo bem conhecido caráter geral da nação eles são vendidos a preço reduzido. Eu ouvi algumas pessoas dizerem que eles são canibais. Eles parecem estar em um estado ainda mais selvagem que as recém-mencionadas nações e são muito dados ao desânimo e conseqüente suicídio, na verdade, dez e mesmo vinte que foram adquiridos juntos, em algumas instâncias, em curto período, todos morreram de desespero, ou puseram um fim em suas vidas de uma maneira mais sumária (p.255).

Não era incomum os trabalhadores escravizados se matarem coletivamente, tal como exposto por Koster. Fredrika Bremer (1853), com certa admiração pelos trabalhadores escravizados que vira em Cuba – “Eu só me admiro que o suicídio não ocorra com maior frequência entre este povo. Quão forte e tenaz deve ser o instinto de vida!” (p. 338) – relata o enforcamento coletivo de onze escravizados Lucumís:

É extraordinário como algum ser humano pode suportar a existência sob tais circunstâncias, e ainda vejo aqui negros fortes, que estiveram nas plantações por vinte ou trinta anos. Uma vez que os negros já se acostumaram com o trabalho e a vida da plantação, parece combinar com eles; mas durante os primeiros anos, quando eles são trazidos para cá livres e selvagens da África, é muito difícil para eles, e muitos procuram livrar-se da escravidão pelo suicídio. Este é frequentemente o caso entre os Lucumís, que parecem estar entre as mais nobres tribos da África. Não há muito tempo que onze Lucumís foram encontrados pendurados nos galhos de uma guazima³³³ – uma árvore que tem longos ramos horizontais. Eles tinham cada um junto de si seu café da manhã em um cinto, porque o Africano acredita que, ao morrer aqui, resurge imediatamente para uma nova vida em sua terra natal. Muitas escravas, por isso, lançam sobre o cadáver daquele que se matou o lenço ou o turbante, o que mais admirar, na crença de que assim será levado para aqueles que lhe são caros na pátria mãe, e levará a eles uma saudação sua. O cadáver de um escravo suicida foi visto coberto com centenas dessas lembranças (p. 332).

Algumas das revoltas de maior repercussão em Cuba culminaram em mortes voluntárias coletivas entre os escravizados, em geral, tais rebeliões eram lideradas pelos Lucumís (BARCIA PAZ, 2008).

Reis (2004) manifesta que no Brasil, na sequência da revolta dos Malês, em 1835, muitos tiraram as próprias vidas, entre eles Baltasar e Cípio, que foram enterrados junto àqueles que foram assassinados em batalha, no cemitério do Campo da Pólvora, destinado a escravos, indigentes e criminosos de toda sorte.

No Brasil, o episódio da invasão de Palmares pelo capitão mor Bernardo Vieira de Mello, pelo mestre de campo Domingos Jorge Velho e sargento mor Sebastião Dias e seus comandados, tal qual descrito na *História da América Portuguesa*, “pelas mãos de um baiano de berço opulento, senhor de terras e lavouras de cana de açúcar às margens

³³³ Para Poumier Taquechel (1986) as guasimas “eram as árvores mais cômodas para isso; ao primeiro que decidia matar-se desta forma, outros costumavam segui-lo em dias posteriores; os maiorais, enquanto ocorria um caso, reforçavam a vigilância sobre a *dotación* inteira, porque se sabia que o primeiro tomava valor de exemplo para a comunidade. [...] sempre havia os que se aproveitavam o menor descuido para pendurar-se, a sua vez, e preferentemente da mesma árvore” (p. 76). No Brasil, Gilberto Freyre (2006) indica serem as gameleiras as árvores que fazem o paralelo com as guasimas em Cuba, segundo o autor “Era talvez gameleira a árvore que se tornou célebre, em Salvador, como a ‘árvore do suicídio’ daqueles negros ou escravos que não sabiam vencer o banzo - a saudade da África - ou a humilhação do trabalho servil” (p. 457).

do Paraguaçu” (LARA, 1996, p. 81), chamado Sebastião da Rocha Pita³³⁴, Zumbi e seus principais guerreiros optaram por morrer voluntariamente em lugar de serem capturados ou mortos pelos inimigos. Depois de diversos dias de batalha, um grande cerco ao quilombo, faltando pólvora e mantimentos e muitos mortos entre os resistentes, Palmares fora invadido:

Entraram juntos, encontrando alguma resistência entre os negros, inferior á que presumiram; porque o seu principe Zombi com os mais esforçados guerreiros e leaes subditos, querendo obviar o ficarem captivos da nossa gente, e despresando o morrerem ao nosso ferro, subiram á sua grande eminencia e voluntariamente se despenharam, e com aquelle genero de morte mostraram não amar a vida na escravidão, e não querer perdel-a aos nossos golpes (ROCHA PITA, 1724/1880, p. 242).

Rocha Pita (1724/1880) não foi o primeiro a circular essa notícia, na *Rellação Verdadeyra*³³⁵, texto anônimo e de data indefinida³³⁶, consta a seguinte descrição do ocorrido: “não tiuerão outro remedio, senão comessarem-sse a lançar pello rochedo, e despenhadeiro abayxo; sendo o seu principal chamado Zombj, o que a hisso os Insitou por se uer Iâ ferido, e largou hum filho que as costas trazia e sette Concobinas” (2005, p. 292³³⁷). De acordo com Oliveira (2005), aquele historiador baiano, muito provavelmente reproduziu o que lera na *Rellação Verdadeyra*, ou em alguma outra obra do gênero que por ventura “lhe tenha chegado às mãos e onde constaria o suicídio do rei dos Palmares” (p. 262).

Entretanto, a obra de Rocha Pita (1724/1880) influenciou muitas produções, servindo-lhes de valiosa fonte documental. Autores como Raymundo Nina Rodrigues, Thomas Lindley, Robert Southey e Guilherme de Oliveira Martins retomam a ideia de que Zumbi e um grupo de guerreiros teriam tirado voluntariamente as próprias vidas.

³³⁴ Segundo a folha de rosto da edição utilizada: “Fidalgo da Casa de sua Magestade, Cavalleiro profeso da Ordem de Christo, Coronel do Regimento da Infantaria da Ordenança da Cidade da Bahia e dos Privilegiados d'ella e Academico supranumerario da Academia Real da Historia Portuguesa” (ROCHA PITA, 1724/1880).

³³⁵ *Rellação Verdadeyra da Guerra que se fez aos Negros Leuantados do Palmar, governando estas Capitancias de Pernambuco o senhor Gouvernador e Capitam-Geral Cayetano de Mello de Castro no Anno de 1694: da felliz vitoria que Contra o ditto Jnimigo Se alcançou.*

³³⁶ Maria Lêda Oliveira, responsável pela edição paleográfica desse texto, publicada em 2005, localiza a *Rellação Verdadeyra* entre 1694 e 1714.

³³⁷ Folha 93 do manuscrito original.

Além disso, o texto foi reproduzido quase *ipsis litteris* por Domingos Loreto Couto nos *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*, de 1757 (LARA, 1996, p. 101).

No entanto, há controvérsias na forma como morreu Zumbi. Nina Rodrigues (1935) traz alguns argumentos que defendem que de fato, não foi de morte voluntária, mas em combate, após ter sido entregue por um mulato, que o líder da resistência haveria morrido:

Mattoso Maia contesta a versão do suicídio do Zumbi, fundando-se em que, numa carta, datada de 2 de janeiro de 1696, do governador geral D. João de Lencastro, em resposta a outra do governador de Pernambuco, se diz ter falecido o Zumbi em peleja. “O Zumbi, traído afinal por um mulato e atacado no seu mocambo onde lhe restavam apenas seis homens, morreu pelejando com a maior coragem”. O Reverendíssimo Raphael Galanti corrobora a opinião de Mattoso Maia, publicando duas cartas régias pertencentes ao Dr. Studart, do Ceará. Na primeira, de 25 de agosto de 1696, ao governador de Pernambuco, o rei confirma o perdão que Mello e Castro tinha prometido ao mulato que entregou o Zumbi; na segunda, de 13 de janeiro de 1698, ao provedor da fazenda de Pernambuco, se refere o rei a um prêmio de cinquenta mil reis, dado ao capitão André Furtado de Mendonça que matou e cortou a cabeça ao Zumbi. É possível que tais cartas se refiram a um só mesmo fato. Mas seguramente elas não são ainda suficientes para invalidar a versão primitiva do suicídio do Zumbi (NINA RODRIGUES, 1935, pp. 136-7).

Insatisfeito com os argumentos apresentados pelos documentos, argumenta ele próprio sobre outras possíveis análises dos fatos:

Por um lado, é certo que havia em Palmares, além do Zumbi rei, diversos Zumbis gerais, de sorte que podia muito bem ter sucedido que um Zumbi tivesse sido traído e morto em combate; outro tivesse sido morto e decapitado pelo capitão Mendonça e um terceiro finalmente se precipitado do penhasco.

Por outro lado, Zumbi não era o nome de um indivíduo, mas o título de um cargo. Nada impede, portanto, que um Zumbi, na tomada da cidade principal, se tivesse precipitado da montanha, e o Zumbi, que o sucedeu na direção das forças dispersas, fosse traído, encontrado reduzido ao extremo que descreve Mattoso Maia, e morto em combate. Esta interpretação é tanto mais aceitável quando se sabe que a destruição do quilombo não parece ter coincidido com a tomada da cidade sitiada, pois ainda por alguns anos teve o governo de bater pequenos redutos ou mocambos de negros fugidos (NINA RODRIGUES, 1935, p. 137).

Sabe-se, na atualidade, que Zumbi não se matou na ocasião da “última grande guerra feita à Serra da Barriga”; entretanto, cabe investigar quais os interesses que subsidiam a propagação de tal lenda e o fato dela ter perpassado os relatos, perpetuando-se na historiografia luso-brasileira. Oliveira (2005) destaca como hipótese

o “próprio momento dos acontecimentos e sobretudo nas benesses que os intervenientes deles retiraram” (p. 262). A opção pela morte voluntária por parte de um grande guerreiro, tradicionalmente, oferece-lhe dignidade e certo heroísmo, por não submeter-se à prisão ou à humilhação da vitória do inimigo. Por sua vez, os vencedores são condecorados com a morte do inimigo vencido, "o vitorioso não triunfa numa guerra qualquer, mas sim numa batalha encabeçada por um herói"(p. 262). Dessa forma, a morte do vencido coroa a vitória dos vencedores, glorificando-a. Assim, a morte de Zumbi, tal como contada, "perpetua, talvez, a dignidade do feito das gentes envolvidas na guerra [...]" (p. 262).

Piersen (1977) observa que embora tirar a própria vida fosse um pecado capital para os cristãos, para muitas das etnias africanas tratava-se de uma questão pessoal, ou mesmo ligada à honra, além de, em certos casos, ser visto com certa admiração como, por exemplo, entre os prisioneiros de guerra³³⁸. Todavia, àqueles que voluntariamente findaram suas vidas na intenção de fugir da escravidão e das condições miseráveis de vida às quais estavam submetidos nas colônias americanas, a morte de si poderia ser entendida como “reafirmação da fé, uma forma de martírio religioso”³³⁹ (PIERSEN, 1997, p. 151).

Na própria tradição religiosa do povo *Iorubá*, segundo algumas versões³⁴⁰ da história do *Orixá* (divindade) Xangô, este tirou a própria vida. Conta o mito que Xangô fora o mais poderoso governante do reino de Oió³⁴¹. O *oba*³⁴² (rei) tinha maior apreço pela guerra do que por qualquer outra coisa e estava em constante batalha com os reinos

³³⁸ Bastide (1943) remete-se a Edward Burnett Tylor, em seu *Primitive culture*, acerca dessa questão relativa aos africanos orientais: “[...] quando o escravo, prisioneiro de guerra, é conduzido para longe de seu país natal, de sua tribo de origem, procura no suicídio um meio de retornar a sua terra, por intermédio da reencarnação” (p. 02).

³³⁹ “Esses imigrantes vieram a contragosto para a costa americana, e as dificuldades que enfrentaram durante sua remoção cruel da África para o cativeiro no Novo Mundo foram parte do mais alto preço humano pago para a conquista das Américas. Fossem esses recém-chegados africanos, cristãos, o seu martírio teria sido celebrado, especialmente o sacrifício daqueles que escolheram a morte em vez da submissão forçada a uma fé e uma cultura estrangeiras. Mas porque eles eram apenas ‘pagãos africanos’, o reconhecimento do seu martírio foi barrado” (PIERSEN, 1977, p. 151).

³⁴⁰ Versões ligeiramente distintas das aqui apresentadas podem ser encontradas na obra de Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*.

³⁴¹ Também pode se grafar Oyo.

³⁴² Não confundir com Obá, Orixá feminino, primeira esposa de Xangô.

vizinhos, até que seus próprios súditos, o povo de Oió, reunido, concluiu: “Nosso rei arruína todos os reinos vizinhos. Nós queremos ter não apenas um rei que nos dê escravos, mas sim um rei que nos dê o que comer” (PRANDI, 2003, pp. 277).

Frente a tal conclusão, enviaram-lhe um apelo e deram-lhe cinco dias para abandonar seu trono: “Tu te tornastes rei, mas és um rei muito duro, muito mau. Por isso é necessário que deixes de ser rei”. Diante do que Xangô argumentou que era um poderoso feiticeiro e que não podia ser contrariado, mas que compreendia o que se passava e que ele mesmo estaria cansado de tal vida de mesquinhez. Deposto, o *oba* tomou uma corda e adentrou a floresta. Ali, alguns homens viram-no enforcar-se em uma árvore e contaram ao povo de Oió: “*Oba so!*” (O rei se enforcou) e rapidamente a notícia correu entre o povo. Contudo, ao chegarem ao local indicado, não estava lá o *oba* enforcado, mas duas correntes que pendiam do alto do céu (PRANDI, 2003, pp. 278).

Mocuá, sacerdote de Xangô, disse então ao povo de Oió que o *oba* não estava morto, havia sido transformado em *Orixá*. Que havia partido de própria vontade, pois ninguém podia causar-lhe a morte. Advertiu-os então: “Quem ousar dizer que o rei se enforcou terá a casa queimada pela poderosa magia de Xangô. Com pedras de raio, fogo e trovão”. Desde esse dia, sempre que “trova o trovão e o relâmpago risca o céu, os sacerdotes de Xangô entoam: ‘*Oba ko so!*’³⁴³, ‘*Oba Kossô!*’³⁴⁴” (PRANDI, 2003, pp. 278-9).

Existe outra versão da morte voluntária de Xangô, na qual este não era um humilde escravo que chegara ao trono, porque, após a morte do rei, que não possuía sucessores, o reino tornou-se caótico, até que os dirigentes decidiram tornar rei alguém que não tivesse sangue real.

Tal decisão desagradou a muitos, mas Xangô sempre tentou governar bem e ter prestígio junto ao povo. Fora aconselhado a fazer algo que aumentasse sua popularidade ao mesmo tempo que impusesse certo temor aos súditos. Mandou uma mulher de seu reino, em quem confiava, à terra dos *Baribas*, para fazer um trabalho.

³⁴³ O rei não se enforcou!

³⁴⁴ Xangô também é conhecido pelo epíteto *Oba Kossô* (Rei de Kosso).

A mulher voltou com um objeto em sua boca que lhe permitia cuspir fogo e Xangô passou então a usá-lo. Certo dia, fora desafiado a uma batalha até a morte por Gbaca, um dos generais mais valentes daquele reino, que dizia não temer o fogo que saía de sua boca. Xangô perdera a luta e Gbaca exigira que, para não morrer, abandonasse o trono. Desmoralizado, saiu do palácio pelos fundos e buscou por sua amiga Oiá, que o aconselhara a enforcar-se e foi dessa forma que ambos sumiram da terra (PRANDI, 2003, pp. 284-5).

Vale dizer que de acordo com Isola Olomala (1987), Xangô foi um *oba* historicamente reconhecido, que reinou em Oyo no século XVI. Oya, sua principal esposa, também matara-se voluntariamente após ter notícias de que Xangô havia tirado a própria vida, “considerou a vergonha associada com o ato, ‘ela desapareceu nas entranhas da terra em Ira’³⁴⁵”. Considerou-se sua morte honorável e devido a isso fora deificada.

Olomala (1987) explica ainda que em meio aos *Iorubá*, as mortes voluntárias eram mais comuns entre aqueles que ocupavam algum cargo, como os chefes, *obas* e oficiais menores. Os *obas*, por exemplo, eram considerados divinos, o que significava que, sendo depostos, não era possível viverem uma vida particular e privada; assim, quando um deles rompia com alguma regra convencional e tinha a desaprovação dos súditos, ele devia morrer pelas próprias mãos. No império de Oyo, o *Basorun* (primeiro ministro e líder do conselho chamado *Oyo Mesí*) era o responsável por entregar ao *oba* a “ordem de rejeição” e o convite a tirar voluntariamente a própria vida (o responsável por essa entrega variava nos diferentes reinos do Império de Oyo). Esse “convite” (uma ordem compulsória) avisava ao *oba* que devia ir dormir (*sun*). Dizia-lhe para abrir a cabaça sagrada que se dizia conter relíquias ancestrais sagradas, mas de fato, continha veneno. Algumas vezes o “convite” à morte voluntária era feito presenteando-se o *oba* com ovos e penas de papagaio. Assim que o *oba* era avisado, a população manifestava-se nas ruas, cantando marchas fúnebres para o funeral do *oba*. A morte do *oba* era um dever e supõe-se que tenha se originado na tradição dos antigos sudaneses de assassinar ao rei (OLOMALA, 1987).

³⁴⁵ Terra natal de Oya, uma vila localizada próximo às margens do rio Níger.

Há uma outra lenda que afirma que o *orixá* Ogum, divindade dos metais e patrono dos guerreiros e caçadores, teria tirado a própria vida quando descobrira que sua esposa Efunseke o havia traído com um de seus companheiros próximos de nome Gbaiyegun. Tanto Ogum quanto a esposa se mataram.

Outras questões e tradições relacionadas à cultura dos *Iorubá* permitem compreender melhor como eles compreendiam a morte voluntária em sua pátria, já que o próprio fato de terem sido violentamente retirados de seu lugar de origem gerava condições de mudança de diversas compreensões.

Olomala (1987) afirma ainda que, de maneira geral, os *Iorubá* desaprovavam moralmente a morte voluntária, entretanto, possuíam certas convenções sociais na forma de regras e práticas que não só sustentavam, como também exaltavam algumas formas de morrer voluntariamente.

Em tempos pré-coloniais, a forma de organização social dos *Iorubá* era o comunalismo, assim, a menor unidade social que se considerava não era o indivíduo isolado, mas a família, constituída de pai, mãe e filhos; contudo, os homens eram polígamos e possuíam diversas esposas e filhos. Ao conjunto de famílias poligâmicas dava-se o nome de *Ebi*, que consistia no conjunto de pessoas que descendiam direta e linearmente de um ancestral comum (masculino); as ramificações que descendiam paralelamente desse mesmo ancestral, eram chamadas de *Ibatan* (OLOMALA, 1987).

O parentesco era constituído pelas relações lineares e colaterais de uma linhagem, bem como pelas pessoas com as quais o indivíduo se relacionava, incluindo os membros da linhagem das esposas. Assim, a importância social e política de alguém era determinada pela quantidade de parentes, ou seja, pelo tamanho de sua família. Em geral, os *Iorubá* passavam toda sua vida entre seus parentes e familiares (OLOMALA, 1987).

Os *Iorubá* eram politeístas³⁴⁶, tendo um deus onipotente, chamado Olorun (de *Olo*, senhor e *orun*, céu) ou Olodumaré (*Olo*, que significa senhor, como já mencionado; *odú*, destino e *maré*, supremo) e seu filho Oduduwá (*Odou*, fonte; *da*, geradora e *iwá*, vida), pai de todos os *orixás* e criador dos seres humanos. Na mitologia *Iorubá*, *Olorun* vivia em um lugar chamado *orun ajinjin* e os *orixás* no *orun alakeji*, um *orun* mais “imediato”, onde se acreditava que os ancestrais, eles também considerados divindades, viviam e de lá continuavam cuidando e ajudando a sua prole que permanecia no *aiyé* (terra) nas coisas mundanas. Entretanto, não eram todos que iam para esse *orun*, mas somente aqueles que levavam a vida de acordo com as convenções e que eram sepultados com as devidas cerimônias e rituais (OLOMALA, 1987).

A morte para eles era dividida entre natural e não natural e, entre as naturais, a por velhice era a mais exaltada, recebendo as honrarias funerárias completas; contudo, àqueles que morriam mortes não naturais eram negadas as cerimônias fúnebres. Dentre as mortes não naturais encontravam-se a morte voluntária, entre as quais, as mais comuns tinham por motivo sentimentos de culpa, desespero extremo ou eram chamados de convencionais. Às mortes voluntárias oriundas dos dois primeiros motivos, costumava-se negar as cerimônias fúnebres, deixando os cadáveres insepultos nos bosques, que eram chamados de *oku igbe* (corpo jogado no mato)³⁴⁷, seus parentes não festejavam e não se observava nenhum luto, não tinham seus nomes invocados nos sacrifícios aos ancestrais. Todavia, as mortes voluntárias qualificadas como “convencionais”, que em geral estavam relacionadas com questões sagradas e obediência a códigos ancestrais, como no caso dos servos e esposas dos *obas* que seguiam a estes na morte. Acreditava-se também na reencarnação no próprio corpo e no caso de aldeãos comuns e chefes menores, muitos acreditavam que ao procurarem a própria morte, “reencarnariam como pessoas superiores” (OLOMALA, 1987, p. 60).

³⁴⁶ Há discordâncias em relação a tal afirmação. Fonseca Junior (2000) alega serem os *Iorubá* monoteístas, já que cultuam um único deus (*Olorun*); em suas palavras: “No sentido amplo da teosofia africana, o culto é o monoteísmo, não se aceitando a idolatria. Exatamente ao contrário do que se apregoa a respeito fora da África. Monoteísta sim, por cultuar a um só Deus Onipotente, chamado *Olórum* ou *Olodumaré* ou ainda *Mahwú*, sob cujas ordens os santos (*orixás*) se individualizaram para um melhor contato com a obra desse Deus – O HOMEM” (p. 19).

³⁴⁷ O viajante inglês John McLeod (1820/1971), em visita que fez a Daomé, disse o seguinte sobre um costume das tribos daquele lugar em relação aos corpos dos que tiravam suas próprias vidas: “O corpo de qualquer pessoa que comete suicídio não é permitido ser enterrado, mas, é jogado nos campos para ser devorado pelas bestas selvagens” (pp. 48-9).

Na língua *Iorubá*, a palavra morte é *iku* e quando um aldeão comum morria costumava-se dizer que *foi arrebatado pela morte (iku ti mu u lo)* ou *que foi para a terra dos mortos (o ti lo si orun alakeji)*, porém, quando se tratava da morte de um chefe ou de um guerreiro, referia-se ao fato como se estes tivessem *dormido (o sun)*, ou apenas que haviam *obtido as roupas de seus parentes (o ti teri gb'aso ebi)* e quando a referência era à morte de um *oba*, dizia-se que este havia *entrado no subterrâneo das pérolas (oba wo aja okun)* ou ainda usavam-se eufemismos como, *houve uma mudança de casa (Ile pada)*, *o pilar caiu (opo ye)* ou ainda *a estaca se quebrou (opa se)* (OLOMALA, 1987).

Isola Olomala (1987) esclarece ainda que ao ato de matar a si mesmo chama-se *ipara eni* e àquele que o comete *o pa ara re*. No caso de mortes voluntárias entre os aldeãos comuns (ou mesmo entre chefes) existiam diversas terminologias para referir-se ao ato de tirar a própria vida e como em outras culturas, correspondiam à maneira utilizada pelas pessoas para alcançar seu objetivo. Às mortes voluntárias por enforcamento referiam-se dizendo *p'okun so*, àquelas que se davam por feridas feitas por lâminas (navalhas, facas,...) nos pulsos, diziam *ge orun owo osi* e quando as feridas eram na garganta *gba 'fun* ou *gba 'run*, quando se estripavam, *gba 'kun*. Aos que buscavam um lugar distante para jogarem-se de algum lugar ou perecer de alguma outra maneira os *Iorubá* falavam que *sairam andando como miriápodes*³⁴⁸ (*rin lo bi okun*). Dos que ingeriam veneno dizia-se que haviam “comido” veneno (*gbe oogun je* ou *gbe iwo mi*). Se o veneno fosse em pó diziam que *o defunto “comeu” pó (yan etu je* ou *yan abe je)*. Na segunda década do século XIX, começaram a ser inseridas entre os *Iorubá* as armas de fogo e quando o cadáver havia estourado a cabeça com uma arma, dizia-se que havia *comido balas de revolver (yin 'bon je)*.

Quando essas mortes davam-se de acordo com os códigos convencionais, principalmente quando o autor delas eram chefes, era comum que utilizassem como método a ingestão de veneno e que o fizessem em suas próprias casas, em companhia de seus parentes; assim, dizia-se que *havia ido para casa e dormido (wo ile lo sun)*. Dos servos e esposas que o acompanhavam, falava-se que *havam ido embora com seus senhores (ba oluwa re lo)*. No caso da morte voluntária ter sido cometida por um *oba*, tratava-se como se tivesse aberto a cabaça sagrada (*o si igba wo*) (OLOMALA, 1987).

³⁴⁸ Centopeias.

Não eram incomuns as mortes voluntárias que tinham por objetivo penalizar a outro, como explica Bohannan (1960), em que o ofendido matava-se diante da porta da frente daquele que o ofendera. Também os que eram falsamente acusados costumavam tirar suas vidas para defender sua honra e a de seus familiares, Olomala (1987) indica que essa era a “forma mais séria de protesto entre os *Iorubá* e era descrita como *morrer no pescoço do agressor – ku si ebita lorun*” (p. 63). O acusado costumava tirar a própria vida na presença do acusador e assistido pela comunidade. Quando se tratava de mulheres (esposas) ofendidas ou crianças, costumavam bater suas cabeças contra objetos sólidos ou jogar-se para darem-se à morte, ao que se nomeava *f’ori so ‘le*. Os *Iorubá* acreditavam que o ofensor (ou acusador) assumia a culpa pela morte do acusado, pagando por sua lascívia e sobre ele recaíam os custos das exéquias fúnebres.

A morte voluntária também costumava ocorrer entre aqueles que encontravam-se muito doentes e todas as tentativas de melhora ou cura caíam por terra.

Dar-se à morte para demonstrar sua lealdade a alguém importante da comunidade era usual principalmente para esposas, servos e escravos, que em geral haviam conhecido a abundância em sua vida ao lado do senhor. Os escravos tinham uma liberdade considerável e aqueles que possuíam algum talento como artesãos ou curandeiros logo ocupavam lugar de destaque no grupo e passavam a relações bastante próximas com seus senhores e sua linhagem.

Esse tipo de hábito era associado com o comportamento dos pombos que habitavam aos montes os lares dos *Iorubá* e eram considerados como pássaros da sorte. Como as casas dos *Iorubá* eram cobertas com palha, não era raro pegar fogo e enquanto os outros animais tentam escapar, os pombos primeiro voam para um lugar seguro, “apenas para retornar, um a um, para perecer nas chamas”; a esse respeito dizem que “os pombos não gostam de abundância de vida e abandonam a casa em tempo de crises” (*eiyele ki ba onile je, ba onile um, ki o as l’ojo iponju*). Essa mesma máxima utilizam para se referir aos servos e escravos que tiram suas vidas para acompanhar seus senhores (OLOMALA, 1987, p. 76).

Entre os Igbo (e paralelamente os Mende e os Akan) as coisas não se davam de forma muito diferente. A unidade social mínima era a família estendida (*umunna*), geralmente patrilinear. As famílias singulares eram chamadas *obu*, *ezi* ou *obi*, enquanto um certo número delas, que formavam um vilarejo, eram conhecidas como *ogbe*. Entre

os Igbo livres, encontravam-se os camponeses (*diala*) e a nobreza (*amadi*) e entre aqueles que não eram livres havia semi-escravos, que eram dados como garantia em troca de créditos e os escravos (*ohu* ou *oru*), que não eram muitos (GOMEZ, 1998).

As mulheres possuíam um papel ativo, inclusive como guerreiras, ao lado dos homens e podiam casar entre si, o que segundo Gomez (1998) contribui para compreender o grande número de fugas por parte das mulheres Igbo. Além disso, o autor indica que um dos elementos que podem contribuir para compreender as mortes voluntárias entre eles era a grande liberdade política que possuíam na África, que fora um dos elementos distintivos dessa etnia. Não havia líderes singulares das vilas, as tomadas de decisões eram discutidas à exaustão pelos homens dos vilarejos.

Essa forma de organização, de acordo com a compreensão de Gomez (1998), faria grande contraste com a escravidão vivida nas Américas. Outro elemento importante trazido pelo autor é o fato de terem sido desenraizados de sua terra, que tem papel fundamental na constituição religiosa e política dessa etnia, pois “não era somente a base para a manutenção da vida, mas também desempenhava um papel central na compreensão cosmológica e sobretudo filosófica dos Igbo” (p. 128), muito por conta do papel da agricultura (ao contrário dos *Ioruba* e dos *Hausa*, não se organizaram como centros urbanos, permanecendo como vilarejos campestres baseados no campesinato), que fez com que a terra (*ala*) se tornasse o centro da existência, sendo para eles “não só o mais importante bem econômico, mas igualmente a mais vital e ativa força espiritual em suas vidas” (GOMEZ, 1998, p. 128). As terras eram sempre propriedades comunais e cabia aos mais antigos da linhagem garantir a distribuição equitativa do que se produzia.

A terra era cultuada e podia, se provocada, fazer com que fracassassem as colheitas e que os indivíduos morressem prematuramente; ela representava também a deusa da terra (*Ala* ou *Ana*), que funcionalmente era a deusa mais importante para as comunidades Igbo, a mais respeitada e temida; contudo, não era a deusa principal do panteão. *Ala* impunha diversas leis (*omenala*, condutas sancionadas pela terra) que regulavam as relações entre os indivíduos entre si e com a própria terra. Qualquer transgressão às *omenala*, que compreendia, entre outras, o homicídio, a morte voluntária, sequestro, adultério, parir gêmeos ou crianças com defeitos físicos,

envenenamento e roubo, era considerada uma abominação (*nso ani*) e prontamente castigada e a própria terra deveria ser limpa através de rituais (GOMEZ, 1998).

O deus principal do panteão da etnia Igbo era Chineke, que representava os elementos masculino e feminino, *chi* e *eke*. *Chi* era também o nome dos espíritos guardiães, espíritos responsáveis por cuidar pessoalmente de cada indivíduo Igbo. Chineke também era conhecido como Chukwu (Chi-ukwu), que significa literalmente “grande *chi*”, ou seja, a “a auto-ordenação final do curso e caráter do Universo”. A reencarnação fazia parte da crença dos Igbo; assim, quando morriam acreditavam que eram conduzidos por seu *chi* frente ao criador e deviam escolher entre duas opções que lhes apresentava Chineke, como ter uma vida longa, riquezas, entre outras (GOMEZ, 1998).

Retirados à força de suas terra natal, à qual, como mencionado, estavam visceralmente ligados, levados a uma terra estranha e na terrível condição de escravos, os Igbo “começaram a pensar o impensável”, já que em sua terra, a morte voluntária costumava ser considerada uma violação da *omenala* (condutas sancionadas pela terra) e por isso uma abominação, que não permitia que os transgressores tivessem lugar nas necrópoles ancestrais, que era a pior humilhação que podia sobrecair a um Igbo. Frente a essa conjuntura, a morte e a reencarnação tornavam-se desejáveis.

Entre os maometanos (malês), como indica Barcia Paz (2008), era muito provável que as ocorrências de mortes voluntárias fosse bastante inexpressivas, principalmente porque desde o século XII vigia entre alguns povos da África Oriental o código legal malikita intitulado *Sharia*.

Além disso, apesar de o Corão (*Quran*), tal como a Bíblia ou a *Torah*, não trazer qualquer proibição ou julgamento explícito sobre a morte voluntária, possui algumas passagens passíveis de interpretações que chegam a conclusões nesse sentido.

Assim, no *sūratu* (ou *sūra*), como são chamados os capítulos do Corão, chamada *Al-Baqarah* (A Vaca), no *ayah* (versículo) 54 lê-se:

E lembrai-vos de quando Moisés disse a seu povo: “Ó meu povo! Por certo fostes injustos com vós mesmos, tomando o bezerro **por divindade**. Então, voltai-vos³⁴⁹ arrependidos para vosso Criador, e matai-vos. Isso

³⁴⁹ Na tradução ora utilizada, há a seguinte nota neste ponto: “Segundo alguns exegetas, ou se trata do suicídio, como prova de obediência, para purificação pessoal, ou do homicídio contra o adorador do

vos é melhor, junto de vosso Criador”. Então, Ele voltou-Se para vós, remindo-vos. Por certo, Ele, Ele é O Remissório, O Misericordioso (*Al-Baqarah* 54 – grifos no original).

Outro *ayah* deste mesmo *sūratu*, que também costumou ser interpretado como uma proibição da morte voluntária, diz: “E despendei no caminho de *Allah*, e não lanceis vossas mãos à ruína. E bem-fazei. Por certo *Allah* ama os benfeitores” (*Al-Baqarah* 195).

No *sūratu* intitulada *An-Nissā’* (As Mulheres)³⁵⁰ encontra-se o *ayah* que historicamente mais foi utilizado como a contra a morte voluntária, chegando ao ponto de algumas traduções mais tendenciosas inserirem, anacronicamente, na passagem, a palavra suicídio, ou um seu equivalente: “Ó vós que credes, não devoreis, ilicitamente, vossas riquezas, entre vós, mas é **lícito** existir comércio de comum acordo entre vós. E não vos mateis. Por certo *Allah*, para convosco, é Misericordioso” (*An-Nissā’* 29 – grifos no original). Murray (2007) afirma que a grande autoridade linguística do islamismo medieval, Muhammad ibn Yarir al-Tabari (830 – 923 E.C.) interpretara a passagem “não vos mateis” pela ideia de reciprocidade, não vos mateis uns aos outros³⁵¹.

Nesse mesmo *sūratu*, há ainda outra passagem sujeita a interpretações: “E, se Nós lhes houvéssemos prescrito: ‘Matai-vos’ ou ‘Saí de vossos lares’, não o haveriam feito, exceto poucos deles. E, se houvessem aquilo a que foram exortados, haver-lhes-ia sido melhor e **tornar-se-lhes-ia** mais firme a crença” (*An-Nissā’* 66 – grifos no original).

A última passagem que costuma subsidiar interpretações que impediriam os muçulmanos de matarem a si mesmos encontra-se no *sūratu* chamado *Al-Kahf* (A Caverna)³⁵² e diz o seguinte: “E, talvez, Muhammad, te mates de pesar. Após a partida deles, se não creem nesta Mensagem” (*Al-Kahf* 6).

bezerro. Para a segunda interpretação vide Êxodo, 32: 27”(CORÃO, s/d, p. 14). Ou seja, há interpretações de que se trata de uma incitação à morte voluntária e não de uma proibição.

³⁵⁰ Trata-se do quarto *sūratu*.

³⁵¹ Caminho inverso daquele feito por Agostinho ao interpretar o quinto mandamento.

³⁵² Trata-se do décimo oitavo *sūratu*.

Vale ressaltar o já mencionado, de que nenhuma das referidas passagens faz uma explícita proibição à morte voluntária, entretanto, intérpretes ao longo da história muitas vezes deram tal conotação ao texto; o mesmo se passa com as traduções, que podem dar mais ou menos relevo a tal questão.

As questões culturais ora expostas estavam relacionadas com outros fatores, como com os métodos escolhidos e os motivos que levaram muitos dos escravos a buscarem a morte pelas próprias mãos.

Os mais diversos métodos foram utilizados para tirar a própria vida, como se pôde observar até aqui; cabe mencionar também sobre eles. Como já explicitado, pode-se dizer que é um consenso que o enforcamento e o afogamento fossem os dois meios mais utilizados pelos escravizados africanos, com alguma variação entre ambos na primeira posição.

Outro método empregado com bastante frequência foi a asfixia. Para falar dessa forma de tirar a própria vida, Sigaud (1844/2009) faz referência a relatos feitos por Galeno³⁵³ e Valério Máximo sobre essa forma de tirar a própria vida que, de fato, não foi incomum entre os antigos e não somente na esfera dos escravos, mas também entre filósofos e guerreiros.

Sigaud (1844/2009) descreve a prática como o ato de “levantar fortemente a língua para trás, fechando assim a laringe pela compressão da epiglote e produzindo a sufocação em poucos instantes” (p. 127). Aos antigos já lhes causava algum estranhamento essa forma de tirar a própria vida, afinal, parece contradizer a natureza; todavia o médico francês assevera:

Apesar da negação de vários fisiologistas quanto à possibilidade deste gênero de suicídio, pretendendo que com a perda da consciência a respiração ficaria livre novamente, acredito firmemente nesta prática mortífera, por ter tido a oportunidade de observá-la três vezes em negros da raça Mina. Um grande número de casos semelhantes foi citado por médicos do país e por cirurgiões que acompanharam os navios negreiros das costas da África ao Brasil (SIGAUD, 1844/2009, p. 127).

³⁵³ “Um escravo bárbaro, movido por uma grande cólera, resolveu se dar a morte: ele se estendeu por terra, reteve a respiração e ficou longo tempo imóvel; depois, após algumas agitações convulsivas, ele morreu” (GALENO apud SIGAUD, 1844/2009, p. 126).

Robert Walsh (1828) também menciona essa prática, que lhe contou um amigo seu que havia presenciado uma ocorrência no Largo da Carioca, no Rio de Janeiro:

O desafortunado escravo, muitas vezes, antecipa o resultado infligindo a morte sobre si de uma maneira extraordinária. Eles têm um método de enterrar a língua na própria garganta, de forma a produzir asfixia. Um amigo meu estava passando pelo Largo da Carioca, quando um escravo foi amarrado e açoitado. Após algumas chibatadas, ele pendeu a cabeça, aparentemente sem vida, e quando levado para baixo [do poste], estava realmente morto, e sua língua encontrava-se encravada no esôfago, de modo a obstruir completamente a traqueia (WALSH, 1828, p. 359).

Thomas Ewbank (1856) não presenciou nenhuma ocorrência dessa maneira de morrer, entretanto, exalta como surpreendente tal estratégia:

Quando os meios de cessação não estão à mão, não é coisa incomum para os exultantes africanos, de ambos os sexos, expirar em circunstâncias que superam qualquer coisa que a história registra. Alguns puxam as ligaduras apertando-as em volta de suas gargantas, deitam-se, e deliberadamente morrem. Outros, segundo me disseram, têm a arte de dobrar suas línguas para trás, de modo a impedir a respiração, e assim resolutamente perecer (EWBANK, 1856, p. 441).

Uma das medidas preventivas tomadas pelos negociantes de escravos frente a esse método foi privar os cativos de qualquer liberdade de movimento e aplicar-lhes uma mordaca de madeira em forma de cruz “para que ao mais rebeldes não pudessem acudir à última técnica mortal a seu alcance: tragar a língua” (POUMIER TAQUECHEL, 1989, p. 73).

Outro método que não era incomum e gerava um grande estranhamento nos escravagistas era a geofagia, presente também entre os indígenas, como mencionado anteriormente. Debret (1834/1940) retrata a cena de uma dona de casa, sentada em sua marquês, recebendo a visita de estrangeiras e cercada de escravas. Atrás da anfitriã, uma jovem escrava, que tinha por tarefa espantar os mosquitos abanando com ramos, “revela ao europeu o exemplo de um acréscimo de infelicidade pelo espetáculo doloroso da máscara de zinco com que o rosto da vítima está coberto, índice sinistro da resolução tomada de morrer comendo terra” (p.148). O autor acrescenta ainda, em nota:

Este traço de caráter, que os proprietários de escravos chamam de vício, é mais comum a certas nações negras apaixonadas da liberdade e principalmente aos *monjolos*. Percebe-se logo, pela brancura lívida da parte interna da pálpebra inferior do olho do negro, o funesto efeito das tentativas causadas por essa heróica e desesperada resolução. Por isso verifica-se cuidadosamente a existência do sintoma por ocasião da aquisição de um negro [...] (DEBRET, 1834/1940, p. 148).

Henry Koster (1817) também trata do assunto em seus relatos de viagem, dizendo que:

Um negro irá algumas vezes dizer a seu senhor que ele está determinado a morrer, e frequentemente os efeitos de sua resolução começam a ser percebidos em pouco tempo; ele emagrece, perde o apetite, e morre quase um esqueleto. Um dos meios que é muito comumente dito que esses miseráveis seres empregam com o propósito de se destruírem, é aquele de comer consideráveis quantidades de areia e terra, que lhes produz emaciação ou hidropisia (p. 257).

O escritor e diplomata martiniquense Louis-Xavier Eyma (1857) explica que “assim que se notava *spleen* em um escravo, o primeiro movimento era de tomar suas mãos e examinar suas unhas, sob as quais quase certamente se descobriria a presença de terra. Este é um sinal infalível. Mas muitas vezes tarde demais para evitar a catástrofe” (p. 138).

O envenenamento também foi usado com frequência. Em Cuba costumavam lançar mão do curamagüey (*Chinacum grandiflorum*) e do guao (*Commocladia dentata*), como explicita Fernando Ortiz (1916).

A recusa de alimentos para lograr a morte por inanição também era comum, principalmente nas embarcações negreiras, que carregavam, via de regra, instrumentos que possibilitassem às tripulação alimentá-los à força (POSTMA, 2008). Entre tais instrumentos, encontravam-se o funil, que era utilizado associado a golpes de chicote e outras práticas violentas e torturas. Outros instrumentos como o *speculum oris*, que era muitas vezes martelado entre os dentes dos escravos, permitindo que suas bocas fossem abertas com o giro do parafuso borboleta. Postma (2008) faz referência ao seguinte relato: “Esta tarde um escravo morreu por recusar alimento, não importando o que eu tentasse. Ele mordeu tão forte o parafuso da boca que seus dentes caíram. [...] Seus companheiros escravos reconheceram que ele era tão teimoso³⁵⁴ que preferia estar morto a comer” (HEZEMANS apud POSTMA, 2008, p. 241).

Instrumentos de “ação psicológica” também eram empregados nas torturas às quais se submetiam os escravos que optassem pela morte voluntária, como é possível

³⁵⁴ De acordo com Snyder (2010), nas colônias da América do Norte, a teimosia era comumente atribuída aos escravos (e não somente a eles) e não era incomum que fosse associada às causas das mortes voluntárias, inclusive pelos médicos legistas ou às tentativas de tirar a própria vida. É importante marcar que as “avaliações de temperamento eram uma estratégia de opressão racial e de classe” (p. 49).

ver no relato feito pelo cirurgião inglês Alexander Falconbridge (1788), que acompanhou quatro viagens de navios negreiros:

Sobre os negros que se recusavam a tomar o sustento, eu vi carvões em chamas, incandescentes, postos em uma pá e colocados muito próximos de seus lábios, como para queimá-los. E isso foi acompanhado de ameaças, de forçá-los a engolir o carvão, caso eles continuassem persistindo na recusa em comer. Esses meios geralmente alcançavam o efeito desejado. Eu também fui credivelmente informado de que um certo capitão no comércio de escravos, despejou chumbo derretido sobre aqueles negros que obstinadamente recusavam sua comida (p. 23).

A tentativa dos escravos de se matarem por inanição exigia que o capitão e a tripulação permanecessem sempre atentos para qualquer manifestação de que os escravos estavam recusando-se a comer. Ocasionalmente colocava-se alguém da tripulação para supervisionar a alimentação dos cativos, ordenando quando deviam levar suas colheres ou os dedos ao alimento e quando deviam levar esse alimento à boca, permitindo assim identificar aqueles que se negavam a ingerir as refeições (TAYLOR, 2006). Numa linha de raciocínio próxima, os comerciantes de escravos holandeses algumas vezes colocavam espiões entre os escravos nos navios, africanos livres capazes de entender mais de um dialeto, para observar os escravos e perceber esse tipo de atitudes e, principalmente, possíveis levantes insurrecionais (POSTMA, 2008).

Taylor (2006) conta de um escravo que tentou, com as unhas, rasgar a própria garganta. Esse tipo de evento levava a que de tempos em tempos, cortassem-lhes as unhas.

Em relação aos motivos que costumavam levar os escravos africanos a tirarem a própria vida, o banzo³⁵⁵ (ou nostalgia) figurou entre os mais frequentes. Sobre tal questão, o naturalista e médico bávaro Carl Friedrich Philipp von Martius (1844/1939), busca estabelecer uma relação entre os índios (brasis) e os africanos. Em sua análise, os indígenas pouco exteriorizavam os conteúdos de seu íntimo, e trabalhavam, geralmente sozinhos, como se tivessem se tornado autômatos que não possuíam outra ideia que não a da fuga, já entre os africanos, reflete-se “uma excitação extraordinária de todas as sensações que se acham em relação com seu estado de espírito”, manifestando-se como

³⁵⁵ Para maiores informações acerca do banzo, verificar as obras de Ana Maria Galdini Raimundo Oda citadas na bibliografia.

“um profundo abatimento que na maioria dos casos acaba com a morte” (pp. 31-2). O autor prossegue afirmando que:

Este desgraçado se entrega então, inteiramente, e com prazer, a suas tristes ideias; a lembrança do passado, que a cada instante se lhe apresenta revestida das mais vivas cores pela exaltação da imaginação, o extasia; abstém-se de todo e qualquer alimento, e parece querer com estas torturas, dar mais realce ao seu lento e horrendo suicídio. Apesar disto, porém, o negro resiste mais do que o índio aos estragos produzidos por esses sentimentos dolorosos; arrasta, por muitos meses, lânguida existência, até que, por fim, uma repentina hidropisia ou tuberculose galopante, o arrebatava à vida torturada, que ele parece sentir mais do que o aborígene da América (p. 32).

Figuraram ainda entre os motivos mais frequentes o receio aos castigos, nas palavras de Goulart (1972): “sem conta são as notícias de suicídios originados no desespero e no sofrimento causados por castigos iminentes ou até mesmo já sofridos”, entre eles os açoites, o tronco, as diversas humilhações, como o libambo (corrente que prendia os escravos pelo pescoço, também chamada gargalheira ou golhilha) ou a máscara. Foi comum também o suicídio como forma de reação e resistência, pelo ódio, a vingança e a ânsia de liberdade. Muitas vezes os escravos atentavam contra a vida de seus senhores e ao fracassarem, matavam-se para não serem castigados ou punidos (GOULART, 1972, p. 125). Além destes, o medo da venda, fosse pelo senhor ser reconhecido como cruel, fosse pela necessidade que se lhe impunha de mudança de cidade ou até mesmo província ser separado da família ou amigos, ou ser-lhe negada a alforria sob pagamento também foram motivos frequentes (MAESTRI, 2006).

O sepultamento daqueles que davam a morte a si mesmos, fossem escravos ou libertos, trata-se de questão relevante também. A seguinte passagem dos protestantes estadunidenses James Fletcher e Daniel Kidder (1857/1941a), que estiveram pelo Brasil em meados do século XIX, dá uma boa ilustração do papel que teria, ao menos em sua intenção, a punição de não enterrar em solo sagrado aqueles que acreditavam nessa sacralidade. Ao relatarem a história de um jovem “de respeitável família” que havia tirado a própria vida em uma vila, no dia anterior a sua chegada, à considerável perda de dinheiro em um investimento especulativo em escravos, manifestaram:

Faço observar aqui que o suicídio é extremamente raro em todo o Brasil; e haverá poucas questões como essa em que os preceitos da Igreja, privando suas vítimas do enterro cristão, hajam exercido uma boa influência, envolvendo o suicídio numa justa atmosfera de horror e abominação. Praza aos Céus que influência semelhante fosse exercida contra outros pecados igualmente condenáveis senão mais insidiosos! A

mesma abominação moral devia cair sobre outros atos duma comunidade tão pouco fiscalizada (p.95).

De acordo com Reis (2004), não ter uma sepultura ou não ser sepultado em solo sagrado era algo deveras temido, já que os mortos insepultos eram entendidos como aqueles que viravam almas penadas. Além disso, não bastava ser enterrado em qualquer lugar e de qualquer forma, pois, “assim como os cortejos fúnebres se identificavam com as procissões que tematizavam o enterro de Cristo, as sepulturas eram associadas com o local onde Cristo era senhor” (p. 171). Não era o lugar do sepultamento que se compreendia salvífico, mas obras praticadas em vida e os sufrágios dirigidos às almas dos mortos, no entanto, a tradição de ser enterrado em solo sagrado era bastante forte, como pode se confirmar nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas em 1707, pelo então arcebispo da Bahia, Sebastião Monteiro da Vide:

Porquanto a sepultura eclesiástica não se deve negar a qualquer cristão, porque assim como é de muita honra e estimação o conceder-se, assim é de grande escândalo o negar-se, convém muito que nos casos apontados no título precedente, em que negam os sagrados cânones a dita sepultura, se faça toda a diligência para que não suceda negar-se a quem se devia conceder e lhe resulte daí não só o prejuízo espiritual, mas ainda temporal, da afronta que lhe causaria a dita denegação (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 448-9).

O título precedente ao qual o arcebispo se refere é justamente onde são expressas as categorias de “*peçoas a quem se deve negar a sepultura eclesiástica*”, entre os quais, precedido pelos judeus, hereges, cismáticos, apóstatas e blasfemos, no terceiro item encontram-se aqueles que, “estando em juízo perfeito, por desesperação ou ira, voluntariamente se matarem ou mandarem matar, morrendo também sem sinais de arrependimento” (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 447).

Ao introduzir a apresentação daqueles a quem seria negada a sepultura eclesiástica, o autor expressa o caráter pedagógico de tal atitude³⁵⁶:

Ainda que regularmente a sepultura eclesiástica é [seja] concedida ao cadáver de qualquer fiel cristão, contudo os sagrados cânones declaram

³⁵⁶ Enterrar aos fiéis no interior da igreja também tem um caráter pedagógico que é explicitado pelo autor na seguinte passagem: “É costume pio, antigo e louvável na Igreja Católica enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos defuntos nas igrejas e cemitérios delas; porque, como são lugares a que todos os fiéis concorrem para ouvir e assistir às missas e ofícios divinos e orações tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus Nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas” (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 448-9).

alguns casos por que se deve negar aos que nele caírem; os quais declaramos também nestas nossas Constituições, assim para que os párocos os não ignorem, como para que, vendo os vivos que a Igreja castiga aos que cometeram em vida tão graves e enormes pecados, separando-os, depois de mortos, da comunicação e ajuntamento dos fiéis, se abstenham de cometer semelhantes casos [...] (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 448-9).

Reis (2004) esclarece que, apesar da negação do sepultamento eclesiástico àqueles que se matavam, no caso destes estarem fora de seu juízo (loucos), a situação podia ser revertida e havia grande esforço dos vivos para defender seus mortos desse ultraje perante os outros vivos e dessa desgraça para o defunto, mesmo que se tratassem de escravos³⁵⁷. Ilustra tal afirmação contando dois episódios, o primeiro, passado em 10 de abril de 1825, em que o africano escravizado José enforcara-se e seus proprietários, a irmandade mulata do Boqueirão, declararam que José, “na tarde do dia do suicídio deu mostras de alienação mental”. O argumento foi aceito pelas autoridades eclesiásticas e José fora enterrado na própria irmandade. Passados dez anos, outro escravo, pertencente ao comendador Pedro Rodrigues Bandeira “faleceu suspenso em um laço que com as próprias mãos armou”, entretanto, foi-lhe permitido o sepultamento no Rosário dos Quinze Mistérios (REIS, 2004, p. 193).

Segundo Reis (2004), “o perdão aos suicidas não era raro³⁵⁸, como não eram raros os escravos suicidas”, entretanto, o comum era que estes fossem enterrados (principalmente se escravos) no “vergonhoso cemitério do Campo da Pólvora” junto a outros escravos e uma gama de desafortunados, criminosos e indigentes.

Tampouco era incomum os escravos serem enterrados em qualquer lugar e de qualquer maneira, sem qualquer rito fúnebre ou grandes preocupações por parte de seus donos, como ilustrou Tavares Bastos (1862/1938): “As folhas públicas, em fins do ano passado, falaram de um mísero proprietário de Lorena, em São Paulo, no laranjal de cuja fazenda a polícia descobriu sepultados 54 escravos que sucumbiram a toda a sorte

³⁵⁷ O mesmo é afirmado por Mattoso (1982) “certos suicídios de homens e mulheres livres podem ter sido declarados morte natural a fim de assegurar ao defunto o enterro na igreja” (p. 155).

³⁵⁸ Também não eram raras ocasiões em que se fizessem vistas grossas à lei canônica ou se passasse por cima dela, como se pode constatar nos dois relatos recolhidos por Reis (2004). Como ocorrido com José Maria de Almeida Pinto, da Ordem Terceira de São Domingos, que se envenenou em 1840 “e nem por isso seus irmãos lhe negaram sepultura na ordem” (REIS, 2004, p. 192).

de flagelos” (p. 454). Mais de um século antes, o arcebispo da Bahia queixava-se de tal hábito, nas *Constituições Primeiras*:

[...] na visita que temos feito de todo nosso arcebispado achamos (com muito grande mágoa de nosso coração) que algumas pessoas, esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandam enterrar seus escravos no campo e mato como se foram brutos animais; sobre o que, desejando Nós prover e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda* e de cinquenta cruzados pagos aljube, aplicados para o acusador e sufrágios do escravo defunto, que nenhuma pessoa, de qualquer estado, condição e qualidade que seja, enterre ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum sendo cristão batizado [...].

Essa prática dos senhores de escravos em muito dificultou que se tivesse uma ideia exata da quantidade de escravos que tiravam suas vidas³⁵⁹, no entanto, as mortes voluntárias também serviram para encobrir mortes que se deram pelos excessos cometidos pelos senhores; como adverte Mattoso (1982), “a morte violenta infligida a um escravo pelo senhor irritado pode ter sido camuflada de suicídio” (p. 155). Poumier Taquechel (1986) afirma que, em Cuba, muitos certamente também foram mortos pelo ímpeto repressivo de seus senhores ou feitores e seus assassinatos foram encobertos com a alegação de suicídio, considerando que “a forma mais frequente de matar-se dos negros era enforcando-se; o linchamento pode confundir-se com o enforcamento voluntário; os casos de afogados também eram frequentes entre os negros, e podiam ser assassinatos” (p. 75). De acordo com Charles Ball (1837), um ex-escravo da região sul da América do Norte, “quando um negro se mata, seu senhor não se dispõe a permitir que se tome conhecimento do fato, receoso de que o fato seja atribuído à sua própria crueldade” (p. 69).

Uma passagem do viajante estadunidense Thomas Ewbank (1856) fala acerca da subnotificação das mortes voluntárias entre os escravos. O autor relata a conversa que tivera com um amigo ao passarem por uma velha senhora escrava que ia “rastejando ao longo da calçada com um barril de água na cabeça” (p. 281). A mulher trazia “um colar de ferro agarrado à garganta enrugada e de seu pino uma corrente corria para cima e era presa à alça do navio por um cadeado”. Horrorizado com tal cruel visão, como não houvera antes visto, perguntou ao seu amigo: “É motivo de admiração que muitos de

³⁵⁹ Poumier Taquechel (1986) informou que aos já impressionantes números encontrados por Ignacio González Olivares em sua pesquisa, meses depois “chegavam outros informes que conduziam a modificar algo [naquelas] cifras, e se formulava a hipótese de que cabia adicionar cerca de 50% mais ao informado, pela geral tendência a disfarçar como morte natural (ou a ocultar) os suicídios nas fazendas, já que estes geravam investigações se chegavam ao conhecimento das autoridades” (p. 70).

seus escravos emancipem-se pela morte ao invés de suportar a vida em tais condições?" (p. 281) e recebeu a seguinte resposta:

Tratá-los dessa maneira ou colocar-lhes máscaras, é proibido, mas as leis que os protegem são desrespeitadas. Todos os dias ou a cada dois, suicídios são anunciados nos relatórios da polícia, mas afirma-se que nem a metade é oficialmente relatada. Aqueles que mergulham na baía e flutuam até a terra firme vêm ao conhecimento das autoridades. Aqueles que afundam e nunca vêm à tona, e todos os que passam para o mar, ou são devorados por tubarões antes de serem alcançados, não são contabilizados ou podem ser mantidos, nem aqueles que destroem a si mesmos em locais secretos da cidade ou escuros recantos das florestas vizinhas. Muitos são noticiados como fugitivos que atingiram a terra espiritual. Os suicídios, diz-se, têm aumentado muito durante os últimos três anos (EWBANK, 1856, p. 281).

É importante notar que Fletcher e Kidder (1857/1941a) referiam-se, na passagem recém mencionada, à população em geral e não exclusivamente aos escravizados. É possível ainda que estivessem excluindo os escravizados da população brasileira em geral, tendo em vista a passagem que segue:

Os escravos da cidade são tratados melhor do que os das plantações: — parecem mais alegres, mais brincalhões, e têm maiores oportunidades de alforria. Mas, assim mesmo, ainda se verificam crueldades em alguns casos, pois os suicídios entre eles — escravos — quase desconhecidos em nossos Estados do Sul, são muito frequentes nas cidades do Brasil. Pode isso todavia ser atribuído à crueldade? Um negro nos Estados Unidos descende de homens que, por vários modos, adquiriram o conhecimento das esperanças e dos temores, dos prêmios e castigos que as Escrituras conferem ao bem e ao mal: — evitar o crime do suicídio é tão fortemente aconselhado como evitar um assassinato. O negro norte-americano tem, por isso, um senso moral mais elevado do que o seu irmão recém saído da floresta virgem e do paganismo da África. Por isso, este último, atormentado pela crueldade, ou quando o seu altivo espírito recusa curvar-se ao branco, dá o temeroso salto que o leva ao mundo invisível (FLETCHER; KIDDER, 1857/1941a, pp. 146-7).

Essa passagem, como outras até aqui mencionadas, aponta para a direção do ensino da religião (ou, mais especificamente, do ensino para a adoção da religião) como um elemento impeditivo de as pessoas matarem a si mesmas. Sigaud (1844/2009) apresenta com clareza essa mesma ideia:

A tendência às ideias funestas é mais que conhecida entre estes infelizes: os jesuítas lançavam mão de música para distraí-los desta tendência. Os grandes proprietários de engenhos, os que dirigem a escravaria, os plantadores, enfim que contam com grande número de escravos, trataram de seguir este exemplo, que buscam fortalecer o melhor que podem com as práticas da nossa religião (p. 127).

Em 1826, o intendente cubano Juan Agustín Ferré já se manifestava acerca da importância e da necessidade da “substituição” do sistema de crenças dos africanos, que acreditavam na imortalidade da alma e no retorno para junto dos seus em seu país de origem, pelo sistema cristão (mais especificamente, católico), que também acreditava na imortalidade da alma, mas também na condenação da morte voluntária como “o pior dos pecados”, a partir das reflexões de Agostinho de Hipona. Assim, nas palavras do intendente: “É muito comum que alguns negros se enforcem, particularmente os Carabalí, com a ridícula ideia de que retornarão à sua terra natal. É muito importante adotar medidas para destruir esta crença fatal, usando a religião para convencê-los de seu erro” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 43). Como expõe Moreno Friginals (1989) sobre Cuba, “no mínimo e esporádico ensino religioso ministrado aos escravos, enfatizavam que especialmente o suicídio era pecado gravíssimo, com eterna condenação ao fogo infernal. E os curas, em suas visitas aos engenhos, insistiam no tema” (p. 10).

De acordo com Moreno Friginals (1989), a comissão responsável por responder à coroa pela já mencionada investigação acerca das causas das mortes voluntárias naquela ilha, formada pelo promotor da Real Audiência Pretorial de Havana, Ignacio González Olivares, pelo bispo de Havana, Francisco Félix y Solans e por um grupo nomeado pelo Real Consulado, que era constituído basicamente por representantes dos fazendeiros, produziu “um volumoso e apaixonante” (p. 10) processo que levava o título *Causas que influyen em el frecuente suicidio de nuestros esclavos y medidas que deben adoptarse para evitarlos*, no qual reconheciam que os índices apresentados na ilha eram os mais altos que se tinha conhecimento em todo o mundo, chegando à conclusão de que “[...] não são os maus-tratos aos quais os escravos são submetidos que ocasionam os frequentes suicídios, mas a falta de instrução religiosa” (*apud* MORENO FRAGINALS, 1989, p. 11), responsabilizando, dessa forma, aos próprios escravizados que “sabiam que o suicídio era pecado mortal” (p. 11).

O bispo de Havana, Francisco Félix y Solans, em carta ao governador geral, de 1667, escreveu “O número de suicídios é aterrorizante, este crime, ou obsessão, ou loucura, ou fatalismo, desaparece inteiramente daquelas pessoas tão logo elas recebem os princípios de nossa religião, a cuja salutar influência o mundo deve as incalculáveis vantagens da civilização” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 43-4).

Félix y Solans explicita o papel ideológico de sua proposta ao dizer que “a medida considerada mais propícia é a educação religiosa dos escravos a fim de que seus costumes sejam reformados para o benefício do Estado e de seus donos” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 44). Nesse sentido, a religião teria o papel de manter os escravos vivos, para serem explorados despididamente por seus senhores e “aguentarem vivos” sua “sorte”. O bispo afirma que “raras são as ocasiões, e quase nunca verificadas, que um escravo negro seja sabido a cometer suicídio quando suficientemente instruído nas verdades e mistérios de nossa Divina Religião” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 44).

O bispo de Havana reivindica o papel da igreja, ao lado do estado (a bem da verdade, o contrário), na “contenção” das numerosas mortes voluntárias que ali ocorriam entre os escravos³⁶⁰, chamando ao clero a responsabilidade e competência para tanto. Assim, propôs um plano para que se formassem franciscanos espanhóis antes de enviá-los às zonas críticas, copiando as grandes empresas de evangelização que tiveram lugar no México nos séculos XVI e XVII e na Califórnia no séculos XVIII. Recordava, também, um regulamento que estipulava a necessidade de um sacerdote para cada quantidade determinada de escravos nas propriedades, fato que desde o século XVII vinha perdendo forças:

O terrível suicídio pelo qual a raça negra é conhecida não existia quando nosso clero tinha a responsabilidade de doutrinar os escravos nos princípios da Santa Fé, quando os senhores de engenho eram proibidos de ter um determinado número de escravos sem padre para assistir a seus costumes e catecismo. [...] É necessário para a Igreja e se necessário para o Estado assistir à instrução religiosa dos escravos, pois é uma verdade indisputável que do momento que o homem é persuadido de que sua vida e morte estão nas mãos de Deus como único árbitro, a quem corresponde exclusivamente o direito a estender ou terminar seus dias, e que é a disposição do Ser Supremo que determina seu destino, ele irá abster-se deste crime e irá viver em resignação com suas atribulações, mesmo sob a mais horrível e calamitosa das circunstâncias (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 44).

³⁶⁰ Não cabe a este estudo, mas é importante indicar que a questão das mortes voluntárias estendia-se aos *culíes*, que eram trabalhadores asiáticos (em geral chineses) que foram progressivamente substituindo o trabalho escravo africano em alguns países latino-americanos, entre eles Cuba. Esses trabalhadores “livres” eram contratados em seus países a valores irrisórios e submetidos a jornadas desumanas, tal qual os escravizados que os precediam. Para mais informações ver: PÉREZ DE LA RIVA, 1975; PÉREZ JÚNIOR, 2005; BERENCHTEIN NETTO, 2011.

Os fazendeiros não só não aceitaram a proposta, como responderam violentamente a ela, desmoralizando o clero e afirmando quão desastrosa para a manutenção do sistema escravagista podia ser a presença dos sacerdotes, usando como argumento a memória do que se passara nas colônias inglesas, nas quais “os religiosos foram os primeiros porta-vozes do abolicionismo” (POUMIER TAQUECHEL, 1986, p. 84). Assim, negaram-se à manutenção de qualquer religioso, afirmando que o cristianismo e sua fé estavam em perfeita sintonia “com o sistema escravista, desde os tempos primitivos em que os primeiros convertidos eram escravos do império romano, e não tendiam a nenhuma atitude rebelde; mas se consideravam os únicos habilitados para dar educação religiosa” (POUMIER TAQUECHEL, 1986, p. 85).

O grande incômodo por parte dos fazendeiros dava-se porque tocar nesse ponto significava, inevitavelmente, condenar “a autoridade ilimitada dos amos sobre suas *dotaciones* e punham em perigo o próprio sistema”; desta forma, os fazendeiros pressionaram o governo para que não aceitasse a proposta do bispo, já que esta colocava em risco a própria existência dos engenhos e do sistema escravista, podendo levá-los à ruína, atingindo diretamente os dividendos que chegavam à coroa. Em contraproposta à ideia do bispo, diziam que “a condição *sine qua non* da prosperidade da ilha repousava em um aumento da importação de negros”. Mesmo sob os clamores dos fazendeiros, a Secretaria de Governo Civil adotou as decisões do Ministério de Ultramar, que autorizava a ida de trinta a quarenta “eclesiásticos regulares ou seculares voluntários”. O bispo reclamava a aplicação estrita do regulamento de 1789 “quanto ao bom trato que os amos deviam a seus servos, e aos deveres de instrução religiosa dos mesmos, enfocados dentro do campo da atenção espiritual imprescindível” (POUMIER TAQUECHEL, 1986, p. 85).

O promotor García Olivares, como Giralt, ataca o sistema de crenças dos africanos como sendo este o responsável de que tantos escravizados tirassem suas vidas, expondo-o nas seguintes palavras:

Deduzimos desses desenvolvimentos, que *alguma coisa* em nossa escravidão leva ao suicídio e que *alguma coisa* [...] é a falta da educação religiosa. [...] Não é necessário ter gasto muito tempo em nosso campo para aprender que, com raras exceções [...] escravos não têm outra religião que a estúpida idolatria que trouxeram da terra em que nasceram. [...] Não há necessidade de buscar por outras causas (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 44).

O autor reconhecia na instrução religiosa seu importante papel no combate às mortes voluntárias entre os escravizados africanos, assim; relembra que na “conquista” do novo mundo, os povos originários (selvagens, em suas palavras) foram “pacificados menos pelas armas que pelos missionários” e, assim, para pôr fim na prática pagã dos africanos seria necessário:

[...] inculcar nos semi-selvagens africanos, de caráter ignorante e feroz, [...] os princípios civilizadores da religião do crucificado, que resultará na diminuição da inclinação aos atos criminosos, com grandes vantagens para seus donos. [...] Sem religião para regular suas vidas, eles nem desempenharão adequadamente o trabalho para o qual são designados, nem desenvolvem a lealdade ao seu senhor; sem religião que os instrua e os guie, que ensine-os que para além desse mundo – lugar de provas – existe outro mundo de magnífica e eterna glória para aqueles que sofreram sua desgraça na terra com resignação e quem com perfeição encontrou seu dever de sofrer. [Sem religião] é materialmente impossível que eles sirvam bem ou preservem uma vida que é para eles um peso insuportável. Encontrando-se ente o látigo e o trabalho que eles abominam, em uma mão, e a morte imediata na outra, [os escravos] frequentemente escolhem a última, porque eles estão sem a Divina Religião que permite àqueles que vivem que sofrem privação e servidão persistir não só com resignação, mas com complacência. A propagação do Cristianismo em Roma obteve o maior número de convertidos entre escravos, por isso revelou-se como a religião daqueles que sofrem e logo foi percebido que os Cristãos eram os mais submissos, os mais trabalhadores e os mais leais escravos. [...] A instrução religiosa é o mais eficaz remédio das adversidades que acompanham a escravidão, pela qual buscamos a elevação – incapazes de obter a completa cessação – dos males que deploramos (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 44-5).

Em 1858, o inspetor desta mesma ilha, José Giralt, em artigo sobre o “conato de suicídio”, reafirmava a necessidade do ensino da religião aos africanos ao dizer que “não se pode encontrar em nenhum outro lugar que na benéfica influência da religião e da moralidade. O adequado esforço para a introdução do sentimento religioso garantirá completamente um fim para a terrível prática do suicídio, proibida nos dez mandamentos e completamente repudiada nas leis canônicas” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 43).

A partir da década de 1940 tem lugar em Cuba um período que foi chamado por Manuel Moreno Fraginals (1989) como período do *buen tratamiento*, um período no qual buscaram-se inúmeras estratégias de “prevenir” e “impedir” que os escravos se matassem. Um exemplo é o relatório escrito pelo Governador Geral José Gutiérrez de la Concha, em 1851, ao Ministro da Guerra:

Seria conveniente, para reduzir o máximo possível a tendência natural dos escravos a buscarem a liberdade e isso será alcançado caso seus donos prestarem mais atenção à instrução religiosa, se eles promoverem casamentos entre escravos e se, durante certos tempos do ano eles não demandarem dos escravos trabalho excessivo. [...] Os bem definidos interesses dos proprietários são para ser servidos na condução dessa classe, para a reprodução [dos escravos] obtidos, com a redução do grande número de suicídios frequentes, e com o prolongamento da vida útil dos escravos, eles não irão se ver com a necessidade – como eles fazem agora – de repor todo ano as perdas que suas *dotaciones* experimentam. Ao governo pertence simplesmente a tarefa de fazer os proprietários entenderem essas verdades tão importantes para eles e não incrementarem a miséria dos pobres escravos com cobranças indevidas (GUTIÉRREZ DE LA CONCHA *apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 50)

Propõe-se que isso seja feito através da diminuição das punições físicas, do melhor tratamento dos escravos, de uma redução da carga de trabalho para uma quantidade mais razoável e o cuidado com os idosos, além das propostas já mencionadas pelo Governador Geral e uma constante vigilância do Estado seriam “o principal remédio para desencorajar os africanos da idéia de cometer o suicídio” (Audiencia de la Habana *apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 51).

Para garantir o bom funcionamento das propostas, a *Audiencia de la Habana* propunha a imposição de sanções aos senhores que se excedessem no trato com seus escravos: “Este gabinete estaria satisfeito de ver promulgadas medidas para determinar se o senhor de escravos ou os capatazes das propriedades para quem a *dotación* pertence, dispensando punições excessivas que levem um escravo a cometer suicídio e impõe a isso a penalidade sobre a pessoa responsável” (*apud* PÉREZ JÚNIOR, 2005, p. 51). Poumier Taquechel afirma que “o escândalo da frequência de casos trágicos [de suicídio] durou pelo menos até os anos 1870” (p. 86)³⁶¹.

Todas essas passagens de meados do século XIX acerca do papel da instrução religiosa, sejam dos dois presbiterianos estadunidenses, do católico francês ou dos católicos cubanos, expressaram algo que, tanto a igreja, quanto os escravagistas do período colonial brasileiro, já vislumbravam e tentavam colocar em prática.

³⁶¹ Cabe aqui recordar as palavras de Lênin (2001) ao afirmar que os seres humanos foram sempre vítimas ingênuas, no que se refere à política, “do engano dos outros e do próprio e continuarão a sê-lo enquanto não aprendem a descobrir por trás de todas as frases, declarações e promessas morais, religiosas, políticas e sociais, os *interesses* de uma ou de outra classe” (p. 78).

Por menos que valesse a vida de um escravo, captores, traficantes, comerciantes e senhores tinham que cuidar para que algumas coisas não acontecessem e no intento de que os trabalhadores escravizados não morressem pelas próprias mãos, força física e ideologia atrelavam-se, tentando trabalhar coordenadamente.

No *Título II das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, baixo o nome *Como são obrigados os pais, mestres e senhores a ensinar ou fazer ensinar a doutrina cristã aos filhos, discípulos, criados e escravos*, o arcebispo Sebastião Monteiro da Vide explicita que todos aqueles que possuem conhecimento da doutrina, tem por obrigação transmitir ou fazer com que se transmita àqueles sob sua tutela, deixando clara a necessidade e importância da educação religiosa, principalmente aos escravos³⁶²:

Mandamos a todas as pessoas, assim eclesiásticas como seculares, ensinem ou façam ensinar a doutrina cristã à sua família, e especialmente a seus escravos, que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os à igreja, para que o pároco lhes ensine os *artigos da fé, para saberem bem crer; o padre-nosso e a ave-maria, para saberem bem pedir; os mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja, e os pecados mortais, para saberem bem obrar; as virtudes, para que as sigam; os sete sacramentos, para que dignamente os recebam, e com eles a graça que dão, e as mais orações da doutrina cristã, para que sejam instruídos em tudo o que importa a sua salvação* (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 126-7 – grifos no original).

As *Constituições* regularam a vida religiosa da colônia por aproximadamente dois séculos e tiveram por base e influência uma obra relativamente pouco conhecida, escrita pelo jesuíta italiano Jorge Benci, em 1700, que tomava por título *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*.

Benci, como seus correligionários, tiveram que se posicionar frente àquela realidade que estava instaurada nas colônias e, frente a isso, produziram obras como tratados de teologia, manuais doutrinários, livros de reflexões morais e sermões, nos quais veiculavam suas “ideias justificadoras da escravidão e propostas reformadoras para conter as crueldades cometidas pelos senhores contra os escravos” (CASIMIRO, 2002, p. 03). Tomar-se-ão aqui como objeto deste estudo principalmente as obras de Benci e de outro jesuíta italiano, José João Antonil (João Antonio Andreoni), por

³⁶² A educação religiosa não só na Bahia, mas, em todo o Império Português, era o próprio fermento e a justificativa maior da existência de toda aquela formação que se dizia predestinada para ‘Dilatar a Fé e o Império’ católicos (CASIMIRO, 2002, p. 113).

tratarem em seus escritos especificamente da questão das mortes voluntárias entre os escravos.

Os principais argumentos buscados por Benci (1700/1977) para sustentar a justificativa da escravidão foram embasados nas principalmente nas “sagradas escrituras”, sendo que o primeiro deles repousava no livro da Gênese, mais especificamente na passagem do pecado original; afinal, nas palavras do autor, “é certo que se Adão perseverasse no estado da inocência, em que Deus o criou, não haveria no mundo cativo” (p. 47). É praticamente com essas palavras que se inicia a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, precedidas do seguinte parágrafo:

Que sendo o gênero humano livre por natureza, e senhor não somente de si, senão também de todas as mais criaturas (pois todas elas as sujeitou Deus a seus pés, como diz David), chegasse grande parte dele a cair na servidão e cativo, ficando uns senhores e outros servos, foi sem dúvida um dos efeitos do pecado original de nossos primeiros pais Adão e Eva, donde se originaram todos os nossos males (BENCI, 1700/1977, p. 47).

Em outra passagem o autor esmiúça tal justificativa, encontrando elementos morais e incorporando outros que poderiam ser chamados de “humanistas”, para justificar a escravidão:

O pecado, pois, foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo do mundo; porque rebelando-se o homem contra seu Criador, se rebelaram nele e contra ele os seus mesmos apetites. Destes tiveram sua origem as dissensões e guerras de um povo contra outro povo, de uma nação contra outra nação, e de um Reino contra outro Reino. E porque nas batalhas, que contra si davam as gentes, se achou que era mais humano não haver tanta efusão de sangue introduziu o direito das mesmas gentes que se perdoasse a vida aos que não resistiam, e espontaneamente se entregavam aos vencedores; ficando estes com o domínio e senhorio perpétuo sobre os vencidos, e os vencidos com perpétua sujeição e obrigação de servir aos vencedores (BENCI, 1700/1977, p. 47).

O argumento bíblico do pecado original serve a Benci para justificar a escravidão em geral, contudo, lançará mão de outra justificativa, para legitimar especificamente a escravidão dos negros, tomando especificamente pela cor de suas peles, negras por descenderem de Cam, filho de Noé:

[...] por boa razão parece que deviam andar todos despidos, visto que a servidão e cativo teve sua primeira origem do ludíbrio que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta desnudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoado do pai toda a sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem;

aprovando Deus esta maldição, foi condenada à maldição e cativoiro: *Maledictus Chanaan; servus servorum erit fratribus suis* (Maldito Canaã; escravo dos escravos será para seus irmãos³⁶³). Justo era logo, que tivessem os escravos, e singularmente os pretos, em lugar do vestido a desnudez, para ludibrio seu e exemplar castigo da culpa cometida por seu primeiro pai (BENCI, 1700/1977, pp. 64-5).

Na letra da bíblia passou-se da seguinte maneira:

Os filhos de Noé que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra.

Noé, o cultivador começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse:

“Maldito seja Canaã!
Que ele seja, para seus irmãos,
o último dos escravos!”

E disse também:

“Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!
Que Deus dilate Jafé,
que ele habite das tendas de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!” (Genesis, 9:18-27).

Caberia aqui questionar: se foi Cam que cometera algum pecado, por que foi sobre Canaã a maldição? Mario Manacorda (1993) esclarece que “para educar gradualmente os homens – como diriam os exegetas sacros –, o deus instila neles a ideia da vingança que recai de geração em geração: os filhos pagarão as culpas de seus pais. Será esta uma das ideias fixas de Javé e dos seus profetas até Ezequiel” (pp. 132-3).

Manacorda (1993) chama ainda a atenção para uma questão importante no desenvolvimento histórico das interpretações bíblicas e em seu uso para a justificação de certas questões espinhosas em determinados momentos: “[...] por detrás desta comedia bíblica se oculta um dos mais difíceis problemas da história dos homens: a migração das ideologias de povo em povo e, por vezes, a sua mudança de sinal – passando, de ideologias de opressão, a ideologias de libertação” (p. 133).

³⁶³ Genesis 9:25.

Segundo Vainfas (1986), Benci busca esse argumento da filiação camita no geógrafo João Leão (Leão, o Africano), que foi um escravo do papa Leão X, que ao se converter do islamismo ao catolicismo, ganhou a liberdade; entretanto o argumento figurou em diversos textos coloniais nos séculos XVI e XVII, mas teve sua gênese em Agostinho de Hipona, que fora o primeiro a estabelecer uma relação entre a escravidão em geral e a maldição de Noé sobre Cam/Canaã.

Benci (1700/1977) define o termo *Economia Cristã* do título de seu livro como “regra, norma e modelo, por onde devem governar os senhores cristãos para satisfazerem às obrigações de verdadeiros senhores” (p. 49) e elucida que muitos senhores acreditavam-se absolutamente possuidores de seus servos, tal como se esses fossem animais (jumentos, no caso) e, assim, sem qualquer compromisso ou obrigação com seus servos. Frente a isso, lança mão de João Crisóstomo para dizer que “também os senhores são servos dos mesmos que os servem (*Servorum servus dominus est*). E a razão disto é, porque senhor e servo são de tal sorte correlativos, que assim como o servo está obrigado ao senhor, assim o senhor está ao servo” (pp. 49-50). Antonil (1711/1997), com sentido próximo e intenção similar, afirma que “os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (p. 89).

Parte-se, então, para uma justificativa muito mais econômica do que religiosa; como evidencia Ronaldo Vainfas (1986), trata-se de um argumento praticamente secular que legitima a escravidão por esta ser “o único meio de criar riquezas no Brasil”. Vainfas expõe ainda que não se trata de mera reprodução do pensamento escravista comum do século XVI, e tem complexidade mais profunda, não se limitando à reificação presente no senso comum, mas lançando raízes na “concepção aristotélica de *propriedade*, onde o escravo é parte do senhor, extensão física do seu corpo” (p. 98 – grifos no original).

As obrigações dos senhores para com seus servos é o mote de todo o livro de Benci, tal como o tratamento dos escravos pelos senhores é objeto do breve capítulo IX do livro de Antonil. Para expressá-las, Benci recorre ao Eclesiástico e reivindica *Panis, et disciplina, et opus servo* (pão, disciplina³⁶⁴ e trabalho para o servo):

³⁶⁴ Na tradução ora utilizada *disciplina* foi traduzido como correção.

Para o asno forragem, chicote e carga;
 para o servo pão correção e trabalho.
 Faze teu escravo trabalhar e encontrarás descanso;
 deixa livre as suas mãos e ele procurará a liberdade.
 Jugo e rédea dobram o pescoço,
 e ao escravo mau torturas e interrogatório.
 Manda-o para o trabalho, para que não fique ocioso,
 porque a ociosidade ensina muitos males.

Emprega-o em trabalhos, como lhe convém,
 e, se não obedecer, prende-o ao grillão.
 Mas não sejas muito exigente com as pessoas
 e não faças nada de injusto.
 Tens um só escravo? Que ele seja como tu mesmo,
 pois o adquiriste com sangue.
 Tens um só escravo? Trata-o como a irmão,
 pois necessitas dele como de ti mesmo.
 Se o maltratas e ele foge,
 por que caminho o procurarás? (Eclesiástico 33:25-33).

Com base nisso, divide sua obra em quatro discursos, sendo que no primeiro trata do pão, ou mais exatamente, do sustento. Parte do princípio de que cabe a cada um o sustento da própria vida, todavia, “como o servo, por dever a seu senhor todas as obras de seu serviço, o não possa granjear para si, obriga a que lho dê o mesmo senhor” (BENCI, 1700/1977, p. 54). E explica de maneira bastante clara aos senhores os preceitos de tal afirmação e as consequências de não arcar com essas obrigações. Por sustento o autor entende o alimento, a vestimenta e os cuidados nas enfermidades, ou seja, a saúde do escravo.

O segundo discurso é também dedicado ao pão, contudo, Benci (1700/1977) esclarece que “debaixo deste nome Pão; na frase hebreia, não só se compreende o alimento corporal, mas ainda o espiritual [...]” (p. 83) e para explicar do que se trata esse alimento espiritual recorre às resoluções do Concílio Tridentino, que preconiza a “Doutrina Cristã, o uso dos Sacramentos, e o bom exemplo de vida” (p. 84).

Dentro da categoria de “pão da alma”, Benci (1700/1977) refere-se ao direito inalienável do matrimônio para os escravos, garantido pelo próprio Concílio Tridentino, e que, portanto, por ninguém pode ser proibido, para poupar-lhes dos pecados e servir de remédio à concupiscência. Posteriormente, esse direito dos escravos foi cristalizado nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* da seguinte forma:

Conforme o direito divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhes não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente,

nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo ou por ter justo impedimento, o não possa seguir, e fazendo o contrário pecam mortalmente, e **tomam sobre suas consciências as culpas de seus escravos, que por este temos se deixam muitas vezes estar e permanecer em estado de condenação.** Pelo que lhe damos e encarregamos muito que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem, nem com ameaças e mau tratamento lhes encontrem o uso do matrimônio em tempo e lugar conveniente, nem depois de casados os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres, por serem escravas ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir. E declaramos que, posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo o serviço de seu senhor (MONTEIRO DA VIDE, 1707/2010, pp. 259 – grifos nossos).

Uma das explicações para a relutância por parte dos senhores em casar seus escravos pode-se encontrar na seguinte passagem de Antonil (1711/1997): “[Alguns senhores] dizem que os não casam porque temem que, enfadando-se do casamento, se matem logo com peçonha ou com feitiços, não faltando entre eles mestres insignes nesta arte” (p. 90). É válido frisar que para o autor, os casados não eram os únicos a sofrer com a separação de corpos, causada pelo senhor, “os que desde novatos se meteram em alguma fazenda, não é bem que se tirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem” (p. 89).

A proposta das Constituições Primeiras acerca-se das ideias defendidas pela Câmara dos Comuns nas colônias da América do Norte argumentavam que a morte voluntária entre os escravos diminuiria consideravelmente se o comércio de escravos fosse extinto, sendo substituído pela autorização à população escravizada para reproduzir-se, com vistas a aumentar. Sugeriam que esse tipo de morte entre os escravos seria reduzida “pela formação da família estável, um fator dependente do trabalho reprodutivo de escravas” (SNYDER, 2010, p. 46).

Apesar de muitos jesuítas terem se oposto às agruras da escravidão, não seria exagero dizer que em toda literatura religiosa da colônia, a *Economia Cristã* era a única que além de opor-se aos abusos do sistema escravocrata, instituía “um conjunto pedagógico para orientar o senhor no trato e na educação dos seus escravos” (CASIMIRO, 2002, p. 05).

É certo que essa educação religiosa diferia segundo as classes, sendo uma para os filhos da elite e outra, distinta, para os índios, negros e mestiços. Para estes, visava-se que aprendessem apenas um catecismo básico para o batismo e a vida cristã; contudo,

em qualquer das formas de educação religiosa, buscava-se a introjeção de uma visão de mundo religiosa de acordo com a qual desejava-se que os sujeitos se comportassem, aliada a severos mecanismos de controle e punição para todo tipo de transgressão, civil ou religiosa e “a certeza das sanções divinas para os pecadores e a perspectiva do ‘fogo do inferno’, para quem morresse em pecado mortal. Formas de controle, punições, ameaças, medo vão ser algumas das categorias mais utilizadas por Benci” (CASIMIRO, 2002, p. 113). Essa pedagogia para os escravos foi sintetizada por Antonil (1711/1997) como os três pês (PPP), assim explicada da seguinte maneira:

O que pertence ao sustento, vestido e moderação do trabalho, claro está, que se lhes não deve negar, porque a quem o serve deve o senhor de justiça, dar suficiente alimento, mezinhas na doença e modo com que decentemente se cubra e vista, como pede o estado de servo, e não aparecendo quase nu pelas ruas; e deve também moderar o serviço de sorte que não seja superior às forças dos que trabalham, se quer que possam aturar. No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano. E, posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, contudo, prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo, dado por qualquer causa pouco provada, ou levantada; e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo que de meia dúzia de escravos, pois o cavalo é servido, e tem quem lhe busque capim, tem pano para o suor, e sela e freio dourado (pp. 90-1).

Tendo recorrido sobre o pão (tanto do corpo como da alma) e dentro dessa categoria, do pano e ainda do cuidado com a saúde dos escravos, cabe ao terceiro discurso de Benci (1700/1977) tratar agora da categoria “pau”, entendida como castigo e disciplina e sendo uma obrigação dos senhores para com seus servos: “A terceira obrigação dos senhores é dar ao escravo o castigo, para que se não acostume a errar, vendo que seus erros passam sem castigo: *Disciplina, ne erret* (Disciplina, não desvio)”. Em suas próprias palavras, “*disciplina, que vale o mesmo que castigo*” (p.125 – grifos no original).

Entretanto, explica Benci (1700/1977), como ocorrem nos castigos promovidos pelos senhores, muitas faltas, é necessário ensinar-lhes “como e quando se hão-de castigar, para que não pequem os mesmos senhores ou por defeito ou por excesso; pois qualquer destes extremos pode ser pecaminoso” (p. 125), pois erra tanto aquele senhor que não castiga ao servo merecedor quanto aquele que castiga o servo que não merece tal castigo; também o que não castiga de acordo com a culpa, como o que castiga em

demasia. Assim, Benci (1700/1977) busca argumento nas palavras de Salomão, nos provérbios “*Flagellum équo, et Camus asino, et virga in dorso imprudentium*” (Chicote para o cavalo, freio para o asno, e vara para as costas dos imprudentes³⁶⁵), o que na visão do jesuíta italiano, aplica-se aos africanos, contanto que são “voluntários, rebeldes, e viciosos, não é possível que saiam bem disciplinados sem a disciplina ou sem o castigo” (p. 126).

Ainda tomando as palavras de Salomão nos provérbios, atenta para o fato de que *Servus verbis non potest erudiri* (O servo não pode ser ensinado com palavras³⁶⁶), dessa maneira, explica aos senhores:

Deixai os nomes, as maldições, e as pragas, e dai ao servo o merecido castigo; porque com aquelas o injuriais e pecais não só contra a Caridade, mas também contra a Justiça; e com este, além de fazerdes uma obra de misericórdia, alcançareis a emenda do escravo, que é o fim pelo qual se lhe dá o castigo: *Disciplina, ne erret* (BENCI 1700/1977, p. 152).

Entretanto, alerta aos senhores para não usarem de sevícia e, recorrendo às palavras de Sêneca, afirma que este “monstro tão abominável, horroroso e indigno” não deveria figurar ente os vícios humanos, mas entre as barbaridades das feras; dessa maneira, entende como o estoico que “a crueldade não é vício humano. Alegar-se com derramar sangue é próprio e natural das feras; é lançar de si e degenerar do ser de homem, e tomar e vestir a natureza dos brutos” (BENCI 1700/1977, p. 152-3).

Evoca o direito romano, por um decreto de Antonino Pio, que dizia não ser lícito que um senhor tirasse a vida de um seu escravo e, caso o fizesse, que incorresse na mesma pena que se matasse um servo alheio e recupera também uma carta, de 1698, na qual Sua Majestade, o Senhor Rei Dom Pedro, dissera ao Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil:

Sou informado que nessa Capitania costumam os senhores que têm escravos, para os castigarem mais rigorosamente, prendê-los por algumas partes do corpo com argolas de ferro, para que assim fiquem mais seguros para sofrerem a crueldade do castigo, que lhes quiserem dar. E porque este procedimento é inumano e ofende a natureza e as leis, Vos ordeno, que com prudência e cautela procureis averiguar o que há

³⁶⁵ A tradução apresentada pela Bíblia de Jerusalém (2011) é: “Relho para o cavalo, freio para o jumento, e vara para as costas dos insensatos” (Provérbios 26:3).

³⁶⁶ A tradução apresentada pela Bíblia de Jerusalém (2011) é: “Escravo não se corrige com palavras, pois ele entende, mas não obedece” (Provérbios 29:19).

nesta matéria exactamente, e que achando que assim é, o façais evitar pelos meios que vos parecerem mais prudentes e eficazes (apud BENCI, 1700/1977, p. 156).

O padre apresenta então uma breve ideia da sorte de torturas às quais eram submetidos os escravos, lembrando, sempre pedagogicamente, aos senhores que “o castigo deve ser moderado pela razão e não governado pela paixão”; afinal, frente a tantas e tão desumanas torturas, muitos escravos dão-se voluntariamente à morte:

Perguntou eu agora aos senhores do Brasil, se é castigo racional queimar ou atanzar (que tão ímpio e cruel é este tipo de castigo) com lacre aos servos; cortar-lhes as orelhas ou os narizes; marcá-los nos peitos e ainda na cara; abrasar-lhes os beiços e a boca com tições ardentes? Deixo outros castigos ainda mais inumanos, que os ciúmes do senhor ou da senhora fazem executar nos escravos ou nas escravas, porque são tão indignos de virem à pena, que não permite a modéstia relatá-los neste lugar. Que vos parece, digo, senhores do Brasil? Não está claro que são sevícias estas as mais bárbaras e inumanas, e que só caberiam bem nos ânimos cruéis e feros dos Mezêncios, dos Fálares, e dos Diomedes? E destes rigores assim exorbitantes, com que os senhores martirizam os escravos, que se segue? O que vemos suceder a cada passo. **Porque não podendo os tristes servos sofrer as tiranias do senhor, para se livrarem do cativo tomam por suas mãos a morte; e fazendo-se algozes de si mesmos, acabam a vida ou às facadas por suas próprias mãos, ou enforcados nas árvores, ou afogados nas águas, ou precipitados das janelas** (BENCI, 1700/1977, p. 156-7).

O autor retoma no parágrafo seguinte a questão da morte voluntária, e como afirma Casimiro (2002), não era possível ao autor “arranjar melhor exemplo da tragicidade e dramaticidade do barroco do que a narrativa da morte de duas crianças, ocasionada por um escravo vingativo, na tentativa de persuadir os senhores coloniais a tratarem com mais humanidades os seus escravos” (p. 371).

Sobre este último gênero de morte vos quero referir o caso mais trágico e lamentável, que viu Espanha. Deliberou-se um escravo a livrar-se do cativo, e tomar vingança das tiranias, que com ele usava seu senhor. E que fez? Esperou que saísse o senhor de casa; fechou e ferrolhou por dentro as portas, para que se não pudessem abrir de fora; e tomando pela mão a dois filhos do mesmo senhor ainda meninos, subiu, e os levou consigo ao eirado da casa. Voltou finalmente o senhor, bateu à porta; e porque ninguém lhe respondia, começou, como costumava, a ameaçar ao escravo. Ouviu o escravo, e chegando à janela com um dos meninos nos braços, disse ao senhor, que se queria a seu filho, que aí lho dava, lançando-lho aos pés feito em pedaços. E logo tomando nas mãos o segundo, perguntou ao Senhor, que lhe daria pela vida daquele filho, que já era o único. O triste senhor e lamentável pai, prostrando-se por terra, e brotando pelos olhos o coração em lágrimas, lhe pedia que, pois havia morto o primeiro, não matasse também o segundo; prometendo-lhe não só a liberdade, mas tudo o mais, que quisesse de sua fazenda. Mas assim como o senhor se não havia nunca movido às vozes do servo, quando o

castigava; assim o servo se não moveu agora às vozes e gemidos do senhor. Deixa cair das mãos o menino, e após ele se precipita também a si mesmo, dizendo primeiro estas palavras: Aprende, daqui inumano e cruel senhor, aprende daqui a tratar com piedade os teus servos. Deste exemplo tão raro, e de outros, que cada dia vemos, bem podiam aprender os senhores a usar com os servos de castigos mais moderados do que costumam, e mais sofríveis à fragilidade humana, deixando todo o gênero de sevícia e crueldade (BENCI, 1700/1977, p. 157).

O público ao qual Benci, Antonil e Manoel Ribeiro Rocha dedicam seus discursos são os proprietários, os senhores, e não os escravos, a estes cabe, talvez, a ação do dono advinda da audição do sermão ou leitura do texto. No entanto, entre eles, há algumas peculiaridades. Benci dirige-se sobretudo aos senhores e em alguns momentos, aos párocos. De acordo com Vainfas (1986), busca dessa maneira “introjetar no senhor os princípios e regras que julga adequados a uma ordem escravista e cristã, articulando, a cada momento da pregação, os atributos do ‘verdadeiro senhor’ com os valores religiosos” (p. 130). Para tanto, partia do preceito de que “para se converter o africano/negro em *servo cristão* (obediente e piedoso), e para que o mundo da escravidão se transformasse numa família patriarcal-cristã, era preciso criar um *novo senhor* [...]” (p. 130 – grifos no original).

Benci está muito mais voltado à reforma moral dos costumes, tanto dos escravos, quanto dos senhores, sendo que esses últimos são a via de acesso à transformação dos primeiros; enquanto isso, Antonil tinha um discurso que estava muito mais afinado com os objetivos da empresa mercantil internacional. Assim, “construiu a sua proposta na linguagem do senhor, e seus conselhos práticos visavam o quadro ideológico dos engenhos como algo a ser retocado, mas sem rupturas profundas nas atitudes senhoriais” (VAINFAS, 1986, p. 138). Entretanto, no que se refere à morte voluntária dos escravos, que ambos atribuem aos excessos cometidos pelos senhores, não há quase distinção entre os discursos. Apresentadas as passagens de Benci, cabe conhecer as de Antonil que, referindo-se aos castigos, diz:

E se, em cima disto, o castigo for frequente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida os que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos egípcios, quando avexavam com extraordinário trabalho aos hebreus, mandando as pragas terríveis contra suas fazendas e filhos, que se lêem na Sagrada Escritura, ou permitirá que, assim como os hebreus foram levados cativos para a Babilônia, em pena do duro cativo que davam aos seus escravos, assim algum cruel inimigo leve esses senhores para suas terras, para que

nelas experimentem quão penosa é a vida que eles deram e dão continuamente aos seus escravos.

Não castigar os excessos que eles cometem seria culpa não leve, porém estes se hão de averiguar antes, para não castigar inocentes, e se hão de ouvir os delatados e, convencidos, castigar-se-ão com açoites moderados ou com os meter em uma corrente de ferro por algum tempo, ou tronco. Castigar com ímpeto, com ânimo vingativo, por mão própria e com instrumentos terríveis e chegar talvez aos pobres com fogo ou lacre ardente, ou marcá-los na cara, não seria para se sofrer entre bárbaros, muito menos ente cristãos católicos. O certo é que, se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e o vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo. E se, depois de errarem como fracos, vierem por si mesmos a pedir perdão ao senhor ou buscarem padrinhos que os acompanhem, em tal caso é costume, no Brasil, perdoar-lhes. E bem é que saibam que isto lhes há de valer, porque, de outra sorte, fugirão por uma vez para algum mocambo no mato, e se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açotá-los ou que algum seu parente tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno (ANTONIL, 1711/1997, pp. 91-2).

Torna-se evidente nos discursos os argumentos todos dirigidos ao convencimento dos senhores, indicando a perda do próprio escravo (fuga ou morte, seja ela voluntária ou não), o pecado pelos excessos, o perigo de vingança, a cólera divina, mas em absoluto fala-se diretamente de qualquer sanção ao que perpetra o ato, mas cabendo ao senhor, que o induz ao pecado (seja qual ele for):

Colhei agora daqui o grande serviço que faz ao demônio o senhor, que escandaliza aos escravos induzindo-os a que pequem; pois tira ao mesmo demônio o trabalho de andar tão sem sossego após das almas, entregando-lhas (como dizeis) às mão lavadas, e dando o melhor dia ao Inferno. Quando um pecador se arrepende e faz penitência, diz Cristo que há grandes festas no Céu. E porque não haverá no Inferno alegrias, quando uma alma se arroja ao pecado e perde a graça, sendo tão oposto o inferno ao Céu? (BENCI, 1700/1977, p.114).

Mesmo sem citar qualquer relação com a possibilidade de morte voluntária, Antonil (1711/1997) indica caber aos párocos e aos senhores explicar-lhes, ente outras coisas, pois não sabem “se têm alma, e se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo” (p. 90).

Benci (1700/1977), continua seu ensinamento aos senhores, explicando como castigarem seus escravos sem deixar-se levar pela sevícia, e para que essa não se faça presente explica: “Que o senhor não se deixe levar da primeira vista do delito e do primeiro ímpeto da cólera. Os delitos à primeira vista são os mais horrorosos, espantam

mais, e acendem mais a ira”, dessa maneira, as paixões humanas “assim como os ventos, são em seus princípios mais violentas e arrebatadas. Por isso se lhes deve pôr tempo em meio, e não executar logo o castigo” (pp. 160-1).

Benci (1700/1977) questiona os senhores se possuem algum servo mau, que seja inclinado ao vício ou malicioso, e diz-lhes: “Castigai-o; mas seja o castigo ou de açoites ou de ferros. Estes são os castigos próprios dos servos, e de que usaram sempre os senhores prudentes e discretos de todas as nações do mundo”. Tendo o servo feito algo contra o que devia, é obrigação do senhor usar o açoite, “não sejam porém estes tais e tantos, que cheguem a rasgá-lo e feri-lo de sorte que corra em fio de sangue, como barbaramente costumam alguns senhores” (BENCI, 1700/1977, p. 162). Significa que deviam ser dados entre trinta e quarenta açoites, intercalados a cada dois dias, evitando que, num montante maior, estes viessem a “desfalecer sangrados, ou de acabar a vida” (p. 164). Em não sendo suficiente para que se emendasse o escravo de sua rebeldia, caberia domá-lo com ferros, “prendendo-o ou com grilhões, ou com correntes, *compedes vinculorum*; porque nenhum castigo conduz mais para a doutrina e bom ensino dos servos (ainda com vantagem aos açoites) do que as prisões”, isso baseado no eclesiástico, compreende que diz que “a boa doutrina é o grilhão aos pés dos maus e culpados”³⁶⁷, ou, como o padre italiano prefere, “as prisões são uma grande doutrina, para que os maus caiam em si e emendem a vida” (p. 165).

Benci (1700/1977) caminha à conclusão dizendo: haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigos, lhes abatem o orgulho e quebram os brios” (p. 165). Conclui então que, “sem ofender a lei de Deus, podereis emendar o vosso escravo, dando-lhe o castigo moderado, e só a fim de que se corrija e não erre: *disciplina, ne erret*” (p. 170).

De acordo com o autor, a quarta e última obrigação do senhor para com seus escravos era dar-lhes trabalho, “para que com o ócio se não façam insolentes”. Entre os senhores há os que pecam pela falta, outros pelo excesso, obrigando-lhes a mais do que são capazes. A insolência advinda pela ausência de trabalho não é apenas contra o

³⁶⁷ “A disciplina para o estulto é como peias nos pés, como algemas na mão direita” (Eclesiástico, 21:22).

senhor, mas também contra Deus, logo, não pode faltar trabalho, mas também não podem faltar folguedos, pois, como exclama Antonil (1711/1997): “Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde” (p. 92). E que não haja excesso em nenhum dos dois, pois *virtus in médio consistit* (a virtude está no meio), como ensinou Aristóteles; assim:

Obrigando o senhor a que trabalhe o servo, sendo com a devida moderação, não faz dúvida que é virtude, porque o obriga a cumprir com sua obrigação; e por isso [...] exortei aos senhores a que façam trabalhar os escravos, e os não deixem viver ociosos. Sendo porém o trabalho exorbitante, já não é virtude, se não vício, pois o trabalho quanto aproveita dado em sua conta, tanto é prejudicial e danoso, sendo fora da justa medida. Há-se de dar o trabalho aos servos, como os medicamentos aos enfermos: isto é, em sua medida. Porque assim como a medicina tomada em sua conta é remédio que cura as doenças e preserva de achaques e tomada fora dela não deixa de ser perniciosa. e causar graves danos; assim também o trabalho dado e tomado em sua proporção, purga dos vícios aos servos e os preserva da rebeldia e insolência contra seu senhor, dado porém fora da justa medida, debilita-os, enfraquece-os e mata-os (BENCI, 1700/1977, p.204).

Essa questão do castigo foi sintetizada por Manuel Ribeiro Rocha (1758) em seu *Ethiophe Resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído, e libertado*, lançando mão de Santo Agostinho para explicar que:

[...] o Santo Doutor, entre outros elogios, lhe chama [à correção] mestra da Religião, e mestra da verdadeira piedade: *Disciplina magistra est religionis, magistra veræ pietatis*; porém acrescenta logo, e declara, que falla da disciplina, e correção prudente, que nem escandaliza com a reprehensão, nem offende com o castigo: *Quæ nec ideo increpat, ut lædat; nec ideo castigat, ut noceat*; e por isso para que o castigo dos escravos seja pio, e conforme a nossa religião, e christandade, he necessario que se ministre com prudencia, excluidas todas as desordens, que no seu uso muitas vezes pôde intervir; para o que deve ser bem ordenado quanto ao *tempo*; bem ordenado quanto à *causa*, bem ordenado quanto à *qualidade*; bem ordenado quanto à *quantidade*; e bem ordenado quanto ao modo (pp. 176-7).

O encerramento dado por Benci (1700/1977) à obra clama aos senhores que não deixem de, ao executar as obrigações tal como apresentadas pelo jesuíta, levar em consideração “a miserável condição de quem é escravo”, afinal, “o estado mais infeliz, a que pode chegar uma criatura racional, é o do cativo; porque com o cativo lhe vêm como em compêndio as desgraças, as misérias, os vilipêndios e as pensões mais repugnantes e inimigas da natureza”, de maneira que “o mesmo é dizer cativo que dizer inferno” (pp. 213-4).

Propõe-se a classificar quatro das pensões do cativo, sendo a primeira, a expropriação do fruto do trabalho do escravo por parte do senhor; assim, questiona então aos senhores “Que vos parece da triste condição dos servos? Trabalha o livre e colhe o fruto do que trabalha: trabalha o servo, e o fruto do que trabalha colhe-o seu senhor. E pode haver sorte e estado mais lamentável?” (BENCI, 1700/1977, pp. 214-5).

A segunda trata da perda da vontade e do entendimento, por parte do cativo, pois “assim como com a liberdade perde o uso da vontade, assim perde o do entendimento. É o entendimento no homem a operação mais nobre, e pelo qual se distingue dos outros animais; mas pelo cativo de tal sorte se priva do uso da razão [...]” (pp. 215-6).

Por terceira das pensões refere-se ao desprezo, ao vilipêndio e à pouca estimação que se faz dos cativos; a última e mais pesada entre elas,

[...] é a morte ou quase morte. É a vida do servo tal vida, que mais parece morte; ainda que natural e fisicamente viva, política e civilmente está morto. Porque assim como a vida natural do homem consiste no exercício das ações naturais e físicas, como é ver, andar, respirar e outras; assim a vida política do mesmo homem consiste nas ações políticas e civis [...] Mas se hei-de dizer o que sinto, esta morte civil do servo não é inferior à morte natural, antes muito semelhante a ela, e estou em dizer que a mesma (BENCI, 1700/1977, p.204).

Para esclarecer sua reflexão, lança mão de Agostinho de Hipona e dos antigos gregos e romanos, num espírito quase estoico, indicando ser o cativo ainda pior que a morte e ser a morte voluntária um remédio para o cativo:

A morte natural padece-se por tão breve tempo, que S. Agostinho duvidou quando se podia dizer pròpriamente que morria o homem: se antes de expirar, se quando expira, ou se depois que expirou. Antes de expirar, não, porque antes de expirar não há morte; depois que expirou não, porque já a morte passou; logo, só se pode dizer que morre, quando expira. Assim é; mas o tempo em que expira é tão breve, que não é tempo, porque é só um instante. E a morte do cativo é tão dilatada, como é a vida do cativo. Dura anos e anos e só a morte o acaba. Por isso julgou sabiamente Cícero, que o cativo é tanto mais intolerável que a morte, que antes se devia aceitar de boa vontade a morte, por se não vir ao cativo: *Servitus postremum malorum omnium, non modo bello, sed etim morte repellendum*. Cícero, só o disse, porém Niceias e Demóstenes, dois valorosos Capitães de Atenas, o comprovaram com o seu exemplo; pois por não sofrerem o cativo dos que os venceram, tomaram por suas próprias mãos a morte. E sendo a morte o mal de todos os males: *Terribilium omnium terribilissimum*, como diz Aristóteles, comparada com o cativo, é o cativo maior mal que a morte, pois é a morte remédio do cativo: *servitus postremum malorum omnium, non modo bello, sed etim morte repellendum* (BENCI, 1700/1977, pp.220-1)

Benci (1700/1977) termina seu último discurso com uma grande provocação aos senhores, retomando o hábito dos cristãos primitivos de, assim que batizados, libertarem seus escravos:

Antigamente os Cristãos da primitiva Igreja, logo que recebiam o baptismo, davam liberdade a seus servos, parecendo-lhes que com a liberdade da lei de Cristo não estava bem o cativo. Assim o fizeram is Hermes, os Cromácios, e outros muitos, de que estão cheias as histórias eclesiásticas. Não quero persuadir com isto aos senhores a que façam o mesmo aos seus escravos. Senhores, eu não pretendo que deis liberdade aos vossos servos; que quando o fizésseis, faríeis o que fizeram os verdadeiros Cristãos. O que só pretendo de vós, é que os trateis a próximos e como a miseráveis; que lhes deis o sustento para o corpo e para a alma; que lhes deis somente aquele castigo, que pede a razão, e que lhes deis o trabalho tal, que possam com ele e os não oprima. Isto só vos peço, isto só espero, e isto só quero de vós: *Panis, et disciplina, et opus servo* (BENCI, 1700/1977, p. 224).

A licença para publicação concedida pelos superiores da Companhia de Jesus, como expõe Casimiro (2002), de certa maneira expressava o posicionamento da própria Companhia acerca destes assuntos, que era praticamente “[...] a própria voz da Companhia de Jesus se posicionando, em documento minucioso e autorizado, sobre a escravidão” (p. 05).

Apesar de a *Cultura e Opulência do Brasil* ter nascido como livro escrito, a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* é, na verdade, a ampliação de quatro sermões proferidos na Bahia pelo jesuíta, sermões estes que foram proferidos ao vivo. Imagine-se, portanto, “a teatralidade ocasionada pelo gestual do pregador, acrescida com o ambiente de penumbra e luz e a talha dourada da igreja barroca” (CASIMIRO, 2002, p. 371).

Essa questão remete às análises desenvolvidas por Vigotski (2007) acerca do trabalho criativo do ator traz elementos que contribuem para a compreensão do papel que desempenhavam o orador e a dramatização na pregação sermônica.

Para o psicólogo soviético, a criatividade do ator é um “[...] fato histórico que deve ser interpretado na complexidade de todos seus condicionantes históricos”. Considerando-se as “[...] contradições históricas vivas e concretas entre as distintas formas de criatividade do ator, que variam de uma época a outra e de um tipo de teatro a outro” (VYGOTSKI, 2007, p. 147). Assim, remete-se à discussão feita por Diderot de que o ator:

“[...] escuta-se a si mesmo um bom momento, como se escuta também no próprio momento em que nos comove, e seu alento não consiste tanto em sentir como os personagens, quanto em transmitir sutilmente as características externas que caracterizam o sentimento e enganar assim ao público. Seus gritos de aflição refletem-se com toda precisão em seu ouvido, seus gestos de desespero estão fielmente impressos em sua memória de quando os aprendeu anteriormente, ante o espelho” (DIDEROT, 1936, pp. 576-7 *apud* VYGOTSKI, 2007, p. 147-8).

Dessa maneira, o ator é capaz de saber os momentos precisos de atuar, de acentuar afetivamente determinada palavra ou determinada sílaba, de deixar a voz trêmula, de ajoelhar, de desmaiar, o rompante de violência, “são pura imitação, uma lição aprendida de memória, uma mimese patética, uma mônada admirável” (DIDEROT, 1936, pp. 576-7 *apud* VYGOTSKI, 2007, p. 148).

A psicologia do ator, de acordo com Vigotski (2007), não se refere a uma categoria biológica, ao contrário, pertence ao grupo das categorias históricas e de classe. Não são as estruturas biológicas do ator o determinante da natureza de suas vivências dramáticas, mas, de fato, essas vivências são parte “da complexa atividade da criatividade artística, que tem uma função social e de classe concreta, condicionada historicamente pelo estado concreto de desenvolvimento psíquico de uma classe concreta e uma época determinada” (VYGOTSKI, 2007, p. 149).

Partindo daí, o autor elenca alguns elementos fundamentais para se compreender a atuação dos atores. O primeiro é que a interpretação do ator (tal como qualquer outro fenômeno psicológico) deve ser estudada de uma realidade psicossocial mais ampla, de maneira que se deve:

[...] desvelar que função desempenha a representação cênica em uma época concreta e para uma classe concreta, quais são as forças fundamentais sobre as quais se baliza a influência do ator sobre o espectador definindo assim a essência social que explica concretamente nesse caso as sensações dramáticas que provoca tal forma teatral (VYGOTSKI, 2007, p. 149-50).

O segundo elemento trazido pelo psicólogo soviético é o fato de que ao falar das vivências do ator, não está se referindo exclusivamente à psicologia individual, mas à conjuntura psicossocial em que se dá tal vivência, ou seja:

[...] as vivências do ator não são tanto os sentimentos do ‘eu’ quanto do ‘nós’. O ator cria na cena sensações, sentimentos e emoções impessoais que passam a ser emoções de toda a audiência. Antes de adquirir a encarnação objetiva no ator foram estruturadas literariamente e estavam

já na consciência social, suspensas em sua atmosfera (VYGOTSKI, 2007, p. 150).

Uma determinada emoção passa então a ser compartilhada pelo público em geral, ao passo que “[...] responde em muito alto grau à estrutura cristalizada do sentimento em amplas camadas sociais para as quais a expressão cênica desse sentimento constitui um meio para reconhecer-se e interpretar-se a si mesma” (VYGOTSKI, 2007, p. 150). Para o autor:

[...] as emoções dos atores, enquanto constituem fatos artísticos, se saem do marco de sua personalidade e formam parte do diálogo emocional entre ator e público. As emoções do ator sofrem o que F. Paulhan chamava acertadamente uma ‘feliz transformação dos sentimentos’. Só se fazem compreensíveis quando são incluídos no sistema psicossociológico mais amplo do que formam parte (VYGOTSKI, 2007, p. 150-1).

Entretanto, essas emoções não constituem, de acordo com Vigotski (2007),

[...] uma exceção às demais manifestações da vida psíquica. Como o resto das funções psicológicas, as emoções não permanecem limitadas às conexões dadas inicialmente pela estrutura biológica da psique, mas ao longo do desenvolvimento social dos sentimentos, essas conexões prévias se recompõem e desenvolvem; as emoções estabelecem relações novas com outros elementos da vida psíquica e surgem novos sistemas, novos complexos de funções psicológicas, aparecem unidades de ordem superior em cujo seio se impõem certas estruturas e interdependências e novas formas de conexão e movimento (VYGOTSKI, 2007, p. 154).

Os sermões estavam alicerçados não somente na palavra, mas também no gestual, que era empregado principalmente nas pregações populares, e tinham como principal finalidade a persuasão da plateia. Buscava-se atingir tal finalidade com a utilização de “apelos intensamente emotivos e teatrais, mais do que pela convicção racional”. Tentava-se, por meio do visível, do sensorial, alcançar a compreensão intelectual, “num percurso que alcançaria o espírito passando pela sensibilidade anímica” (MASSIMI, 2005, p. 15). Não era objetivo do sermão revelar a erudição do seu pregador, mas “exortar os ouvintes à conversão das almas e à reforma das condutas” (MASSIMI, 2005, p. 28).

O pregador dominicano Luís de Granada destacava em seus tratados para a formação dos pregadores, as “articulações explícitas entre os domínios da retórica sagrada e o saber de si mesmo” atribuindo papel importante ao “emprego do dinamismo psíquico e de suas potências específicas no exercício da pregação”. Em sua Doutrina espiritual defende que na prática da oratória sagrada deve-se evitar recorrer

demasiadamente à atividade do entendimento, que deve ser “temperada pelos movimentos dos afetos e da vontade” (MASSIMI, 2005, p. 77).

As palavras da pregação eram compreendidas na perspectiva da “medicina da alma”, nas suas “dimensões doutrinária, persuasiva, evocativa e revelativa, é portanto, o verdadeiro *pharmakon* em poder do homem, para que aprenda a bem viver e a bem morrer” (MASSIMI, 2005, p. 17).

Mesmo antes de serem instituídas as primeiras instituições de ensino pelos jesuítas desembarcados na Colônia em 1549, momento considerado como início da história da educação brasileira (SAVIANI, 2008), a principal forma de transmissão de conhecimentos, ou seja, a principal forma de educação, era a prática da pregação. Como bem apresenta Massimi (2005):

[...] a prática da pregação, muito frequente no Brasil colonial, e amplamente valorizada pela população, assumiu uma função importantíssima de transmissão cultural de conceitos, práticas e crenças da tradição clássica, medieval e renascentista ocidental, visando a mudança dos hábitos e da mentalidade dos indivíduos e dos grupos sociais pela força da palavra. A confiança no poder da palavra como instrumento de persuasão e modificação dos comportamentos baseava-se no conhecimento e na prática da arte retórica e de suas influências no dinamismo psíquico, proporcionados pela psicologia filosófica aristotélico-tomista, mas sem dúvida foi reforçada também pela importância assumida pela palavra e pelo discurso na tradição cultural dos índios brasileiros (p. 13).

A retórica antiga (principalmente aristotélica, mas também em suas versões latinas), estava presente nos colégios, escolas e seminários jesuítas, pelo ensino de suas técnicas, assim como pela utilização de seus “preceitos, estilos e erudição pelos pregadores nas variadíssimas circunstâncias do magistério da fé” (HANSEN, 2000, p. 31).

É importante destacar o papel que tiveram no ensino da filosofia e das técnicas retóricas, tanto em Portugal (e em toda Europa), quanto em suas colônias, os compêndios didáticos elaborados pelos padres jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra, que ficaram conhecidos como Comentários Conimbricenses. Aqueles padres da Companhia de Jesus, imbuídos do mais alto espírito de liberdade para filosofar e de um forte interesse enciclopédico e científico, comentaram alguns dos livros de Aristóteles. Tais comentários, sob o título de *Commentarii Collegii Conimbricensis*

*Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*³⁶⁸, foram impressos entre os anos de 1592 e 1593.

As menções à liberdade para filosofar e ao enciclopedismo são necessárias para indicar a postura dos padres coimbrões frente ao conhecimento, principalmente pela experiência e frente à autoridade dos antigos, principalmente de seu ‘mestre’ Aristóteles e do aquinista conhecido como ‘Doutor Angélico’, ou Santo Tomás (ANDRADE, 1957; 1982). A passagem que se segue demonstra onde se localizavam esses padres naquele momento:

Os conimbricenses não são, certamente, renascentistas no espírito total dos revolucionários da era moderna. A Filosofia passava então do teocentrismo medieval para o antropocentrismo que caracteriza a Filosofia renascentista e a moderna ou contemporânea. E os conimbricenses, sem saírem da concepção cristã do Humanismo integral, não esqueceram a finalidade sobrenatural do Homem. Isso, porém, não os obrigou a desprezarem a Ciência, que alvorecia para novas dimensões. (ANDRADE, 1982, p. 145)

Nos comentários dos padres coimbrões intitulado *Comentários à Moral a Nicômaco, de Aristóteles*, ao discutirem os atos referentes à virtude da fortaleza, aventam que entre os atos dessa virtude, o martírio ocupa lugar de destaque, já que “é próprio da fortaleza, firmar o ânimo no bem contra o temor” e, no caso do martírio, aquele que comete a auto-oblação “firma-se no bem da fé e da religião, contra o temor da cousa mais acerba de todas e grandemente terrível, a saber, a morte” (GÓIS, 1957³⁶⁹, p. 281).

Complementam dizendo que alguns podem objetar, mencionando ser o martírio muito mais um ato de caridade do que de fortaleza, e ilustram o fato com a passagem bíblica de João “ninguém tem amor superior a este, de dar a vida pelos amigos” (João, 15: 13). À hipotética objeção, respondem dizendo que:

[...] o martírio é um acto de fortaleza, fortaleza pela qual é produzido imediatamente e como de seu próprio motivo ou hábito; o de caridade, porém, é como que daquilo de que se parte como de motivo principal e por modo de virtude imperante. E atribui-se à caridade conforme esta segunda consideração, e é o mais nobre acto de todas as virtudes. Nele brilha grandemente a perfeição da caridade, por isso que, cada um dá maior prova do seu amor, quando, por causa daquele que ama, despreza a

³⁶⁸ Originalmente as publicações foram anônimas, apenas sob esse título.

³⁶⁹ Publicado originalmente em 1593.

cousa que lhe é mais cara, como é a vida, que os homens mais amam entre todos os bens da vida presente. (GÓIS, 1593/1957, pp. 281-2).

Para melhor compreensão do mencionado, os pensadores do Colégio de Artes de Coimbra indicam a leitura de São Cipriano, na *Epístola dos Mártires e Confessores*, e Santo Agostinho, na obra *Da Santa Virgindade*.

Nesse emaranhado de ideias (morais, doutrinárias e filosóficas) presentes no ideário, no discurso e nas obras fundamentadas nos pensamentos originados na Antiguidade, outra determinada doutrina marcou forte presença na pedagogia religiosa colonial, o estoicismo (CASIMIRO, 2007).

Essa doutrina foi deveras influente sobre a teologia moral difundida nos séculos XVII e XVIII pelos teólogos espanhóis, principalmente de Toledo e Salamanca. Tal influência deu-se de forma indireta, “mediante forte inspiração na teologia patrística e escolástica” (CASIMIRO, 2007, p. 165) e ganhou força no Império Português bem como em suas colônias, “até mais do que Platão e Aristóteles, aparecem constantemente nos textos coloniais citações extraídas diretamente dos estóicos, como Sêneca, Ovídio, Virgílio, Cícero, Horácio, dentre outros, ou por meio das leituras patrísticas” (p. 176).

Os fundamentos dessa pedagogia religiosa encontram-se na Teologia e Filosofia Escolásticas que, por sua vez, tiveram como base a Teologia Patrística, ou seja, o pensamento dos primeiros Padres da Igreja, desenvolvida a partir das sagradas escrituras e das filosofias greco-romanas, entre as quais, para além da platônica e aristotélica, o estoicismo ocupava lugar de destaque. Também os pensamentos renascentistas estiveram presentes como “fontes de inspiração usadas para enfatizar os sermões” (CASIMIRO, 2007, p. 166). O pensamento escolástico vigorou até os períodos da Reforma, Contra-reforma e o surgimento do Iluminismo.

Como se pode ver em capítulo anterior e assinala acertadamente Casimiro (2007, p. 168), “o estoicismo foi um corpo filosófico consistente” inspirado em doutrinas diversas, como as de Heráclito, Platão, Aristóteles e nos Cínicos, “que, por sua vez, influenciaram os romanos e o cristianismo nascente com questões religiosas e morais”.

A utilização da filosofia estoica nesse período deu-se sob diversos aspectos e pretextos; os filósofos eram citados tanto com o objetivo de aconselhar senhores escravagistas como o de abrilhantar os textos com a elegância de sua gramática; além disso, lançava-se mão de tais autores

[...] para exemplificar, com modelos de comportamento estóico; e para reforçar, com os clássicos pagãos, as citações bíblicas. Igualmente, tanto aparece cristianizada na voz dos teólogos da Igreja, na sua versão original, ou perpetuada pelo movimento renascentista na literatura e nas artes plásticas. Uma expressão da força do estoicismo, na sua forma pura, até o século XVIII, encontra-se na representação das Odes de Horácio nos azulejos do Claustro do Convento de São Francisco de Assis da Bahia, um verdadeiro teatro vivo de azulejos, cuja gramática visual destinava-se à educação virtuosa dos frades. (CASIMIRO, 2007, p. 168)

Boehner e Gilson (1995) consideram como grande contribuição de Justino (o Mártir) o fato de “ter afirmado que a filosofia grega era uma espécie de ‘limiar’ para a compreensão da filosofia cristã” (p. 29). Argumentava o autor que “a filosofia grega abriu as portas para a verdade cristã” (CASIMIRO, 2007, p. 167); nesse sentido:

O *Logos* total (cristão) seria a complementação do *Logos* parcial (grego). Assim, seu mérito foi o de explicar a natureza do *Logos* filosófico (grego) como parte do *Logos* cristão (integral). A partir dessa ideia, o papel dos filósofos gregos seria o de precursores do cristianismo na defesa da existência do *Logos* contra a existência das ideias pagãs. Justino admitia que os antigos filósofos conheceram e praticaram a verdade, como Platão e os estoicos. Tiveram parte no *Logos*, é verdade, mas não o possuíram integralmente (CASIMIRO, 2007, p. 167).

Como mostra Casimiro (2007), tal pedagogia “referendou os discursos dos principais teólogos e moralistas que viveram em Portugal – como é o caso de Manuel Bernardes – e em suas colônias, dentre as quais o Brasil, como é o caso de Antônio Vieira”; além destes, há inúmeros outros, como os “jesuítas italianos Jorge Benci e Antonil, e mais tarde, do padre diocesano Manuel Ribeiro Rocha” (p. 166). Vale mencionar também, como explica a autora, que:

As fontes usadas por esses religiosos são as fontes comuns àquela época e, fundamentais no pensamento da Igreja, da qual esses autores eram porta-vozes autorizados. Os argumentos usados por eles não refletem somente as suas opiniões pessoais, mas, prevalentemente, a posição ideológica de setores da Igreja, inclusive, daqueles que redigiram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que regeram todos os costumes e práticas do Brasil colonial, desde sua promulgação em 1707 até o final do século XIX.

No Brasil colonial, é importante ressaltar, os dizeres de Aristóteles eram os que mais se faziam presentes nas citações dos teólogos moralistas coloniais; afinal, havia uma preferência entre os jesuítas pela *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino e os textos aristotélicos eram obrigatórios nos centros de formação jesuítica. Em compensação, a moral estoica, principalmente pelas palavras de Cícero, também teve

grande importância: “em nenhuma parte, a moral jesuítica encontrou expressão tão clara como em Cícero o qual, mais tarde, veio a exercer grande influência sobre o cristianismo católico”. A este autor foram destinadas grandes honras e um lugar de destaque em seu sistema pedagógico. Além disso, “Cícero descreve, de maneira tão exata como o fizeram, posteriormente, os casuístas jesuítas, a aplicação das regras de moral na vida prática” (CASIMIRO, 2007, p. 169).

Casimiro (2007) indica que certos hábitos estoicos coadunavam com hábitos cristãos “como o ‘exame de consciência diário’, a ‘meditação’ (herança dos pitagóricos), a abstenção de praticar o mal e, até mesmo, de se demorar em maus pensamentos”. De mesma origem são diversos dos ensinamentos catequéticos portugueses entre os séculos XVI e XVIII, com base no “catecismo de Santo Agostinho, com suas máximas de ‘crer, orar e agir’, desdobradas, com o passar do tempo em ensinamentos sobre os pecados, as virtudes opostas, as obras de misericórdia, virtudes teologais, virtudes cardiais” (p. 171).

Todos os mencionados elementos podem ser encontrados no sermônário do sacerdote jesuíta português Antônio Vieira (1608 – 1697) que, segundo Andrade (1982), foi educado em filosofia entre os anos 1628 e 1631 (quando tinha entre 20 e 23 anos). Nesse período, os Comentários Conimbricenses estavam em voga em Portugal e terras portuguesas, bem como no exterior e, segundo Andrade (1982), “não há dúvida que a estes livros se devem buscar as ideias filosóficas do Pe. António Vieira, enquanto estudante” e complementa dizendo que caso este tenha lido outros autores, por certo seriam escolásticos “que podiam dissentir em questões particulares, mas na realidade estavam concordes nos princípios fundamentais” (p. 150).

Para Andrade (1982), “Vieira foi aristotélico sem constrangimentos e nunca procurou varrer do seu espírito a influência do Estagirita”, o que não lhe impede, como a qualquer outro escolástico, de aproximar-se “de ideias diferentes ou que o visitem lampejos de originalidade a arrastarem-no para a órbita de cientistas posteriores”, ou seja, na mesma tradição e liberdade filosófica que se encontravam os Conimbricenses, encontrava-se Vieira, “aberto às correntes modernas do saber que mereçam crédito” (p. 151).

Há três sermões de quarta-feira de cinza, dois deles certamente escritos no período em que Vieira encontrava-se em Roma; o primeiro deles data do ano 1672,

tendo sido pregado na igreja de Santo Antônio dos Portugueses; o segundo, por sua vez, data do ano seguinte e foi pregado na mesma igreja, no dia 15 de fevereiro, dia da transladação do santo. O terceiro sermão, contudo, traz dificuldades de localização na cronologia das publicações vieirenses; o que se sabe dele é que provavelmente tenha sido escrito em Lisboa, para ser pregado na Capela Real lisboeta, porém, a data exata de sua produção permanece obscura, podendo, pelos dados obtidos, ter sido escrita entre 1676 e 1680 (PECORA, 1994).

A estada do Padre Vieira em Roma deu-se exclusivamente para defender a canonização de outro sacerdote jesuíta, o Pe. Inácio de Azevedo, e trinta e nove de seus companheiros, “flagelados e atirados ao mar por corsários calvinistas” (PECORA, 1994, p. 17); porém, também estava entre os interesses de Vieira tentar reverter “a pena que lhe fora aplicada pelo Tribunal português” (PECORA, 1994, p. 16).

O tempo que passou em Roma compreende o período de novembro de 1669 a maio de 1675, já que essa capital “vivia naquele momento a magnificência de seu período dito barroco” e, além disso, para o próprio Antônio Vieira, foi um período “verdadeiramente extraordinário, sobretudo para o reconhecimento de seu gênio como pregador, que jamais alcançara, até essa época, um círculo tão notável de apreciadores”³⁷⁰ (PECORA, 1994, p. 17).

Uma primeira questão a ser levantada é que apesar dos sermões de quarta-feira de cinza não serem propriamente sermões fúnebres, pertencem a um estilo de sermão que pretende a reflexão acerca da morte e, assim sendo, lugar propício para tratar-se do tema da morte voluntária. Como esclarece Pécora (1994), essa data “marca o início do tempo de recolhimento e luto da quaresma” (p. 09). Esse autor ainda afirma que os três sermões mencionados formam “uma verdadeira arte de morrer (*Ars moriendi*), em uma perspectiva que hoje chamaríamos de ‘barroca’” (p.13). Ainda mais elucidativo acerca do assunto é a passagem de Massimi (2006) sobre os objetivos dos sermões em tempos quaresmais; a autora afirma que

o tempo da Quaresma, [...] induz o homem a refletir acerca do mistério de sua própria liberdade, sendo sua condição existencial marcada pelo pecado original e destinada à caducidade e à morte, devido à misteriosa

³⁷⁰ O próprio *Praepositus generalis* dos jesuítas, João Paulo de Oliveira, “figura catalizadora das artes em Roma, [...] ele mesmo um dos mais dotados pregadores da época, é o primeiro a reconhecer a imensa superioridade dos sermões de Vieira” (PECORA, 1994, p. 18).

possibilidade inerente à sua condição de ser livre, de negar o Autor da vida e de conceber-se como ser autônomo. (MASSIMI, 2006, p. 103)

Com isso, esse período do ano torna-se tempo fecundo para considerações acerca "da origem, do sentido e do destino da existência humana", sendo assim, convidam-se os fiéis a "discernir o que é essencial e permanente do que é aparente e contingente" em suas existências e espaço privilegiado para a prática da Medicina da Alma (MASSIMI, 2006, p. 103), já que "o tempo que precede a Páscoa é, conforme indicado na teologia paulina, um 'tempo de remédio'" (p. 106).

Esse tipo de sermão possui um duplo movimento; após a primeira parte, responsável pelo induzimento dos fiéis ao desengano, contendo elementos negativos, há uma segunda parte, responsável por propagar a "verdadeira glória do homem, na afirmação da dignidade de sua natureza" (MASSIMI, 2006, p. 113). Com isso:

O reconhecimento da fragilidade humana, com efeito, não acarreta uma antropologia niilista ou pessimista, sendo que, como já observamos, esta fragilidade não é inerente à ontologia do homem, mas consequência de um posicionamento de sua liberdade, que pode ser superado e transformado por meio da conversão. A ênfase na mortalidade tem, portanto, o objetivo de suscitar no fiel o desejo e a busca da imortalidade. (MASSIMI, 2006, pp. 113-14)

O três sermões mencionados iniciam com uma chamada bastante comum a esse estilo sermonístico, invocam todos eles o *memento* apresentado no Gênesis (3,19), "*Pulvis es, et in pulverem reverteris*"³⁷¹, "[...] a sentença de morte fulminada contra Adão e todos os seus descendentes, a qual se tem executado em quantos até agora viveram" (VIEIRA, 1994³⁷², p. 101).

Em seu segundo Sermão de quarta-feira de Cinza, de 1673, o Padre Vieira faz algumas alusões à morte voluntária. Logo nas primeiras páginas evoca no melhor espírito estoico (inclusive trazendo na sequência uma citação de Sêneca, da troca epistolar entre este e Lucílio), "[...] o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer", porém, atribui tal percepção ao vulgo; aos cristãos lhes cabe mais, já que "acabar a vida antes de morrer, e ser pó por eleição, antes de ser pó por necessidade.

³⁷¹ "És pó, e ao pó voltarás".

³⁷² A data original de publicação desse sermão é incerta.

Isto disse e ensinou um homem gentio, porque, para conhecer esta verdade, não é necessário ser cristão, basta ser homem: *Memento homo*” (VIEIRA, 1994³⁷³, p. 71).

A morte é o fim para tudo, inclusive para a própria morte; lembra o autor, porém, o que pretendia a voz do ‘Céu’ ao dizer a ‘São João’ “[...] bem-aventurados os mortos, que morrem no Senhor”³⁷⁴. “Mortos que morrem? Que mortos são estes?” induz o questionamento, o pregador, para em seguida responder “São aqueles mortos que acabam a vida antes de morrer. Os que acabam a vida com a morte, são vivos que morrem, porque os tomou a morte vivos; os que acabam a vida antes de morrer, são mortos que morrem, porque os acha a morte já mortos” (VIEIRA, 1673/1994, p. 72). Traz na sequência uma passagem de Ambrósio de Milão³⁷⁵, que sintetiza a ideia: “Aqueles são os bem-aventurados, e morrem no senhor, que primeiro morrem para o mundo, depois para a carne”³⁷⁶ (Santo Ambrósio, *apud* VIEIRA, 1673/1994, p. 72).

Como figura nas Escrituras, nas *Epístolas aos Hebreus* (9:27), “[...] está decretado que os homens morram uma só vez”³⁷⁷, sendo assim, Vieira (1673/1994) apresenta três elementos (que serão desenvolvidos em separado e pormenorizadamente no desenrolar do sermão) que fazem a morte ser “duvidosa, perigosa e terrível”, ou seja, fazem com que seja amedrontadora; são os fatos de “ser única”, como mencionado, “ser certa, ser momentânea”. Porém, tais condições, afirma, são terríveis apenas para aqueles que morrem quando morrem, pois:

[...] quem morre antes de morrer, zomba dessa condição, e ri-se dessa terribilidade. *Ridebit in die novíssimo*³⁷⁸. Que se me dá a mim que a morte seja uma, se eu posso fazer que sejam duas? A morte não tem remédio depois, mas tem remédio antes. *Constituisti términos ejus, qui praeteriri non poterun*³⁷⁹. A morte é um termo que não pode passar da parte dalém, mas pode-se antecipar da parte daquém. Não tem remédio

³⁷³ Publicado originalmente em 1673.

³⁷⁴ “[...] *beati mortui, qui in Domino moriuntur*”.

³⁷⁵ Referido por Vieira como Santo Ambrósio. O pregador português apenas indica a autoria por parte deste ‘Doutor da igreja’ mas não há no texto consultado indicação da procedência em sua obra.

³⁷⁶ “*Illi sunt beati, et illi in Domino moriuntur, qui prius moriuntur mundo, postea carne*”.

³⁷⁷ “[...] *statutum est hominibus semel mori*”.

³⁷⁸ “E ele rirá no último dia” (Livro dos Provérbios, 31:25) .

³⁷⁹ “[...] tu lhe fixaste os limites que não podem ser ultrapassados” (Jó, 14:5).

depois, porque depois de uma morte não há outra morte; mas tem remédio antes, porque antes de uma morte pode haver outra. Por lei e por estatuto, hei-de morrer uma vez, mas na minha mão e na minha eleição está morrer duas; e este é o remédio (VIEIRA, 1673/1994, pp. 75-6 – grifos no original).

Nascer está fora do nosso governo, pertence à natureza, porém, morrer, Deus, que criou os humanos “para a eternidade e não para o tempo, para a verdade e não para a vaidade”, permitiu-nos eleger. Não há erro no nascer; portanto, basta-nos nascer uma vez, porém, no morrer, erro ou acerto são decisivos, deles tudo importa, afinal, depende do acerto ou do erro a forma que passaremos à eternidade. Sendo assim, “era justo que o homem pudesse morrer duas vezes, para eleger a morte que mais quisesse e para aprender, morrendo, a saber morrer. Nenhuma coisa se faz bem da primeira vez, quanto mais a maior de todas, que é morrer bem” (VIEIRA, 1673/1994, p. 76). Aprende-se a morrer, portanto, morrendo, não apenas meditando.

O pregador português remete a Lázaro e suas duas mortes como um ensinamento de Cristo para que os homens aprendessem a também fazê-lo, à Epístola de São Judas Tadeu, em que consegue notar, ao contrário de outros naturalistas, como Plínio³⁸⁰ e Marco Varro³⁸¹, que as árvores morrem duas vezes³⁸² e também ao epitáfio de Escoto³⁸³, que diz “uma vez sepultado, duas vezes morto”³⁸⁴ (VIEIRA, 1673/1994, p. 80).

Sobre a incerteza da certeza na morte, ou seja, sobre a incerteza de quando se morrerá, Deus fez a Davi diversas revelações e, então, o rei pediu-lhe que lhe revelasse, independente de poucos ou muitos, quantos seriam seus dias de vida: “Faz-me conhecer, Senhor, o meu fim, e qual é o número dos meus dias [mas] o incerto e oculto de sua morte lhe não quis revelar”. Utiliza-se também do exemplo de outro rei, Josias, a quem Deus revelou que morreria em paz³⁸⁵ e, tendo essa certeza, armou seu exército e

³⁸⁰ Caio Plínio Segundo, conhecido como Plínio, o velho, autor de História Natural.

³⁸¹ Marcus Terentius Varro (116-27 a.E.C.).

³⁸² “*Arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae*”.

³⁸³ Refere-se ao escocês John Duns Scott (João Duns Escoto, como é traduzido em algumas obras portuguesas), escolástico conhecido por sua relação com o nominalismo.

³⁸⁴ “*Semel sepultus, bis mortuus*”.

³⁸⁵ “*Idcirco colligam te ad patres tuos, et colligeris ad sepulchrum tuum in pace*” (por isso eu te farei descansar com teus pais, e serás sepultado em paz no teu sepulcro). (Reis, 22:20).

foi para batalha em que morreu, já que Deus, propositalmente, ao falar de tal assunto, utiliza-se “palavras de sentido duvidoso e incerto, ainda quando revela os futuros da morte, para que a certeza dela fique reservada sempre à sua sabedoria somente, e para nós seja sempre duvidosa e sempre incerta” (VIEIRA, 1673/1994, p. 81).

Para saber de sua morte, Davi, como nenhum outro homem, não necessitava da informação de Deus:

Se quero saber o fim da minha vida, ponha-lhe eu o fim e logo o saberei, somente dessa maneira será realmente meu o fim, porque será livre e não necessário, será voluntário e não forçoso, será da minha eleição e do meu merecimento, será, enfim, fim da minha vida, e não da vida que não é minha; porque só é minha a presente, e não a futura (VIEIRA, 1673/1994, p. 84).

Vieira (1673/1994) lança mão da história do gentio Catão, para mostrar que, frente à incerteza da morte, temos o poder de antecipá-la, porém, indica que esse poder é apenas aparente entre os estoicos, mas a forma que propõe aos cristãos é infalível: “notai que entre todas as mortes certas só esta, com que acabamos a vida antes de morrer, tem infalível e total certeza.”, dessa maneira, esta morte, “ou no ser ou no modo, ou no tempo, têm suas incertezas; só esta em si e em todas as suas circunstâncias é certamente certa” (VIEIRA, 1673/1994, p. 82).

Do meu fim não me certificam os oráculos, meu oráculo certo é a morte certa³⁸⁶. Falou barbaramente como gentio, mas generosamente como estoico. Era dogma da seita estoica nos perigos de morrer indignamente, tirar-se a si mesmo a vida antes da morte. Assim o fez Catão, tomando a morte certa por suas próprias mãos, por antecipar a morte duvidosa, vindo às mãos de César. Melhor o cristão que o estoico. O estoico mata-se para que não o matem, o cristão, morre para morrer. Morrer mal, para não morrer pior, como faz o estoico, parece valor e prudência, mas é temeridade e fraqueza. Morrer bem para morrer melhor, como faz o cristão é valor e verdadeira prudência. E se o estoico morre uma morte certa, o cristão morre duas também certas, porque na certeza da primeira segura a incerteza da segunda (VIEIRA, 1673/1994, p. 81).

Sobra, então, o pior de todos os elementos que tornam a morte tão indesejada, repugnante e terrível, que é o fato de ser momentânea, já que é justamente desse “momento donde pende a eternidade”³⁸⁷, ou melhor dizendo, as eternidades, ver Deus para sempre ou pelo mesmo ‘tempo’ carecer dele. Nesse sentido, a morte é praticamente

³⁸⁶ “*Me non oracula certum, sed mors certa facit*” (Lucano, sem referência da obra).

³⁸⁷ “*Momentum, unde pendet aeternitas*”.

um não-tempo, já que, ao contrário da vida, que liga seus instantes com o passado e o futuro, a morte “é um instante que se desata do tempo que foi, e não se ata com o tempo que há-de ser, porque já não há-de haver tempo” e mora nessa questão a mais importante das vantagens de morrer antes da morte, pois mesmo que a morte seja momento e não tempo, “quem acaba com a vida antes de morrer, mete tempo entre a vida e a morte (VIEIRA, 1673/1994, p. 85-6).

O sermão remete ao conselho do Espírito Santo no Eclesiastes (7:18): “Não morras no tempo que não é teu” e interpreta como o tempo que é do indivíduo, é aquele que vem antes da morte enquanto o tempo que não lhe pertence é o posterior à morte.

Padre Vieira remete-se a Elias, sob a perseguição da rainha Jezabel, fugindo pelo deserto e vendo a dificuldade de escapar à sua ira “desejou para si a morte”³⁸⁸. O jesuíta remete ao que poderia ser seu solilóquio:

Alma minha, morramos: já que se há-de morrer por força, morramos por vontade. Isto pedia o corpo à alma, e isto deve pedir também a alma ao corpo, porque ambos vão igualmente interessados no mesmo partido. [...] se havemos de morrer depois por força, e com perigo, morramos agora, e logo, de grado, e com segurança (VIEIRA, 1673/1994, p. 93).

Ressalta o autor, porém, que esse discurso surgido nas condições avessas do deserto, seria muito mais apropriado para as condições da corte da qual Elias fugia, mas deveria, justamente ali, ter chamado por ela.

Como proceder para acabar com a vida antes da morte?

Para Vieira (1673/1994) deve-se fazer tudo aquilo que um cristão faz quando sabe que irá morrer, confessar-se da vida toda, arrepender-se dos pecados, compor suas dívidas da melhor maneira possível, elaborar seu testamento, deixar sufrágios por sua alma, colocá-la inteiramente nas mãos de um padre espiritual, abraçar-se com um crucifixo, dizendo “tudo está consumado”, à espera da morte vindoura, “este é o mais feliz modo de morrer que se usa”. Contudo, é forçoso e involuntário, dessa maneira, deixar os pecados e acabar com a vida enquanto ainda é possível viver e não quando não é mais possível encolher, por ter ela acabado.

³⁸⁸ “*Petivit animae suae ut moreretur*” (Reis, 19:4).

Os elementos ora trazidos demonstram um pouco de como foi a vida dos escravos, as condições de sua existência e as questões que os motivaram a tirar deliberadamente suas próprias vidas.

Bibliografia

ACADEMIA REAL DAS CIÊNCIAS DE LISBOA. *Collecção de noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas: Publicada pela Academia Real das Sciencias*. Tomo IV. Num.I. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1826.

ANDRADE, António A. de B. Introdução. In: GÓIS, Pe. Manuel de. *Curso Conimbricense I. Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Tradução de António Alberto de Banha Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957. pp. I-CXIV.

ANDRADE, António A. de B. *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

ANÔNIMO. *Rellação Verdadeyra da Guerra que se fez aos Negros Leuantados do Palmar, governando estas Capitánias de Pernambuco o senhor Governador e Capitam-Geral Cayetano de Mello de Castro no Anno de 1694: da felliz vitoria que Contra o ditto Jnimigo Se alcanssou*. Edição paleográfica do manuscrito a cargo de Maria Lêda Oliveira. Anónima e sem data [c. 1694-1714]. Lisboa, Bilblioteca Nacional, Reservados, Cód. 11358//37, ff. 75-101. In: *Afro-Ásia*, 33 (2005), pp. 270-324.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

BALL, Charles. *Slavery in the United States: a narrative of the life and adventures of Charles Ball, a black man, who lived forty years in Maryland, South Carolina and Georgia, as a slave under various masters, and was one year in the navy with Commodore Barney, during the late war. Containing an account or the manners and usages of the planters and slaveholders of the south — a description of the condition and treatment of the slaves, with observations upon the state of morals amongst the cotton planters, and the perils and sufferings of a fugitive slate, who twice escaped from the cotton country*. Ney York: John S. Taylor, 1837.

BARCIA PAZ, Manuel. *Seeds of insurrection: domination and resistance on western Cuban plantations, 1808-1848*. Lousiana: Lousiana State University, 2008.

BARNET, Miguel. *Memórias de um cimarrón*. Tradução de Beatriz A. Cannabrava. São Paulo: Marco Zero, 1986.

BARRERA Y DOMINGO, Francisco. Reflexiones historico fisico naturales medico quirurgicas. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* 2008, vol.11, n.4, suppl.0 pp. 791-804.

BASTIDE, Roger. (1951a), “Os suicídios em São Paulo segundo a cor”. *Estudos Afro-Brasileiros*, 2ª série, *Boletim CXXI, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP)*.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Quiroz. São Paulo: Companhia das letras, 20001.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BERENCHTEIN NETTO, Nilson. A morte proibida do trabalhador – Análise histórico-social das relações entre suicídio e trabalho. In: BARRETO, Margarida; BERENCHTEIN NETTO, Nilson; PEREIRA, Lourival B. *Do assédio moral à morte de si. Significados sociais do suicídio no trabalho*. São Paulo: Matsunaga/SINDQuim-SP, 2011. pp. 123-161.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BREMER, Fredrika. *The Homes of the New World - Impressions of America*. Vol. 2. New York: Harper & Brothers, 1853.

BURGESS-JACKSON, Keith. The legal status of suicide in early America: a comparison with the English experience. *Wayne Law Review*. Vol. 29, N. 1, fall, 1982, pp. 57-87.

CAIRNES, John E. *The slave power: it's character, career, and probable designs: being an attempt to explain the real issues involved in the American contest*. New York: Carleton, 1862.

CARRERA DAMAS, German. Huida y enfrentamiento. In: MORENO FRAGINALS, Manuel. *África en América Latina*. México: Siglo veintiuno, 1996.

CASIMIRO, ANA Palmira B. S. Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial. Salvador, 2002. [Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia]. 480p.

COMPANHIA MUTUA DE SEGURO DE VIDA DOS ESCRAVOS. *Estatutos da companhia mutua de seguro de vida dos escravos*. Rio de Janeiro: Typographia de N. L. Vianna & filhos, 1858.

CORÃO. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para língua portuguesa*. Tradução de Helmi Nasr com a colaboração da Liga Islâmica Mundial. s/d.

cugoano, Ottobah. Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery and commerce of the human species: humbly submitted to the inhabitants of Great Britain. London: Author, 1787.

D'ASSIER, Adolphe. *Le Brésil contemporain: Races - Mœurs - Institutions - Paysages - Colonisation*. Paris: Durand et Lauriel, 1867.

DAZILLE, Jean Barthélemy. *Observações sobre as enfermidades dos negros, suas causas, seus tratamentos, e os meios de as prevenir*. Traduzido por Antonio José Vieira de Carvalho. Lisboa: Typographia Chalcographica, Typoplastica, e Litteraria do Arco do Cego, 1801.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Vol. 2. Tradução e notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

- DONNAN, Elizabeth. *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America: Volume I: 1441-1700*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1930.
- EWBANK, Thomas. *Life in Brazil or A journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*. New York: Harper & Brothers, 1856.
- EYMA, Xavier. *Les peaux noires: scènes de la vie des esclaves*. Paris: Michel Lévy Frères, 1857.
- FALCONBRIDGE, Alexander. *An account of the slave trade on the coast of Africa*. London: J. Phillips, George Yard, 1788.
- FERREIRA, Jackson A. S. *Loucos e pecadores: suicídio na Bahia do século XIX*. [Dissertação]. Salvador: Universidade Federal da Bahia; 2004.
- FIGUEIRA, Pedro A.; MENDES, Claudinei M. M. Estudo introdutório: o escravismo colonial. In: BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Vol.1. Tradução de Elias Dolianiti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941a.
- FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Vol.2. Tradução de Elias Dolianiti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941b.
- FONSECA JUNIOR, Eduardo. *Zumbi dos Palmares. A história do Brasil que não foi contada*. Rio de Janeiro: Yorubana do Brasil, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: José Olympio/Círculo do Livro, 1980.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcho rural no Brasil*. Global, 2006.
- GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. tradução de Galeno de Freitas, 5a ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GOMEZ, Michael Angelo. *Exchanging our country marks: the transformation of African identities in the colonial and antebellum south*. North Carolina: University of North Carolina, 1998.
- GOULART, José Alípio F. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia do escravo no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista / INL, 1972.
- HANSEN, João A. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliana M.T. FARIA FILHO, Luciano M. de; VEIGA, Cynthia G. (orgs.) *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 19-41.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- KOSTER, Henry. *Travels in Brazil*. Vol. II. London: Longman, Rees, Orme and Brown, 1817.

LABAT, Jean-Baptiste. *Nouveau voyage aux isles de l'Amerique contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les moeurs, la religion & le gouvernement des habitans anciens & modernes. Les guerres & les evenemens singuliers qui y sont arrivez pendant le séjour que l'auteur y a fait. Nouvelle edition augmentée considérablement, & enrichie de figures en tailles-douces. Tome I.* Paris: Guillaume Cavelier, 1742.

LARA, Sílvia H. Do singular ao plural - Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.* São Paulo: Companhia das letras, 2008. pp. 81-109.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Madrid: Mestas, 2004.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias, Volume 3.* Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1986

LAPORTE, Joseph de. *O viajante universal, ou notícia do mundo antigo e moderno. Obra recopilada dos melhores viajantes. Tomo XIV.* Lisboa: Typografia Rollandiana, 1801.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Introducción. In: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Madrid: Edaf, 2004.

LIGON, Richard. *A True and Exact History of the Island of Barbados.* Edited, with introduction, by Karen Ordahl Kupperman. Indiana: Hackett, 2011.

LISBOA, José da Silva. *Princípios de direito mercantil, e leis de marinha para uso da mocidade Portuguesa destinada ao commercio, divididos em oito tratados elementares, contendo a respectiva legislação patria, e indicadon as fontes originaes dos regulamentos maritimas das principaes praças da Europa.* Tomo I. Lisboa: Impressão Régia, 1815.

LÓPEZ DENIS, Adrián. Nostalgia y esclavitud en la era de las revoluciones. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* 2008, vol.11, n.4, suppl., pp. 779-790.

MAESTRI, Mario. *O escravismo antigo.* São Paulo: Atual, 1994.

MAESTRI, Mario. *O escravo no Rio Grande do Sul. Trabalho, resistência e sociedade.* Rio Grande do Sul: UFRGS, 2006.

MAESTRI, Mario. A pedagogia do medo: disciplina, aprendizado e trabalho na escravidão brasileira. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena C. *Histórias e memórias da educação brasileira. Vol.I – Séculos XVI-XVIII.* Petropolis: Vozes, 2010. pp. 192-209.

MALVIDO, Elsa. El suicidio entre los esclavos negros en el Caribe en general y en el francés en particular. Una manera de evasión considerada enfermedad, siglos XVII y XVIII. *TRACE*, 58 (Dec. 2010). pp. 113-124.

MATTOSO, Kátia M. de Q. *Ser escravo no Brasil.* Tradução de James Amado. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MCLEOD, John. *A voyage to Africa: with some account of the manners and customs of the Dahomian people,* London: Frank Cass and Co. Ltd., 1971.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. Tradução de Pirajá da Silva. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. T. I, V. I, L. I. El proceso de producción del Capital. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1985.

MARX, Karl.; ENGELS; Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002.

MARX, Karl.; ENGELS; Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.

MASSIMI, Marina. As paixões e seus “remédios”: um *excursus* pela literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII. In: MASSIMI, Marina; SILVA, Paulo J. C. (orgs). *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001, pp. 17-32.

MASSIMI, Marina; MIRANDA, Lilian. A paixão do medo nos documentos de viagens e na literatura espiritual e filosófica dos jesuítas, no Brasil do século XVI. In: MASSIMI, Marina; SILVA, Paulo J. C. (orgs). *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001, pp. 35-52.

MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.

MASSIMI, Marina. Sermões quaresmais e conhecimento de si mesmo. in: *Revista Interações*, jan/jun. vol. XI, n. 21. São Paulo: Universidade São Marcos, 2006. pp. 97-120.

MASSIMI, Marina. Reflexões em torno da dor em sermões pregados no Brasil colonial. HOFFMANN, Anette; MASSIMI, Marina; MENESCAL DE OLIVEIRA, Leda. (orgs). *Reflexões em torno da dor*. Ribeirão Preto: Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto – USP, 2008, pp. 91-124.

MONTOYA, Antonio Ruiz. *Tesoro de la lengua Gvarani*. Madrid: Iuan Sanchez, 1639.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, Mederic Louis Elie. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint- Domingue. Tome premier*. Philadelphie: Chez l’Auteur, 1797.

MORENO FRAGINALS, Manuel. *O engenho. Complexo econômico social cubano do açúcar*. Volume II/III. Tradução de Sônia Rangel. São Paulo: UNESP/Hucitec, 1989.

MURRAY, Alexander. *Suicide in the Middle Ages*.

MURRAY, Charles Augustus. *Travels in North America during the years 1834, 1835 & 1836*. Vol. II. New York: Harper & Brothers, 1839.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

ODA, Ana Maria G. R. O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, X, 2, jun. 2007. pp.346-361.

ODA, Ana. ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Da enfermidade chamada banzo: excertos de Sigaud e de von Martius (1844). *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online]. 2008, vol.11, n.4, suppl.

OLIVEIRA, Maria Lêda. A PRIMEIRA RELLAÇÃO DO ÚLTIMO ASSALTO A PALMARES. In: *Afro-Ásia*, 33 (2005), pp. 251-270.

OLIVEIRA, Saulo Veiga. *O suicídio de escravos em Campinas e na Província de São Paulo (1870-1888)*. [Dissertação]. Universidade Estadual de Campinas, 2007. 265 pp.

OLOMOLA, Isola. Suicide in Yoruba cultura. In: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*. Vol. 10, 1987. pp. 52-82.

ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese (1549-1600)*. Campinas: Autores Associados, 1982.

PÉCORRA, 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.

PECORA, Alcir. Argumentos afetivos nos sermões fúnebres do Padre Antônio Vieira. In: MASSIMI, Marina; SILVA, Paulo J. C. (orgs). *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001, pp. 53-64.

PÉREZ JÚNIOR, Louis A. *To die in Cuba: suicide and society*. USA: University of North Carolina Press, 2005.

PIERSEN, William D. White cannibals, black martyrs: fear, depression, and religious faith as causes of suicide among new slaves. *The Journal of Negro History*, Vol. 62, No. 2 (Apr., 1977), pp. 147-159.

POSTMA, Johannes. *Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*. New York: Cambridge, 2008.

POUMIER TAQUECHEL, María. El suicidio esclavo en Cuba en los 1840. *Anuário de estudios americanos*, 46 (1986). Pp. 69-86.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

QUERINO, Manuel. O colono preto como fator da civilização brasileira. in: *Afro-Ásia*, n. 13, 1980.

QUIROGA, Pedro de. Coloquios de la verdad. In: VIAN HERRERO, Ana. (ed.) *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2009.

REIS, João José. *A morte é uma festa - Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Ethiophe Resgatado empenhado, sustentado, corregido, instruído, e libertado: Discurso theologico-juridico, em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir. Consagrado á santissima Virgem Maria nossa Senhora*. Lisboa: Officiia Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

ROCHA PITA, Sebastião da. *Historia da America portugueza desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro*. Segunda Edição; revista e anotada por J. G. Goes. LISBOA: Francisco Arthur da Silva, 1880.

SAVIANI, Dermeval. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. 2 ed. revisada e ampliada. Campinas: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval. Educação e colonização: as idéias pedagógicas no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena C. *Histórias e memórias da educação brasileira. Vol.I – Séculos XVI-XVIII*. Petropolis: Vozes, 2010.

SAVARY, Jacques. *Le parfait négociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*. Paris: Jean Guignard, 1675.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SIGAUD, José Francisco Xavier. *Do Clima e das Doenças do Brasil - ou estatística médica deste Império*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

SILVA, Paulo José C. A tristeza no púlpito: três falas. In: MASSIMI, Marina; SILVA, Paulo J. C. (orgs). *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001, pp. 78-90.

SILVA, Paulo José C. Da queda à travessia. In: MASSIMI, Marina; SILVA, Paulo J. C. (orgs). *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimento psicológico das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001, pp. 91-101.

SILVA, Paulo José C. A dor na medicina da alma seiscentista. HOFFMANN, Anette; MASSIMI, Marina; MENESCAL DE OLIVEIRA, Leda. (orgs). *Reflexões em torno da dor*. Ribeirão Preto: Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto – USP, 2008, pp. 205-228.

SILVA, Paulo José C. *A tristeza na cultura lusobrasileira: os Sermões do padre Antonio Vieira*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2000.

SNYDER, Terri L. What Historians Talk About When They Talk About Suicide: The View from Early Modern British North America. *History Compass*. Vol.5, N.2, 2007, pp. 658–674.

- SNYDER, Terri L. Suicide, Slavery, and Memory in North America. *The Journal of American History*. Vol. 97, N. 1, jun. 2010, pp. 39–62.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brazil em 1587*. Typographia Universal de Laemmert., 1851.
- TARDIEU, Jean-Pierre, "Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres", in: *L'émigration: le retour*. Etudes rassemblées par Rose Duroux et Alain Montandon. Clermont: Université Blaise-Pascal, 1999. pp. 179-188.
- TAYLOR, Eric Robert. *If We Must Die: Shipboard Insurrections in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Louisiana: Louisiana State University, 2006.
- TORRE, Carolina de la. *Psicología Latinoamericana (entre la dependencia y la identidad)*. Habana: Editorial Félix Varela, 1995.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Vol. 2. London: John Murray, 1871.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. A última fuga: suicídio de escravos no Rio de Janeiro (1870-1888). In: *Revista de História*. N. 1 V. 1. 1990. pp. 80-9.
- VIAN HERRERO, Ana. (ed.) *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2009.
- VIEIRA, Antônio. *A arte de morrer. Os sermões de quarta-feira de cinza de Antônio Vieira*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- VYGOTSKI, Lev S. Psicología de la creatividad del actor. In: VYGOTSKI, Lev S. *Escritos sobre arte y educación creativa de Lev S. Vygotski*. Edición a cargo de Pablo del Río y Amélia Álvarez. Madrid: Fundación infancia y aprendizaje, 2007, pp. 145-54.
- WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. Vol. 2. London: Frederick Westley and A. H. Davis, 1830.
- WARNER-LEWIS, Maureen. *Trinidad Yoruba: from mother tongue to memory*. Jamaica: University of the West Indies, 1997.

6 – Considerações finais

*E ecoa noite e dia
É ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
Esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas
Como um soluçar de dor*

Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte – Canto das três raças

As denúncias acerca da barbárie que foi a colonização das Américas e das condições sub-humanas às quais foram submetidos os povos originários dessas terras e os africanos, desenraizados de sua terra natal para trabalharem, muitas vezes até a morte (que em geral, não tardava) e mesmo dos chineses e outros imigrantes, que eram contratados como trabalhadores assalariados a valores ínfimos e submetidos a trabalhos extenuantes, nunca é demasiada, afinal, como mencionado anteriormente, a História não se relata de forma neutra. Contudo, pensar as condições miseráveis daquele momento também pode e deve contribuir para as lutas sociais travadas no presente, com vistas a um futuro novo, em que essas condições sejam abolidas.

Nem mesmo Gilberto Freyre (1987), conhecido por suavizar, em seus escritos, as condições de vida dos escravos, foi capaz de negar as amargas condições de existência dos escravos; assim, afirmou:

[...] não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos iaiôs e das iaiás brancas. Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros. O banzo deu cabo de muitos. O banzo – a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando (p. 464).

Esse tipo de postura frente aos fatos, tendo em vista a história hegemônica ser a “história dos vencedores”, perpetuou-se até a contemporaneidade em inúmeras obras. Galeano (1978) remete-se a uma passagem do livro *Cuba, est-il socialiste?*, de René Dumont, deveras elucidativa no que se refere a como a ideologia hegemônica trata a questão: “Os índios não foram totalmente exterminados. Seus genes subsistem nos cromossomos cubanos. Eles sentiam uma tal aversão pela tensão que exige o trabalho contínuo, que alguns se suicidaram antes de aceitar o trabalho forçado” (DUMONT *apud* GALEANO, 1978, p. 27). Pensamentos como este reforçam a ideia dos índios e

dos negros preguiçosos ou vagabundos e dos latinos indolentes e justificam uma série de atitudes administrativas ainda neste segundo decênio do século XXI.

Nesse sentido, acredita-se essencial trazer alguns elementos para que se reflita acerca das condições dos trabalhadores nesse primeiro quartel do século XXI, afinal, houve inúmeras mudanças, mas isso não significa nem que foram para melhor, nem que algo do antigo não se preserve, ao contrário, muitas dessas mudanças pioraram consideravelmente as condições de existências da classe trabalhadora e muito do que é antigo e, que se imaginava superado, reaparece com nova aparência.

Assim, para concluir este trabalho, pretende-se estabelecer algumas ligações com o conteúdo exposto sobre o passado e indicar algumas possibilidades de se pensar o presente e se esboçar um futuro em que o trabalhador não será mais uma “peça” que aparece como se fosse “insignificante” da engrenagem do modo de produção mas, ao contrário, terá reconhecido seu verdadeiro estatuto, de produtor das riquezas do mundo e ocupará o lugar de quem produz e usufrui dos produtos de seu trabalho.

As atuais condições de vida às quais os trabalhadores estão submetidos estão levando muitos deles à morte prematura, seja por adoecimento, por exaustão, por acidentes ou pelo abandono deliberado da vida.

Para se compreender a atual condição de vida e de morte da classe trabalhadora é importante retomar alguns fatos históricos. Com as Revoluções Burguesas iniciadas no século XVIII (Revolução Industrial, Independência dos Estados Unidos e Revolução Francesa) e a consolidação do modo de produção capitalista, uma nova forma de relação de produção se instaurou. Algo que já estava dado em germe desde as circunavegações. O capitalismo veio ao mundo de braços dados com a doutrina liberal, ou seja, com um novo conjunto de formas de sociabilidade, que objetivava (e objetiva) justamente a manutenção desse novo modo de produção. Essa manutenção é baseada no mito da mobilidade social, que pressupõe a igualdade de direitos e oportunidades, porém, uma igualdade abstrata, não a igualdade de fato. Pressupõe também a liberdade, pois considera que os trabalhadores são proprietários de suas forças de trabalho e livres para vendê-la a quem bem entenderem, não estando mais fadados à condição de seu nascimento, podendo superá-la e quem sabe, serem, eles mesmos, detentores de meios de produção.

Para não parecer que a mobilidade social é apenas um engodo, possibilita-se que alguns poucos indivíduos realmente transitem entre as classes sociais, mudando sua condição social. Em geral, estrategicamente os ideólogos da burguesia alardeiam tal fato. Foi nessa conjuntura que se consolidaram as ciências autônomas, com o claro objetivo de legitimar as ideias disseminadas pela doutrina liberal e, com isso, contribuir para a manutenção do *status* adquirido pelo novo modo de produção, o capitalismo.

Além de adaptar os indivíduos às novas necessidades do sistema, transformando-os em operários para as indústrias crescentes, muitos desses homens e mulheres de ciência (entre outros ideólogos da burguesia) foram responsáveis também por ideologizar a realidade, ou seja, por fazerem com que elementos isolados ou parcelas da realidade passassem pela própria realidade; para isso, superestimavam alguns elementos da realidade enquanto desvalorizavam outros.

Cada vez mais buscou-se responsabilizar o indivíduo por sua própria morte, com base nos argumentos que foram mencionados até o momento, reformulados ou travestidos de novidade e alguns realmente novos, devido às novas possibilidades gestadas nesse momento histórico.

Dessa maneira, o papel que outrora coube ao clero, passou às mãos daqueles que respondem pela ciência e dentre esses, principalmente os médicos e outros profissionais da saúde; o controle e a prevenção que se davam por meio da educação religiosa através dos sermões transformaram-se em programas preventivos e medicalização.

A educação, contudo, não perdeu completamente seu papel nessa seara, afinal, na sociedade capitalista, passaram-se a exigir profissionais cada vez mais qualificados para desempenharem suas funções, fazendo com que a juventude passasse tempo cada vez maior na instituição escolar, sendo preparado para as necessidades do capital, para ser melhor competidor no “mercado de trabalho”. A escola, no geral, tem se tornado um espaço de sociabilidade segundo a ideologia liberal.

Vale recordar aqui que segundo os dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), os índices de suicídio que mais crescem mundialmente estão entre os jovens (sendo que os mais altos estão entre os idosos) e estes passam boa parte de seu tempo nas escolas. Assim, como já refletira Freud³⁸⁹, em 1910, em uma conferência intitulada

³⁸⁹ Freud está sendo tomado aqui como um representante de seu tempo e não como referencial teórico.

Contribuições para uma discussão acerca do suicídio: “Esse deveria ser um espaço que despertasse nos estudantes o desejo pela vida e o interesse pelo mundo externo, além disso, deveria dar acolhimento ao estudante neste momento em que está se desvinculando dos laços familiares” (FREUD, 1910/1996, p. 243-4).

A ideologia liberal disseminada na sociedade capitalista pelo liberalismo possui duas características fundamentais para a compreensão do suicídio nessa forma de organização da sociedade, são elas: o individualismo e a competitividade (concorrência). Sobre tais características escreveu Friedrich Engels (2008), em 1845:

A concorrência é a expressão mais completa da guerra de todos contra todos que impera na moderna sociedade burguesa. Essa guerra, uma guerra pela vida, pela existência, por tudo e que em caso de necessidade, não se trava apenas entre as diferentes classes da sociedade, mas também entre os diferentes membros dessas classes: cada um constitui um obstáculo para o outro e, por isso, todos procuram eliminar quem quer que lhes cruze o caminho e tente disputar o seu lugar. [...] Essa concorrência entre os trabalhadores, no entanto, é o que existe de pior nas atuais condições de vida do proletariado: constitui a arma mais eficiente da burguesia em sua luta contra ele. Daí os esforços do proletariado para suprimir tal concorrência por meio da associação e daí o furor da burguesia contra essas associações e seu grande júbilo a cada derrota que consegue impor-lhes. (p. 117-8)

Nesta guerra de todos contra todos, a organização da classe trabalhadora e o seu processo de consciência de classe conheceram avanços e recuos. Em certos momentos se reedita e criando formas de luta e solidariedade de classe, em outros, conhece recuos significativos, como no atual momento de acumulação flexível do capital, em que a fraternidade foi uma das primeiras coisas a serem perdidas. Minaram-se os laços solidários e a solidão individualista vem prevalecendo com força cada vez maior.

A condição do trabalhador também é outra, pois o trabalhador escravizado, como já foi visto, que vivia penúrias terríveis, ainda era uma propriedade, ele mesmo, de seu dono, que precisava mantê-lo vivo e em mínimas condições de produzir, contudo, o trabalhador livre, apesar de ter uma legislação que supostamente o protegeria dos abusos do patrão, está na condição “desfavorável” de não ser uma propriedade ele mesmo, mas apenas sua força de trabalho, assim, o patrão se vê totalmente desobrigado com suas condições de vida e de saúde e este se torna mais facilmente substituível e descartável, ainda mais em condições em que o exército de reserva cresce cada vez mais. Essa condição culmina na denúncia visceral trazida por Engels (2008):

Quando a pobreza do proletário cresce a ponto de privá-lo dos meios necessários à sobrevivência, quando desemboca na miséria e na fome, cresce ainda mais a tendência ao desprezo por toda ordem social. [...] Symons observa que a miséria tem sobre o espírito os mesmos efeitos deletérios que o alcoolismo tem sobre o corpo e o *sheriff* Alison explica detalhadamente às classes proprietárias quais são as consequências da opressão social sobre os proletários. A miséria só permite ao operário escolher entre deixar-se morrer lentamente de fome, suicidar-se ou obter aquilo de que não necessita onde encontrar – em outras palavras, roubar. Não espanta o fato de a maioria preferir o furto ao suicídio ou à morte por fome. Sem dúvida, há entre os operários muitos indivíduos suficientemente moralistas para, mesmo na extrema privação, não roubar; esses morrem de fome ou se suicidam. O suicídio, que no passado foi um invejável privilégio das classes altas, está atualmente na moda na Inglaterra até entre os proletários e muitos pobres diabos se matam na única alternativa que lhes resta para escapar à miséria. (p. 154-5)

No ano seguinte à publicação de Engels, em um texto feito a partir dos escritos do ex-arquivista policial francês Jaques Peuchet, Marx também desenvolveu sua denúncia sobre essa questão:

O número anual dos suicídios, aquele que entre nós é tido como uma média normal e periódica, deve ser considerado um sintoma da organização deficiente de nossa sociedade; pois, na época da paralisação e das crises da indústria, em temporadas de encarecimento dos meios de vida e de invernos rigorosos, esse sintoma é sempre mais evidente e assume um caráter epidêmico. A prostituição e o latrocínio aumentam, então, na mesma proporção. Embora a miséria seja a maior causa do suicídio, encontramos-lo em todas as classes, tanto entre os ricos ociosos como entre os artistas e os políticos. A diversidade das suas causas parece escapar à censura uniforme e insensível dos moralistas (MARX/PEUCHET, 2006, p. 23-24).

Com o estabelecimento cada vez mais forte da família burguesa como o norte do desejável e de suas ideias e crenças como as corretas, colocou-se na ordem do dia como ideal de morte, a morte natural. A boa morte, ao contrário de toda a história da morte até então, era morrer de velhice, produzindo, pelo esgotamento da energia vital, mas com saúde (ARIÈS, 1982; ILLICH, 1975). Em um resumo das características históricas da morte, Ivan Illich (1975) explica que “vimos a morte, antes resultado de intervenção divina, transformar-se em acontecimento *natural*, depois em *força da natureza*; em nova mutação, ela é considerada como *inoportuna* se não sobrevém a indivíduos ao mesmo tempo saudáveis e idosos” (p. 177). O ideal de morte oportuna, cheia de aspectos clínicos e medicalizados, passa a ser o novo ideal da burguesia e dela se alastra por toda a sociedade; com isso, “nossa nova imagem da morte insere-se igualmente bem no *ethos* industrial. A boa morte tornou-se irrevogavelmente a do consumidor-tipo de cuidados médicos” (p. 180).

Nessa forma de organização da sociedade, na qual se busca a manutenção da vida a qualquer custo, não há espaço para que alguém em plenas condições de produção e de consumo possa abandonar intencionalmente a vida; esse ato não só não teria sentido, como não se justificaria, ou seja, o suicídio na sociedade capitalista é **injustificado**. Um exemplo trágico, que beira o cômico é trazido por Ilich (1975):

[...] essa nova imagem da morte justifica novo grau de controle social. A sociedade tornou-se responsável pela prevenção da morte de cada um de seus membros; o tratamento médico, eficaz ou não, pode ser assimilado a um dever. Toda morte que sobrevém na ausência de tratamento médico é suscetível de interessar à justiça. A confrontação com o médico se torna quase tão inexorável quanto a confrontação com a morte. Conheço uma mulher que, tendo falhado no seu suicídio, foi levada em coma ao hospital, com duas balas alojadas na coluna vertebral. O cirurgião esforçou-se heroicamente para mantê-la [viva] e considera, no que lhe compete, ter conseguido realizar dois objetivos: ela sobreviveu e foi atingida por paralisia geral, que elimina qualquer receio de nova tentativa de suicídio (p.149).

Nessa forma de organização da sociedade, o suicídio deve, portanto, ser prevenido e combatido, não apenas “tanto quanto” qualquer outra morte, mas “muito mais” que outras formas de morrer.

Considerando que a morte, como se colocou no início deste trabalho, revela características da organização social, o suicídio, que é uma morte escolhida e desejada, o que revelaria? É fato que, para obnubilar qualquer denúncia que venha à tona, como nos momentos históricos anteriores, na sociedade capitalista, não só os argumentos ideológicos das organizações sociais anteriores são utilizados e desenvolvidos, como novos vão sendo construídos. De qualquer maneira, se morrer não é desejável, porque faz emergir as mazelas da sociedade, matar-se só não é proibido porque contraditoriamente feriria o democrático direito de cada um a seu corpo, propriedade privada com a qual supostamente poder-se-ia fazer o que bem se entendesse. Porém, pode-se prevenir, combater, impedir e outros tantos verbos que se veem figurando nos textos dos porta-vozes das instituições oficiais, que cabe recordar, possuem (e cumprem) o papel de agir pela manutenção do sistema social de forma a abalá-lo o mínimo possível.

De fato, a questão é que o direito ao suicídio deve sim ser entendido como um direito fundamental e que a denúncia feita pelo suicida deve ser reconhecida, em vez de ignorada como costuma ocorrer. As armas dos trabalhadores estão em sua organização e

solidariedade, o suicídio por si só não é o que pode garantir a transformação, mais que necessária, da sociedade. Como bem explicitou Marx:

As relações entre os interesses e os ânimos, as verdadeiras relações entre os indivíduos ainda estão para ser criadas entre nós inteiramente, e o **suicídio não é mais do que um entre mil e um sintomas da luta social geral**, sempre percebida em fatos recentes, da qual tantos combatentes se retiram porque estão cansados de serem contados entre as vítimas ou porque se insurgem contra a ideia de assumir um lugar honroso entre os carrascos. (MARX/PEUCHET, 2006, p. 29 – grifo meu)

Outra questão que deve ser observada é o incremento da quantidade de suicídios que se deu com a reestruturação produtiva do sistema capitalista e com as novas estratégias adotadas na gestão da força de trabalho. A grande quantidade de suicídios que começaram a se tornar impossíveis de serem escondidas e a relação suicídio/trabalho tornou-se mais que evidente com os inúmeros suicídios ocorridos na Renault, Peugeot e Electricité de France (DEJOURS; BÈGUE, 2010), France Télécom (MERLO, 2009), na França; Foxconn (BARRETO, 2011), na China; no setor bancário brasileiro (RODRIGUES, 2004; FINAZZI, 2010; XAVIER, 1999), entre outros tantos locais. Sendo que o momento extremo desse processo foi quando, no dia 02 de janeiro de 2012, trezentos trabalhadores da Foxconn, na China, ameaçaram suicídio coletivo, subindo todos eles ao telhado das instalações da fábrica e ameaçando pular lá de cima, motivados pelo atraso no pagamento do plano de demissão voluntária da empresa.

Outras situações como a do jovem Mohamed Bouazizi, de 26 anos, que vendia frutas e verduras como ambulante na cidade de Sidi Boud Said e ateou fogo ao próprio corpo após se ver impossibilitado de desenvolver o seu trabalho, do qual tirava o próprio sustento. A imolação de Bouazizi foi um dos deflagradores da rebelião que se instaurou na Tunísia entre 2010 e 2011 (FOLHA DE SP, 14/01/2011). Ou ainda, os inúmeros casos que vêm ocorrendo na Grécia, por conta da crise que assola a Europa, como o do farmacêutico aposentado de 77 anos, Dimitris Christoulas, que se matou com um tiro, na praça Syntagma, em frente ao parlamento. Na nota que deixou, dizia: “Não encontro outro caminho para reagir a não ser dar um fim definitivo antes que eu tenha que começar a revirar lixo para sobreviver e me torne um fardo para meu filho” (O GLOBO, 05/04/12, Economia, p. 27). A morte auto-infligida mais recente entre os gregos que se teve notícia foi a de Savvas Metoikidis, um professor e sindicalista de 44 anos, que estava participando organicamente das revoltas em seu país. Em um de seus últimos textos, refletindo sobre a questão da violência que era atribuída às rebeliões em seu país, Metoikidis dizia:

Violência é trabalhar 40 anos por uma miséria e não saber se algum dia chegarás a se aposentar.

Violência são os bônus do Estado, as pensões roubadas, a fraude da bolsa.

Violência é estar obrigado a obter um empréstimo hipotecário que finalmente pagas a preço de ouro.

Violência é o direito do diretor de te despedir em qualquer momento.

Violência é o desemprego, a precariedade, os 700 euros com ou sem seguro social.

Violência são os "acidentes" laborais, porque os patrões limitam seus gastos às custas da segurança dos trabalhadores.

Violência é tomar psicofármacos e vitaminas para fazer frente aos horários extenuantes.

Violência é ser uma imigrante, viver com o medo de que em qualquer momento vão te jogar fora do país e experimentar constantemente a insegurança.

Violência é ser ao mesmo tempo assalariada, dona de casa e mãe.

Violência é o quanto te fodem o cu no trabalho e te dizem: “Sorria, tampouco é para tanto” (METOIKIDIS, 2012, s/p).

Fica evidente, portanto, a implicação das condições de trabalho nos desejos de vida e de morte dos trabalhadores. Frente a isso, é fundamental que não se perca de vista a centralidade da categoria trabalho na constituição do humano e o quanto, dentro das condições apresentadas até o momento, o trabalho, sob a égide dos modos de produção apresentados, desumaniza, bestializa e faz perecer os seres humanos. Muitos desses suicídios, de fato, não foram mortes intencionalmente desejadas e buscadas, por sujeitos conscientes de si e de sua condição humana, ao contrário, foram mortes impostas por outros sujeitos que em geral não lhes reconhecem como iguais, como pares, como humanos, mas os veem como peças, descartáveis e facilmente substituíveis. Muitos desses homens e mulheres não se mataram, mas foram mortos, não se suicidaram, mas foram suicidados pela sociedade, como já dizia Antonin Artaud acerca de Van Gogh e de si mesmo, ao responder em uma enquete surrealista: “E certamente já morri faz tempo, já me suicidei. Me suicidaram, quero dizer”. Esses assassinatos não são inocentes, como nos mostra Engels (2008):

Quando um indivíduo causa a outro um dano físico de tamanha gravidade que lhe causa a morte, chamamos esse ato de homicídio, se o autor sabe, de antemão, que o dano será mortal, sua ação se designa por assassinato. Quando a sociedade põe centenas de proletários numa situação tal que

ficam obrigatoriamente expostos à morte prematura, antinatural, morte tão violenta quanto a provocada por uma espada ou um projétil; quando ela priva milhares de indivíduos do necessário à existência, pondo-os numa situação em que lhes é *impossível* subsistir; quando ela os constringe, pela força da lei, a permanecer nessa situação até que a morte (sua consequência inevitável) sobrevenha; quando ela sabe, e está farta de saber, que os indivíduos haverão de sucumbir nessa situação e, apesar disso, a mantém, então o que ela comete é assassinato. Assassinato idêntico ao perpetrado por um indivíduo, apenas mais dissimulado e pérfido, um assassinato contra o qual ninguém pode defender-se, porque não parece um assassinato: o assassino é todo mundo e ninguém, a morte da vítima parece natural, o crime não se processa por ação, mas por omissão – entretanto, não deixa de ser um assassinato (pp. 135-6).

José de Souza Martins (1983), ao analisar a morte dos trabalhadores e a relação desta com suas próprias vidas diz:

É espantoso que a alienação do trabalhador, da classe operaria, à alienação do trabalho, se junte agora a alienação da morte. Na medida em que os trabalhadores não discutem mais a sua morte, já não podem perceber por inteiro o sentido da sua exploração. O mais revolucionário dos trabalhadores que não conheça as condições sociais da morte dos companheiros da sua classe social, não será mais que um pobre alienado. O abandono do tema da morte pelos trabalhadores é uma das perdas mais lamentáveis da classe operaria. Poucos se lembrarão, se é que alguém ainda se lembra, de que o sindicalismo brasileiro nasceu das sociedades funerárias, do fim do século XIX e começo do século XX, que tinham o nome de associação do mútuo socorro. As primeiras formas de organização dos trabalhadores urbanos no Brasil decorreram diretamente dos problemas sociais causados pela doença e pela morte na classe operaria. A doença e a morte foram as primeiras raízes da consciência operaria no Brasil. Na medida em que o operário não conhece o caráter de classe de sua morte, os acidentes fatais, a redução da esperança da vida, as doenças corrosivas, não se reconhece a si mesmo na determinação de classe que, ao definir o modo e as condições de sua morte define também as condições e o sentido de sua vida, da exploração que sofre (MARTINS, 1980, p. 10).

Para compreender a barbárie que se instaura, pode-se retomar o questionamento de Marx (2006): **“Que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo, sem que ninguém possa prevêê-lo?”** bem como a sua resposta: **“Tal sociedade não é uma sociedade; ela é, como diz Rousseau, uma selva, habitada por feras selvagens”** (MARX/PEUCHET, 2006, p. 28 – grifos no original).

Bibliografia

Barreto, Margarida; Venco, Selma. Da violência ao suicídio no trabalho. En: BARRETO, BERENCHTEIN NETTO, PEREIRA. (comp). *Do assédio moral à morte de si. Significados sociais do suicídio no trabalho*. São Paulo: Matsunaga/Sindquim-SP, 2011.

BARRETO, Margarida; BERENCHTEIN NETTO, Nilson. Suicídio e Trabalho – Manual de promoção à vida para trabalhadores e trabalhadoras. São Paulo: Sindquim-SP, 2010.

BERENCHTEIN NETTO, Nilson. A morte proibida do trabalhador – Análise histórico-social das relações entre suicídio e trabalho. In: BARRETO, M.; BERENCHTEIN NETTO, N.; PEREIRA, L. B. *Do assédio moral à morte de si. Significados sociais do suicídio no trabalho*. São Paulo: Matsunaga/Sindquim-SP, 2011.

BERENCHTEIN NETTO, Nilson. *Suicídio - Uma análise psicossocial a partir do Materialismo Histórico Dialético*. [Dissertação] São Paulo: PUC-SP, 2007.

DEJOURS, Christophe. Um suicídio no trabalho é uma mensagem brutal. Entrevista a Ana Gerschenfeld 01.02.2010. Jornal Publico Digital. Lisboa. Disponível em: http://www.publico.pt/Sociedade/um-suicidio-no-trabalho-e-uma-mensagem-brutal_1420732?all=1

DEJOURS, Christophe; BÈGUE, Florence. *Trabajo y suicidio*. Madrid: Modus Laborandi, 2010.

ENGELS, Frederich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.

FREUD, Sigmund. Contribuições para uma discussão acerca do suicídio. in: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. tradução de Galeno de Freitas, 5a ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde – Nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

MARTINS, José de Souza. Introdução. In: MARTINS, J.S. (comp). *A Morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MERLO, Álvaro R. C. *Dossiê Suicídios na France Télécom: as consequências nefastas de um modelo de gestão sobre a saúde mental dos trabalhadores*. Porto Alegre: 2009. Disponível em: <http://www.progesp.ufrgs.br/progesp-1/setores/dima/arquivos/estagio-probatorio/dossier-suicidio-na-France-Telecon-Prof-Alvaro.pdf>

ORELLANO, Miguel H. *Trabajo, desocupación y suicidio. Efectos psicosociales del desempleo*. Buenos Aires: Lumen, 2005.

RODRIGUES, Lea C. *Metáforas do Brasil. Demissões voluntárias, crise e rupturas no Banco do Brasil*. São Paulo: Anna Blume, 2004.

XAVIER, E. P. *Um minuto de silêncio: réquiem aos bancários mortos no trabalho*. Porto Alegre: SEEB/POA, 1998.