



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

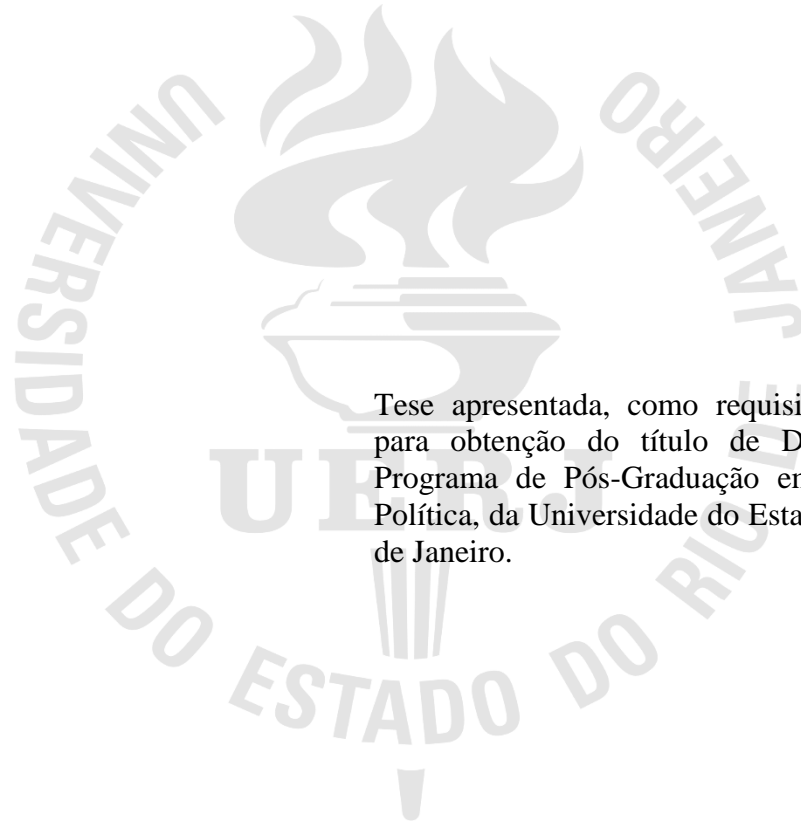
André Luiz de Jesus Rodrigues

**Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre
Antonio Vieira**

Rio de Janeiro
2015

André Luiz de Jesus Rodrigues

Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof.º Dr. Renato Lessa

Rio de Janeiro
2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA IESP

R696 Rodrigues, André Luiz de Jesus.
Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira / André Luiz de Jesus Rodrigues. - 2015.
214 f.

Orientador: Renato Lessa.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Vieira, Antonio, 1608-1697 – Sermões - Teses. 2. Crença – Teses. 3. Ciência Política – Teses. I. Lessa, Renato. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 378.245

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

André Luiz de Jesus Rodrigues

Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 5 de dezembro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Renato de Andrade Lessa (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof.^a. Dra. Cristina Buarque de Hollanda
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. José Eisenberg
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Ricardo Benzaquen de Araújo
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2015

DEDICATÓRIA

Para Isis

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Renato Lessa, por ter aceitado prontamente meus interesses de pesquisa pouco típicos entre os estudantes de ciência política. Agradeço também ao entusiasmo que manifestou com minha proposta de trabalho: o que foi fundamental para que eu realmente me sentisse capaz para a realização desta tese. Devo ainda ser grato às muitas lições que tive nos cursos de formação que este professor ofereceu durante o mestrado e doutorado: diversos elementos do quadro teórico que construí aqui decorreram das discussões que me foram apresentadas pelo professor Renato Lessa. Qualquer falha na lida com esta bibliografia se deve, contudo, à minha eventual imperícia.

Agradeço, igualmente, aos professores Danilo Marcondes, Ricardo Benzaquen, José Eisenberg, Cristina Buarque e Cesar Kiraly por aceitarem participar da banca e contribuir com suas leituras e avaliações.

Ao professor João Trajano, agradeço pela amizade e por tudo que representa em minha trajetória. Obrigado por ser um incentivo e uma referência.

Agradeço a Capes pela bolsa que me oferecera e que possibilitou que este trabalho de efetivasse.

Também devo ser grato à Fundação Calouste Gulbenkian, que por meio de sua bolsa do programa de bolseiros estrangeiros para pesquisas no campo da cultura portuguesa, me ofereceu a oportunidade da realização de um período de estudos em Lisboa.

Pela acolhida em Lisboa, também tenho muito a agradecer ao Professor Dr. Manuel Cândido Pimentel, do CEFi da Universidade Católica de Lisboa, que aceitou supervisionar meu período de estudos no exterior e a quem devo o acesso à *editio princeps* e muitas outras contribuições para que este trabalho ganhasse forma.

Familiares foram sempre pontos de apoio e conforto imprescindíveis para a realização deste trabalho como conclusão do intenso ciclo do doutorado, por isso agradeço a todos: tia Alda, Soninha, tia Darci (in memoriam), Madalena, Luanda, Vanessa, Antonio, Aline, Frank, vó Wilma, João, Dona Sandra, Dona Vera, Seu Décio (in memoriam), Seu João José, Vânia, Martinha, Marcio (in memoriam), Fabiana, Tiagão, Fafá, Levi, Igor, Jajá, Dona Maria, Junior, tia Ilma, Seu Ademar, Rosângela, Adhemarzinho, Cynthia, Victor, Afonso, Renata, Bia, Marcus, Robson (Mozão), Mayra, Carvalho, Marta, Luan, Katia, Leandro, Julia, Cristiano e Alice.

A muitos amigos agradeço e cada um sabe a que se deve tal gratidão: Andre (sem acento!), Daiane, CB, Juliana, Ana Júlia (in memoriam), Miguelito, Maria, Kelly, Thiago, Laura, Zé Rodrigues, Thiago Herzog, Elaine Liz, Cintia, Cinthia, Ricardo, Fabio, Mira, Nilzo, Arthur, Daniel, Fátima, Caio, Paula, Paulo, Alexandre Marques, Randau, Claudia, Fernando Perlatto, Jorge Chaloub, Pedro Strozenberg, Raquel Willadino, Marco Aurélio, Carlos Eduardo, Helena, Raphael, Raíza, Carolina Cooper, Maieiro, Wagner, Jorge Ayres, Góes, Gilson e Paredes.

Dos amigos que fiz nesse trajeto na direção da tese, quero agradecer especialmente àqueles com quem fiz laços estreitos e surpreendentes: Alyne, Laura, Hernan, Martinho, Silvia, Raquel Sant'Ana e Denis de Barros.

A minha mãe devo os braços e as pernas que me trouxeram até aqui.

À Isis agradeço o convívio, a parceria e a cumplicidade – palavras nas quais o amor, sempre inefável, ganha tradução – desses dezesseis anos de uma vida que é a nossa sementeira.

RESUMO

RODRIGUES, A. *Palavra empenhada: pensamento político nos sermões do Padre Antonio Vieira*. 2015. 210 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Esta tese aborda o modo pelo qual o pensamento político do Padre Antonio Vieira se estrutura em torno de seus sermões. Os sermões representam a produção mais volumosa da obra de Vieira, remontando a um total de 16 volumes na sua *editio princeps*. Sendo a dimensão mais presente da obra de Vieira (em larga medida, o jesuíta é prioritariamente conhecido por sua parenética), será considerado aqui também o conjunto de textos mais significativos para que se estabeleça uma caracterização do modo pelo qual ele reflete sobre a política. Isto porque a pregação de Vieira gira em torno de uma articulação do tema do mistério – manifestação da imanência do Divino no mundo – com as condições de possibilidade da ação no mundo, como trabalho de uma racionalidade discursiva.

Palavras-chave: Sermões. Vieira. Crença. Retórica. Política.

ABSTRACT

RODRIGUES, A. *Committed Word: political thought in the sermons of Father Antonio Vieira*. 2015. 207 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This thesis deals with the way in which the political thought of Father Antonio Vieira is structured around their sermons. Sermons are the most voluminous output of Vieira's work, a total of 16 volumes in its *editio princeps*. It is the wider dimension of the work of Vieira (largely the Jesuit is primarily known for its sermons) and it will be considered here also the set of the most significant texts for which establishes a characterization of the way He reflects on politics. This is because Vieira preaching revolves around the mystery – manifestation of the Divine immanence in the world – associated with the possibility of action conditions in the world, working as a discursive rationality.

Key-words: Sermons. Vieira. Belief. Rhetoric. Politics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	“Da boca para a orelha”: horizontes da pregação.....	18
1.1	A palavra civilizadora.....	18
1.2	Falando de santos.....	22
1.3	Vieira e a parenética: a <i>palavra empenhada</i> e a história como texto.....	27
1.4	Política e Razão de Estado: o homem e a <i>máquina do mundo</i>.....	40
2	O Divino no Mundo: mistério e sacramento.....	45
2.1	O mistério como revelação.....	45
2.2	Parêntese 1: A condição adâmica.....	57
2.3	Dimensões da secularização.....	74
2.4	Outras implicações de uma retórica religiosa.....	84
2.5	Pó presente e pó futuro: a condição humana.....	88
2.6	Sacramento como mistério encarnado.....	94
3	Deus visto e Deus ouvido: uma anatomia do Verbo.....	101
3.1	Parêntese 2: Parâmetros da opacidade do mundo: eternidade e contingência.....	101
3.2	Decifrações por indícios.....	119
3.3	Ensaio e reflexões de curto alcance.....	123
3.4	Labirintos e espelhos.....	124
3.5	Deus ouvido.....	129
4	O cinzel e a tesoura: a palavra empenhada.....	143
4.1	Palavra missionária. Palavra civilizadora.....	143
4.2	A cidade letrada.....	146
4.3	“Eis, Pedro, matai e comei”.....	149
4.4	Três nascimentos.....	158
4.5	Palavra e <i>práxis</i>: modelagem de homens.....	162
	Considerações finais.....	164
	Referências bibliográficas.....	168
	Apêndice.....	179

INTRODUÇÃO

Põem os contemplativos cinco graus para subir onde chegou S. Francisco: aniquilação, conformidade, transformação, identidade e deificação. Por todos estes subiu Francisco: subiu pela aniquilação, deixando de ser o que era; subiu pela conformidade, conformando-se com a vontade divina; subiu pela transformação, transformando-se em Deus; pela identidade, identificando-se com ele; e pela deificação, ficando endeusado todo, ou ficando todo um Deus.
(Sermão das Chagas de São Francisco, 1646).

Nesta tese pretendo abordar os sermões do Padre Antonio Vieira como um conjunto de textos que podem ser lidos como portadores de um tipo de reflexão que faz de seu autor um pensador político. A finalidade é estabelecer uma leitura dessa parcela da obra de Vieira como forma de promover uma inscrição do jesuíta no campo do pensamento político em língua portuguesa.

Aspectos de entrada

Vieira pensador político. Esse é objeto desta tese. Essa também é sua meta. Porque carece ainda de desenvolvimentos um horizonte no qual a extensa obra do Padre Antonio Vieira seja lida como o trabalho de um pensador político. É sabido que o jesuíta se envolveu intensamente com os assuntos políticos de seu tempo, mas isso parece absolutamente insuficiente para que ele seja descrito como um pensador político. Mas quais seriam os atributos de tal caracterização? Quais aspectos de sua obra podem (ou devem) ser enfocados como características de uma forma de pensamento político?

O trecho do *Sermão das Chagas de São Francisco*¹ que destaquei como epígrafe desta introdução fornece já algumas pistas para a tentativa de uma resposta dessas

¹ Vieira (2003, vol. II, 407-422). Apesar de ter trabalhado com a *editio princeps* no período de pesquisas que realizei em Portugal, em 2013, do qual falarei de modo mais detalhado mais adiante nesta introdução, todas as citações dos sermões de Vieira que estarão presentes na tese foram selecionadas da edição de sermões escolhidos organizada por Alcir Pécora para a editora Hedra. Tal escolha diz respeito ao fato de que esta é uma das melhores edições facilmente acessíveis no mercado brasileiro que traz o texto vieirino com sua ortografia atualizada. Pretendi, dessa forma, por se tratar aqui de um trabalho de inscrição de Vieira no campo da ciência política, privilegiar as referências mais facilmente encontráveis

questões. Vieira descreve ali o trajeto dos místicos no caminho da participação no Divino. Mas o caminho de Vieira é outro: o da militância, da ação no mundo. Os fins são os mesmos: fazer o Divino penetrar no terreno. Ao procurar as vias para a realização desse fim, Vieira estabelecerá um movimento no qual a ação discursiva do pregador emergirá como elemento essencial. Fazer o Divino penetrar no mundo significa para Vieira estabelecer um ordenamento desse mundo. O que tentarei mostrar é que os Sermões efetuam um formidável trabalho de vinculação da política a um mundo retórico e teológico como possibilidade de ordenamento do mundo secular e de estabelecimento da verdade. Por isso, os sermões foram escolhidos aqui para comporem o objeto de estudo desta tese.

Logo nas primeiras leituras que fiz dos sermões de Vieira já foi possível ter a percepção de que a vinculação entre a retórica, a verdade e a política poderia ser uma dimensão interessante de análise. Em grande medida, como tentarei mostrar nos capítulos a seguir, o que define Vieira como pensador político é o fato dele eleger a retórica como campo privilegiado de intervenção no mundo.

Os argumentos que procurarei abordar nesta minha interpretação dos sermões, em vista da reflexão sobre o pensamento político, se referem a análises de curto alcance que não buscam nenhum tipo de totalização. Se eu lograr deixar clara a vinculação entre as modulações retóricas e a definição de um pensamento político, já estarei satisfeito.

Pretendo, assim, efetuar um esforço de inscrição de Vieira no terreno da ciência política, procurando preencher lacunas na interpretação de sua obra e fornecer dimensões de análise para estudos futuros na área. Apesar da relevância de Vieira como pensador e da sua valorização como autor importante da língua portuguesa, ainda são muito tímidas as leituras de Vieira no campo das ciências humanas e sociais, notadamente na ciência política e na filosofia, duas áreas nas quais a obra do jesuíta encontra importantes ressonâncias. Um estudo de bibliometria realizado por Hayashi e colaboradores² mapeou todas as teses e dissertações realizadas no Brasil sobre Antonio Vieira. Como resultado, temos o seguinte quadro.

no Brasil. Todos os trechos citados, entretanto, foram cotejados com a *editio princeps* e com a edição crítica dirigida por Arnaldo Espírito Santo (cf. Vieira, *Sermões*. Edição crítica).

² Hayashi et. al. (2012).

Quadro 1 – Produção acadêmica sobre Vieira no Brasil

Grandes áreas / áreas		Total	%
Linguística, Letras e Arte	Letras	14	14,1%
	Literatura	12	12,1%
	Teoria literária e estudos literários	11	11,1%
	Linguística	8	8,1%
	Língua portuguesa	5	5,1%
	Música	1	1,0%
	subtotal	51	51,5%
Ciências Humanas	História	25	25,3%
	Educação	8	8,1%
	Psicologia	4	4,0%
	Ciência Política	2	2,0%
	Antropologia	1	1,0%
	Filosofia	1	1,0%
	Sociologia	1	1,0%
subtotal	42	42,4%	
Ciências Sociais Aplicadas	Comunicação e semiótica	2	2,0%
	História econômica	1	1,0%
	subtotal	3	3,0%
Multidisciplinar	Ciências da religião	3	3,0%
	subtotal	3	3,0%
total		99	100,0%

Fonte: Hayashi et. al., 2012.

Percebe-se uma grande concentração de estudos nos campos das Letras e afins e das pesquisas em história. Somados, esses dois campos superam os 75% dos trabalhos sobre Vieira produzidos no Brasil. A ciência política, por sua vez, registra apenas dois trabalhos sobre Vieira. Pelo que foi possível apurar, esses dois trabalhos dizem respeito a dissertações de mestrado³. Nas áreas de filosofia, antropologia e sociologia, encontramos somente um trabalho em cada. Há, portanto, uma lacuna importante dos

³ Não sei por quais razões, a minha própria dissertação não consta no levantamento. O que aumentaria o total para 3.

estudos sobre Vieira no campo das ciências sociais e humanas, para além da historiografia.

No trajeto para tornar claras implicações políticas dos sermões, abordarei diversas temáticas: a relação entre as palavras e A Palavra; o testemunho e a palavra empenhada; o mistério como elemento que revela indícios da verdade e mantém o Divino como imanente e oculto no mundo. Estes são alguns dos elementos fundamentais daquilo que considero que define o caráter político das pregações de Vieira.

Mas para que a pesquisa sobre os sermões pudesse principiar, precisei adotar alguns procedimentos metodológicos. A principal finalidade desses passos metodológicos consiste na necessidade de definir um conjunto de sermões que compusessem o *corpus* da minha pesquisa. Foi preciso, portanto, trabalhar com a *editio princeps* e, para isso, ir a Portugal lidar com fontes primárias.

Procedimentos

Para ter um trajeto consistente de pesquisa acerca dos sermões, dediquei-me à consulta da *editio princeps*, tendo utilizado a edição disponível na Biblioteca João Paulo II da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. Lá, trabalhei, ainda, com os dois primeiros volumes da edição crítica organizada pelo CEFi⁴. Esta edição fornece uma visão mais consistente ao pesquisador da oratória vieirina, sendo sua leitura uma verdadeira introdução ao universo de Vieira. Encontrei, além disso, na Biblioteca Nacional Portuguesa os dois primeiros volumes da edição *princeps* digitalizados e também os utilizei. Estes volumes se referem à edição “A” indicada pela edição crítica.

Nesse primeiro contato com a edição *princeps* procurei construir um mapa dos sermões que me orientasse em sua leitura. Este mapa consistiu na construção de uma tabela que me desse uma visão geral dos sermões e me permitisse a eleição de entradas mais consistentes e precisas para a construção do argumento de minha tese.

Esta tabela foi composta pelos seguintes campos:

/ *Título*: Nome do Sermão.

⁴ Cf. Vieira (*Sermões*. Edição crítica).

/ *Ano*: ano em que foi pregado.

/ *Local*: local da pregação.

/ *Auditório*: perfil do público a quem o sermão se dirige.

/ *Circunstância*: em que contexto foram pregados, conforme indicações de comentadores ou constantes na própria edição princeps.

/ *Conceito predicável*: com o texto em latim, indicando os passos do Evangelho.

/ *Estilo*: o estilo retórico adotado.

/ *Tema da pregação*: uma tentativa de definir em categoria-chave sobre o que ditam os Sermões. Esse campo está dividido em três subcampos, de modo que seja possível elencar mais de um tema.

/ *Argumento*: um resumo do argumento central do Sermão.

/ *Volume*: indicação do volume da edição princeps.

/ *Ordem*: em que ordem o Sermão foi disposto no volume.

/ *Referência da edição princeps*: indicação do documento consultado.

/ *Observações*: apontamentos gerais.

/ *Selecionado?*: Se o sermão foi selecionado ou não para o meu *corpus*.

A partir desse conjunto de variáveis construí um mapa da *editio princeps* que vai apresentado integralmente no Anexo desta tese. Foram catalogados, então, 218 sermões.

Tenho consciência de que estas variáveis são um tanto frágeis para tratar dos sermões, mas se tratou de um primeiro mapa que organizasse e orientasse uma leitura mais sistemática. Com este mapa foi possível realizar filtros que organizaram a leitura dos sermões a partir dos interesses da tese sem perder a visão do conjunto e sem realizar recortes parciais. Como argumentou Pécora⁵ os sermões giram em torno de uma unidade teológico-retórico-política, desta forma, o seu temário, ainda que se dirija para os mais variados objetos, também se entrelaça em torno dessa unidade. A classificação temática dos sermões que estabeleci foi, portanto, um artifício interpretativo que não pretendeu afirmar que um determinado sermão trate exclusivamente dos temas indicados na tabela. As categorias utilizadas na tabela são apenas marcas que buscaram identificar os temas presentes no argumento central do Sermão.

Daquilo que foi tabulado resultou a seguinte lista de temas:

⁵ Pécora (*Teatro do sacramento...*, 2008).

/ Autoridade
/ Autoridade da Igreja
/ Condição humana
/ Desigualdade entre os homens
/ Destino de Portugal
/ Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação
/ Encarnação do Verbo
/ Enfermidades da Corte
/ Epistemologia
/ Escravidão Negra
/ Exaltação de Maria
/ Fé
/ Finalidades do Sacerdócio
/ Fin'amor
/ Fundamentos do Governo e da autoridade
/ Governo do Maranhão
/ Juízo final
/ Mistério e Unio Mystica
/ Moralidade e Justiça
/ Papel e autoridade da Igreja
/ Papel da Companhia de Jesus
/ Papel do Noviciado
/ Papel do sacerdócio e da santidade
/ Papel dos príncipes e dos validos de Cristo
/ Predestinação
/ Prudência
/ Quinto Império
/ Rainha Santa Isabel
/ Relação entre História e Verbo
/ Relação entre Obras, Verbo e Pregação
/ Reflexão sobre os olhos e a visão
/ Restauração pelo Verbo
/ Sabedoria
/ Sacramento

/ Santidade

/ Significado da Companhia de Jesus

Quando comecei a lidar com a edição princeps, meu interesse inicial era estabelecer um trabalho de fixação das datas, dos auditórios e dos contextos da pregação para realizar uma seleção dos Sermões centrais para a tese. A fixação das datas já está feita por Margarida Vieira Mendes⁶ de modo satisfatório e precisar os auditórios e os contextos requer um esforço de cruzamento de fontes documentais (cartas e biografias) que ultrapassa as finalidades da tese. Esta primeira linha de trabalho foi descartada e decidi, portanto, estabelecer minha abordagem a partir do temário resultante do trabalho de tabulação acima referido.

Há uma clara concentração temática em torno da questão do “Mistério e da Unio Mystica”, com cerca de um terço (70 dos 218) dos sermões tabulados dedicados a este tema (considerando-se a coluna “Tema 1”, que define o tema principal). Isto se deve, sobretudo, ao fato de que os Sermões da série da Maria Rosa Mística tratam quase que exclusivamente desta questão. Como o trabalho de Pécora, já aqui referido, define, este tema é fulcral nos Sermões. Pécora foca nessa questão e oferece uma interpretação daquilo que chamou de unidade teológico-retórico-política em torno da questão do mistério e da *unio mystica* que fazem da pregação o Teatro do Sacramento. Reconhecendo a importância deste eixo temático procurei estabelecer uma abordagem que dialogasse com a entrada analítica de Pécora. Resultou, dessa forma, que o recorte proposto estabelece como centrais os Sermões que estiverem classificados sob os seguintes temas, todos eles articulados à questão central do mistério e da união mística:

/ Condição humana

/ Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação

/ Fin'amor

/ Fundamentos do Governo e da autoridade

/ Mistério e Unio Mystica

/ Papel do Sacerdócio

/ Predestinação

/ Providência

⁶ Mendes (*A oratória barroca de Vieira*, 1989).

- / Relação entre História e Verbo
- / Relação entre Obras, Verbo e Pregação
- / Significado da Companhia de Jesus

A partir desse temário, ainda muito abrangente, dediquei-me a uma leitura do campo “argumento” – de modo a considerar a pertinência do argumento defendido por Vieira para o tema aqui discutido – e estabeleci, a partir dessa variável, quais os sermões seriam selecionados para o *corpus*. De um total de 218 sermões, passei a trabalhar, portanto, com um conjunto de cinquenta sermões.

Esses sermões serviram de subsídio para o desenvolvimento do argumento desta tese que se estruturou em torno dos seguintes capítulos.

Plano da tese a partir de seus capítulos

Os argumentos da tese serão desenvolvidos a partir da seguinte estrutura de capítulos.

Capítulo 1 – “Da boca para a orelha”: *horizontes da pregação:* Esse capítulo pretende investigar questões de contexto que definem modos de intervenção e pregação católicas que estão presentes nos Sermões de Vieira. Essa perspectiva do catolicismo reformado reflete sobre um aspecto fundamental da tese: o caráter verbal do catolicismo como forma de intervenção no mundo e afirmação da autoridade da Igreja.

Capítulo 2 – O Divino no Mundo: mistério e sacramento: Neste capítulo, procuro identificar como o tema do mistério se articula na elaboração do pensamento político vieirino, seguindo as pegadas de Pécora, mas adotando uma perspectiva distinta nos desdobramentos do argumento, principalmente no que diz respeito ao modo pelo qual esse tema se articula com o problema do processo de secularização.

Capítulo 3 – Deus visto e Deus ouvido: uma anatomia do Verbo: No terceiro capítulo, discuto o modo pelo qual o tema do mistério define uma reflexão sobre as condições de possibilidade da eficácia das palavras como ação no mundo. Tal reflexão vai demandar de Vieira uma investigação sobre onde a palavra do pregador germina e onde (e porque) se torna infrutífera. Nesse capítulo, pretendo, ainda, mostrar a maneira

pela qual o pensamento político de Vieira, articulado com o tema do mistério, define uma abordagem específica sobre as tensões entre o eterno e o contingente.

Capítulo 4 – O cinzel e a tesoura: a palavra empenhada: No último capítulo, procuro observar o modo pelo qual *a palavra empenhada* como ação discursiva no mundo estabelece um trabalho de modelagem dos homens e construção de um povo. Nesse capítulo, consolidarei o argumento central da tese, ou seja: a existência de um pensamento político em Vieira que se define pela intervenção no mundo através da palavra.

1. “Da boca para a orelha”: horizontes da pregação

*Não sou de fazer mistérios dos acasos; mas folgo de
fazer doutrina da ocasião.
(Sermão de São Roque, 1644)*

Neste capítulo procurarei estabelecer um panorama dos horizontes na direção dos quais a pregação vieirina se dirige. A reflexão que proponho consiste, em linhas gerais, em buscar algumas implicações da afirmação da *traditio* no contexto pós-tridentino para o modo pelo qual a pregação figura como operadora da realização do “corpo místico”, como unidade teológico-retórico-política. A conceituação da “civilização pela palavra” de João Adolfo Hansen também é basilar para esse argumento.

1.1. A palavra civilizadora

João Adolfo Hansen, ao analisar alguns aspectos da teologia católica pós-tridentina identifica uma modalidade de difusão e prática do catolicismo a qual chama de “civilização pela palavra”.⁷ Esse trabalho civilizador é representativo da teologia da Contrarreforma e as oposições desenvolvidas no Concílio de Trento em relação à tese luterana *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a escritura”). Esta tese, como é sabido, representou um importante questionamento da autoridade do clero como mediador do contato com Deus, através de seus rituais e das cerimônias da Igreja. O Concílio de Trento, dessa forma, procurou estabelecer, com a declaração da tese luterana como herética, uma reafirmação da *traditio* como aspecto fundamental da doutrina cristã. A tradição, passando o conhecimento de geração em geração seria o modo autorizado de acesso à Ordem Divina. A declaração conciliar estabelece, assim, uma reafirmação da importância “dos ritos, palavras e ações, das cerimônias, gestos e ações, do magistério,

⁷ Hansen, 2000, p. 34.

poder de instruir as almas, do *ministério*, poder de santificá-las, e do *governo*, poder de dirigi-las”⁸, como aspectos da Igreja Católica que têm a *traditio* como fonte.

A tradição representa um modo de lidar com os dogmas e com os conhecimentos das Escrituras Sagradas que têm a oralidade como principal operador: “Em sua origem, com um sentido bastante ativo, a tradição ou transmissão oral da fé tinha repousado sobre um ensinamento feito da boca para a orelha.”⁹ Esse ensinamento transmitido oralmente pela prática apostólica primitiva está na raiz do edifício institucional da tradição católica.¹⁰ Sua afirmação, pela condenação da tese luterana, significa a defesa da legitimidade da força mediadora das relações entre o mundo secular e a ordem divina operada pela tradição.

Como Hansen chama a atenção essa forma de magistério que é testemunho, transmissão da boca para o ouvido, tem em São Paulo uma de suas fontes.¹¹ Em seu pequeno e primoroso livro sobre São Paulo, Stanislas Breton ressalta os escritos de Paulo como fortemente marcados pelo estabelecimento de um caráter fundamentalmente verbal da teologia católica. O gênero *apostólico* e *alegórico* estabelece uma vinculação entre a realização do *Verbo* e a *história*, através do testemunho. A alegoria neo-testamentária, neste sentido, se desenvolve em uma dimensão temporal: o “Deus que é” é também o “Deus que vem”.¹² A alegoria apostólica narra um projeto, um plano a se realizar.¹³ O absoluto se revela e manifesta sua autossuficiência pela realização desse plano na medida em que descreve um círculo que efetiva o início e o fim, o alfa e o ômega. Há, nesse sentido, uma imersão do tempo na eternidade. O movimento contrário também ocorre na

⁸ Ibid., p. 20. Grifos do autor.

⁹ Ibid., p. 20.

¹⁰ “Inicialmente, na origem mesma do Cristianismo, a palavra de Cristo tinha sido transmitida oralmente pelos apóstolos no seio das comunidades; em um segundo momento, foi fixada pela escrita nos Evangelhos; depois, através da sucessão apostólica dos primeiros discípulos de Cristo por bispos, quando apareceu a autoridade que tinha o discernimento legítimo das tradições, foi feita uma teologia das duas fontes da revelação; enfim, quando a questão da autoridade na Igreja se tornou mais e mais institucional (concílios, patriarcas, o bispo de Roma, a Sé apostólica), a autoridade da tradição se revestiu de um caráter rígido, em seus conteúdos e determinações” (Ibid., p. 20).

¹¹ Ibid., p 21.

¹² Breton, 1988, p. 28.

¹³ Uma ordem que só se completa pela afirmação e manifestação do que é e do que *será* é um tema recorrente em Vieira e identifica uma proximidade de sua pregação e do contexto da prática oral da tradição pós-tridentina com a fórmula de São Paulo. Este é o caso de seu Sermão da Quarta-Feira de Cinza, de 1672 (2003, vol. I, pp. 55-70), que diz muito sobre a existência de um humanismo em Vieira, relativo ao seu teatro sacro, tal como identifica Alcir Pécora (2008).

alegoria: a eternidade é imersa no tempo e este é a expressão ou explicação do eterno.¹⁴ A promessa do plano divino e sua realização são o objeto da narrativa apostólica e consiste, portanto, em uma das fontes da autoridade católica pela prática oral do testemunho.

A pregação como prática apostólica será um dos eixos fundamentais da reafirmação da tradição da Igreja da Contrarreforma. O Concílio de Trento estabeleceu, ainda, que a *communitas fidelium*, comunidade dos fiéis, incluía os povos gentios que viviam nas terras conquistadas por Portugal e Espanha, estabelecendo como objetivo da prática oratória do testemunho apostólico a conversão desses povos e o combate à heresia. A Companhia de Jesus foi uma das ordens encarregadas do exercício desse magistério e do ministério nele implicado.¹⁵ Essa missão do testemunho reitera a experiência apostólica de São Paulo que no caminho para Damasco, no deserto, ouve a frase “Eu sou o Jesus que tu persegues”. Cabe, portanto, ao apóstolo fazer com que esse “Eu sou” seja ouvido em todos os confins do mundo, propagando o Nome e o Reino de Cristo.¹⁶ Em oposição à tese de Martinho Lutero de que a condição do homem decaído é a marca fundamental da condição humana, a Igreja pós-tridentina recomenda a doutrina da “luz natural Graça inata” como fator que torna imprescindível o trabalho de conversão operado pelos pregadores, no lugar da leitura solitária a inspirada da Bíblia defendida pela perspectiva protestante. O pecado, dessa forma, não corrompe totalmente a natureza humana e o trabalho de afirmação da catequese e da prática oratória e dos rituais seria capaz de iluminar a mente dos gentios e dos infiéis. A *eficácia didática*, o *prazer engenhoso* e o *envolvimento persuasivo* serão três eixos orientadores das retóricas e das poéticas voltadas para a divulgação oral da tradição, a partir do século XVI.¹⁷ Isto porque: “Falar de modo justo evidencia externamente (*in foro externo*) a presença da luz divina acesa na consciência (*in foro interno*) como a sindérese doutrinada por Santo Tomás de Aquino, a centelha de consciência que orienta o livre-arbítrio”¹⁸.

A tradição da Igreja afirmada por Trento em sua reforma está vinculada ao estabelecimento de um modelo de ordenamento do mundo no qual o Estado não

¹⁴ Breton, op. cit., p. 29.

¹⁵ Hansen, op. cit., p. 22.

¹⁶ Breton, op. cit., p. 6.

¹⁷ Hansen, op. cit., p. 24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

representa somente a imposição de uma ordem sobre uma realidade fundamentalmente caótica, como definida na percepção luterana da condição humana, mas a realização mesma da ordem divina na Terra. Esse é um aspecto fundamental da “política católica” estabelecida pela teologia do Concílio de Trento. A ordem política, o Estado, foi conceituada, assim, como um “corpo místico”, no qual as vontades particulares se submetem à pessoa mística do rei.¹⁹ A consolidação desse “corpo místico” consistiu em um dos principais fundamentos da educação e da catequese católica no mundo ibérico da reforma católica.²⁰ A ordem teológico-política está implicada no trabalho de catequese pela retórica, na medida em que os desdobramentos das deliberações tridentinas ganham fôlego. Este é o caso da definição dos jesuítas, no século XVI, que estabelecem a unidade do poder teológico-político através da ordenação do *theatrum sacrum*, o teatro sacro, como manifestação da vocação apostólica operada pela transmissão do testemunho e afirmação dos rituais, sobretudo, o sacramento eucarístico²¹.

Hansen chama a atenção para o fato de que termos como “educar”, “educação”, “civilizar” e “civilização” devem ser tratados no bojo dessa configuração da teologia-política católica.²² O sentido do termo “civilização”, neste contexto, se aproxima dos elogios à religião feitos por Mirabeau, no sentido de que ela estabelece o poder de repressão, a constituição de uma reunião fraterna e o abrandamento dos afetos, tal como nos recorda Jean Starobinski ao buscar as fontes dessa palavra.²³ Essa mesma capacidade civilizadora que Condorcet despreza de seu caráter sacro no século XVIII.²⁴ A “civilização pela palavra” da qual trata Hansen diz respeito a um trabalho retórico de conversão e

¹⁹ Ibid., p. 27.

²⁰ Ibid., p.27.

²¹ Ibid., p. 28. O *corpus Christi*, o corpo de Cristo, é a principal expressão da articulação entre o mistério divino e o “corpo místico” do Estado. Como é identificado pelo estudo historiográfico de Beatriz Catão Cruz Santos sobre a festa do corpo de Deus e a irmandade de São Jorge no Rio de Janeiro do século XVIII, a celebração do Corpo de Deus é um “fragmento de recordação” da Monarquia portuguesa, sobretudo da Dinastia de Avis, com a incorporação dos elementos populares. (Santos, no prelo, p. 23). A recordação da monarquia e a incorporação dos elementos populares configuram aquilo que Hansen chamou a atenção como a formação de um “corpo místico”. É importante se ter em conta que o período histórico com o qual lida Santos é diverso daquele que é o foco de Hansen como subsequente ao Concílio de Trento, sendo o século XVIII no Rio de Janeiro, inclusive, um período de transição das características do Antigo Regime. É importante, contudo, – e tendo em conta as reflexões de Koselleck (2006) acerca das relações entre cronologia e história – considerar que a linguagem do Antigo Regime e da teologia-política do catolicismo reformado, nos sugere Santos, possui, ainda, fortes implicações para as configurações da ordem política do Rio de Janeiro no XVIII.

²² Ibid., p. 27.

²³ Starobinski, 2001, p. 30.

²⁴ Ibid., p. 33.

enquadramento em uma ordem hierárquica, mais ou menos aos moldes da operação de englobamento descrita por Louis Dumont.²⁵ Trata-se de um trabalho de divulgação oral da ordem católica no que diz respeito às suas mediações acerca do divino e do secular²⁶.

O trabalho da “civilização pela palavra” está relacionado, portanto, com a seguinte fórmula: “*alguém diz algo sobre alguma coisa para alguém*”²⁷, na qual “*alguém diz para alguém*” define uma relação dialógica entre quem fala e quem escuta onde “eu” e “tu” não são posições psicológicas, mas posições e elocução e escuta socialmente informadas e hierarquicamente ordenadas. Já “*algo sobre alguma coisa*” remete à construção sintática e semântica do discurso, relativa à *intentio*, à *dispositio* e à *elocutio*. A invenção diz respeito ao que é “encontrado” ou “levantado” no discurso, ao que propriamente diz respeito a “alguma coisa” da qual se fala “algo”. A disposição e a elocução, por sua vez, estão relacionadas às condições retóricas de dispor a construção verbal da oratória e como enunciá-la.²⁸ Está um jogo uma prática civilizadora que reitera a sacralidade do pacto de sujeição pela construção da ordem hierárquica que define as posições hierárquicas de audição e elocução: “a ‘civilização pela palavra’ da pregação pós-tridentina significava ‘incluir no bem comum da civitas Dei’, ou seja, integrar, hierarquizar, subordinar”²⁹. Ou nos termos de Vieira em seu *Sermão do Espírito Santo*, pregado em 1657: “matar” e “comer”³⁰.

1.2. Falando de santos

O termo “algo sobre alguma coisa” da fórmula sugerida por Hansen como representativa da prática da “civilização pela palavra” estabelece uma perspectiva na qual

²⁵ Louis Dumont, 1993.

²⁶ “A ‘civilização pela palavra’ corresponde, no caso, à divulgação católica da Retórica antiga em duas frentes: de um lado, o ensino específico das técnicas e, ainda, das artes e das letras em geral segundo o modelo generalizado da Retórica aristotélica e das suas versões latinas, nos colégios jesuíticos; de outro, o uso particular de seus preceitos, estilos e erudição pelos pregadores nas variadíssimas circunstâncias do magistério da fé.” (Hansen, op. cit., p. 34).

²⁷ Ibid., p. 34.

²⁸ Ibid., p. 34.

²⁹ Ibid., p. 41. José Eisenberg (2000) é outra referência esclarecedora do processo de sujeição livre perseguido pelas missões jesuíticas em relação aos gentios.

³⁰ Vieira, 2003, vol. I, pp. 435-436.

podemos buscar uma reflexão sobre alguns elementos que compõem o repertório de temas que comparecem à oratória do catolicismo reformado. A vida dos santos é um tema recorrente em sermões e fundamental para a consolidação da ordem teológico-política do catolicismo.

Ao tratar das hagiografias sobre São Elesbão e Santa Efigênia no Brasil do Antigo Regime, Anderson Oliveira fornece importantes contribuições a respeito de como as vidas dos santos foram estruturantes na ordem teológico-política do catolicismo português no século XVIII.³¹ Em sua interpretação as hagiografias desses santos operavam como uma via de controle social através da catequese, prioritariamente, da população negra que era muito numerosa no Brasil, período estudado. As narrativas hagiográficas que analisa tinham por tarefa: (i) divulgar os atributos dos santos; (ii) contribuir para a promoção de seus cultos; (iii) apresentar personagens como modelos de conduta para os fiéis³²; e (iv) contribuir para o projeto da catequese, através da identificação dos fiéis com os santos.³³ Associado a este trabalho hagiográfico, havia também o esforço por identificar o santo a alguma ordem, como aspecto de aquisição de poder pelo englobamento hierárquico dos fiéis. Anderson mostra a utilização da *inventio*, como recurso retórico da invenção, e não como falseamento, ao explicitar o esforço dos narradores hagiográficos por demonstrarem que São Elesbão e Santa Efigênia eram negros e carmelitas³⁴.

Georgina dos Santos, ao investigar como São Jorge foi apropriado pelo imaginário português, mostra sua vinculação à fundação da dinastia dos Avis, por seu caráter guerreiro.³⁵ Ela recorre a diversas hagiografias para apurar como as narrativas sobre o santo variaram e o modo pelo qual consolidaram seu estado. Seu argumento define as narrativas hagiográficas como uma forma de conciliação entre razão e mito como ferramentas de compreensão e ordenamento do mundo.³⁶ A eleição de São Jorge pela casa dos Avis pode ter suas repercussões verificadas pelas considerações que Beatriz Catão

³¹ Oliveira, 2008, pp. 89-191.

³² Esta é uma característica clássica do culto dos santos católicos desde sua emergência, como mostra André Vauchez, 1988, p. 162.

³³ Oliveira, op. cit., pp. 89-191.

³⁴ Ibid., pp. 181-191.

³⁵ Georgina Santos, 2006, pp. 17-45.

³⁶ Ibid., p. 21. A autora identifica a proteção contra infortúnios como um importante atributo para o culto dos santos e motivação de suas hagiografias. Isso me faz lembrar o argumento de Weber (1946) que define como atributo fundamental das religiões o fornecimento de meios de tornar compreensíveis experiências que em si mesmas não têm muito significado.

Cruz Santos faz a respeito do papel de São Jorge e sua irmandade na festa do corpus Christi no Rio de Janeiro do século XVIII.³⁷ São Jorge, estando simultaneamente vinculado à Monarquia e aos ofícios representados por sua irmandade, encabeça a procissão do festejo e possui um lugar de destaque na organização simbólica da celebração como representação da ordem teológico-política. Santos estabelece diversos aspectos de análise, entre eles os critérios de seleção para o ingresso na irmandade de ofício de São Jorge e as modalidades de interação e de relações de poder entre essa instituição e o Senado da Câmara, para mostrar como o santo é elemento de articulação entre a ordem secular e a ordem divina que orienta o clero e sustenta aspectos fundamentais da Monarquia portuguesa.³⁸ Sendo a festa do corpus Christi um dos principais *mementos*³⁹ da Monarquia portuguesa, e tendo em vista a importância que o corpo de Deus possui em sua analogia com o “corpo místico” para a consolidação da ordem teológico-política do catolicismo reformado,⁴⁰ é possível ter alguma noção da importância da vida de São Jorge e seu culto para o ordenamento político da metrópole e de suas colônias.

Tais exemplos apresentam algumas funções clássicas das funções do culto dos santos e suas hagiografias em atualizações específicas. Alguns sermões do Pe. Antonio Vieira apresentam modos de falar dos santos que estão plenamente afetados pelas implicações da “civilização pela palavra” decorrente das deliberações do Concílio de Trento, como modo de afirmação da tradição por seu caráter de transmissão oral.⁴¹ Passo,

³⁷ Santos, op. cit., p. 2.

³⁸ Isabel dos Guimarães Sá também analisa as mediações entre as Misericórdias de Macau e a economia e o comércio, bem como a ordem social e política. As Misericórdias são um importante mediador cultural, manejando identidades e pertencimentos na construção de uma ordem hierárquica que possui atualizações diversas em relação ao poder central e à Coroa portuguesa. Sá, 2008, pp. 149-173.

³⁹ Em sentido durkheimiano. Durkheim (2003).

⁴⁰ Como visto em Hansen, op. cit.

⁴¹ Com isso não quero dizer, contudo, que os casos das hagiografias apresentadas acima não tenham sido afetadas por esse mesmo contexto e suas implicações. Quero chamar a atenção apenas para o fato de que o modo pelo qual Vieira trata da vida dos santos está muito vinculado ao tema da “civilização pela palavra”. É plausível que as hagiografias de São Elesbão, Santa Efigênia e São Jorge nos contextos estudados pelos autores que mobilizei dialoguem com as características desse modelo civilizador teológico-político; principalmente, no que diz respeito à centralidade da festa de corpus Christi, no caso de São Jorge, e às funções catequéticas das hagiografias, no caso de São Elesbão e Santa Efigênia. Quero cuidar apenas para o fato de que essa não é propriamente a discussão dos autores que tratam desses casos hagiográficos e que aqui utilizo. Já os sermões de Pe. Vieira, por promoverem a atualização de uma unidade retórico-teológico-política, nos termos em que define Alcir Pécora (2008), estão completamente empenhados no trabalho do magistério e do ministério característicos da “civilização pela palavra”. Isso não deve significar, contudo, que Vieira esteja sendo tratado pelo rótulo de pensador ou pregador da Contrarreforma.

muito brevemente, para a abordagem de alguns aspectos de sermões de Pe. Vieira sobre Santo Antônio. O santo português, que morreu em Pádua, na Itália, é um tema frequente nas pregações vieirinas. O *Índice das Coisas Mais Notáveis* traz na entrada “*Antônio, Santo*” trinta e três abonações.⁴² Pela forma como figura nos sermões, Santo Antônio é figura exemplar da tarefa do pregador; conforme as disposições presentes em São Paulo, como mostrei mais acima. Ele é figura exemplar de duas vocações fundamentais do pregador reveladas nos conceitos predicáveis de dois dos sermões sobre Santo Antônio: *Vos estis Lux Mundi*, Vós sois a luz do mundo⁴³; e *Vos estis sal terrae*, Vós sois o sal da terra.⁴⁴ A luz do mundo deve buscar iluminar todos os cantos do planeta com a Palavra de Deus. O sal da terra deve impedir que o mal prolifere. Catequese e combate à heresia e à falta de fé são duas tarefas fundamentais da pregação e Santo Antônio é apresentado como modelo delas.

Vieira abre o sermão de 1670 sobre Santo Antônio chamando-o de Português Italiano e Italiano Português, tendo em vista que foi nascido em Lisboa e morreu na Itália, em Pádua: “A um Português Italiano, e a um Italiano Português, celebra hoje Itália e Portugal. Portugal a Santo Antônio de Lisboa, Itália a Santo Antônio de Pádua. De Lisboa, porque lhe deu o nascimento: de Pádua, porque lhe deu a sepultura.”⁴⁵ Vieira esclarece, em seguida, que o sermão se destinará à narrativa apenas das glórias portuguesas de Santo Antônio. Esse recorte, entretanto, não é casual. Vieira pretende mostrar que Santo Antônio era a luz do mundo porque era português: “Que Santo Antônio foi luz do mundo porque foi verdadeiro Português; e que foi verdadeiro Português, porque foi luz do mundo.”⁴⁶ Apresentar Portugal como terra predestinada a ser a luz do mundo é um modo de alinhar completamente as vocações da Monarquia portuguesa às finalidades da “civilização pela palavra”. Ao descrever o lugar do pregador pelo exemplo da vida de Santo Antônio, Pe. Antonio Vieira está estabelecendo seu lugar na ordem hierárquica como aquele que deve levar a luz ao mundo. Ao descrever os passos do Santo na realização dessa vocação, ele estabelece o modo de proceder do pregador de acordo com as prerrogativas desse lugar.

⁴² Vieira, 2010, pp. 56-57.

⁴³ *Sermão de Santo Antônio*, pregado em 1670, em Roma. Vieira, 2003, vol. I, pp. 277-293.

⁴⁴ *Sermão de Santo Antônio*, pregado em 1654, na cidade de São Luis do Maranhão. Vieira, 2003, vol. I, pp. 315-340.

⁴⁵ Vieira, op. cit., vol. I, p. 279.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 280.

O primeiro passo modelar do Santo foi mudar de ordem, que Vieira chama de “mudar de Religião”, representando sua saída do claustro para a peregrinação. Tendo sido primeiro da Ordem de Santo Agostinho, onde se graduou e viveu recluso na vida monástica, Santo Antônio mudou-se para a de São Francisco, e passou a peregrinar. Esse passo corresponde ao reconhecimento de que o pregador tem por vocação levar a luz ao mundo e isso requer sair a andar para levá-la para onde a falte. Essa que também é uma vocação portuguesa: “como Português, para seguir as sagradas Quinas: como luz no mundo, para alumiar com elas os Infiéis.”⁴⁷ Sendo o segundo passo deixar a pátria para a realização dessa tarefa: “Nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas para a sepultura. Para nascer, pouca terra; para morrer toda a terra: para nascer, Portugal: para morrer, o mundo”⁴⁸.

O terceiro passo foi meter-se no mar. Vocação muito portuguesa: “Por mares nunca dantes navegados, Deus abriu o caminho aos Portugueses, e os Portugueses o abriram às outras nações.”⁴⁹ Dedicar-se à conversão dos infiéis foi o quarto passo e o quinto foi ir a Roma, demonstrar sua obediência ao Papa, o Vigário de Cristo. Ao afirmar a necessidade de obediência à autoridade papal, Vieira traça também a analogia entre o *corpo de Cristo* e o *corpo místico* do ordenamento monárquico: “O corpo místico de Cristo, materialmente considerado, é todo o gênero humano: os Fiéis são o corpo vivo, porque é informado com a Fé: os Infiéis são o corpo morto, porque é corpo informe”⁵⁰. Essa hierarquia entre os corpos, partes de uma mesma unidade, entre vivo e morto, informado e informe, é muito representativa do tipo de ordenamento pretendido pela “civilização pela palavra”, que em outra parte chamei do esforço do “trabalho da palavra empenhada” e que na presente tese trato, a partir de uma adequação conceitual mais apropriada, por trabalho da palavra empenhada, como discurso engenhoso⁵¹: levar a fé é dar forma, é animar o corpo morto e completar a unidade: “Quando recebem a Fé, então recebem também a forma, e se fazem membros vivos do corpo místico de Cristo, que é a

⁴⁷ Ibid., p. 283.

⁴⁸ Ibid., p. 285.

⁴⁹ Ibid., p. 287.

⁵⁰ Ibid., p. 290.

⁵¹ André Rodrigues, 2010. Vale ressaltar que o termo “engenho” tal como o compreendo no uso dessa expressão observa os significados pertinentes ao seu uso no século XVII. (João Adolfo Hansen & Alcir Pécora, s/d, p.5).

Igreja.”⁵² Ao tratar Santo Antônio como o sal da terra, no sermão de 1654, Vieira apresenta um aspecto correlato do quarto passo narrado da vida de Santo Antônio no sermão de 1670: impedir a corrupção: “Vós, diz Cristo Senhor nosso, falando com os Pregadores, sois o sal da terra: e chama-lhes sal da terra, porque quer que façam na terra, o que faz o sal. O efeito do sal é impedir a corrupção (...).”⁵³ O sermão se desenvolve a partir de um diagnóstico similar ao do *Sermão da Sexagésima*: as razões para que a pregação não frutifique, neste caso, para que o sal da terra não impeça a corrupção. Vieira faz referência a outro episódio da vida de Santo Antônio para desenvolver sua pregação diante desse problema. Conforme o anedotário de Santo Antônio, estava ele uma vez pregando na cidade de Arimino, na Itália, contra hereges e pouco era ouvido do que dizia, chegando mesmo a alguns se levantarem contra ele. Santo Antônio resolve, então, ir para a praia e pregar aos peixes. Vieira se utiliza do mesmo recurso e diz que vai pregar aos peixes e, pregando, passa a discorrer sobre os diferentes tipos de peixes para definir as diferentes qualidades que o pregador deve exercitar e quais as diversas dificuldades oferecidas por certos tipos de auditório.

Estes aspectos do modo de falar da vida de Santo Antônio, presentes na pregação do Pe. Antonio Vieira, revelam uma modalidade hagiográfica comprometida com a “civilização pela palavra” e com o “trabalho da palavra empenhada” identificando um papel dos santos e suas hagiografias no trabalho de afirmação da *traditio* na retórica pós-tridentina. Essa vinculação oferece contribuições para a compreensão do próprio gênero hagiográfico do catolicismo reformado, principalmente, no que diz respeito às suas articulações com a monarquia portuguesa.

1.3. Vieira e a parenética: a *palavra empenhada* e a história como texto

A península Ibérica foi o berço das reações contrarreformistas. Portugal possuía, assim, longa tradição de pregadores, desde Santo Antonio de Lisboa (e depois de Pádua):

No século XIII, destacam-na S. Antonio de Lisboa, S. Gonçalo de Amarante e D. João Afonso de Azambuja. Durante o Renascimento, a oratória é do tipo erudita e delicada,

⁵² Vieira, op. cit., p. 290.

⁵³ Ibid., p. 317.

rigorosamente classicista. No século XVI, com o advento do Concílio de Trento, florescem pregadores como Fr. João Soares, Diogo de Paiva de Andrade, Fr. João de Leite, Fr. Filipe de Luz, Fr. Tomás da Veiga, Francisco Fernandes Galvão e Fr. Bartolomeu dos Mártires. Mais o padre Tomás da Costa, pregador de D. João III, Fr. Amador Arrais, pregador de D. Sebastião e o padre José Luiz Álvares, pregador libertário contra a dominação filipina⁵⁴.

Araújo se refere ainda para Manoel Bernardes, Antonio de Sá, Manoel Caetano de Sousa, Bartolomeu de Quental, Francisco de Mendonça como outros pregadores renomados entre os séculos XVII e XVIII. Vieira, entretanto, teria sido, segundo esse autor, o primeiro a lançar mão do púlpito católico para articular conteúdos de caráter político ou ideológico.

Vieira seria um orador barroco no mais acabado sentido: seu estilo é “de formas redondas, circulares, recorrentes, reiterativas, feito de curvas e relevos”⁵⁵. Mas Vieira é um barroco que critica o excesso de ornatos característicos desse estilo de pregação que seduziram os dominicanos a quem ele ataca no *Sermão da Sexagésima*. Dessa forma:

Costuma-se afirmar que os gramáticos muito teriam a aprender com a prosa de Vieira, espécie de codificador de inúmeros vocábulos e sistematizador de contribuições morfo-sintáticas e estilísticas, a um tempo filho dileto do espírito barroco e atento ao temperamento pessoal criador. A retórica bíblica, inflada do clássico e do barroco, assume impressionante unidade, clareza expositiva e força surpreendente nos sermões e cartas vieirinos. Conquanto não se tenha deixado influir pelo culto gongórico (desenvolvido pelos dominicanos), Vieira combina a metáfora assemelhada com a criação original, em maior profundidade, mais afeita ao conteúdo, ao racionalismo dogmático e eclesiástico, ao estado de convencimento das verdades oriundas do púlpito. Vieira seria cultor do idioma, não dos ornatos barroquistas. Por isso sua obra é um repositório de paralelismos, circularidades, repetições recorrentes e exaustivas, justamente para fixar no ouvinte sensações de temor a Deus e obediência aos preceitos da Igreja. Marcada por antíteses, sua obra se apóia na reiteração enfática com vistas a violentar padrões dos ouvintes e no meio destes instilar obediência e modelos de amar o Verbo do Todo-poderoso⁵⁶.

Araújo (s./d.), contudo, trata o esforço contrarreformista de Vieira como “catolicismo de retorno à Idade Média”. Aqui há um ponto importante acerca da forma pela qual Vieira é visto como pensador político nesta tese: tentarei mostrar a atualidade (ou ao menos a vitalidade) desse pensamento político. Os próprios horizontes de sua pregação e dos esforços discursivos que constituem a sua obra não indicam nenhuma inclinação de retorno ao passado. Pelo contrário, Vieira é um pensador preocupado em

⁵⁴ Araújo (s./d.)

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

trazer a termo o futuro como forma de consumação das pistas deixadas pela providência. É assim que se estrutura o seu pensamento profético e é também essa a finalidade última dos anos que passou no púlpito de das palavras que ali proferiu.

A pregação é da boca para a orelha, mas o que chega à orelha são a imagens invisíveis aos olhos, aquelas que só podem ganhar forma pela palavra. Esse é um ponto de plena convergência entre o estilo barroco e as finalidades da pregação vieirina:

Ainda que não tenha exprimido a consciência da mentalidade barroca quanto à impressão estética, atendendo muito mais aos efeitos e reflexos convencionais do que enunciava, Vieira desenvolveu o que poderíamos compreender como o estético psicológico, a beleza determinada por um estado de instinto predominantemente criador e original. Daí sua filiação à convenção barroca do conceitismo, o conteúdo primando sobre a forma, especialmente a forma cultista, ornamental, de linguagem artificiosa, abominada pelo pregador.

Como estilo de época que prefigura processos mentais de correspondência alegórica, o Barroco permitia incursões livres pelo sonho e pelo criativo dos retratos. Assim, às vezes, se processava o figurado pela figura, o retratado pelo retrato, o sinalado pelo sinal, o simbolizado pelo símbolo. Donde o raciocínio por imagens⁵⁷.

Esse atributo de dar forma às imagens invisíveis é importante para que a palavra tenha as potências da invenção que aproximam o púlpito da ação política. Araújo tenta definir a inovação vieirina em relação ao barroco na seguinte fórmula: “trechos bíblico-clássico-teológicos, mais alegoria, igual a dogmatismo.⁵⁸” O resultado dessa fórmula, entretanto, me parece simplificador, um tanto equivocado: as sínteses da sinuosa argumentação vieirina não são um retorno ao dogma. Creio que o vetor seja inverso: o dogma é o princípio, o horizonte que ancora a experiência contingente (histórica). O que resulta do discurso, da palavra empenhada, é uma fusão da validade do dogma como sua atualização e penetração na contingência. A verdade teológica que não penetra no mundo, que não atravessa, costura e captura a contingência histórica (a ocasião, a circunstância) pouca validade tem para que o corpo político caminhe na direção da Providência. A Providência não depende dessa síntese porque se cumprirá de qualquer forma. Mas para isso não precisaria nem ser codificada em dogma, em princípio teológico. Os dogmas existem – escritos, registrados na Escritura – para que sejam norteadores da ação na direção da Providência. O sermão é o dogma em movimento e um dogma sem movimento não tem nenhuma validade.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Araújo (s./d.).

Araújo afirma que Vieira pretende confundir o auditório com sua pregação como forma de negação de qualquer inclinação renascentista ou antropocêntrica:

Aí se desdobra tanto a ideologia barroca, quanto a do pregador. Sua intenção será, portanto, além de confundir o auditório, anular qualquer possibilidade de herança renascentista ou antropocêntrica. E qual o recurso então manifesto senão a persuasão pelo medo, pela dúvida? Não persuade pelo esforço dialético, porque o que deseja é fazer o ouvinte tremer, atônito, incerto em sua efemeridade. Nem pela reflexão e análise crítica, contrárias ao dogma. A persuasão vieirina vinga pelo temor e confusão infundidos no ouvinte. E o pregador ajunta ainda uma feira de sentenças de cunho terrorífico para implantar o regime de caos no espírito do auditório: “Assim que desde o primeiro instante da vida, até o último, nos devemos persuadir a assentar conosco que não só somos e havemos de ser pó, senão que já o somos”⁵⁹.

Aí é preciso discordar novamente. Há nesse retrato da retórica vieirina um excesso em qualificá-la como presa ao seu tempo; mais ainda: como presa ao tempo passado – uma resistência às novidades do Renascimento. Certo obscurantismo que se articulava com o tema do mistério: uma aceitação da prova retórica que se afirma pelos abalos que produz nas paixões (medo e terror). Tal entendimento só pode decorrer de uma compreensão equivocada em relação ao mistério: uma verdade que se afirma não pela autoevidência (como será característico do iluminismo ulterior⁶⁰), mas pelo que resta encoberto. Os sermões se dirigem para um tipo de verdade que é derivada dos nossos limites em vislumbrar o que Tomás de Aquino chamaria de *verdade primeira*. O mistério, dessa forma, não é obscurecimento, mas afirmação daquilo que nos liga ao Ser; também o que justifica toda a arquitetura de uma ação que é dizer, pregar.

Para consolidar melhor esse conjunto de questões preliminares que levantei em discussão com Araújo, estabeleço a seguir alguns pontos de reflexão a partir de Margarida Vieira Mendes, importante analista da retórica vieirina.

Talvez a forma mais adequada de se relacionar a parenética vieirina ao seu tempo seja considerá-lo, em concordância com Margarida Vieira Mendes, um tipo exemplar do século XVII peninsular no qual se articulam três figuras: “a do orador sacro, a do profeta do rei e a do missionário no Novo Mundo”⁶¹ (s./d.). Os cruzamentos dessas três figuras revelam uma imagem modelar de Vieira homem de seu tempo, bem como de Vieira pensador original:

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ver, por exemplo, o modo pelo qual Lynn Hunt (2009) trata a temática dos direitos humanos em vista da questão da autoevidência de seus fundamentos.

⁶¹ Mendes (s./d.)

Aproximar estas três figuras não tem igual validade hermenêutica para cada um dos pregadores seiscentistas; só o faço no caso particular de Vieira, porque a sua concepção de pregador passa por essa implicação tríplice e porque tal concepção não é independente da sua identidade de autor: as obras de Vieira derivam em grande parte de ele ter vivido com fervor o seu ideal de pregador, na dimensão do *ethos*, ou caráter, do *pathos*, ou paixão, e do *logos*, ou ação discursiva, como tive ocasião de mostrar num trabalho de maior fôlego⁶².

Tal abordagem é muito produtiva para se considerar uma obra tão extensa e aparentemente fragmentada como a de Vieira. A quem lê Vieira pode soar que sua retórica e seu pensamento político são fortemente marcados pela ambiguidade, contradição ou excessiva fragmentação e oscilação de sentidos e argumentos. A variedade de imagens com que ele lida e figura e a sinuosidade argumentativa, estabelecendo uma costura entre as verdades eternas e a variedade vertiginosa da vida de todos os dias, pode produzir a impressão de que ele admite a concomitância do Ser e do não ser. Isso pode resultar ou em uma imagem do Vieira maquiavélico ou do Vieira dogmático e profeta alucinado. Essas são, sem dúvidas, impressões enganosas. A parenética vieirina admite uma união entre o Ser e as coisas terrenas, entre essência e aparência, entre eternidade e acontecimento (contingência, acidente)⁶³. Não existe, dessa forma, ambiguidade ou contradição, mas um pensamento que define uma continuidade mística entre o mundano e o Divino. Tal continuidade é marcada por acidentes e apartamentos⁶⁴, mas do ponto de vista teológico é também união.

Ao identificar a unidade entre o *ethos*, o *pathos* e o *logos*, Mendes⁶⁵ estabelece um terreno fundamental para aqueles que pretendem analisar os trabalhos de Vieira de um ponto de vista que escape do anedotário, da narrativa biográfica ou do comentário meramente elogioso. Ela identifica que a variada produção vieirina corresponde a uma

⁶² *Ibid.*

⁶³ Note-se que as abonações que figuram na entrada “acidentes” do *Índice das coisas mais notáveis* (2010, p. 35) apontam para aspectos que pouco relacionam acidente a acaso: “A existência dos acidentes da eucaristia sem sujeito provada na criação da luz”; “Cristo ausentou-se e morreu com os acidentes trocados”; “Os acidentes do cálice da morte, passou-os seu amor ao cálice da ausência”. Os significados de “acidentes” no léxico vieirino estão mais relacionados à noção de “acontecimento” do que de “acaso”. Já a entrada que fala de “acaso” (p. 35) define em suas abonações a inexistência de acasos e a vinculação dos acontecimentos à Providência: “Muitas vezes o que parece acaso é Providência Divina”; “Bem pode a mesma coisa ser acaso, e mais eleição”.

⁶⁴ “Ficar Cristo conosco no Sacramento foi milagre da natureza: o apartar-se de nós foi milagre sobre a natureza e contra a natureza” (...) “Muito mais sentiu Cristo o apartar-se de nós que o morrer por nós”. (*Índice das coisas mais notáveis*, 2010, p. 58).

⁶⁵ Mendes (*A oratória barroca de Vieira*, 1989)

identidade que guarda certa coerência entre as dimensões aparentemente múltiplas e excessivamente circunstanciadas de sua vida. Podemos, dessa forma, operar a partir de uma leitura de Vieira que não necessite fatiá-lo em Vieira pregador, Vieira missionário, Vieira político, Vieira profeta etc. como faz seu ótimo biógrafo João Lúcio de Azevedo⁶⁶. Sua atividade no púlpito, sua atuação como diplomata e conselheiro real, sua incidência nas polêmicas da vida política colonial da metrópole e seus vislumbres proféticos não seriam a expressão de um homem de muitas faces, mas de um pensador que guarda profunda coerência entre as linhas fundamentais de sua reflexão e sua ação cotidiana. A dimensão ética (*ethos*) de seu pensamento, os valores e axiomas que o regem, não produz um cristão dogmático e intransigente, mas sim um homem com imensa capacidade de lidar com o terreno das contingências (*pathos*), e mover, em função disso, uma máquina oratória operadora de uma vigorosa ação discursiva (*logos*)⁶⁷.

Mendes define quatro fatores retóricos que estruturam essa unidade vieirina: *a tópica argumentativa, a atitude institucional do pregador régio, a palavra com gesto ou ação, a engenhosidade performativa*.⁶⁸ Mendes privilegia, portanto, a dimensão retórica como elemento aglutinador da variedade vieirina.

No que diz respeito à tópica que constitui o estoque de lugares, conteúdos e temas que preenchem a oratória vieirina, Mendes indica que o principal material de trabalho do jesuíta são os elementos do profetismo messiânico imperial:

1. a concepção da história como um plano divino, com um programa escatológico a curto prazo, com a parusia e o fim próximo;
2. a convicção de que os reinos são favorecidos ou castigados pela Providência, que igualmente intervém nas batalhas;
3. a tradicional poesia de vaticínio das Sibilas que, a fim de intervir politicamente, atribui a um príncipe justo a vitória sobre os inimigos, por eleição divina;
4. um corpo mais ou menos fixo de idéias de cruzada e de crenças num destino imperial da cristandade (o Quinto Império), na dilatação progressiva da fé, com um imperador escolhido, destinado a vencer o inimigo religioso, a reconquistar Jerusalém, a instaurar a paz e o catolicismo universais, cumprindo o “*Fiet unum ovile et unus pastor*”;
5. mitos nacionais, relativos à história e destino de Portugal, por vezes com equivalentes hispânicos — D. Sebastião, Ourique, o português como homem “de todas as quatro partes da terra”, descendente de Jafet e de Túbal, que significa “Mundano”, de todo o mundo⁶⁹.

⁶⁶ Azevedo (*História de Antonio Vieira*, 1931).

⁶⁷ A esse respeito ver Margarida Vieira Mendes (*A oratória barroca...* 1989).

⁶⁸ Mendes (s./d.)

⁶⁹ Mendes (s./d.).

Esses cinco elementos da tópica vieirina não esgotam todo o estoque de fontes que preenchem sua pregação⁷⁰, mas certamente correspondem aos aspectos que melhor explicam a unidade entre sua visão profética e sua parenética. Tais dimensões de sua tópica oferecem um horizonte comum aos seus escritos proféticos e sua atuação no púlpito da igreja. Podemos ir mais além: essas são as linhas fundamentais que vinculam o Ser como fiador absoluto de qualquer moralidade e verdade com os assuntos da vida humana. O primeiro aspecto dessa tópica destacada por Mendes é o principal para o pensamento político vieirino: a história como Providência, plano divino, não cancela ou anula a ação humana no tempo; pelo contrário, coloca-a no plano mais alto dos valores sobre o humano. É justamente porque existe um plano que devemos agir. A Providência é, portanto, um horizonte para a ação humana. E como agir? Qual tipo de ação estaria mais conforme o plano divino? Isso só pode ser respondido se olharmos para os meios empregados para buscar tal conformidade: a exegese (da Escritura e da palavra dos verdadeiros profetas) e a pregação. Tal procedimento para a compreensão da história e para a coleta de parâmetros para a ação revela que o pensamento político de Vieira tem como um de seus traços uma *concepção de história como texto, ou como Verbo*⁷¹. O plano divino é também a história como texto já escrito. A ação humana deve, assim, buscar se inscrever nesse texto. E como? Lendo os textos sagrados, escrevendo e falando textos que sejam testemunhos verdadeiros do texto divino. A relação entre contingência, moralidade e ação – tema clássico e fundador do pensamento político – ganha em Vieira uma atualização na qual o elemento equalizador e balizador é uma concepção textual ou verbal da história. Esse é também o aspecto fundamental que identifiquei para que se qualifique Vieira como um pensador político: a centralidade do *logos* numa modalidade de reflexão em que as palavras não são apenas um suporte para falar *das* coisas: *as* próprias coisas são também palavras (toda contingência é, na verdade, texto divino) e dizer é, portanto, também agir.

De acordo com esse aspecto do pensamento político vieirino, a Providência é a fonte primeira da ação, mesmo que o texto já esteja escrito do início ao fim. Aos olhos do Ser, a história é imóvel porque Ele próprio está fora do tempo e de qualquer movimento.

⁷⁰ Podemos falar, por exemplo, das vidas dos santos, do sacramento e da filosofia clássica como outros aspectos centrais da sua tópica.

⁷¹ Certamente, Vieira não colocaria as coisas nesses termos. Trata-se aqui de um anacronismo que pretende ser também um movimento de atualização de aspectos dos sermões de Vieira. Esta tese, afinal, parte de uma concepção já anacrônica e exterior aos termos próprios da obra de Vieira: ele não diria ser um pensador político.

Mas aos olhos dos homens – porque o Ser em tudo excede nossos limites e capacidades – e existência desse plano divino permite os homens vivam entre palavras moldando a superfície maleável do mundo de acordo com o molde rígido da Providência. Se o Ser fosse indiferente aos homens por sua infinita superioridade, não faria nenhuma diferença se o trabalho de modelagem da história pelo homem fosse conforme ou incongruente com o molde por ele fornecido. Mas a Providência não é um fim em si mesmo; não é uma história que o Ser contou para si próprio: é uma história *da* humanidade *para* humanidade. Isso faz com que a ação humana na superfície mole do tempo figure entre os próprios fins da Providência. Mas essa superfície mole do tempo e da contingência é densa; é imensa a margem e a distância entre o plano divino e as vicissitudes da ação humana. A Providência não é, portanto, um fio que nos ata. Ela é como um tecido: vista de longe (aos olhos do Ser) parece plana, uniforme; vista de perto (em nossa imersão no tempo e na contingência) é uma trama intrincada, quase um labirinto. A matéria dessa trama é um emaranhado de palavras. Escolher e reconhecer as palavras certas, as medidas que o texto divino engendra, é o centro das prescrições do pensamento político vieirino sobre agir no mundo⁷².

Por essa natureza verbal do mundo o pregador régio deve ser um personagem protagonista porque é o especialista na modelagem da história na pauta da Providência. Mendes caracteriza da seguinte forma esse lugar do pregador na ordem do mundo:

Vieira dramatizou a vida com os discursos e os discursos com a vida, reforçando uns e outros com a inspiração e projeção nas narrativas bíblicas, aplicadas a profetas e apóstolos — função dupla que sempre interpretou como fazendo parte da mesma causa. A conversão universal e o estabelecimento do Quinto Império e de uma igreja única no mundo não é apenas uma idéia ou uma crença: tornou-se para Vieira um conjunto de ações biográficas concretas e uma complexa atividade discursiva. Para o jesuíta, o pregador é um dos agentes principais do advento desse império: exorta o rei, futuro imperador, como profeta; converte os súditos, judeus e gentios, como missionário; e a todos convence, como orador⁷³.

Os grifos acima são meus justamente para enfatizar que o Vieira pensador político é aquele que pensa o mundo como um emaranhado de palavras e as palavras como o tecido do mundo. Por isso os dogmas não podem ser abordados de maneira estática, fora do tempo. Eles são o horizonte para a ação. Dito de outra forma: o pensamento político

⁷² Por isso Hansen (2002) destaca o *decoro* como elemento fundamental de mensuração das medidas e proporções adequadas na pregação de Vieira. Pécora (2008), por sua vez destaca os temas da *analogia* e da *proporção* (*proportio*) como centrais à arquitetura do sermão vieirino.

⁷³ Mendes (s./d.).

vieirino estabelece um arranjo no qual os horizontes imóveis da verdade não bastam; é preciso que se encontrem as correspondências entre esses horizontes e aquilo que a ação humana imprime no tempo. A moralidade – a reflexão sobre bem agir – não se afirma nem pela afirmação de verdades imutáveis e abstratas (ainda que as verdades do Ser sejam absolutas, eternas e imutáveis) das quais as regras de bem agir emanem como corolários necessários, nem pelo descolamento da contingência de qualquer horizonte estável. A verdade como horizonte jamais é completamente visível e passível de contemplação pelas faculdades humanas: ela resta sempre oculta, encoberta, vista com opacidade, ou melhor, ouvida. A moralidade em Vieira é resultado de um exercício persistente de encontrar no tecido do tempo as palavras certas que estabeleçam as proporções verdadeiras entre a verdade e a ação. Nesse exercício importa não somente o que é dito, mas como é dito.

Ressalto, ainda seguindo Margarida Vieira Mendes, que o papel de pregador régio dizia respeito àquele que estava encarregado de ser conselheiro do monarca e de seu ministro acerca dos assuntos relacionados à política e à economia; sendo aquele que aconselha a partir dos horizontes ditados pelos preceitos religiosos:

(...)Na concepção sagrada de Vieira, os pregadores são as vozes da voz de Deus. O papel do orador religioso é o de quem fala à terra e aos homens em nome do céu, quem promete vitórias e ameaça com castigos, quem delibera sobre medidas a tomar e agradece os sucessos bons, dando um sentido sacro às coisas públicas. (...) ⁷⁴.

Há, portanto, dois riscos àquele que desempenha essa tarefa se não observar vinculações entre o Ser e o mundo (estar entre as vozes da voz de Deus) através do discurso tal como propõe Vieira: ou se ater de maneira dogmática e demasiadamente abstrata aos preceitos religiosos passando ao largo das vicissitudes das circunstâncias, ou abandonar tais fundamentos em função dos fins imediatos e circunstanciados que o campo estratégico da política pode demandar. Esses desvios são cometidos pelos pregadores dominicanos, segundo Vieira, a quem ele ataca no *Sermão da Sexagésima*⁷⁵. O resultado desses dois desvios, no que diz respeito à forma de falar é um só: a pregação como expressão de mero adorno, no qual as agudezas do discurso se manifestam como um fim em si mesmo. Vieira é, assim, um exemplar de seu tempo não só da língua como monumento⁷⁶, mas como ação no mundo em vista de uma ancoragem moral: isso é o que

⁷⁴ Mendes (s./d.).

⁷⁵ *Sermão da Sexagésima* (2003, vol I.)

⁷⁶ A esse respeito, a experiência mais significativa que tive na confecção dessa tese sobre uma abordagem da obra de Vieira como relevante meramente por sua beleza oratória foi a leitura das notas de rodapé da

o vincula fortemente ao seu tempo⁷⁷ e ao mesmo tempo o principal aspecto de sua atualidade. Não há via mais apropriada de focar tal atualidade a não ser ler Vieira como um pensador político. Mesmo correndo o risco de ser excessivamente reiterativo, insisto em dizer que aquilo que entendo por política aqui é justamente uma forma de intervenção no mundo e de leitura do real através do discurso. Esse é o centro de minha tese e o elemento que articula toda a argumentação que desenvolvo ao longo dos capítulos que a compõem. Ao falarmos dos fundadores do pensamento político, por vezes, parecemos incorrer no equívoco de descrever suas ideias como discursos sobre as coisas. Mas o mais apropriado talvez seja considerar que tais reflexões tratavam fundamentalmente da relação entre as palavras, o discurso, e as coisas. O termo *logos*, afinal, central para o pensamento político, designa simultaneamente *razão* e *discurso*. Mas a longa trajetória do pensamento político que se desdobra desde o Renascimento até a contemporaneidade parece ter fragmentado esses dois termos. Isso só será percebido no século XX por Hannah Arendt⁷⁸ que pretende pensar novamente a política como uma dimensão fundada pela junção entre ação de discurso: os limites da política são, portanto, os limites do pensar e do dizer⁷⁹. Ao visitar os sermões de Vieira, buscando ali um pensador político, pretendo estabelecer um esforço de apresentar um conjunto de reflexões (em língua portuguesa) que podem contribuir para preencher as lacunas deixadas pela desconexão entre ação e discurso (o que pode ser caracterizado como um esvaziamento dos significados da política)⁸⁰.

Como foi visto acima, nas pegadas de Margarida Vieira Mendes, o ofício de pregador régio consiste num tipo específico de intervenção no mundo que é descrito por essa autora como uma oratória que é também ação no mundo:

edição de sermões completos da Lello: todas as notas dos organizadores daquela edição tratam tão somente da beleza do texto vieirino, sem fazer menção a qualquer outro aspecto substantivo.

⁷⁷ Porque a oratória barroca foi um forte instrumento de intervenção no mundo por parte da igreja contrarreformista.

⁷⁸ Arendt (*Compreender...* 2008)

⁷⁹ Wittgenstein (*Investigações filosóficas*. 1989) é outro filósofo que define a centralidade da linguagem como elemento articulador do real e, portanto, da ação humana. Esse é outro pensador que ainda carece de aprofundamentos e leituras pelo campo do pensamento político.

⁸⁰ René Girard (*A violência e o sagrado*. 1990) é um pensador que empreendeu grande esforço analítico no sentido de identificar as contribuições cristãs ao pensamento político ocidental, em grande medida, apagadas e deslocadas para um terreno recoberto de equívocos no processo de secularização. Ele estabelece, através da teoria mimética, que o sacrifício possui um papel social e político fundador. Pretendo destacar aqui, para além da dimensão mimética e sacrificial, a centralidade de uma concepção verbal da política como outra contribuição fundadora do pensamento cristão.

Há que chamar a atenção para este fenômeno, nem sempre lembrado: cada escrito oracular de Vieira, autônomo ou inserido numa obra, constitui, por si, um GESTO histórico e público exercido num contexto situacional. Podemos encontrar recorrência nas idéias e no modo de as tratar, mas cada escrito possui uma orientação argumentativa singular. Por isso Vieira vai escrevendo papéis diferentes, sem jamais completar qualquer tratado profético consistente — é o caso da História do Futuro e da Clavis Prophetarum, livros tão-só iniciados. Pelo contrário, concluiu os escritos que mais se assemelham a peças oratórias, por serem de intervenção, de combate político imediato, de propaganda ideológica e de defesa pessoal — é o caso da carta-tratado anti-sebastianista Esperanças de Portugal (1659), da Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício (1666), da carta apologética ao padre Iquazafigo ou Squarçafigo (1686), do Discurso Apologético (1689) ou ainda do juízo do cometa de 1695, intitulado Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía — e quase concluiu a apresentação aos governantes do projeto da História do Futuro, nos capítulos do chamado Livro Antepimeiro⁸¹.

Pelo que Mendes aborda no passo citado acima, é possível dizer que as obras mais acabadas nas quais Vieira empreende esse nexos entre dizer e agir, entre oratória e gesto, são os sermões: eles são a manifestação mais longeva dessa abordagem em movimento. Se os tratados teológicos proféticos encontram-se sempre inacabados, a edição que organizou em vida (a contragosto) de seus sermões é o documento mais completo de sua obra sobre o discurso como ação⁸². Talvez seja o principal exemplar desse tipo de leitura sobre a política de seu tempo. Esse é um forte elemento que justifica a eleição dos sermões como objeto de estudo desta tese.

Nesse movimento da ação pela palavra se equilibram o engenho argumentativo e as tópicas retóricas do *movere* e *docere*: a palavra empenhada é vigor de dizer para mover e ensinar e é também testemunho da verdade. De modo que discordo da leitura de Mendes quando afirma:

Da mesma forma que num discurso oratório o verossímil prevalece sobre a verdade e a intenção de *movere* sobre a de *docere*, nos tratados proféticos de Vieira há menos declaração de convicções e mais utilização suasória das idéias expostas e também do modo de as expor. Juntamente com o gesto verbal exibe-se o *modus faciendi*, porque, como se sabe, a engenhosidade valia então mais do que a razão⁸³.

Não é possível identificar na pregação de Vieira (pelo menos não no modo pelo qual o jesuíta a descreve e qualifica) uma autonomia do *engenho* sobre a *razão* e a

⁸¹ Mendes (s./d.)

⁸² Sobretudo se considerarmos que os sermões são abertos pelo *Sermão da Sexagésima* (1655), um registro consistente e detalhado sobre os fundamentos da pregação e suas finalidades.

⁸³ Mendes (s./d.)

verdade. O verossímil não é prevalência do engenho sobre a verdade, mas a única via de parir a verdade no mundo. É claro que a verdade do Ser se imporá de maneira inevitável, como já discuti acima, pela Providência. Mas para que ela se cumpra como uma história *para* os homens a ação pela palavra – a civilização pela palavra como mostrei na qualificação de Hansen – é essencial. A verdade só vem ao mundo, portanto, como *palavra empenhada*⁸⁴. Considerar o tema do *engenho* descolado desse arranjo seria acusar Vieira de *falso testemunho*. As dimensões formais do texto e da oratória jamais terão autonomia plena ou preponderância em relação à verdade.

O engenho, entretanto, é uma via de decifração do mundo. *Se a máquina do mundo* é um emaranhado de textos e palavras: é como palavras que podemos navegá-la:

A vontade de descobrir e trazer à luz o que adrede se propõe obscuro e difícil tornou-se na época barroca uma atitude parenética. Um sermão era então um discurso que prosseguia de cabeça voltada para trás, comentando-se a si próprio: o que vem depois decifra, prova, esclarece o que vinha antes⁸⁵.

Esse trabalho de decifração é, contudo, sempre incompleto e parcial porque o Ser em tudo excede nosso engenho. A verdade que emerge da oratória vieirina é sempre uma verdade possível, lida de forma engenhosa nos indícios da Providência. O engenho, por isso, será sempre limitado e nenhum adorno ou habilidade oratória do pregador revela completamente aquilo que permanece encoberto. Não se trata, portanto, de decifração de *enigma*, mas de navegação no *mistério*.

Vieira se alinha, assim, à recepção tomista da retórica Aristotélica: pelas tópicos da persuasão e do ensinamento moral. Assim como a *katharsis* na poética se define pela incidência que tem sobre as paixões, na retórica aristotélica a eloquência é uma espécie de condutora das paixões⁸⁶. Pelo que já foi visto, promover uma espécie de canalização das paixões é um aspecto essencial da política para Aristóteles, pois é requisito para que a razão incida sobre a contingência, o movimento; ou seja, é um dos fundamentos da *phronesis*. Aristóteles define a retórica como “a faculdade de observar em qualquer dada circunstância os meios disponíveis de persuasão” (1954: 24 / 1355b, 25). No caso de

⁸⁴ Em minha dissertação de mestrado utilizei a expressão *engenho da crença* para caracterizar esse vínculo entre palavra, ação e verdade. Prefiri, nesta tese, utilizar e enfatizar a imagem da *palavra empenhada* como forma de me afastar do equívoco de definir alguma autonomia da dimensão do *engenho* em relação à verdade e ao testemunho.

⁸⁵ Mendes (s./d.)

⁸⁶ Esse paralelo entre a *Retórica* e a *Poética* também é assinalado por Friedrich Solmsen (1954: xii).

Vieira, a observação dos meios de persuasão não se referem somente à condução das paixões para os cabimentos da razão, mas à necessidade de criar canais pelos quais as razões do Ser (a *verdade primeira*⁸⁷) penetrem no contingente (o terreno de intervenção do *intelecto agente*⁸⁸).

Procedimento similar de buscar uma unidade em Vieira é adotado por Alcir Pécora⁸⁹. É na leitura desse autor que encontramos o melhor registro de que o mistério persiste como elemento central que torna o engenho da oratória sempre restrito e limitado. No lugar da unidade entre *ethos*, *pathos* e *logos*, Pécora sustenta uma leitura baseada na unidade *teológico-retórico-política* engendrada fundamentalmente pelo *modelo sacramental*. Tal unidade pretende, da mesma forma, capturar em uma ancoragem comum os terrenos mais variados e contingentes da ação e da produção vieirinas. Não haveria, assim, nenhuma incoerência ou contradição entre uma ação extremamente circunstanciada e a crença em um conjunto de valores e verdades imutáveis e teologicamente estáveis. Pelo contrário, o mergulho vieirino nas contingências do reino (aí, é claro, englobadas a metrópole e a colônia⁹⁰) é a única via de confirmação e atualização das potências teológicas afirmadas pela fé cristã.

Pelo que vimos, portanto, até aqui. Mendes enfoca a dimensão retórica e Pécora a teológica como forma de ler um Vieira dotado de identidade e coerência. No caso da primeira abordagem, os atributos retóricos atuam como elemento de convergência e coerência de uma crença teológica e de uma ação política. Já em Pécora, os conteúdos teológicos seriam o elemento que unifica o modo retórico e a incidência política vieirinas. Concordando com Pécora no que diz respeito a uma unidade teológico-retórico-política, a leitura que proponho aqui, entretanto, se volta para a eleição do aspecto político como dimensão privilegiada de reflexão. Na leitura que proponho, portanto, toda teologia é política e toda retórica também o é. A política constitui, assim, o horizonte que captura todas as finalidades teológicas e retóricas empregadas por Vieira. Talvez a abordagem de Pécora seja mais fiel àquilo que o próprio Vieira diria dos termos de seu trabalho porque

⁸⁷ Tomás de Aquino (*Questões discutidas sobre a verdade*, 1973, p. 38).

⁸⁸ Tomás de Aquino (*Compêndio de teologia*, 1973a: 92). Mesmo diante da afirmação de que “Deus é uno, simples, perfeito, infinito, dotado de inteligência e vontade” (*Ibid.*, p. 89), aos homens é fundamental que se adquira ciência pelas coisas sensíveis, pelos sentidos.

⁸⁹ Ver Pécora (*Teatro do Sacramento*. 2008)

⁹⁰ Não haveria, assim, descontinuidade entre a metrópole e a colônia, sendo a expansão colonial apenas a confirmação da centralidade do reino português como império eleito pela Providência para alastrar e confirmar a fé cristã no mundo, ou melhor, para fundar um mundo cristão.

tem grande enfoque nas justificativas teológicas de sua intervenção. A análise que proponho aqui trata esses pressupostos teológicos em unidade com as dimensões retórica e política, mas adota em relação a eles uma postura relativamente distanciada. O procedimento é mais ou menos aquele que os antropólogos adotam em relação às crenças religiosas nativas em suas pesquisas: ao mesmo tempo as levam a sério e as descrevem com minúcia, mas o fazem para os fins de análise e registro dos horizontes da vida humana em sociedade⁹¹. O esforço de Pécora se dirige para a afirmação da unidade em Vieira e da importância dessa perspectiva para uma compreensão apropriada dos sermões do jesuíta⁹². A leitura que proponho concorda e parte dessa unidade, mas para afirmar uma interpretação de Vieira com pensador político: por isso, a política será a dimensão englobante.

1.4. Política e Razão de Estado: o homem e a *máquina do mundo*

Alessandro Manduco Coelho⁹³ define que toda a pregação vieirina se dirige para a reconstrução do Reino de Portugal e para a confirmação de sua vocação como Quinto Império⁹⁴. Isso, sem dúvida, é verdadeiro. O trabalho imenso do orador no púlpito tem como finalidade o espalhamento da palavra como via de construção da ordem divina do mundo pela estabilidade do Reino e de sua continuidade com o empreendimento colonial. É por essa razão que Vieira se envolve em duras polêmicas como a condenação da escravidão indígena ou o fim da perseguição aos judeus e cristãos novos. Essa ordem divina que é espelho para a ação do homem informa uma ordem terrena que é fundamentalmente hierárquica. Coelho, por essa razão, define os signos da *adesão* e da *adequação* como definidores dos elementos que estruturam uma Razão de Estado em

⁹¹ O melhor exemplar dessa postura talvez seja Lévi-Strauss ao tratar do tema da eficácia simbólica (*A eficácia simbólica*, 2008)

⁹² O que pode ser percebido não somente pelo próprio conteúdo da argumentação de Pécora, mas também pela abundância de polêmicas que trava com outros intérpretes dos sermões vieirinos.

⁹³ Manduco Coelho é outro cientista político que também fez uma leitura de Vieira como pensador político em sua dissertação de mestrado.

⁹⁴ Coelho (2005, p. 128).

Vieira⁹⁵. A parenética vieirina, dessa forma, desempenha uma ação que em *movere* e *docere* pretende enquadrar cada um no lugar que lhe cabe nessa ordem hierárquica.

É importante, contudo, ter algum cuidado com a utilização da expressão “Razão de Estado” para caracterizar a inclinação vieirina na direção da consolidação e estabilidade do Reino. Isto para que não o aproximemos demais de um dos principais adversários da pregação contrarreformista: Maquiavel. Hannah Arendt nas anotações que faz para um curso que proferiu em Berkeley em 1955, reputa a Maquiavel a invenção da palavra *Estado* como uma categoria que substitui os termos monarquia e república e se ergue no sentido da secularização e contra a ordem clerical⁹⁶. A parenética vieirina, obviamente, se dirige para horizontes fundamentalmente políticos e que poderiam ser lidos sob a chave da Razão de Estado: a expansão e estabilidade do reino português como Império divino no mundo. Araújo resume bem esses horizontes:

A principal área de seu interesse é a Restauração Portuguesa e, com ela, a salvação de almas para o reino católico de um Deus eternizado pela Palavra. Defendendo o progresso social com a liberdade dos gentios, a vitória final das forças cristãs católicas (povo eleito por Deus conforme a parcialidade leitora), ainda que fosse necessário conceder, Vieira refletiu o homem em várias posturas e circunstâncias temporais. Por isso atacou maus políticos, maus ministros (da Igreja, inclusive), maus administradores. E ainda quando se defendia, ou quando defendia a fé católica, era pelo ataque que se orientava. Sua intenção final, sua ambição definitiva: a cristandade triunfante, o ideário católico acumulando espaços e gentes no espectro ideológico da Contrarreforma. Para tanto o inquieto jesuíta utilizar-se-ia de todos os ardis, da linguagem aos jogos retóricos, dos exemplos e ações humanos às ameaças do fogo candente do Inferno. E tudo com um estilo personalíssimo em que pontifica a persuasão, a persuasão como força motriz, como *leit-motiv* de suas brilhantes peças, libelos, anátemas das novas cruzadas operadas pela Companhia de Jesus⁹⁷.

O Estado (e a estabilidade) que está em jogo é aquele referente à ordem hierárquica monárquica que une todo o *corpo político* em um *corpo místico*. Isso acarreta que se destaquem outras prerrogativas como essenciais para que se caracterize Vieira como pensador político, para além do fato de que ele se imiscui de modo intenso nas polêmicas e vicissitudes políticas de seu tempo. Não é, nesse sentido, o que Vieira faz o que mais importa aqui; mas como faz. Não é o fato de que ele combata e milite pelas razões de Estado e que isso seja importante aos horizontes de sua pregação que é decisivo para a sua caracterização como pensador político. Mas as ferramentas que adota: a palavra

⁹⁵ *Ibid.* (: 131)

⁹⁶ Arendt (2002).

⁹⁷ Araújo (s./d.)

e o púlpito. O modo pelo qual ele desempenha uma atividade que define a política (e o político) como algo fundamentalmente verbal.

Se a pregação incide sobre o real e o real pode ser caracterizado por uma densidade de palavras, essa substância da qual o mundo humano é composto não possui uma forma indefinida: sua forma é (e deve ser) a do *corpo político* como *corpo místico*. Melhor do que as categorias de *adesão* e *adequação* para definir essa incidência vieirina no corpo político é o par *analogia* e *proporção* como define Pécora⁹⁸. As palavras são ao mesmo tempo a matéria medida e o metro para que se estabeleça a modelagem da ordem terrena à semelhança da ordem divina. Vejamos um trecho de um *Sermão de São Roque*:

Os filósofos antigos chamaram ao homem mundo pequeno; porém, S. Gregório Nazianzeno, melhor filósofo que todos eles, e por excelência o Teólogo, disse que o mundo comparado com o homem é o pequeno, e o homem, em comparação do mundo, o mundo grande: *Mundum in parvo, magnum*. – Não é o homem um mundo pequeno, que está dentro do mundo grande, mas é um mundo, e são muitos mundos grandes, que estão dentro do pequeno. Basta por prova o coração humano, que sendo uma pequena parte do homem, excede na capacidade e toda a grandeza e redondeza do mundo. Pois se nenhum homem pode ser capaz de governar toda esta máquina do mundo, que dificuldade será haver de governar tantos homens cada um maior que o mesmo mundo, e mais dificultoso de temperar que todo ele? A demonstração é manifesta. Porque nesta máquina do mundo, entrando também nela o céu, as estrelas têm seu curso ordenado, que não pervertem jamais; o sol tem seus limites e trópicos, fora dos quais não passa; o mar com ser um monstro indômito, em chegando às areias, pára; as árvores, onde as põem não se mudam, os peixes contentam-se com o mar, as aves com o ar, os outros animais com a terra. Pelo contrário, o homem, monstro, ou quimera de todos os elementos, em nenhum lugar pára, com nenhuma fortuna se contenta, nenhuma ambição nem apetite o falta: tudo perturba, tudo perverte, tudo excede, tudo confunde e como é maior que o mundo, não cabe nele⁹⁹.

Essa analogia entre o mundo e o homem indica que Vieira está de acordo com o modo eclesiástico medieval que define o governo como um *corpus ecclesiae mysticum*¹⁰⁰. Mas ao afirmar que o homem é um mundo, Vieira define uma cadeia de proporções e analogias que vai desde o coração do homem até o corpo político. Se o sermão deve mover o homem, os horizontes dessa ação têm que operar pela analogia e proporção entre o que deve ser movido na direção da ordem do mundo como corpo político e místico hierárquico no qual o Rei é a cabeça. Ao olhar para o homem e para o coração do homem – procedimento que Vieira adota de maneira reiterada – é possível também obter elementos

⁹⁸ Pécora (*Teatro do Sacramento...* 2008)

⁹⁹ *Sermão de São Roque* (1652).

¹⁰⁰ Kantorowics (*Os dois corpos do rei...* 1998).

para a compreensão de como os homens devem ser modelados e, logo, de como o corpo político deve ser constituído.

Ao percorrermos os verbetes que compõem o *Índice das coisas mais notáveis*¹⁰¹ é possível notar que abundam entradas que dizem respeito às partes do corpo ou a seus atributos, funções etc.: *boca, cabeça, caveira, cegueira, chorar, comer, coração, corpo, dente, lágrimas, língua*¹⁰², *olhar, olhos, ouvidos, pé, pele*, etc. são todas entradas que figuram no índice. Isso é muito significativo: trata-se do índice que reúne as coisas que Vieira considerava centrais nos volumes que organizou de seus sermões. Isso deixa clara a centralidade de uma concepção do político como corpo místico.

É tão forte a noção de proporção nas analogias nos sermões de Vieira que ela se manifesta mesmo na maneira pela qual as coisas notáveis são abordadas. Se observarmos a lista de entradas com maior número de abonações, temos um desenho exato de como se estrutura teologicamente o ordenamento que conduz e orienta o corpo político. Esse ordenamento é espelho do mistério da união expressa na trindade e atualizada no mundo através do sacramento. Temos a seguinte ordem: (i) *Deus* (275 abonações); (ii) *Cristo* (228); (iii) *Maria* (187); *Homem* (186); *Sacramento* (140); *Amor* (135); *Morte* (133). Deus é a instância primeira de onde tudo emana; Cristo o elemento central da união mística porque vincula o Ser à humanidade (inclusive a partir da sua dimensão sacrificial); Maria é essencial para o mistério da união porque é através dela – da carne dela – que o Espírito ganha carne; o homem é o sujeito das finalidades da união entre o Divino e o temporal; o Sacramento o elemento que torna o mistério presente para além do momento do sacrifício; o amor é o principal elemento de mudança nas relações do homem com o Ser depois de Cristo; e a morte é tanto o elemento que estabelece os limites e apartamentos do homem com o Ser (*pulvis est*) quanto o acontecimento que deflagra o mistério: a morte do Cristo.

*

¹⁰¹ Vieira (*Índice das coisas mais notáveis*, 2010).

¹⁰² A língua é um elemento importante nessas analogias: isso porque ela é o termo no qual há uma convergência de significados entre o corpo físico material (de carne e osso – de pó) e o corpo político feito de palavras. Língua é tanto parte do corpo, canal sensível pelo qual a alma se expressa, quanto idioma, instrumento ferrenho do pregador (Ver sobre isso Cohen, *The fire of tongues...* 1998).

Nesse primeiro capítulo, procurei consolidar os horizontes que orientam a pregação vieirina e, principalmente, definir as linhas gerais de como a abordagem que proponho pretende retratar Vieira como pensador político. Nos capítulos seguintes procurarei (i) investigar o tema do mistério como elemento que anima o corpo político, (ii) aprofundar a maneira pela qual o Verbo constitui o fio que conecta esse corpo político à ordem divina e (iii) apurar como a palavra atua como elemento que modela os homens e, por isso, dá forma ao corpo político.

2. O Divino no Mundo: mistério e sacramento

Renovou Cristo as suas chagas em Francisco, para que o mundo, que tanto se vai esfriando, se acendesse no fogo do seu amor. – Pois, pra acender e inflamar o mundo naquele fogo que Cristo veio trazer à terra, não seriam mais eficazes as chagas do mesmo Cristo? Não, porque as chagas de Cristo, ainda que acendem por uma parte, por outra parte esfriam. Ao exemplo de Cristo posso responder que ele era homem e Deus; mas eu sou homem somente. Esta escusa da nossa fraqueza é a que nos esfria. Mas ao exemplo de Francisco, que era homem como eu, não tenho outra resposta, senão arder como ele.
(Sermão das Chagas de São Francisco, 1672)

*não há judeu nem grego; não há servo nem livre;
não há macho nem fêmea; porque todos sois um em Cristo Jesus.*
(Gálatas, 3, 28)

*Deve o cristão fiel se confessar
com mente e coração toda hora a Deus
e não uma só vez no final do ano,
só para demonstrar não ser judeu.*
(Il sogno dil Caravia)

Este capítulo gira em torno do tema do mistério como aspecto fundamental do *modelo sacramental*¹⁰³. Pretendo mostrar como esse lugar do mistério provoca implicações para a razão no pensamento político vieirino que tem importantes articulações com os horizontes estabelecidos pelo processo de secularização.

2.1. O mistério como revelação

Abordei, no panorama estabelecido no capítulo anterior, o fato de que o pensamento político vieirino se define por uma profunda vinculação entre ação e discurso. Acerca da dimensão da ação, é notável o fato de que seus sermões estejam repletos de narrativas sobre as obras e as vidas dos santos (das quais destaquei a pregação sobre Santo Antonio). Falar desses santos é apresentar ao auditório modelos morais em ação. Mas a

¹⁰³ Tal definição conceitual é de Pécora (*Teatro do sacramento*, 2008).

conexão que Vieira estabelece não se define apenas pela aplicabilidade estática do ensinamento moral modelar. Ele concilia sempre – remetendo à exigência retórica do *decoro*, o cabimento da circunstância ao tema e à forma da pregação – o modelo moral narrado às demandas contextuais da pregação. O modelo moral visto no santo é atualizado e animado pela identificação das exigências postas pela Providência. O mesmo exemplo moral em contexto distinto teria um significado atenuado porque estaria em desencontro com os planos ocultos da Vontade Divina como motor da vontade humana. O tema e a forma da pregação – o santo e suas obras como exemplo – têm força e autoridade porque se aplica perfeitamente às circunstâncias. Há, portanto, uma dimensão móvel, viva, que permeia o *movere* e *docere*: o fundamento dessa vitalidade é o *mistério*. É o mistério ata os nós que vinculam o universal ao contingente e, portanto, o Divino ao humano. O pregador é um operador dessa atividade de dar nós e desatar enganos.

O sacramento é, portanto, a instância de atualização do mistério. Nele as figuras da Trindade, uma unidade de três termos, operam a união com os homens que passam a ser o quarto elemento de uma trindade perfeita, como define Pécora¹⁰⁴. É por essa razão que Pécora define a atividade da pregação como *teatro do sacramento*. Trata-se do sacramento da eucaristia aquele que atualiza a vinculação entre Deus e os homens pela “morte perpétua”¹⁰⁵ do Cristo. Todos os dias no altar da igreja a eucaristia reafirma ritualisticamente o sacrifício do Filho que fez com que os homens passassem a ser um termo da união mística da Trindade. Mas o rito não é suficiente para que essa união seja parâmetro para a construção da ordem no mundo, logo, para a semeadura que faz com que a Providência seja uma história para os homens. É preciso que o sacramento seja também teatro¹⁰⁶. A homilética é o instrumento que completa as finalidade do sacramento como vinculação profunda entre os homens e o Ser porque faz com que o mistério dessa união seja o fiador maior da ação no mundo.

É importante a esse respeito – e ainda seguindo o argumento de Pécora – destacar que a via mística como elemento modelar do estar no mundo não é mobilizada pelas prerrogativas contemplativas das práticas espirituais. Vieira opera, assim, uma

¹⁰⁴ Pécora (*Teatro do Sacramento*, 2008: 61. Trata-se do título do primeiro capítulo do livro).

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 81.

¹⁰⁶ Há nesse aspecto grande convergência entre a teologia pós-tridentina e a definição da poética como *mimese* em Aristóteles. O teatro como cópia da vida é importante operador da *katharsis* que canaliza as paixões e purga suas toxidades fazendo com que os modelos morais se tornem claros para o entendimento e também vivos para a condução da ação prudente.

apropriação da teologia mística como forma de reconhecimento do mistério manifestado no mundo, no cotidiano. Nas palavras de Pécora:

Nessa perspectiva, todos os nomes que o Padre Vieira cita como ligados à teologia mística – S. Bernardo, S. Francisco, Santa Teresa, além de Dionísio Areopagita, Taulero, Rusbróquio, Cantil etc. – contam menos por serem sujeitos de uma particularíssima experiência mística do que por constituírem exemplos desse lugar geral verossímil em que coexistem o divino e o humano. Nesse sentido, também, eles aparecem menos como místicos do que como *heróis* e *modelos* da humanidade, isto é, eles são caracterizados mais como conquistadores de uma posição que se revela não interdita aos homens (fundadores do *padrão* em mundo novo) do que como exclusivos sujeitos eleitos de uma Graça incontrolável e intransferível. O que interessa a Antonio Vieira ressaltar não é tanto o longo processo de uma dolorosa busca ascética, basicamente silenciosa e intramuros, além de exclusivamente individual, quanto o resultado disso, a união já adquirida, ou prestes a sê-lo, que, assim, afirma sobretudo uma forma de aliança e instituição de que participam os homens e Deus, à qual caberia a prescrição de normas de conduta e ação favoráveis à sua plena consumação. A mística, aí, na verdade, torna-se lugar privilegiado de invenção retórica comprometida com o convencimento e a persuasão, e não afirmação de prática espiritual contemplativa que a constitui enquanto “mística”¹⁰⁷.

Tais inclinações na direção da teologia mística, com é possível perceber pelo texto de Pécora, se definem como oposição às vias da Reforma de vinculação do sagrado com o humano. Ao recusar a via ascética e individual da manifestação da união mística, Vieira está se opondo aos requisitos da Reforma e afirmando uma modalidade da manifestação mística do Ser no mundo que é necessariamente coletiva e efetivada somente pela ação humana (as obras).

A união mística é somente aquela que se realiza, portanto, pela efetivação de um corpo político que é a monarquia. Nela – sendo o rei a cabeça – são figuradas as analogias que possibilitam concatenar a ordem no mundo como espelho da ordem divina. O feito divino mais visível aos homens é o próprio homem, seu corpo, mais precisamente. O Filho, por isso, é a dimensão corporal da Trindade: foi preciso que ele tivesse um corpo para que toda a criação do Pai se afirmasse aos olhos dos homens. As analogias da vinculação humana com o divino se orientarão, portanto, na pregação vieirina, não na direção de uma instância interior e incorpórea, mas para a modelagem de uma ordem coletiva que seja análoga e proporcional ao corpo de Cristo, logo, ao corpo humano. No trecho do *Sermão das Chagas de São Francisco*, que epigrafa este capítulo, Vieira afirma que o Cristo era homem e Deus e em seguida afirma que ele é apenas homem, assim como

¹⁰⁷ Pécora (*Teatro do Sacramento*, 2008, pp. 79-79).

o foi São Francisco. Mas ao mesmo tempo em que afirma que é apenas homem deixa afirmado que o Cristo também era homem e o que fazia dele homem era o seu corpo.

A afirmação da dimensão corpórea e coletiva como aspecto privilegiado na centralidade do mistério como articulador do teatro sacro vieirino tem ainda outras implicações: elas dizem respeito ao tema da verdade. Mais uma vez em articulação com o tema tomista da *verdade primeira*, Vieira desloca o mistério como revelação de uma verdade da qual a humanidade participa, mas sem nunca ultrapassar os limites fundamentalmente humanos. O mistério, assim, é revelação porque também é a afirmação daquilo que resta encoberto: ela é a via de acesso à verdade pelo que ilumina e pelo que oculta. A Vontade Divina não é passível de ser plenamente contemplada ou deduzida pelo entendimento humano, mesmo que se esgotem os limites de suas faculdades. Não há nenhuma revelação que se manifesta silenciosamente e de modo arrebatador em que tudo se torna visível porque Deus tocaria diretamente os corações dos homens, como definido pela Reforma. Aos homens é facultado somente andar às cegas (porque os olhos têm pouca serventia como guia¹⁰⁸) entre indícios. A razão, o *logos*, em Vieira – por mais que seja instrumento e vocação de comunhão com o universal – é sempre limitada às nossas circunstâncias humanas (*pulvis est*). A medida desses limites é informada pela pauta do que é possível dizer com acerto na pregação, ou seja, a linha entre o verdadeiro testemunho, a palavra empenhada, e o falso testemunho.

A noção de *consumação* utilizada por Pécora no trecho que citei acima é essencial para a compreensão dessas relações entre Deus e os homens. A vontade de Deus é toda poderosa, se realiza a despeito das vontades dos homens; mas o agir humano deve se pautar pelos horizontes de consumação dessa vontade: a pregação é o liame de tal consumação. Não há, nesse sentido, Escritura sem exegeta e enunciador sacro, assim como não há profeta sem intérprete e anunciador da profecia, que sejam suficientes para que a Vontade Divina seja consumada. O púlpito, teatro sacro, é o liame de todo movimento que emana no sagrado. A ordem política para que seja expressão da união mística deve ser análoga ao corpo humano e orientada pelos modelos santos que a aproximam do corpo de Cristo¹⁰⁹. Fazer parte desse corpo é participar da união mística.

¹⁰⁸ Essa imagem aparece em vários sermões. Entre eles é possível destacar o *Sermão da Sexagésima*, de 1655 e o *Sermão XX do Rosário*. Este último não está datado na *editio princeps*. Voltarei ao tema dos olhos em Vieira no próximo capítulo.

¹⁰⁹ Deve ser, por isso, aquela ordem política orientada pela Igreja hierárquica como prescreveu Santo Inácio (ver Pécora, *Teatro do Sacramento*, p. 86, nota 78).

Tal participação é, para Pécora, o fator fundamental daquilo que ele identifica como um “humanismo” vieirino. É atributo do humano ser distinto de Deus – e por isso efêmero e limitado – mas também lhe é atribuído participar, em comunhão, do Divino. Esse último aspecto é o fundamental: se considerarmos que todo humanismo é um discurso e uma reflexão¹¹⁰ sobre aquilo que define o homem e o distingue de todas as outras coisas, é a participação no Divino, no corpo místico, que estabelece o humanismo vieirino. É preciso, portanto, que a ordem política coletiva seja consumada.

É notável nos horizontes políticos dessa concepção política de uma ordem ligada ao Divino pelo mistério que a ação humana discursiva seja o elemento fulcral de qualquer possibilidade de efetivação desse ordenamento – e o púlpito seja, portanto, modelar para toda ação humana. Os *fundamentos do dever*, ainda que orientados para horizontes estáveis (a realização do Reino de Deus na Terra), são sempre atualizados no movimento operado pelas palavras do pregador diante das circunstâncias configuradas pelos acertos e equívocos da ação humana. Todo dever deve se orientar, portanto, para os fins da realização da monarquia portuguesa como governo mais adequado aos desígnios da Vontade Divina, mas a matéria desse dever – do que é certo ou não fazer – é sempre resultado dessa palavra que é testemunho verdadeiro – palavra empenhada – enunciada diante das circunstâncias. É possível dizer, portanto, que cada sermão é também um breve e provisório documento moral: já que os fundamentos últimos dessa moralidade são imóveis, tudo o que é possível dizer a partir desses fundamentos é movimento (senão seria mera recitação das Escrituras).

Não seria possível, assim, resultar do pensamento político vieirino qualquer doutrina moral baseada em verdades fixas, absolutas e eternas, e em corolários igualmente imóveis como fundamentação do dever. A dimensão da ação e do movimento é, portanto, crucial. Nisso Vieira não pretende relativizar os dogmas da Igreja, mas ressaltar a necessidade de sua permanente atualização. Vieira privilegia, assim, a dimensão da participação ativa na comunidade política (e, por isso, de fieis) no lugar de dar ênfase à obediência. Foi Pécora que percebeu a distinção dessas ênfases:

Entretanto, se o que ficou dito até agora, segundo penso, é bastante fiel com balizamento da retórica-hermenêutica de “estilo” vieiriano, a verdade é que aquilo que se considerou, primitivamente, como relativo ao seu “humanismo”, não pode ser corretamente reduzido a uma espécie de confiança deificante das instituições

¹¹⁰ Como já deve ter ficado percebido, a discussão que proponho aqui pretende estabelecer certa indistinção entre discurso e reflexão.

hierárquicas do homem, nem mesmo tendo em vista o modelo eclesial delas, sustentado em cada ponto do edifício pela vontade obediencial. No que Vieira tem de mais seu, é preciso ver que a obediência tem a importância que não poderia deixar de ter em uma mentalidade profundamente jesuítica, mas não é dela, da obediência, o primeiro papel. Mesmo se se quiser considerar a adesão do homem ao divino, por enquanto, apenas no plano da mediação fornecida pela organização da prática religiosa, o certo é que não é a obediência voluntária que fornece a sua melhor imagem vieiriana, conquanto se componha com ela, do mesmo modo que as regras claustrais da mística não a puderam dar. Para se chegar a essa imagem, a meu ver, será preciso trazer ao núcleo desta discussão a capacidade extraordinária – porém, *comum de sua profissão* – atribuída ao sacerdote de dominar o processo completo pelo qual o que é da ordem do divino se atualiza em meio humano. Em termos mais gerais, claro, isso se refere à valorização tridentina e contra-reformista dos Sacramentos e à teologia do poder, desenvolvida nos primórdios sobretudo por Mateus, com base na associação essencial entre Deus, a Igreja e sua comunidade; em termos exemplares, refere-se ao *poder de consagração* previsto na ortodoxia católica, através do qual se presentifica, ou realiza-se, a presença de Cristo ao alcance do fiel¹¹¹.

A ênfase no Sacramento se dirige, dessa maneira, para uma fundamentação da moralidade e dos parâmetros do dever alinhada a um tipo de obediência que é tributária da atualização prática, cotidiana, dos dogmas. Senão bastaria o Cristo ter morrido apenas uma vez. E o Sacramento não é aos olhos de Vieira, como já foi dito, somente o rito de presentificação, mas a atualização, no teatro sacro, a evocação da presença pela palavra. Tal centralidade na mediação sacramental é o fator que leva ao “poder de consagração” com elemento chave destacado por Pécora como aspecto ortodoxo do catolicismo amplamente atualizado na prática vieirina do púlpito. Isto porque tal ortodoxia carece da militância em um contexto no qual a Igreja está de frente para as implicações secularizantes daquilo que mais tarde ficou conhecido como Renascimento e dos ataques à autoridade eclesial da Reforma. Vieira é original em relação à ortodoxia porque associa o *poder de consagração* dos ritos sacramentais a uma prática cotidiana da ação discursiva no púlpito. A anatomia institucional que, de modo ortodoxo, associava as bases do governo às mediações eclesiais, e, por isso, resultava na monarquia da qual o Rei é a cabeça do corpo místico-político, é depois de Vieira indissociável da prática oratória. É possível dizer, aliás, que Vieira *resignifica o próprio Sacramento eucarístico*, ao passo em que define que a mediação não é somente ritual (ou sacrificial), mas também discursiva (retórica). Vejamos como Pécora caracteriza essa inovação vieirina:

Dessa perspectiva, portanto, aquilo que no âmbito da arquitetura eclesial sobretudo qualifica-a como modelo da união entre o homem e Deus é que, além de seu perfeito funcionamento como “organismo natural”, detém um privilégio verdadeiramente único que torna capaz de mobilizar, a todo instante, a presença divina no mundo dos homens. A Igreja, para Antonio Vieira, não só se forma de vontades

¹¹¹ Pécora, *Teatro do Sacramento*, 2008, pp. 87-88.

que se unem para a sua constituição. Ela se constitui efetivamente em torno de um dom sobrenatural que lhe fornece a capacidade de atualizar a manifestação terrena de transcendência. A mediação exemplar realizada por ela entre o humano e o divino, percebida em sua essência pelo *poder de consagração* destacado por Vieira, agora é possível ver, inverte de maneira decisiva a direção da união mística. Nesse momento, já não se trata de ascender solitariamente, através do arrebatamento da alma passiva pelo divino, até o templo do terceiro céu, de onde não se move a figura do Pai, mas de exortar ativamente o Ser divino a que, no molde das ações do Filho, ou talvez mais propriamente, do Espírito Santo – que, mesmo deixando de lado, por ora, as considerações esotéricas a propósito da Terceira Pessoa, o próprio Gilson, falando de dentro da ortodoxia, observa que “le Saint-Esprit [...] n’est pás sans descendre du ciel, d’où Il vient en ‘mision’” –, *desça* entre os homens e, uma vez aí (aqui), faça intervir em sua história renovadas garantias e esperanças de resgate¹¹².

Tal inversão da direção do contato com o mistério é fundamental porque define certa imanência do Divino no mundo e não uma projeção para fora dele. A reação ao desencantamento do mundo iniciado pela Reforma se expressa na pregação vieirina como uma espécie de radicalidade do encantamento: a razão não seria, assim, o instrumento de ruptura com o sagrado, mas o limitado farol que ilumina um mundo permanentemente opaco e misterioso. Essa é a via vieirina de atualização do tomismo: se o Divino não é mais a negação do mundo, mas faz parte da natureza criada do mundo, aprofundar-se no caminho que leva ao Divino significa mergulhar no tecido do mundo: navegar. O mundo da fé não se opõe, assim, ao mundo natural e político; pelo contrário, está estreitamente ligado a ele:

Mas há mais, esse modelo sacramental ultrapassa certamente as dependências eclesiais (o que pode parecer mais ousado do ponto de vista doutrinário) e incide radicalmente sobre vários níveis da existência humana e, mesmo, de formas instituídas de sua organização. O poder da consagração é, sim, prioritariamente do sacerdote e da Igreja, mas, antes disso ainda, na linha da *inventio* tomista, ele existe como forma dada na natureza criada. A partir daí, o sacramento eucarístico formula-se, para Antonio Vieira, como uma espécie de modelo consumado de um *modo sacramental* que não conhece limites claros de aplicação e que identifica em seus termos básicos a comunhão entre o divino e o humano tal como ele a interpreta e apresenta: não a *raptus* em direção ao céu, mas a da presença divina oculta no visível do mundo¹¹³.

Não seria exagero, dessa forma, dizer que Vieira opera um movimento que, ao mesmo tempo, reafirma a autoridade mediadora eclesial e a concilia com as exigências do que mais tarde foi chamado do *processo de secularização*: Vieira procura afirmar os fundamentos da verdade e da moralidade católicas sem os laicizar, mas diante de um mundo que não era mais o mundo medieval. Nesse mundo, a dimensão

¹¹² Pécora (*Teatro do Sacramento*, p. 89).

¹¹³ Pécora (*Teatro do Sacramento*, pp. 90-91).

performativa e ritual do Sacramento não é mais suficiente: há a emergência de um processo de desencantamento do mundo no qual a política ganha autonomia em relação à moralidade cristã¹¹⁴ e aquilo que resta de místico na experiência humana tende a se deslocar para a seara da subjetividade emergente¹¹⁵. Por que só a prática da ação discursiva pode operar a reafirmação da moralidade católica nesse mundo? Porque no púlpito é possível ao mesmo tempo reafirmar a mediação ritual e tocar o coração dos homens. A ênfase na Igreja militante e na conversão vista a partir do prisma de como Vieira aborda a questão do mistério sacramental permite que se compreenda que está em jogo não somente a disputa por rebanhos em oposição aos reformistas, mas também uma atualização dos fundamentos da fé católica. Era preciso buscar meios de fazer com que o mundo permanecesse encantado, tocado pelo mistério, mas que isso ocorresse por parâmetros mais alinhados às formas de consciência emergentes. A tarefa de converter e expandir os horizontes da comunidade católica (logo, do Reino português, o povo encarregado de tal tarefa na interpretação de Vieira) não pode ser empreendida apenas pela reafirmação da ortodoxia e sua dogmática. Foi, afinal, em alguma medida, um significativo descompasso entre o discurso da Igreja e suas práticas que deu origem aos processos de descolamento da política dos horizontes morais informados pela doutrina católica¹¹⁶. Era necessária a busca por bases para a moralidade católica que operassem as ferramentas adequadas a novos horizontes. Qualquer caracterização de Vieira como um pensador de retorno ao passado seria, portanto, equivocada. Isso seria insensato até porque Vieira estava enfronhado em um contexto no qual se experimentavam de modo mais vivo os impactos que o Novo Mundo teve para o pensamento ocidental. Defendo aqui, portanto, que a vinculação entre ação e discurso como motor das articulações entre moralidade e política operada pela pregação vieirina não se encontra oposta ou desalinhada ao processo de secularização, mas representa uma *segunda secularização*. Ou melhor: *outra narrativa do secular* – obviamente, derrotada na medida em que a laicidade da política se afirmou como tendência – na qual o caráter místico (ou encantado)

¹¹⁴ Aqui, novamente, lembro-me da oposição contrarreformista a Maquiavel.

¹¹⁵ Estão em jogo aqui, obviamente, transformações operadas pela Reforma Protestante.

¹¹⁶ Refiro-me aqui ao impressionante retrato que Burckhardt (*O Estado com Obra de Arte*, 2012) faz do modo pelo qual a Igreja se relaciona com regimes tirânicos e despóticos na Itália dos séculos XIV, XV e XVI. Sem esse cenário, não seria possível, por exemplo, a emergência de um pensador como Maquiavel. Não é pouco significativo, portanto, que Vieira tenha pregado em Roma entre 1669 e 1675 (Ver Alfredo Bosi, “Antônio Vieira: Vida e obra – um esboço” em *Padre Antônio Vieira Essencial*, 2011, pp. 90-97).

do mundo permanece em uma potência que se manifesta para definição da palavra como ação.

A caracterização do Vieira milenarista, dessa forma, também restaria inexata. Talvez o deslocamento de Vieira ao terreno do monumento literário, sem que se considere a vitalidade de seu pensamento político, se deva ao fato de que ele escreveu peças proféticas e sua própria homilética esteja carregada desses horizontes proféticos que, como sabemos, não se concretizaram. Isso pode ter contribuído para uma leitura de Vieira como um homem de um passado superado no qual as pessoas acreditavam na ressurreição de um rei e cuja obra chegou ao nosso tempo por seu monumental valor estético. Mas mesmo os termos da profética vieirina estão alinhados com os arranjos que ele estabelece entre ação e discurso¹¹⁷. Nos termos do argumento que sustento aqui, abordar o pensamento político de Antonio Vieira e observar o modo pelo qual ele articula mistério, ação e discurso não abre outra perspectiva senão a de superar os lugares comuns que envolvem a leitura de sua obra (a adulação estética, o confinamento ao passado ou a atualização em vista de uma apropriação subjetivista de seus discursos morais) e apontar para a sua atualidade como *outra narrativa secular*.

Mas como é possível uma narrativa secular centrada em Deus?

Para que isso fique mais claro, precisarei recorrer à reflexão de Charles Taylor sobre a secularização e suas implicações contemporâneas. Com será visto, a noção de secularização que pretendo trabalhar aqui não é a mesma de Taylor. Para esse autor, o processo de secularização diz respeito à perda do monopólio de Deus como instância fundamentadora do mundo. A secularização, dessa forma, significaria um aprofundamento da saída de Deus do mundo que já havia sido operada pelo catolicismo em distinção em relação às religiões antigas (nas quais os deuses eram *nomos* e *physis*, simultaneamente). Já que Deus está fora do mundo, cada vez mais domínios da experiência mundana ganham autonomia em relação à Tutela Divina e as religiões, assim, são deslocadas quase que exclusivamente para o plano privado, são crenças em meio a outras crenças. Os antigos promoveram um processo de laicização, no qual o *logos* ganha grande autonomia¹¹⁸, sem obviamente ter qualquer horizonte secular em questão – as concepções acerca do tempo eram outras. O que estou chamando de *outra secularização* em Vieira seria uma espécie de secularização sem laicização. A imanência da presença

¹¹⁷ Com bem notou Margarida Vieira Mendes (s./d.).

¹¹⁸ Ver a esse respeito Marcel Detienne (*Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, 1988).

divina oculta no mundo faz com que toda *práxis* decorrente da fé não signifique saída do mundo, mas mergulho na *physis*. O tempo milenar do cumprimento da Providência, obviamente, permanece inabalado como horizonte último, mas toda a ação movida pela fé é reduzida a um mergulho discursivo nas costuras do século. O processo é similar ao que ocorre na atitude religiosa dos protestantes¹¹⁹: abre-se um vasto horizonte de intervenção no tempo secular. Mas no caso do pensamento político vieirino a intervenção no mundo não se baseia na afirmação das individualidades, mas na ação coletiva pela construção do corpo místico.

A noção de coletividade mística é fundamental para que se possa falar de *outra secularização* a partir de Vieira. Isto porque o Deus imanente oculta muito mais do que revela. O Deus fora do mundo convida para o escrutínio especulativo da razão abstrata. Aos olhos dessa razão, tudo é claro e distinto. Tudo o que emana de Deus é plenamente visível e inconteste. Daí resulta o movimento de saída do mundo e descolamento da fé e da razão secularizada. O Deus imanente é completamente opaco a qualquer investigação racional abstrata. Nada do que Ele revela pode ser anunciado como os objetos plenamente distintos desse tipo de racionalidade. O mundo (história e *physis*, ancoradas pelo mistério) é o terreno dos Seus indícios. Nenhuma razão empírica pura¹²⁰, entretanto, também é capaz de qualquer decifração consistente do real porque o real não se dá a ver plenamente aos olhos¹²¹. Vieira movimenta, portanto, um tipo de racionalidade como fundamento do seu pensamento político que pode ser qualificada de uma *racionalidade discursiva*. Tal racionalidade se alinha aos esforços aristotélicos e tomistas de superação dos dualismos (razão/experiência, Deus/homem, eternidade/tempo, absoluto/contingente) de matriz platônica, mas representa uma radicalização da esfera do discurso como matéria e forma do mundo¹²². Tal racionalidade opera por uma “semântica de realidades”, como define

¹¹⁹ Ver Weber (*A ética protestante...*2004).

¹²⁰ Digamos assim para que o argumento fique claro. Mas o que está em jogo é um tipo de razão que não admite a fragmentação em um polo abstrato e outro empírico.

¹²¹ Admito aqui alguma liberdade vocabular que estabelece anacronismos em relação ao léxico do século XVII. Essa forma de qualificação do real, por exemplo, não é típica daquele tempo. O termo “mundo” seria mais apropriado aqui. Mas minha tentativa é estabelecer alguma atualização do debate e não confiná-lo aos termos próprios da época.

¹²² Sem essa modalidade discursiva da razão não seria possível termos nem uma Hannah Arendt nem um Wittgenstein como pensadores seculares da modernidade. Ainda que o primeiro acabe por promover grande autonomia do discurso em relação às instâncias coletivas, culturais e políticas, mais amplas, não por acaso baseado em pontos de partida dispostos em Santo Agostinho (Ver *Investigações filosóficas*, 1989). Sobre a forma pela qual Wittgenstein se retrai das instâncias coletivas ver o estudo de Gellner no qual ele o compara com Malinowski (*Linguagem e solidão: uma interpretação do pensamento de Wittgenstein e Malinowski*, 1998). Talvez nem Hegel e a tradição hegel-marxista com o seu esforço por

Hansen¹²³, na qual as palavras estão impregnadas de significados e articuladas e comparadas não resultam em relações convencionais, mas em certa permeabilidade especular¹²⁴.

É o caso aqui, antes de prosseguir, de dedicar duas ou três palavras a respeito de outro filósofo do século XVII que também pode ser visto como um pensador que escreve sobre a política sob o impacto do processo de secularização: Espinosa. A política em Espinosa é abordada por uma perspectiva distinta da matriz contratualista e de suas articulações com o direito natural¹²⁵. Ele recusa a tese contratualista (hobbeseana) da fundação da política a partir da saída do estado de natureza; e faz isso a partir de uma postura que Diogo Pires Aurélio define como *continuação do estado de natureza*¹²⁶. Haveria aí, então, a crítica, simultaneamente, à alegação de qualquer transcendência

conciliar razão abstrata e história fossem possíveis sem uma modalidade racional discursiva como a de Vieira. Aqui, obviamente, não há nenhuma tentativa de identificar ou imaginar quaisquer recepções diretas da obra vieirina por esses autores. Vieira segue como um esquecido autor do pensamento político. O que estou admitindo é que o movimento da militância jesuítica e sua intervenção no mundo têm impactos, nem sempre satisfatoriamente mapeados, para o ocidente secular (O estudo de Eisenberg (2000) segue sendo um dos poucos a tentar mapear tais contribuições). Vieira é lido aqui como um exemplar dessa tradição.

¹²³ Ver Hansen (*Alegoria...*, 1987).

¹²⁴ Foi Pécora (*Teatro do Sacramento*, 2008, p. 91). quem mobilizou essa expressão de Hansen como plenamente aplicável às disposições vieirinas de uma imanência Divina pelo mistério.

¹²⁵ A matriz contratualista, ao lado da tradição hegel-marxista (Bobbio e Bovero, *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, 1986) e das antecipações maquiavélicas para *realpolitik*, podem ser consideradas tradições do pensamento político que se estabeleceram com narrativas prevaletentes na caracterização da política na modernidade secular.

¹²⁶ Pires Aurélio (*A vontade de sistema...*, 1998, pp. 156-158). É importante frisar que foi Pires Aurélio o autor que, neste mesmo livro, me conduziu a Vieira como pensador político. Ele define o jesuíta, ao lado de Juan de la Puente, teria sido um dos precursores do debate político sobre a ideia de nação. Ele define, nesse sentido, que em ambos estão presentes elementos essenciais do discurso nacionalista. Cito: “1) *fundação e legitimação míticas*, mediante a apropriação e adaptação de textos do Antigo Testamento; 2) *continuidade hereditária e doutrinal*, se bem que em La Puente ela exija a exclusão dos judeus deicidas, mas não do povo hebreu como tal, e em Vieira, pelo contrário, admita e até implique ter havido uma mestiçagem, tanto étnica como teológica; 3) *temporalidade cíclica*, que vê na história uma repetição regular da gesta fundadora e permite, assim, que o imperador Carlos V possa aparecer como um novo David e D. João IV de Portugal como o Messias que conduzirá os judeus à Palestina, reunindo ambas as religiões sob o mesmo ceptro e a mesma Igreja; 4) *unidade de destino*, que oferece um sentido ao passado e ao presente garantindo, no caso de La Puente, a Espanha como baluarte da verdade divina pelos tempos fora, e, no caso de Vieira, Portugal como protagonista do V Império a realizar neste mundo, conforme o Livro do profeta Daniel” (Pires Aurélio, *A vontade de sistema*, p. 155). Em relação ao terceiro ponto, uma concepção de temporalidade cíclica, deve apresentar algumas discordâncias como Pires Aurélio. A possibilidade de que D. João IV seja um novo Messias não significa que esteja em questão a adoção de uma noção de tempo cíclico. Definir as coisas dessa forma pode gerar a confusão de considerar que está em jogo uma noção de tempo cíclico como a dos antigos. Vieira opera não sob um tempo cíclico, mas em um tempo Providencial e escatológico. Esse tempo não funciona de modo cíclico. Por uma alegoria fundadora que define todo o enredo do fluxo histórico e por analogias que não significam a repetição cíclica, mas a atualização dessa alegoria arquetípica. Ver, por exemplo, a forma pela qual Gilson (*O espírito da filosofia medieval*, 2006, pp. 146-174) trabalha a articulação entre analogia, causalidade e finalidade.

divina (porque a política seria uma espécie de continuação da *physis*) e ou jurídica (na figura do soberano) como elemento fundador da política. Sua argumentação seguirá, dessa forma, por um trajeto que pretende dotar o próprio estado de natureza de um estatuto ontológico suficiente para a conflagração das potências fundadoras da política como conflito¹²⁷.

A abordagem de Vieira sobre a política diante do processo de secularização¹²⁸ é distinta. Ao trazer o mistério para o centro do arranjo, Vieira dota o mundo da contingência e dos conflitos de potenciais fundadores da política, mas essa operação ocorre pela transformação do Divino em imanência encoberta. Isso produz uma atenuação da relevância do Ser como transcendência onipotente no que diz respeito à política: Deus é o fiador último de tudo, mas permanece encoberto. Vieira, assim, em sua formulação de uma gênese da política, nem reconhece uma transcendência jurídica radical ao soberano (como ocorre no caso dos contratualistas), nem define a transcendência divina como aspecto decisivo *a priori*¹²⁹.

Vieira define tanto o Divino quanto o lugar do soberano como horizontes ontologicamente relevantes da natureza do mundo; mas a política não se funda pela autossuficiência de tais horizontes. As alegações ontológicas funcionam como um diagnóstico dos atributos do real e como definidoras das finalidades da ação humana, mas a política principia na ação tomada na direção da consumação desses horizontes, ou seja: na ação retórica, movimento da razão discursiva da palavra empenhada. Esse é o aspecto dos mais relevantes do pensamento político vieirino: ele se baseia não em uma ontologia do Ser ou da natureza, mas em uma anatomia do mundo como tecido verbal. Os limites de justificação da melhor ordem política não são, assim, informados pela afirmação abstrata dos princípios que orientam a constituição da ordem, mas pelas condições de possibilidade de sua inserção no mundo medida por sua plausibilidade retórica. A

¹²⁷ Aqui Pires Aurélio (*op. cit.* pp. 158-159) estabelece um paralelo entre Espinosa e Carl Schmitt.

¹²⁸ Por mais que isso possa soar redundante, friso que a caracterização de Vieira como um pensador diante do processo de secularização não parte dos próprios termos definidos por ele: trata-se de uma extrapolação que parte de uma leitura histórica *a posteriori* de Vieira e seu contexto. O que não impede, entretanto, que se interpretem as queixas de Vieira sobre as dificuldades de fazer o Verbo florescer pela sementeira da pregação (*Sermão da Sexagésima*) como uma constatação dos obstáculos daquilo que mais tarde ficou conhecido por secularização. Afinal, Vieira é um autor que escreve e prega sob o impacto da Reforma.

¹²⁹ A intervenção divina é apurada sempre *a posteriori* como critério de acerto ou erro da ação.

conciliação entre o múltiplo e o uno (como caracteriza Pires Aurélio¹³⁰) se estabelece não por uma solução ontológica (o que, em alguma medida ocorre em Espinosa), mas retórica – a ação discursiva¹³¹.

2.2. Parêntese 1: A condição adâmica

Peço licença ao leitor para dedicar algumas páginas à análise de alguns elementos que definem a relevância das transformações promovidas pelo cristianismo – principalmente entre os séculos XVI e XVII – para o estabelecimento das linhas gerais que definiram as feições do pensamento político moderno. Com isso tenho a intenção de caracterizar um terreno de reflexão no qual se considerem alguns problemas filosóficos do cristianismo a partir de uma perspectiva secular e não estritamente teológica. Considero isso importante para que seja possível uma leitura de Vieira que ao mesmo tempo respeite os termos do debate no qual ele estava inserido no século XVII e indique alguns elementos de contraste que permitam deslocamentos do jesuíta de seu contexto para possíveis atualizações de sua relevância como pensador político.

As notas a seguir giram, então, em torno das noções de *pessoa* e de *indivíduo* cujas acepções modernas e contemporâneas possuem ancoragens nos horizontes da Reforma Protestante, contexto com o qual Vieira se chocou diretamente. Defino algumas linhas do desenvolvimento dessas questões nas acepções de alguns clássicos das ciências sociais como dimensões de contraste com Vieira. Ao retornar para os trilhos da discussão sobre

¹³⁰ Pires Aurélio (*A vontade de sistema*, 1998, p. 159) trata esse par como uma chave para falar de Espinosa.

¹³¹ A abordagem vieirina calcada numa razão discursiva – considerada a partir de suas potencialidades para o debate contemporâneo – pode, a meu ver, inspirar fórmulas políticas mais plausíveis e produtivas do que a reiteração imediata das premissas jusnaturalistas e contratualistas (como ocorreria por uma agenda de direitos humanos afirmada somente pela reafirmação de suas premissas autoevidentes, resultando em um viés legalista ou burocrático) ou do que narrativas políticas afins às saídas de Espinosa (como é o caso do pensamento político de Carl Schmitt – ver Pires Aurélio, *A vontade de sistema*, pp. 158-159 – e seus arriscadíssimos horizontes). Sem que seja necessário se abrir mão dos horizontes políticos fundadores da Era Secular, Vieira oferece possibilidades de sua atualização em outros termos. Sem nenhuma pretensão de desenvolver completamente esse argumento nesta tese, penso que a noção de racionalidade discursiva vieirina, como conciliação entre o uno e o múltiplo, pode dar novos fôlegos à tradição hegel-marxista, por exemplo, ou ainda, para as concepções comunitaristas (Walzer, *Esferas de justiça*) ou comunicativas (Habermas, *A ação comunicativa*) da política. Tal conceito pode servir, ao menos, para recolocar a exigência perseguida por Arendt (*Compreender...*, 2002) e Taylor (*Uma Era Secular*, 2007) de que o vocabulário político se reencontre com a ação política.

o pensamento vieirino propriamente dito, será possível, por contraste e analogia, vislumbrar algumas distinções das soluções vieirinas que podem ser úteis para a realocação de algumas temáticas. Como será visto mais adiante, por exemplo, a pregação vieirina demanda uma concepção de *self*, como membro do auditório, que pode nuançar as dimensões seculares de indivíduo e pessoa que apresento a seguir.

Vamos, então, ao panorama.

Marcel Mauss, em seu artigo sobre a noção de pessoa¹³², apresenta uma história social que indica o modo pelo qual o *eu* se constituiu em uma entidade independente, em uma categoria. Essa noção de pessoa, que compreende o indivíduo como categoria, teria passado por diversas configurações. Podemos dizer que Mauss apresenta uma linha (ainda que com muitos fios soltos) de desenvolvimento dessa noção de pessoa, que parte de uma situação na qual o eu é identificado a partir de seu lugar na ordem social e chega ao indivíduo como unidade indivisível, como a categoria que forneceu as fontes do trabalho dos filósofos modernos no ocidente.

Na análise de Mauss, os índios Pueblos representam um ponto de partida, uma vez que apresentam uma distinção da pessoa através de prenomes, máscaras, títulos, direitos e funções que identificam o lugar de cada um do clã no cerimonial. A noção de pessoa, neste sentido, se confundiria com o clã, mas já se diferencia deste através destes elementos de distinção. Nos índios do noroeste americano, Mauss identifica uma situação semelhante de distinção e identidade entre a da noção de pessoa e o clã nos índios do noroeste americano. Para estes índios, as coisas e as almas se perpetuam através dos nomes. A aquisição de um nome distingue seu portador e o torna responsável pelo título que carrega e todas as coisas, posições, bens, direitos pessoais; torna-se responsável também pelo espírito individual de cada uma destas coisas. Em relação a alguns povos da Austrália, Mauss observa a existência de ritos nos quais o uso de máscaras definem o lugar do indivíduo na tribo.

Dessas três exemplificações Mauss demonstra a existência em diversos povos da noção de personagem que define o papel do indivíduo em dramas que se traduz pelas máscaras, pelos totens, pelos brasões. Da noção de personagem, Mauss busca caminhar para a de *Eu*.

A noção de *persona* latina representa a passagem dessa noção de *personagem* como papel ritual para o *Eu* como elemento completo. *Persona* é o mesmo, portanto, que

¹³² Mauss, “Noção de pessoa” in *Sociologia e antropologia*, 2003.

“máscara, máscara trágica, máscara ritual e máscara ancestral”¹³³. Esta “máscara pela (*per*) qual ressoa a voz (do ator)”¹³⁴, que tem, portanto, origem em *per/sonare* deu origem à noção e pessoa que se tornou um fato fundamental do direito romano. O modo pelo qual as instituições romanas tornaram a *persona* em pessoa civil, em portador do direito ao *nomen*, definiu a universalização do direito. A *persona* tornou-se, como sujeito do direito universalizado, um sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo. Todo cidadão teria, portanto, direito à *persona*. Este movimento da máscara para o sujeito do direito torna os romanos, segundo Mauss, fundamentais para a consolidação da pessoa como entidade completa. Esta entidade se tornará fato moral entre os estoicos e categoria indivisível entre os cristãos.

Na filosofia estoica, Mauss identifica a pessoa como vontade. Ela designa “o personagem que cada um é e quer ser, seu caráter [...], a verdadeira face”¹³⁵. A pessoa se torna fato moral na medida em que é considerada como uma natureza nua, uma consciência de si que atua como uma pessoa moral. A máscara da *persona* é arrancada, ou engolida. A pessoa passa a indicar uma ordem moral na qual figuram a autonomia, a liberdade, a independência e a responsabilidade como aspectos que constituem sua consciência de si. Esse sujeito moral, segundo Mauss, adquire sua base metafísica com o cristianismo.

O cristianismo, para Mauss, fornece um caráter metafísico à noção de pessoa, na medida em que se baseia na unidade de todos os homens em um. Todos os homens (nem judeus, nem gregos, nem machos nem fêmeas, nem livre, nem escravo) estão unidos em um só, em Cristo. Esta união de todos os homens em um radicaliza uma condição universal que fará da pessoa o eu: “A pessoa é substância racional indivisível, individual”.

Esse nexos entre o cristianismo e o indivíduo constitui aqui foco de reflexão. Busco explorar a tese de Mauss no que diz respeito ao cristianismo como fonte da noção de pessoa que foi a pedra de toque da filosofia moderna no ocidente. Em Luis Dumont¹³⁶ e em Marshall Sahlins¹³⁷ procuro, respectivamente, os subsídios para a compreensão do

¹³³ *Ibid.* p. 383.

¹³⁴ *Ibid.* p. 385.

¹³⁵ *Ibid.* p. 390.

¹³⁶ Dumont (“Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993).

¹³⁷ Sahlins (“A Tristeza da Doçura, ou a Antropologia Nativa da Cosmologia Ocidental”, in *Cultura na Prática*, 2007).

modo pelo qual o cristianismo realizou o trabalho de inscrição do indivíduo no mundo ocidental e do cristianismo como fonte da cosmologia nativa do ocidente¹³⁸.

Considerarei, ainda, o indivíduo como pessoa, gerado no ventre do cristianismo, como protagonista de dois aspectos fundamentais da cultura ocidental: o capitalismo e o espírito científico. No que diz respeito ao capitalismo, interessa destacar o modo pelo qual Jacques Le Goff¹³⁹ (2007) apresenta a tensão entre a usura, entre *a bolsa e a vida*. Tratarei, portanto, não especificamente do capitalismo, mas de alguns elementos da cristandade na Idade Média que foram fundamentais para sua formação. Em relação ao espírito científico tenho em vista o personagem do moleiro Menocchio, retratado por Carlo Ginzburg¹⁴⁰, como representante da postura cristã que se vincula ao espírito científico moderno a partir do século XVI.

Luis Dumont¹⁴¹ busca investigar o modo pelo qual o cristianismo cunhou o individualismo: primeiro, através do indivíduo-fora-do-mundo, e depois, com a inscrição desse indivíduo-no-mundo. O trabalho de Dumont se dirige, em sua primeira parte, para os primeiros séculos do cristianismo, e, em sua segunda parte, para os desenvolvimentos de Calvino.

Dumont define que há duas coisas em jogo quando fala de indivíduo: “um objeto fora de nós e um valor”¹⁴²; temos, portanto:

de um lado, o sujeito *empírico* que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o *ser moral* independente, autônomo e, por conseguintes, essencialmente não-social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade¹⁴³.

Esta distinção define ênfases diferenciadas nas quais o valor se situa ora na sociedade, ora no indivíduo. Quando o valor está no indivíduo, Dumont aponta que se constitui uma sociedade individualista; quando o valor está na sociedade, trata-se de uma

¹³⁸ Luiz Fernando Dias Duarte e Emílio Carvalho (“Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas Weltanschauungen”, 2005) são dois autores a quem recorro para a utilização da expressão “cristianismo como cosmologia nativa do Ocidente”.

¹³⁹ LeGoff (*A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*, 2007).

¹⁴⁰ Ginzburg (*O Queijo e os Vermes*, 2006).

¹⁴¹ Dumont (“Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993).

¹⁴² *Ibid.* p. 37.

¹⁴³ *Ibid.* p. 37.

sociedade holista. O problema da origem cristã do individualismo diz respeito justamente à passagem de uma sociedade holista para formas individualistas de vida social.

Em comparação com a Índia, Dumont expõe que sua distinção em relação ao cristianismo reside no fato de que no hinduísmo a postura de renúncia ao mundo representa o abandono da vida social, enquanto que o cristianismo comete o que Dumont chama do “erro” de tentar conciliar o distanciamento do mundo com a ordem social. Em sua origem, contudo, o individualismo cristão atua sob o registro do indivíduo-fora-do-mundo. O indivíduo como sujeito em relação com Deus na origem do cristianismo é justamente aquele que se alheia ao mundo. Dumont identifica nas influências do mundo helenístico nos inícios cristão a fonte dessa postura de renúncia, mais especificamente, no indivíduo representado nos ideais epicuristas, cínicos e estoicos. Isto porque “o primeiro passo do pensamento helenístico foi deixar para trás o mundo social”¹⁴⁴. As escolas helênicas definiam, portanto, que para tornar-se sábio era necessário ao homem renunciar ao mundo. Se o indivíduo deve renunciar ao mundo para alcançar a sabedoria, este é o sujeito que se basta a si mesmo. Dumont identifica um indício da repercussão do helenismo no mundo judaico em Fílon de Alexandria, que apresentava uma postura na qual a sabedoria voltava-se para a contemplação e para a reclusão, ou seja, para o alheamento do mundo¹⁴⁵.

Dumont identifica nos ensinamentos de Cristo e em Paulo a definição do cristão como “indivíduo-em-relação-com-Deus”¹⁴⁶. Esta postura produz, afirma Dumont, seguindo Troeltsch, um individualismo e um universalismo absolutos. Bem como aparece em Mauss, a unidade de todos em Cristo, a união de todos em um, é a fonte desse individualismo universalista para Dumont. Este indivíduo-em-relação-com-Deus produz uma desvalorização do mundo e de suas instituições. A unidade com Deus ocorre em um plano transcendente em relação ao mundo. O valor do homem (valor supremo) nega e

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 39.

¹⁴⁵ Para a relação entre o mundo helenístico e as origens do cristianismo, temos a análise de Jaeger (1961) sobre a influência da Paidéia grega com os inícios do cristianismo. Para Jaeger, o encontro entre o mundo judaico e o mundo grego como aspecto fundamental da formação do cristianismo. Os primeiros missionários cristãos eram judeus helenizados, assim como Paulo, e instituições helenísticas foram importantes para a proliferação do cristianismo. Meeks (2003) também identifica elementos da cultura helênica nos primórdios do cristianismo ao falar da formação da Igreja no mundo de Paulo. Segundo Meeks, os primeiros grupos paulinos se originaram em casas privadas, e advém daí o termo *ekklesia* como um conjunto de casas (*kat' oikon ekklesia*). Kee (1993) também destaca que Paulo era bastante fluente na cultura helênica tendo utilizado termos técnicos filosóficos como “consciência” e “lei natural”, em vista da influência que teve do mundo grego.

¹⁴⁶ Dumont (“Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993, p. 42.).

desvaloriza o mundo. Estes termos da relação com Deus produz, segundo Dumont, um dualismo que estará presente em toda a história do indivíduo no ocidente. Esta dualidade pode ser identificada com o caráter duplo da natureza humana identificado por Durkheim¹⁴⁷, que se traduz na dicotomia entre corpo e alma. O corpo como o aspecto mundano e a alma como aspecto divino. Veremos, mais adiante, como esta dualidade terá mais uma configuração, ainda, nos termos da relação entre a *bolsa* e a *vida*. O sujeito dual, que coloca em oposição Deus e o mundo, pode ser interpretado como o *Homo duplex* apresentado por Durkheim.

Este dualismo, contudo, não se coloca como um apartamento pacífico entre duas esferas. A relação entre elas é hierárquica, logo, o mundo espiritual, os desígnios de Deus, em última análise, devem ser capazes de mudar o mundo. A “tensão congênita do cristianismo”¹⁴⁸ se volta para a necessidade de que a esfera divina governe, englobe e relativize o mundo terreno em vista de seus valores absolutos. Esta postura é retratada por Dumont como a loucura do cristianismo em comparação com a postura razoável do budismo:

De fato, se a considerarmos comparativamente, a idéia de “mudar o mundo” tem um ar tão absurdo que acabamos de compreender que ela só possa ter surgido numa civilização que mantivera, durante largo tempo e implacavelmente, uma distinção absoluta entre a vida prometida ao homem e aquela que é, de fato, dele. Essa loucura moderna enraíza-se no que foi chamado de absurdo da cruz. Recordo-me de Alexandre Koyré opondo, numa conversa, a loucura do Cristo ao bom senso do Buda. Eles têm, contudo, algo em comum: a preocupação exclusiva do indivíduo unida a – ou melhor, fundada em – uma desvalorização do mundo¹⁴⁹.

Dumont define que historicamente o ordenamento universal e divino do indivíduo-em-relação-com-Deus pressionará o mundo terreno até que o englobamento crie uma ordem mundana que seja a imagem e semelhança da vida divina e extramundana. O elemento individualista passará a se sobrepular ao elemento holista. O mundo social se harmonizará com o indivíduo como valor supremo e este deixará de ser o indivíduo-fora-do-mundo para se tornar o indivíduo-no-mundo, permanecendo em-relação-com-Deus. O trajeto de inserção do indivíduo-no-mundo perseguirá, segundo Dumont, a necessidade de fazer com que as instituições terrenas fossem pensadas de acordo com a verdade

¹⁴⁷ Durkheim (“O Dualismo da Natureza Humana e as suas Condições Sociais”, in *A Ciência Social e a Acção*, 1975).

¹⁴⁸ Dumont (“Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993, p. 43.).

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 43.

extramundana. A ideia de Lei da Natureza, retirada dos estoicos, será a principal fonte de regulação do mundo terreno pela verdade divina.

A relativização do mundo pela verdade divina produz uma articulação entre dois níveis da Lei da Natureza que se divide em estado ideal e estado real. Dumont apresenta a relação entre estes dois níveis da seguinte forma:

O mundo é relativizado, como deve ser; e, no entanto, valores – valores *relativos* – podem ser-lhe ligados. Aí está, em embrião, a Lei da Natureza relativa, a qual será amplamente utilizada pela Igreja. A esses dois níveis da Lei, o absoluto e o relativo, correspondem duas imagens da humanidade, em estado ideal e em estado real¹⁵⁰.

O estado ideal corresponde ao estado de natureza, que se refere à condição do homem antes da Queda – do pecado original de Adão. O estado real deve ser julgado de acordo com suas proximidades e afastamentos em relação ao estado de natureza. Esta invenção cristã organizará o mundo ocidental desde os desenvolvimentos dos primeiros cristãos e da Idade Média, até a modernidade, se manifestando intensamente no jusnaturalismo moderno.

Na relação hierárquica entre verdade divina e mundo terreno, Dumont identifica como importante um fato histórico que Paul Veyne¹⁵¹ define como fundamental para o cristianismo como cosmologia ordenadora do mundo ocidental: a conversão do imperador Constantino ao Cristianismo, em 312 d. C.. Este fato foi decisivo na medida em que representava um passo enorme da ordem divina para dentro da ordem terrena. Um imperador cristão colocava em cena a necessidade de se pensar o que seria em Estado cristão. Veyne define este fato como imprescindível ao ponto de afirmar que “*Sans Constantin, le christianism serait resté une secte d’avant-garde*”¹⁵². Sendo o cristão é um indivíduo-em-relação-com-Deus, se este indivíduo é o imperador, toda a ordem do Estado sofre as consequências dessa relação.

Veyne apresenta a conversão de Constantino como motivada por razões puramente cristãs: ainda que sua postura se articule com a disputa pelo poder do Império com outros imperadores, o que move Constantino é um sonho no qual Cristo aparece para ele. A relação de Constantino com Cristo é íntima, pessoal, como o é a de todo cristão, mas a intimidade do imperador é também o que constitui seu império. Como apresenta

¹⁵⁰ Ibid. p. 49.

¹⁵¹ Veyne (*Quand notre Monde est Devenu Chrétien (312-394)*, 2007.)

¹⁵² Ibid. p. 13.

Veyne, a postura de tolerância de Constantino em relação aos pagãos reforça a afirmação da superioridade englobadora do cristianismo como ligado à vontade divina ordenadora do mundo. Deixando em paz aqueles que se enganam com o paganismo, aqueles que ignoram a verdade, Constantino garante a paz pública além de reconhecer que a ignorância dos pagãos já lhes serve, em alguma medida, como punição. A estratégia de Constantino foi bem sucedida e, como avalia Dumont, o “estado tinha, em suma, dado um passo para fora do mundo, na direção da Igreja mas, ao mesmo tempo, a Igreja tornou-se mais mundana do que fora até agora”. Dumont analisa, ainda, outros elementos históricos para apresentar a passagem para o indivíduo-no-mundo, como a doutrina de Gelásio e a visita do Papa Estêvão II ao rei Pepino, O Breve. Contento-me com a conversão de Constantino, e salto para Calvino como radicalização do indivíduo-no-mundo.

A tese é simples. Com Calvino, a dicotomia hierárquica que caracterizava o nosso campo de estudo chega ao fim: o elemento mundano antagônico, ao qual o individualismo devia até então reservar um lugar, desaparece inteiramente na teocracia Calvinista. O campo está completamente unificado. *O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações*. Temos diante de nós o indivíduo-no-mundo¹⁵³.

O dualismo hierárquico sai de cena com Calvino e é substituído por um *continuum*: ou a vida espiritual governa o mundo ou a vida terrena governa a vida espiritual. A relação pessoal com Deus se radicaliza e é experimentada de modo pleno na terra sem que haja quaisquer limitações – além do chamado divino – para sua realização. Deus se manifesta como vontade e a predestinação informa a necessidade de realização da cidade cristã. O elemento da relação pessoal com Deus deixa de ser contemplativo ou articulado de modo pragmático com a realidade, através de leis relativas, para ganhar um caráter ativo com Calvino. A fé e a ação caminham juntas e são inseparáveis.

Através da ação do eleito, é possível encarnar no mundo os desígnios divinos e seus valores absolutos. Dumont identifica nesta postura as fontes do artificialismo moderno, ou seja, “a aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco, imposto”¹⁵⁴. Ao considerar que o artificialismo só pode ser pensado diante da possibilidade do indivíduo-fora-do-mundo, Dumont conclui que o mais provável de

¹⁵³ Dumont (“Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993, p. 63.).

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 67.

haver, no lugar de uma ruptura na direção do indivíduo-no-mundo, é uma continuidade entre estas duas formas de indivíduo. O indivíduo-no-mundo carregaria em si, no seu desejo de regulação do mundo manifestado no artificialismo moderno, uma articulação com o indivíduo-fora-do-mundo. Mesmo assim, Dumont destaca que a Igreja, com a Reforma, desapareceu como instituição holista dando lugar a um quadro no qual o indivíduo domina a Igreja.

Em uma abordagem menos histórica que a de Luis Dumont, Marshall Sahlins¹⁵⁵ dará ênfase à Queda adâmica como origem da cosmologia do ocidente. O argumento de Sahlins se volta para a identificação do indivíduo como portador da herança adâmica que recebeu diferentes configurações históricas e filosóficas. A análise de Sahlins fornece os elementos necessários para a caracterização do indivíduo ocidental, tanto o capitalista quanto o cientista ou o intelectual, como fruto da cosmologia e da cosmogonia cristãs. Sahlins situa o fato decisivo do cristianismo em um mal de raiz e não em uma cadeia de nexos históricos: o que caracteriza o cristianismo como invenção *sui generis* e fornece os elementos para suas diversas configurações históricas é a narrativa da Queda de Adão.

O ato de Adão que motivou sua Queda do Paraíso estabelece uma cisão na noção de homem que marcará o mundo ocidental, moldado à imagem e semelhança do cristianismo, à imagem desse mal de raiz: a separação radical entre a perfeição divina e a condição decaída e degenerada do homem. Esta cisão, pode-se interpretar, determina a dicotomia entre mundo terreno e verdade divina, ou entre corpo e alma, como vimos em Dumont e Durkheim. O que torna a Queda de Adão tão fundamental para a mitologia cristã é o fato de que ela define um mal primordial imanente à natureza humana. Não se trata, portanto, de um mal histórico, ou “um efeito da criatura”¹⁵⁶, mas de uma característica da criatura. Adão, por sua falibilidade em comparação com a perfeição da divindade de Deus criador, estava fadado ao pecado original e a definir uma oposição entre o divino e uma humanidade corrompida, condenada ao infortúnio, vivendo em um “mundo puramente natural e antitético”¹⁵⁷. Para Sahlins, “Adão (ou o ‘Homem’) não apenas foi um agente original do mal, como também, por isso e a partir de então, ficou corporalmente predisposto a ele”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Sahlins (“A Tristeza da Doçura, ou a Antropologia Nativa da Cosmologia Ocidental”, in *Cultura na Prática*, 2007.).

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 563.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 563.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 563.

A falha de Adão diz respeito ao pecado original, à corrupção da carne, que o submeteu ao sofrimento e à morte, mas também o impôs a ignorância: “Houve também certa estupidez, efeito de obstáculos epistemológicos”¹⁵⁹. O fruto que Adão comeu pertencia à árvore do conhecimento e, ao fazê-lo, Adão condenou todos os homens à ignorância. O pecado fez com que Adão decaísse da condição daquele que foi chamado por Deus para dar nome aos animais, “o primeiro e o maior filósofo do mundo”¹⁶⁰, para a situação de perpetrador da confusão entre as línguas. O que o mito de Adão traduz é uma dependência do homem como sujeito de conhecimento em relação à verdade divina de Deus. A Queda traz consequências terríveis para as relações sociais, segundo Sahlins, na medida em que representa uma “queda generalizada da graça intelectual”¹⁶¹, que coloca em “véu entre uma pessoa e outra, assim como entre a humanidade e o mundo”¹⁶². Podemos localizar aqui a origem da incomunicabilidade da natureza humana, definida por Durkheim¹⁶³ e que traz a exigência dos conceitos e dos rituais para a comunicação entre os homens.

Remetendo a Santo Agostinho, Sahlins mostra que a punição de Adão consiste na perpetuação de seu crime. A condenação consiste na consumação perpétua de seu próprio corpo, do corpo do homem, na busca vã de sua satisfação. Como não pode haver satisfação na desobediência à vontade divina e no erro epistemológico, o homem conhecerá uma condição na qual a liberdade e o repouso verdadeiros só podem ser conseguidos na morte: a terra torna-se o inevitável vale de lágrimas no qual os bebês já entram chorando. A lógica do desejo e da satisfação diante de recursos escassos, sempre insuficientes, presente na ideologia econômica moderna do ocidente é, segundo Sahlins, produto da punição decorrente da Queda. A sociedade burguesa traz o desejo para o centro e o torna público, mas não regenera a natureza humana em sua concepção ocidental; esta permanece falha e corrompida: “O Homem Econômico dos tempos modernos continua a ser Adão”¹⁶⁴.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 563.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 564.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 564.

¹⁶² *Ibid.* p. 564.

¹⁶³ Durkheim (“O Dualismo da Natureza Humana e as suas Condições Sociais”, in *A Ciência Social e a Ação*, 1975).

¹⁶⁴ Sahlins (“A Tristeza da Doçura, ou a Antropologia Nativa da Cosmologia Ocidental”, in *Cultura na Prática*, 2007, p. 566).

Aqui, faço referência a alguns elementos do livro de Jacques Le Goff, intitulado *A bolsa e a vida*¹⁶⁵ para situar este Adão no momento da liberação de seus desejos no mundo, ou seja, no período do nascimento do purgatório na Alta Idade Média. A Igreja em seu trabalho de inserção do indivíduo-no-mundo teve que dar conta de um conflito que possui a mesma natureza da dualidade ente o corpo e a alma, ou entre verdade e mundo na Queda de Adão. Trata-se da dicotomia entre a bolsa e a vida.

Le Goff faz uma rica análise de documentos teológicos da virada do século XII para o século XIII, como as *sumas* ou *manuals de confessores* e os *exempla*¹⁶⁶, para mostrar que a usura é um pecado que possui destaque. Para Le Goff, a “barulhenta polêmica em torno da usura constitui, seja como for, ‘o parto da capitalismo’”¹⁶⁷. O período estudado por Le Goff, além de gerar o Homem Econômico também representa um momento no qual o pecado e a penitência se interiorizam e espiritualizam; podemos dizer, individualizam-se. A confissão, dessa forma, torna-se individual e privada, feita da boca para o ouvido¹⁶⁸. Le Goff identifica nessa introspecção “o início da modernidade psicológica”¹⁶⁹. É possível identificar em Le Goff a origem, portanto, da pessoa como ser psicológico, da qual nos fala Mauss¹⁷⁰, produto da pessoa cristã. O sujeito da confissão, aquele que possui uma relação interior com o pecado, terá no usurário o principal protagonista do *exempla* do século XIII. O conflito interno desse sujeito se coloca entre a bolsa e a vida.

A usura representa “a cobrança de juros por alguém em operações nas quais não deveria haver juros”¹⁷¹. Ao cobrar os juros indevidos, o usurário produz riqueza em uma situação na qual nada foi produzido ou transformado materialmente. A única coisa que transcorre do empréstimo para o pagamento é o tempo. O usurário não vende nada a não ser o seu tempo, pertença de Deus que não deve ser usurpado de sua divindade. O usurário

¹⁶⁵ LeGoff (*A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*, 2007).

¹⁶⁶ “O *exemplum* é uma historinha, dada como verídica e destinada a inserir-se num discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório através de uma lição salutar. A história é curta, fácil de guardar, convence. Utiliza-se da retórica e dos efeitos da narrativa, impressiona. Engraçada ou, mas frequentemente, de dar medo, a historinha dramatiza. O que o pregador oferece é um pequeno talismã, que, bem compreendido e realmente levado a efeito na prática, deve trazer a salvação. É uma chave para o paraíso” (*Ibid.*, p. 16)

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 11.

¹⁶⁸ Ver a caracterização desse debate que abordei no Capítulo 1.

¹⁶⁹ Le Goff (*A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*, 2007, p. 15).

¹⁷⁰ Mauss, “Noção de pessoa” in *Sociologia e antropologia*, 2003.

¹⁷¹ Le Goff (*A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*, 2007, p. 22).

pode ser interpretado, portanto, se incluímos a análise de Sahlins, como aquele que, assim como Adão, usurpou aquilo que somente a Deus pertence e por isso recebeu sua punição e privação da vida divina. Esse ladrão de tempo, esse Homem Econômico, é Adão. A salvação do Adão decaído representa a pedra de toque do cristianismo e o esforço maior da Igreja, que se refletirá no trabalho de inserir o indivíduo-no-mundo, como vimos em Dumont, na luta em torno da dicotomia entre o mundo e a divindade.

O usurário precisaria ser salvo não somente porque era uma forma de Adão, mas também porque ganhou cada vez mais destaque na vida social do ocidente na Alta Idade Média: “O usurário, igualmente cortejado e temido por seu dinheiro, é desprezado e maldito por causa desse dinheiro”¹⁷². A morte era o momento da angústia para esse decaído ladrão de tempo; a iminência de sua ruína infernal era a fonte de suas inquietações e moribundo: sua amizade com o demônio em vida acabava-se diante da morte. Havia o temor de que Satã tornasse o usurário afásico, louco, ou ainda que lhe reservasse uma morte súbita, situações que tornariam impossível a confissão.

O usurário estaria condenado, segundo Le Goff, a compor a tropa de Hellequin, demônio que aparece com frequência nas lendas medievais que chefiava um bando de espíritos malignos que faziam algazarras e caçadas noturnas infernais. O tradutor de Le Goff para o português, Marcos de Castro, nos chama a atenção para a figura desse demônio que, além de se enraizar no termo germânico *hell*, inferno, deu o nome ao demônio *Alichino* de Dante no *Inferno* de sua *Divina Comédia*. Marcos Castro destaca também que a origem etimológica do Arlequin das comédias italianas nesse mesmo Hellequin. Em Shakespeare temos Iago, a quem outro tradutor, Onestaldo de Pennafort, chama de Arlequin¹⁷³, insistindo para Rodrigo: “Põe dinheiro na tua bolsa!”¹⁷⁴. Para que o usurário possa ser salvo desse Hellequin ou Arlequin é que o purgatório será criado pela Igreja.

O purgatório possibilitará a passagem do registro da oposição entre a bolsa e *ou* vida para a conciliação entre a bolsa e a vida. O purgatório torna-se, então, a possibilidade de redenção de pecados após a morte. O purgatório atua através da imposição de sofrimentos que possuem a mesma intensidade daqueles que constituem o inferno, mas com uma diferença fundamental: o purgatório introduz uma dimensão temporal aos

¹⁷² *Ibid.* p. 64.

¹⁷³ Shakespeare (*Otelo, o Mouro de Veneza*, 1995, p. XVII).

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 45.

sofrimentos eternos do inferno. O purgatório, além disso, possui apenas uma saída: o paraíso. O morto, através da contrição e da restituição – que pode inclusive ser feita por seus descendentes vivos –, tem seus pecados purificados no purgatório e o paraíso não o é mais recusado. Le Goff identifica que o purgatório participa da tendência de interiorização da relação com a ordem divina que ocorre no século XIII, a “época em que os valores descem sobre a terra”¹⁷⁵. A postura monástica de contemplação do mundo não estava ao alcance do leigo: “Deus estava longe e o mundo próximo, duro, roído pela fome, as doenças e as guerras”¹⁷⁶. O purgatório como salvação do usurário será também a salvação do homem comum, daquele que se tornará o indivíduo ocidental em relação com Deus, ou nos termos de Dumont do indivíduo-no-mundo. A contrição representa a salvação pela confissão interna, o arrependimento pessoal e a estada no purgatório poderia ser abreviada pelas orações e oferendas de parentes do morto. Le Goff identifica um estreitamento nas relações entre o terreno e o sobrenatural, um crescimento na “solidariedade entre vivos e mortos”¹⁷⁷.

Sahlins não identifica Adão apenas com o Homem Econômico, ele foi também o principal protagonista de todas as ciências sociais. Este Adão ladrão de tempo furtou outro bem de Deus: a ciência. Como Le Goff analisa os novos intelectuais do século XII eram ladrões da ciência. Adão comeu da árvore do conhecimento, o intelectual que ao lado do capitalista tem seu embrião na Alta Idade Média, é seu herdeiro de infortúnios.

Sahlins expõe um movimento no qual a natureza humana, suas carências e necessidades, passam da condição do mal congênito para a determinação e “fonte suprema da virtude social”¹⁷⁸. A condição de escravidão se transforma em liberdade e a perdição torna-se o principal elemento da salvação temporal. Sahlins identifica no Renascimento dos séculos XV e XVI “a auto-afirmação da humanidade, a libertação da vontade humana e do indivíduo em geral, a eliminação do ônus da sensualidade, o fim do desprezo por este mundo e, portanto, a reconciliação da mente com a natureza e do inteligível com o sensível”¹⁷⁹. A reconciliação desses elementos dicotômicos pode ser aproximada do trabalho de inserção do indivíduo-no-mundo descrito por Dumont. O

¹⁷⁵ Le Goff (*A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*, 2007, p. 83).

¹⁷⁶ *Ibid.* pp. 84-85.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 96.

¹⁷⁸ Sahlins (“A Tristeza da Doçura”..., p. 567).

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 570.

homem como aquele que informa uma perspectiva – como ocorreu nas artes plásticas – para o mundo é um elemento fundamental para este processo. O espírito científico do Renascimento tem como principal personagem o indivíduo como centro da reflexão, como sujeito observador e relativizador do mundo e da natureza. Sahlins identifica em Pico della Mirandola uma postura voltada para a definição do indivíduo como centro. Citando a *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico della Mirandola, Sahlins destaca aquilo que Deus teria dito ao homem: “Coloquei-te bem no centro do mundo para que, desse lugar, possas olhar ao redor com mais facilidade para tudo o que o mundo contém”¹⁸⁰. No trabalho de salvação de Adão, o cristianismo engendrou uma condição humana na qual há uma deflação no mal epistemológico criado pela Queda: Deus já não mais convida Adão para dar nome aos bichos, para ser o maior dos filósofos, mas é possível estar em um lugar de onde se pode ver o mundo e reconhecer nele os nomes dados por Deus a cada coisa.

Esse indivíduo-no-mundo, como vimos, é sujeito corporificado, que traduz o mundo e a natureza pelo prisma de sua determinação e condição corporal. Tendo suas necessidades como motor de sua compreensão do mundo, ele se vincula à sua condição natural que atua como elemento que informa os aspectos da vida social: “as premências do corpo apareceriam como fontes da sociedade”¹⁸¹. Estes elementos se relacionam com a origem do determinismo biológico que acompanharão o sujeito da ciência até épocas recentes, senão contemporâneas.

Esta percepção peculiarmente introvertida de um imenso sistema de valores sociais como sendo proveniente de sentimentos individuais e corporais, essa consciência, sugiro eu, ajuda a explicar a persistente popularidade que têm entre nós as explicações biológicas da cultura. Em nossa experiência subjetiva, a cultura é epifenômeno de uma economia do alívio das dores corporais. O determinismo biológico é uma percepção mistificada da ordem cultural, sustentada particularmente pela economia de mercado. A economia de mercado faz parecer aos participantes que seu estilo de vida é precipitado pelas turbulências de sua carne, passando pelo meio racional de sua vontade. O Gênesis revivido¹⁸².

Creio que outro bom indicador dessa epifania das dores corporais se expressa pelas descrições feitas do mundo natural. Ao assistirmos documentários jornalísticos na televisão sobre a vida natural, não podemos deixar de perceber que a descrição das

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 571.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 574.

¹⁸² *Ibid.* p. 574.

necessidades e mecanismos de sobrevivência de animais, plantas, micro-organismos e outros elementos do que chamamos natureza são apresentados através de uma linguagem que é, geralmente, mobilizada para dramatizar a luta pela sobrevivência no mundo industrial. A postura diante do mundo social e natural tem, portanto, como pedra de toque a condição humana informada pela cisão entre o homem e Deus na Grande Queda: “Mediado pela Queda de Adão, o conhecimento das coisas naturais fica reduzido à experiência sensorial da matéria empedernida na qual a humanidade foi condenada a desperdiçar suas forças”; eis aí uma “práxis do conhecimento”¹⁸³.

Trago para a em cena a figura do moleiro Menocchio, retratado por Carlo Ginzburg, que, diante da Inquisição, revela-se em uma relação com a verdade que em muito se assemelha ao espírito científico moderno.

Menocchio formula uma cosmogonia na qual o homem pode se colocar em relação íntima com a verdade, se libertando, inclusive, da dívida com o Deus criador. Para Menocchio, nos mostra Ginzburg “‘O ar é Deus [...] a terra nossa mãe’; ‘Tudo o que se vê é Deus e nós somos deuses’; ‘O céu, a terra, o mar, o ar, o abismo e o inferno, tudo é Deus’”¹⁸⁴. É possível dizer que Menocchio radicaliza a unidade indivisível destacada por Mauss (nem gregos, nem judeus, nem macho, nem fêmea, somos todos um). Em Menocchio encontramos todas as diferenças em um *continuum* no qual o próprio Deus é criação da natureza. A separação não estaria mais entre Deus e os homens, mas entre os homens e a natureza. A distinção entre homem e natureza será a fonte do espírito científico moderno.

Outra recorrência no discurso de Menocchio é o fato de encarar suas ideias como de sua autoria, formuladas por sua consciência individual. Cita Ginzburg: “Senhor, nunca encontrei alguém que tivesse essas opiniões. As minhas opiniões saíram da *minha própria cabeça*”¹⁸⁵. Pode-se dizer que Menocchio se coloca na posição na qual Pico della Mirandola compreende que Deus quis que o indivíduo estivesse, é de lá que ele fala. Menocchio é um homem comum, de profissão não muito prestigiada, um moleiro (dono do moinho), e, no entanto, se vê capaz de formular uma cosmogonia na qual o céu, o ar, a terra, Deus, tudo que existe teria sido criado e determinado pela natureza. Não há como Menocchio erguer e defender seu sistema a não ser que se compreenda como o centro,

¹⁸³ *Ibid.* p. 599.

¹⁸⁴ Ginzburg (*O Queijo e os Vermes*, 2006, p. 35).

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 57. Grifos meus.

como o sujeito que se encontra, por sua própria condição de indivíduo, no lugar de onde possa compreender o mundo.

Através dos contos de Mandeville, Menocchio se depara com uma imensa variedade de povos e costumes. A consciência dessas realidades, que se estendiam por limites muitos distantes de sua realidade imediata de moleiro, em Montereale, Pordedone, ou Veneza, produz em Menocchio um choque relativista que questiona o conjunto de valores que ordenavam as relações sociais nas quais o moleiro estava enredado. Se a ordem institucional imediata pode ser relativizada, as ferramentas de compreensão do mundo disponíveis neste ordenamento do mundo têm pouca eficácia. Resta a Menocchio, quase que em uma operação cética, a suspensão do juízo e investigação do real através da indagação feita por sua consciência; resta-lhe retirar suas opiniões de sua própria cabeça. Ginzburg identifica afinidades entre o choque relativista sofrido por Menocchio e aquele pelo qual Montaigne teria passado após ler relatórios sobre indígenas no Novo Mundo. Assim como o Mouro Otelo fascinava a todos os seus ouvintes com seus relatos de viagens e batalhas e lugares de povos e culturas várias, os relatos de viajantes do Novo Mundo exerceram grande impacto sobre o pensamento ocidental, sobretudo, nas mudanças (relativismo, diversidade moral e cultural) que estiveram relacionadas com o nascimento a ciência moderna.

Esta relativização terá em Montaigne (1974) uma recepção que faz com que ele opere sob o registro do provisório e do contingente: “O mundo não é senão variedade e dessemelhança”¹⁸⁶. Em Montaigne, a natureza humana é desigual e é ela que informa a natureza da vida social. A percepção da natureza humana é para Montaigne, assim como para Adão, um problema epistemológico intransponível, neste sentido, “não é capaz a sabedoria de melhorar nossas condições naturais”¹⁸⁷.

A cosmogonia de Menocchio também se move de acordo com o princípio da dessemelhança, ou do caos: “Eu disse que segundo o meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos” (GIZBURG, 2006: 95). A Criação, segundo Menocchio, opera de acordo com a indistinção do caos no qual Deus e o homem eram imperfeitos. O conhecimento torna Deus e o homem conscientes no mesmo processo de aquisição de discernimento em relação ao caos. Menocchio ao mesmo tempo eleva o

¹⁸⁶ Montaigne (*Ensaio*, 1974, p. 166).

¹⁸⁷ *Ibid.* 169.

homem à mesma condição de Deus na criação ao mesmo tempo em que rebaixa o último à imperfeição, mal de raiz do homem.

Temos em Menocchio a curiosidade da investigação sobre o mundo, que é característica do espírito científico moderno. O foco na condição humana, os limites e a variedade de sua natureza, estabelecem a fonte da práxis do conhecimento. Montaigne foi um filósofo da vida comum; descrevia, em seus *Ensaaios*, até mesmo seus hábitos alimentares e fisiológicos, indicadores máximos de sua determinação corporal, logo, de sua condição humana. Menocchio foi um homem comum, moleiro, leitor, mas não um intelectual, ao mesmo tempo em que lidava com as questões de sua vida corriqueira, viu no interrogatório inquisitorial a oportunidade de tornar pública a cosmogonia que retirada de sua própria cabeça e que tinha afinidades com a forma pela qual o queijo em sua fermentação produzia os vermes; vermes-anjos, vermes-Deus, vermes-homens. Do ponto de vista do cristianismo como ventre da cosmologia do ocidente, pode-se compreender tanto Montaigne quanto Menocchio como dois exemplos do trabalho de inserção do indivíduo-no-mundo e da epifania da condição corporal humana.

Nesse longo parêntese, busquei articular o cristianismo e o individualismo através de interpretações que os vinculam e os posicionam como prisma para a compreensão da cultura ocidental, sua ordem política e social. Dumont, pelo trabalho de passagem do indivíduo-fora-do-mundo para o indivíduo-no-mundo, fornece elementos para pensar o modo pelo qual o indivíduo como pessoa se tornou uma unidade fundamental para a compreensão do ocidente. Sahlins, através da investigação sobre a cosmologia do ocidente, apresenta um Adão decaído que reúne as fontes do indivíduo como pessoa na cultura ocidental. O purgatório de Le Goff, arena de garantia da usura e da ciência como salvação de Adão em sua cadeia inesgotável de necessidades, aproxima as relações que geraram o Homem Econômico. A relativização do mundo, através da percepção da variedade de costumes e povos, despertou no indivíduo do Renascimento a curiosidade cara ao espírito científico.

Para fechar esse parêntese e abrir as perspectivas do debate que farei a seguir sobre o processo de secularização, basta dizer que Vieira opera por vias que serão distintas das marcas da cisão e da dualidade que marcam a emergência do indivíduo no ocidente como tensão entre o Divino e o mundo e, por conseguinte, entre o indivíduo e a coletividade. Vieira define um pensamento político que procura superar tensões e dualismos através da liberação de uma *racionalidade discursiva*, a *palavra empenhada*, que opera ao mesmo tempo como intervenção no mundo e como reiteração da imanência mística da Divindade.

2.3. Dimensões da secularização

O processo de secularização se desdobra como uma malha de grandes transformações ocorridas na Velha Europa. Os horizontes do Novo Mundo demandaram também importantes inflexões no pensamento ocidental que lançaram as bases do mundo moderno. Uma dessas transformações foi a submissão de Deus à reflexão solipsista do indivíduo racional efetuada pelo trabalho do *cógito* cartesiano¹⁸⁸ – precedida pela invenção agostiniana de um espaço interno, mental, que representa a morada das coisas invisíveis acessadas pela memória¹⁸⁹. Outra grande metamorfose: a subjetivação da vida espiritual operada pela justificação do poder político através da noção de consentimento e pela emergência da ideia de direito subjetivo, ambas exigências decorrentes do trabalho de missionários jesuítas, que teve forte influência nas formulações do direito natural moderno¹⁹⁰. A introspecção da relação com Deus e a produção de um novo *self* pela teologia da Reforma Protestante, lançou, além disso, as bases do pensamento político radical¹⁹¹. Eis alguns aspectos de um complexo cenário que ganha expressão a partir dos anos 1500 e que não pretendo abordar de modo completamente abrangente. Esta paisagem possui, contudo, muitos aspectos fundamentais para seja possível ensaiar alguma reflexão sobre os sermões do Padre Antonio Vieira como empenho retórico na direção das transformações desse mundo emergência e não do retorno ao passado. Em vista de alguns problemas decorrentes dessas fundas transformações, principalmente aquelas postas em marcha pelo Renascimento e pela Reforma Protestante, Vieira mobiliza os vertiginosos recursos de sua retórica para tocar os corações dos homens e intervir no seu tempo.

¹⁸⁸ Ver as *Meditações* de Descartes (1985).

¹⁸⁹ A esse respeito, ver o interessante trabalho de Phillip Cary intitulado *Augustine's Invention of the Inner Self – The Legacy of a Christian Platonist* (2000). Segundo Cary, o problema de Agostinho consistia na necessidade de localizar Deus dentro da alma sem que esta tivesse que ser divinizada (2000: 140).

¹⁹⁰ Sobre isso é indispensável o trabalho de José Eisenberg, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno – Encontros Culturais, Aventuras Teóricas* (2000). No capítulo final deste trabalho retomaremos os argumentos de Eisenberg expressos neste livro.

¹⁹¹ Em *The Revolutions of the Saints – A Study on the Origins of Radical Politics* (1965), Michael Walzer destaca o modo pelo qual o calvinismo atua para além das fronteiras dos deslocamentos teológicos e se torna uma ideologia.

Sem a intenção de reconstituir em detalhes os aspectos que compuseram o terreno sobre o qual Vieira construiu seu edifício retórico, elejo a interpretação de Charles Taylor¹⁹² como elemento privilegiado de contextualização dos principais problemas políticos, filosóficos e teológicos que marcam essa “Era Secular”. Alguns passos importantes desse processo foram testemunhados e vividos com intensidade pelo Padre Antonio Vieira.

No primeiro capítulo de seu *A Secular Age*, Taylor lança o questionamento que será o fio condutor desse extenso livro: O que aconteceu de 1500 para os anos 2000, que provocou a saída de uma situação na qual a crença em Deus era uma condição inescapável da vida social para um contexto em que Deus figura como mais uma opção de credos, dentre os quais possui difícil sustentação?¹⁹³. Dessa pergunta, me interessam as caracterizações que Taylor faz do mundo da crença onipresente e do mundo da crença em Deus como opção. Três são as características, portanto, do mundo da crença onipresente: (i) o mundo natural e social encontrava-se imerso na cosmologia dos propósitos divinos; (ii) Deus era pressuposto, portanto, para a existência da sociedade; e (iii) o mundo era encantado.

Em uma narrativa, que não funciona por uma lógica da exclusão, Taylor tenta interpretar o modo pelo qual o Ocidente construiu as alternativas a esta crença onipresente, sem decretar ou defender sua completa eliminação. O movimento fundamental, identificado por Taylor, resultante da emergência da Era Secular não consiste na eliminação da crença em Deus, mas na substituição de um *self vulnerável, poroso* (termos cunhados pelo próprio Taylor) por outro tipo de sujeito histórico e filosófico caracterizado por um *self blindado (buffered)*.

Este *self poroso e vulnerável* apresenta uma grande susceptibilidade ao ambiente externo, aos fenômenos naturais e sobrenaturais. Ele nada determina em si e para si mesmo. Tudo que nele é fixo e constante é informado pela ordem social e pelo ambiente externo que o engloba. Ele está constantemente vulnerável às vontades divinas, às determinações de sua posição social, às influências dos fatores místicos e naturais que determinam sua constituição moral e física.

¹⁹² *A Secular Age*, 2007.

¹⁹³ *Ibid.* p. 25.

Nas páginas dos *Admiráveis Segredos de Alberto, O Grande*¹⁹⁴ – padre católico que foi célebre professor no século XIII, tendo sido um dos responsáveis pela introdução de Aristóteles no Ocidente cristianizado e mestre de Tomás de Aquino – é possível encontrar preciosos exemplos da vulnerabilidade e da porosidade do *self* que precedeu a Era Secular. No livro primeiro destes seus segredos admiráveis – que também ficou conhecido como “Os Segredos das Mulheres” –, o padre e alquimista faz longas descrições dos fatores que determinam os mênstruos femininos, a fecundação, a geração, a produção de gêmeos, a formação dos fetos, o porquê dos partos prematuros, e outros aspectos da reprodução e das fisiologias feminina e masculina. A notável vulnerabilidade do sujeito humano está expressa na descrição de Alberto já nos aspectos primeiros de sua constituição biológica. Isto porque Alberto descreve de modo detalhado a influência dos planetas no trabalho de formação do feto até que ele se torne uma criança. O seguinte trecho é bastante significativo:

Depois de se ter dito que, durante o primeiro mês, *Saturno* domina na concepção do embrião, tem-se que *Júpiter* ocupa o seu lugar no segundo, e, por um favor especial e uma virtude singular, dispõe a matéria a tomar e a receber os membros que deve ter. Além disso, reforça, com o seu calor maravilhoso, a matéria do feto e umedece todas as partes que haviam sido dessecadas por *Saturno*, no primeiro mês. Durante o terceiro, *Marte*, com seu calor, faz a cabeça, depois distingue todos os membros uns dos outros; por exemplo: separa o pescoço dos braços, os braços dos flancos e assim por diante¹⁹⁵.

Depois vem o Sol, e depois Vênus, no quinto mês, e depois Mercúrio, a Lua, e depois, ainda, os signos do Zodíaco: elementos que atuam na forja deste sujeito que desde o ventre, esfera íntima e inviolada segundo nossa moderna mentalidade, sofre as influências dos astros e outros elementos celestiais que o determinam. Tudo, menos uma razão que subsiste em sua individualidade e com a qual os sujeitos ocidentais seculares estão tão acostumados, é material que modela e determina este sujeito poroso e vulnerável.

Taylor afirma que a Era Secular é marcada pela emergência de uma interioridade que se expressa por uma “reflexividade radical”¹⁹⁶. Nesta situação pertinente a este tipo de reflexividade, a mente emerge como um *lócus* da vida moral e espiritual. É nesta mente que Descartes mergulha para suspender a percepção do mundo externo e “descobrir” uma

¹⁹⁴ Alberto, 1970. pp. 105-145.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 113.

¹⁹⁶ Taylor (*A Secular Age*, 2007, p. 30).

razão perfeita e geométrica na qual não restasse dúvida sobre a verdade e na qual fosse encontrado, ou descoberto, inclusive, Deus. É nesta mente que Menocchio, historiado Carlo Ginzburg¹⁹⁷, encontra a fonte das palavras e juízos que o levaram a ser réu da inquisição. Menocchio, aliás, como Ginzburg relata de modo perspicaz em seu trabalho, oscila entre os dois registros do *self*, de poroso a blindado, de sujeito a influências externas a autor e mestre de seus juízos e palavras, de sua razão:

Na primeira declaração do processo, ele atribuiu suas opiniões a uma inspiração diabólica [o que era exatamente o que esperavam ouvir os inquisidores!]: “Aquelas palavras que eu disse antes eu dizia por tentação [...] era o espírito maligno que me fazia acreditar naquelas coisas”. Mas, no final do primeiro interrogatório, sua atitude era menos reticente: “O que eu disse, ou por inspiração de Deus ou do demônio [...]”. Quinze dias mais tarde apresentou outra alternativa: “O diabo ou outra coisa qualquer me tentava”. Depois de pouco tempo precisou o que seria a tal “coisa” que o atormentava: “*As minhas opiniões saíram da minha própria cabeça*”. E não saiu mais dessa posição durante todo o primeiro processo. Mesmo quando resolveu pedir perdão aos juízes, atribuiu os erros cometidos à sua “cabeça sutil”¹⁹⁸.

Ginzburg retrata nesta historiografia de um tipo popular, nascido em 1532, justamente a passagem e a cisão entre as duas formas de *self* identificadas por Taylor como a chave para a compreensão do processo de secularização do ocidente. A chave de Taylor se dirige para as possibilidades surgidas nos sistemas de crença e nas fontes de significado. No mundo do *self* poroso, os significados estão nas coisas, neste do *self* blindado estes são informados pela mente¹⁹⁹; essa “cabeça sutil” de Menocchio é a fonte dos significados das coisas.

No mundo encantado, o poder espiritual, além de não estar na mente, estava presente nos objetos. Este poder externo se impunha aos sentidos e determinava uma continuidade entre o mundo exterior manifesto nos objetos e o *self*; por isso, sua vulnerabilidade. O *self* blindado, por sua vez encontra-se em desençaixe com este mundo exterior; por isso permanece invulnerável. Esta invulnerabilidade demandou a formação de uma ordem autônoma que se auto-regulasse, uma razão individual e imanente. Na ausência de sanção externa por quaisquer forças ou objetos, resta a necessidade de autocontrole²⁰⁰.

¹⁹⁷ Ginzburg (*O queijo e os vermes*, 2006).

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 65. Grifos meus.

¹⁹⁹ Taylor (*A Secular Age*, pp. 31-32).

²⁰⁰ É isto que resta a Hobbes na sua justificativa da ordem pelo medo da morte violenta como sanção última desse sujeito invulnerável e em desençaixe (1974). É isto que está presente na ideia de autonomia defendida por Kant (1974)

Segundo Taylor, esta cisão entre o sujeito e o mundo está presente na própria natureza do cristianismo e, neste sentido, a secularização não deixa de ser uma invenção cristã. Está presente todo o tempo na história do cristianismo a tensão fundamental para a secularização: a dicotomia entre auto-transcendência e a vida comum²⁰¹. Esta tensão é percebida por Jacques Le Goff ao descrever a invenção do purgatório diante do conflito entre a “bolsa e a vida”²⁰², bem como por Dumont²⁰³ ao descrever o processo pelo qual o cristianismo desloca o *indivíduo-fora-do-mundo* para o *indivíduo-no-mundo*. Veyne²⁰⁴ também é sensível a este fio tenso pelo qual se estende o cristianismo como processo civilizador ao descrever o modo pelo qual Constantino insere o cristianismo em uma forma política terrena²⁰⁵.

Taylor identifica que esta tensão define uma complementaridade hierárquica no catolicismo medieval: Deus figura como o princípio que organiza a sociedade como um todo. Baseando-se em Vitor Turner, Taylor caracteriza a constituição desta ordem hierárquica englobante pelo estabelecimento de uma tensão fundamental entre estrutura e anti-estrutura²⁰⁶. A secularização, defende Taylor, é tributária desta relação e se acentua na medida em que a esfera privada, morada daquele *self* invulnerável emerge como um espaço de anti-estrutura. A política radical, analisada por Walzer²⁰⁷ como trabalho ideológico do calvinismo, emerge como exacerbação dessa anti-estrutura que é regulada e ordena o mundo pelo caminho ascético como internalização da estrutura. Apartado da exterioridade e portador da estrutura internalizada, o *self* blindado coloca a anti-estrutura

²⁰¹ Taylor (*A Secular Age*, pp. 44-45).

²⁰² LeGoff (*A bolsa e a vida*, 2007).

²⁰³ Dumont (“*Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo*”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, 1993).

²⁰⁴ Veyne (*Quand notre Monde est Devenu Chrétien (312-394)*, 2007).

²⁰⁵ Ao defender que a modernidade secular não cancela as características do *self* poroso, Taylor parece apontar para uma perspectiva na qual persista certo dualismo na constituição do *self* moderno, oscilando de poroso a blindado. Este possui, acredito, afinidades com o dualismo durkheimiano (“O Dualismo da Natureza Humana e as suas Condições Sociais”, in *A Ciência Social e a Acção*, 1975) do *homo duplex*, ou seja, um *self* que ora é hermético como um ovo, ora possui fissuras em sua carapaça que o tornam vulnerável ao ambiente externo. Este dualismo seja tayloriano, seja durkheimiano, indica, contudo, uma possibilidade de permanência da relevância do sujeito cristão no ocidente secular. O que Sahlins (“A Tristeza da Doçura, ou a Antropologia Nativa da Cosmologia Ocidental”, in *Cultura na Prática*, 2007) tenta afirmar ao buscar demonstrar que o sujeito moderno contemporâneo é herdeiro do Adão decaído, senão é o próprio Adão.

²⁰⁶ Taylor (*A secular Age*, p. 47).

²⁰⁷ Walzer (*The Revolution of the Saints – A Study in the Origins of Radical Politics*, 1965)

no mundo: o demônio. Para ele não há equilíbrio hierárquico: toda exterioridade é anti-estrutura, é o demônio.

A última distinção, cara à análise que proponho, trazida por Taylor é a relação com o tempo que a Era Secular estabelece. No mundo encantado, operam o que Taylor chama de *higher times*²⁰⁸. Enquanto que, no mundo secular, impera o tempo ordinário, cotidiano. Nestes *higher times* os eventos estão imediatamente ligados ao plano divino. Na mentalidade secular o tempo representa um fluxo de acontecimentos ordinários que podem ser vinculados a eventos de origem, como grandes exemplos²⁰⁹.

Não fosse afirmação de uma imanência associada ao mistério diante da qual só tem efetividade o recurso à retórica como palavra empenhada, Vieira seria apenas um exemplar do mundo encantado não secular. Teríamos um pensador dos atributos da onipresença de Deus, de sua existência como fiadora de toda a vida social e política numa perspectiva orientada para *higher times*. Mas a centralidade de uma racionalidade discursiva em seu edifício dos sermões – que se espalha para as suas práticas diplomáticas²¹⁰ e proféticas²¹¹ – faz com que ele incorpore os temas da secularização como a descida à vida cotidiana e as tensões entre as texturas do *self*, oscilando entre porosidades e blindagens. Os homens na pregação de Vieira devem ser vulneráveis e porosos, mas não a quaisquer influências encantadas: *os poros por onde eles se vinculam a algo que os influencia e ultrapassa são os ouvidos*; a verdade se manifesta como mistério e a única via para tal transbordamento do Divino no mundo é a pregação da palavra empenhada. Há, assim, um mundo no qual a Divindade é o fundamento último, mas esta só se manifesta como impressão da ação do pregador que dá forma e substância aos acontecimentos: só assim ela se consuma.

Se o argumento de Taylor é verdadeiro e o processo de secularização consiste não no cancelamento da presença religiosa no mundo, mas como um deslocamento dessa intervenção, persistindo uma oscilação entre texturas porosas e blindadas do *self*, o pensamento político de Vieira pode ser um exemplo da persistência das porosidades do real no contexto secular. Os sermões de Antonio Vieira estão em franca relação com estas mudanças e se dirigem para os problemas presentes nas cabeças e corações sutis como os

²⁰⁸ Taylor (*A secular Age*, p. 54).

²⁰⁹ *Ibid.* p. 61.

²¹⁰ Ver Carlos A. de S. Maduro (*As artes do não-poder...*, 2012, pp. 21-28 e 375-418).

²¹¹ Ver Margarida Vieira Mendes (s./d.).

de Menocchio. Vieira busca uma via de afirmação da ordem divina no mundo diante da onda que cobria de prata e de cobre as consciências dos sujeitos que antes eram porosas como o barro.

Tal recurso a uma racionalidade discursiva, na qual as palavras são matéria e forma do real e nele intervém, tem proximidades com a solução de Montaigne, ao afirmar, também contra Lutero, que: “Tudo é questão de palavras e se resolve com palavras” (1972: 483)²¹². Montaigne, em sua prática cotidiana dos ensaios, também movimentava um exercício reflexivo que requer o recurso às palavras como matéria do mundo e como instrumento que lhe dá forma. A diferença aqui consiste no fato de que em Montaigne as palavras fazem mundos²¹³ porque são dotadas de uma potência imanente na qual seus significados se imprimem de modo adequado às exigências circunstanciadas da elocução. Já Vieira descreve o mundo como um tecido de palavras que possuem sua substância profunda nas emanações e imanências do Divino em uma “semântica de realidades”. Nos dois casos tudo é questão de palavras e com elas se resolve, mas as palavras de um tem uma substância autorreferenciada e as do outro são palavras em relação com a Palavra, o Verbo. Os dois, entretanto, se dirigem para uma problemática em comum do contexto secular: a opacidade profunda do mundo.

Tudo é questão de palavras: mas as palavras não conduzem, em Vieira, a uma potência retórica de intervenção no mundo que tenha como medida simplesmente o mero triunfo do *movere*. A verdade seria, assim, idêntica ao verossímil; o que for dito da forma mais persuasiva e convincente seria o real. Para Vieira as palavras que *movem* devem ser empenho palavra empenhada porque testemunho da verdade profunda da vontade do Ser que pouco se dá a ver. A verdadeira pregação não é um mero jogo de armar com adornos verbais simplesmente estéticos. Vieira que mobiliza sua máquina retórica com um propósito absolutamente articulado com a constituição da verdade que emana do mistério.

²¹² Montaigne (*Ensaio*, 1972, p. 483). De modo distinto de André Andrade Pereira (2003) que em sua dissertação defende um Vieira fideísta absolutamente ligado à tradição céptica, não vincularei nosso jesuíta a esta tradição, ainda que reconheça que o ambiente filosófico e histórico no qual o ceticismo moderno se estabelece compartilha de muitas características do quadro que estabeleci aqui. Esta opção, porém, diz respeito ao fato de não identificar em Vieira *todos* os passos do procedimento céptico tal qual ensinados pelo professor Renato Lessa (*O Experimento Bayle: Forma Filosófica, Ceticismo, Crença e Configuração do Mundo Humano*, 2008), ou seja: diafonia, equipolência, suspensão do juízo e *ataraxia*. O que existe em Vieira é, sem dúvida, uma forte – tão potente quanto a céptica – crítica à razão analítica típica do *self* blindado descrito por Taylor.

²¹³ Aqui tenho em mente a discussão sobre os modos de fazer mundos desenvolvida por Nelson Goodman (“Palavras, Obras, Mundos”, in *Modos de Fazer Mundos*, 1995).

O engenho vieirino é via de atualização da vontade e da presença divina. Não é jogo de palavras, mas instrumento e motor Da Palavra.

Voltemos, então, ao argumento de Pécora sobre o mistério:

A forma misteriosa, ou encoberta, do modo sacramental, em que o divino tem uma demarcação sensível, mas, simultaneamente, “fecha-se aos olhos”, tem com certeza, para Antonio Vieira, uma *eficácia* única em relação ao meio humano em que ela se dá. O modo sacramental, já se vê por aí, não implica a especulação sobre o Ser de Deus, mas, tão-somente, a identificação da maneira privilegiada pela qual a transcendência pauta a sua *comunicação* (e, com ela, a sua essência e finalidade salvífica) com o universo dos seres criados à sua imagem. Nesse sentido, aliás, a justificativa da adoção da forma misteriosa da presença divina no mundo está, para Vieira, relacionada com os próprios limites do humano e sua capacidade peculiar e precária de conhecimento da vontade divina. Ou seja, a forma do mistério diz respeito já a uma atenção do Verbo para com as imperfeições e parcialidades humanas, já expressa a sua generosidade providencial, mais do que se refere à representação da plenitude de seu poder (que, tendo em vista exclusivamente a própria Glória, nada oculta de si)²¹⁴.

Destaque-se do passo acima o que é dito sobre o tema da *eficácia*. A centralidade da articulação entre mistério e ação discursiva não é o elemento que sumariza e encerra toda a teologia que pauta e influencia a atuação de Vieira como sacerdote. Mas ela é o elemento central de sua retórica, sua ação no púlpito. Isso porque ela fornece o arranjo teológico necessário para que se intervenha no mundo de modo *eficaz*. O que está em jogo não é o cumprimento do arco histórico descrito pela Providência, mas as condições de possibilidade de agirmos no mundo como leitores de seus indícios. Trata-se, portanto, de promover a imersão dos *higher times* no tempo cotidiano e fornecer as ferramentas necessárias não para o vislumbre especulativo do Ser, mas para a ação humana. Pécora diz o seguinte sobre esse lugar específico do mistério:

Nesse caso, convém insistir, o *mistério*, para o Padre Antonio Vieira, *não é objeto único da teologia*, mas rigorosamente falando, da aplicação de argumentos teológicos ao apostolado: o que acima de tudo conte nele é sua *disponibilidade essencial para a ação eficaz da conversão*. Quer fizer, o fundamento que Vieira acha para a questão (assim como o ato intelectual do conceito acha, ou levanta, a correspondência entre seus objetos) é o mesmo que sustenta a determinação enquanto lugar importante de seus sermões: esse topos são recorrente em Vieira, ele o entende antes de mais nada, como o índice da preocupação divina com a *efetividade* da palavra que o celebra e do sinal que o guarda no mundo que há²¹⁵.

²¹⁴ Pécora (*Teatro do Sacramento*, p. 106).

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

O mistério como elemento que define as ferramentas suficientes para a ação eficaz no mundo figura, então, como um fundamento teológico a serviço da fundamentação de um pensamento político: uma teoria de intervenção eficaz no real para a consumação do ordenamento político. Esse é um dos motivos pelos quais ao mesmo tempo em que acompanho o argumento de Pécora, procuro produzir uma nuance nada trivial: o *modelo sacramental*, mais do que fornecer as bases para a constatação de uma unidade teológico-retórico-política, define as linhas gerais de um pensamento político vieirino; nessa perspectiva, a dimensão política da unidade se torna a esfera englobante (toda teologia e toda a retórica nela empregadas possuem uma natureza fundamentalmente política). O reencantamento do mundo operado pela pregação do Padre Vieira estabelece um movimento de afirmação da fé não pela reiteração pura e simples das potências divinas, mas pela revelação plena dos limites e capacidades humanas para a ação racional (política) no mundo. Não há, por isso, contradição na qualificação dessa movimento de imanência do divino e o processo de secularização.

Os sermões expressam, assim, a presentificação da vontade divina que se vincula ao fin'amor de Deus pelos homens. Este amor fino define um humanismo que tem o homem como quarto elemento de uma trindade perfeita, como já foi abordado. Pécora escreve, neste sentido: "O 'humano' *qualifica-se*, portanto, como o que é voluntariamente pretendido por Deus; enquanto tal, dito de outra maneira, haveria, para Antonio Vieira, uma glória que é exclusiva da humanidade: a de ser objeto de uma escolha amorosa do Ser [...]"²¹⁶. A participação no Ser representa, portanto, o trabalho que Vieira tenta levar a cabo através de seus sermões como veículo Da Palavra.

A *união mística*, analisa Pécora, perseguida pela atualização Da Palavra na pregação, representa a afirmação de uma comunhão amorosa que se expressa no mistério do sacramento, requer a busca pelas porosidades do *self* que permanecem mesmo diante do mundo em processo de secularização. A ação voltada pela conversão significa não um retorno ao passado, mas a construção de um novo mundo que redefine os arranjos da feitura da ordem política. O sujeito da conversão não é aquele cuja fé é testada, como um objeto fechado, nos bancos da inquisição e nos seus procedimentos de produção das provas: sendo assim, ou é fiel ou infiel²¹⁷. A conversão consiste na impressão de uma

²¹⁶ *Ibid.* p. 72.

²¹⁷ Há aqui grande afinidade entre o modelo sacramental vieirino e os vínculos entre o humanismo (principalmente italiano) do Renascimento e a tradição retórica clássica (ver Ginzburg, *Relações de força*, 2002, p. 70). Os mecanismos de apuração da verdade (fundadores dos procedimentos jurídicos seculares) dos tribunais inquisitoriais operaram como uma força institucional que se opôs francamente ao modelo

força de natureza verbal, que encontra porosidades nos corações dos homens para a sementeira. O tecido da Providência, dessa forma, também não é duro e monolítico, mas poroso à sementeira.²¹⁸ Pécora afirma que Vieira estabelece um lugar *duplo e uno* que “ele tende sobretudo a deslocá-lo da trajetória ascética de um *santo* que logrou experimentá-lo para a afirmação mais ampla de uma vontade santificada que pode ser exercida em plena intemperança com o mundo”²¹⁹.

Nesse movimento, Vieira busca manter o equilíbrio hierárquico do catolicismo em terreno, afastando o ascetismo dos santos defendido por Calvino²²⁰ e afirmando a manifestação divina em relação hierárquica com o mundo expressa pela mística do sacramento. A mística atualizada pelo sacramento busca combater as heresias²²¹ de Lutero e Calvino que optam pelo caminho da ascese e colocam a anti-estrutura, o demônio, no mundo.

Esta participação do homem no Ser é cunhada nos Sermões pela afirmação do sacramento e seu mistério e por seu transbordamento para os aspectos corriqueiros da vida social. Vieira formula, dessa forma, “essa participação em um modelo coletivo e cotidiano, hierárquico e militante [...]”²²².

retórico jesuítico como ação discursiva da direção da verdade. Os historiadores da Inquisição (ver Marcocci e Paiva, *História da Inquisição portuguesa*, 2013, pp. 181-21), e mesmo os narradores da vida de Vieira (ver, por exemplo Bosi, “Antônio Vieira: vida e obra – um esboço” in *Essencial Padre Antônio Vieira*, 2011, pp. 78-90) costumam enfatizar ou o contexto político desfavorável ou as acusações que qualificam a profética vieirina como herética como os elementos decisivos dos enredos que levam Vieira aos tribunais inquisitoriais. Uma dimensão pouco explorada dessa polêmica, entretanto, é o choque entre modelos divergentes de constituição da verdade. A defesa de Vieira, contudo, pode ser lida como um esforço em fazer com que sua modalidade retórica de ler o mundo constrangesse os procedimentos empregados pelo tribunal (ver Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, 1957). Poder-se-ia identificar, assim, o embate entre formas distintas que afirmação da autoridade eclesiástica como mediadora da verdade no mundo.

²¹⁸ Hegel é um claro tributário desta matriz tomista (a mesma a que se vincula Vieira), sobretudo, por sua afirmação da realização do Ser através da superação e incorporação das contingências particulares pelo absoluto universal. O sujeito em Hegel, não obstante sua vinculação a um sistema de razão perfeita e secularizada, tem que permanecer poroso para que possa ser superado e incorporado. Minha interpretação de Hegel, neste aspecto, se aproxima de uma concepção que o define como uma tentativa de conciliação entre a tradição clássica e as implicações da modernidade secular. A esse respeito é importante ver os *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel (2003) e a excelente análise de Taylor (2005) Em Vieira, distintamente, não há especulação sobre o Ser de Deus como horizonte da retórica. Deus permanece encoberto.

²¹⁹ Pécora (*Teatro do sacramento*, p. 79).

²²⁰ Walzer (*The Revolution of the Saints*, 1965).

²²¹ Vieira tratará Lutero e Calvino por hereges no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado em 1645 (2003, vol. I, pp. 73-97).

²²² Pécora (*Teatro do sacramento*, p. 90).

2.4. Outras implicações de uma retórica religiosa

Antes de prosseguir, acredito ser importante explorar algumas implicações sobre a retórica religiosa em um contexto, completamente secular, relativamente descolado do debate especificamente vieirino. Refiro-me à discussão de Kenneth Burke em sua *The Rhetoric of Religion – Studies in Logology* (1970). Busco em Burke principalmente os aspectos presentes em sua aproximação entre a retórica religiosa e a *logologia*. Com isso pretendo deixar mais claro o modo pelo qual tento articular o uso da linguagem com a construção de uma *ação discursiva* que representa um esforço por atualizar no mundo os elementos de uma modalidade de pensamento político. A postura de Vieira de que sua retórica não é mero jogo de palavras²²³ o alinha a uma postura em relação à língua que considera as palavras mais que meros instrumentos de comunicação; as palavras, vinculadas À Palavra, representam em Vieira atualização da vontade, elemento que pode tocar os corações e moldar a fisionomia do mundo político e social.

As seis analogias entre a teologia e a *logologia* estabelecidas por Burke podem fornecer elementos suficientes para uma atualização do uso das palavras em Vieira como estreitamente vinculado à ação no mundo. Estas analogias também reiteram o humanismo presente em Vieira, na medida em que afirmam a característica humana de criar símbolos – o homem como *symbol-using animal*, como define Burke. Esta característica humanista, aliás, é tributária da própria tradição cristã, com mostra Burke.

Se tudo é questão de palavras, então, a aproximação, efetuada por Burke, entre a produção de verdade pela religião e a relação entre palavras e objetos estabelecida pela linguagem torna-se absolutamente pertinente no caso de Antonio Vieira²²⁴. Em Vieira, a relação entre as palavras e A Palavra está constantemente reiterada como atualização da

²²³ Postura esta reafirmada de modo enfático no *Sermão da Sexagésima* (2003, vol. I: 27-52).

²²⁴ Tenho em vista aqui também as consequências que decorrem das proposições sobre a linguagem que Wittgenstein extrai das *Confissões* de Santo Agostinho: “Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui” (1989, p. 9). Quando dizemos “rei”, “poder”, “mandato”, etc., portanto, estamos mobilizando ideias que são tributárias desta raiz na qual se vinculam os diversos “jogos de linguagem” (1989, p. 12) que se entrelaçam e sobrepõem. O real não é se constituem como “jogos de linguagem” para Vieira tal como para Wittgenstein porque para o primeiro as palavras possuem uma ancoragem substantiva na Divindade imanente.

sentença *Semen est verbum Dei* (A semente é a palavra de Deus) – que Vieira retira de Lucas, 8: 11, e oferece como motor, como conceito predicável, de seu muito célebre *Sermão da Sexagésima*, de 1655²²⁵. A Palavra é o que é semeado, o que deposita na terra, no mundo, o que há de frutificar: Palavra e obra, eis a sinonímia criada pelo Verbo divino e que Vieira atualiza em sua pregação.

Burke define a teologia como “palavras sobre Deus” e a *logologia* como “palavras sobre palavras”²²⁶. A natureza verbal das doutrinas sugere a possibilidade de estabelecer analogias entre estes dois reinos. Para Burke, aquilo que os teólogos mobilizam para caracterizar a natureza de Deus pode ser transposto para a compreensão da natureza das palavras. A analogia está presente entre as palavras e A Palavra (*Logos/ Verbum*). As palavras, em geral, estão relacionadas com significados de coisas naturais ou empíricas. Estas mesmas palavras, contudo, são mobilizadas muitas vezes para caracterizar coisas sobrenaturais. Burke deseja chamar a atenção para o fato de que a fronteira entre as palavras destinadas para a significação de coisas empíricas e naturais se confunde com os limites da significação de coisas sobrenaturais. O que é decisivo aqui é que as palavras possuem a característica de transcender as coisas às quais se referem.

A primeira analogia entre as palavras e A Palavra estabelecida por Burke diz respeito à sentença bíblica fundamental para a definição da natureza verbal do discurso religioso. A sentença se encontra na abertura do Evangelho de João²²⁷: “No início era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”. Se prosseguirmos nesse capítulo de João, encontramos que “Todas as coisas foram feitas por ele [o Verbo], e sem ele nada do que foi feito se fez”²²⁸. A força criadora da religião cristã está manifestada, portanto, em sua natureza verbal. Vieira se vincula a esta analogia na medida em que trabalha com o registro de que nada do que se fez, ou disse, foi feito ou dito senão pelo Verbo, pela Palavra de Deus. Toda manifestação que não se vincule à comunhão sacramental com a Palavra, com o Verbo, é falso testemunho.

A segunda analogia diz respeito à percepção de que as palavras estão para as coisas não verbais assim como o espírito está para a matéria. Burke afirma, neste caso, um domínio simbólico que define o homem como um *symbol-using animal* no qual existe

²²⁵ 2003, vol. I, pp. 29-52.

²²⁶ Burke, 1970, p. 1.

²²⁷ João, 1: 1.

²²⁸ João, 1: 3.

uma diferença qualitativa entre o símbolo e o simbolizado. O nome, neste caso, transcende a coisa nomeada. Na analogia de Burke o domínio simbólico corresponde ao domínio do sobrenatural no discurso religioso. Em Vieira está presente a afirmação do mistério como elemento ordenador, inclusive, da esfera das coisas naturais e sociais. Vieira efetua constantemente um exercício de deslocar e transcender as coisas através da vinculação de seus nomes a uma ordem de significados superior relativa àquilo que determina A Palavra.

A terceira analogia se refere à forma negativa. Tanto em teologia quanto em linguagem esta operação de estabelecer o que não é possui um papel central. A forma negativa é uma invenção linguística peculiar, segundo Burke. Em teologia existe a estratégia de definição de Deus pelo o que ele não é, ou seja, por sua forma negativa: ele é infinito, imortal, imutável, etc. Vieira operará, muitas vezes, sob o registro da negatividade, ou da afirmação pela negação.

A relação entre a coisa referida e a generalização em categorias que representam, ascendentemente, títulos de títulos, diz respeito à quarta analogia estabelecida por Burke. Este termo que representa um título de títulos e define uma categoria que generaliza diversas coisas simbolizadas mantém analogia com a teologia pelo fato de que este termo pode ser aproximado de um “*god-term*”²²⁹. Se o Verbo está no princípio e dele derivam todas as coisas, o caminho contrário das coisas para a generalização só pode encontrar títulos de títulos que representam “*god-terms*”. Vieira aplica constantemente o caminho que tenta vincular as coisas do mundo corriqueiro a sua participação na ordem divina, ou seja, sua relação com o mistério. Poderíamos afirmar que em Vieira tudo caminha para “*god-terms*”.

Tempo e eternidade. Estes são os elementos que compõem a quinta analogia identificada por Burke. A relação entre estes dois termos está presente tanto na dimensão linguística quanto na teológica. Quanto menos associadas às coisas referidas, mais as palavras estabelecem significados que possuem mais vinculação com a eternidade. O que está no tempo é o que se vincula com as coisas em suas determinações mais empíricas. Vieira trata com intensidade do tema da temporalidade do que é determinado e da eternidade do divino.

A sexta analogia, me parece, guarda o que há de mais interessante e decisivo no que diz respeito às aproximações entre a linguagem e a teologia. Ela retoma o tema da

²²⁹ Burke (1970, p. 25).

Trindade como uma situação linguística. Nas cinco analogias anteriores foram tratados elementos como o caráter verbal da forma religiosa; a nomeação do objeto particular e sua transcendência; o nome e sua forma negativa; a generalização que caminha para títulos de títulos e, por fim, para “*god-terms*”; a relação entre tempo e eternidade. Em todas estas analogias está presente a questão da existência da coisa empírica e sua vinculação e transcendência na linguagem; no limite, arrisco dizer que as cinco primeiras analogias tratam da situação estabelecida entre a coisa nomeada ou simbolizada e a atividade de simbolizar ou nomear. A sexta analogia trata da conformidade, ou da comunhão entre o nome e a coisa, expressos na imagem da Trindade. O Pai e o Filho são, respectivamente, análogos à coisa e ao nome que lhe é dado. Sua comunhão se expressa pela ação da terceira pessoa, o Espírito Santo, como o amor que os torna adequados um ao outro. Todas as demais relações linguísticas e teológicas estão subordinadas ao mistério presente nessa Trindade. Pelo que já expus, Vieira tem na comunhão e na participação do homem como quarta pessoa de uma Trindade perfeita um aspecto caro ao trabalho realizado pela palavra empenhada do pregador. A afirmação do humanismo de Vieira se expressa pela busca da comunhão de todos no Verbo, na Palavra de Deus, na força que tudo cria e que espalha amorosos mistérios no mundo.

Burke elabora, ainda, quatro aspectos em relação à condição humana, em vista de seu caráter teológico e *logológico*, que também pode fornecer diversas pistas para a compreensão do humanismo de Vieira e o modo pelo qual o opera através de sua palavra empenhada no púlpito: (i) o homem é um *symbol-using animal*; (ii) é o inventor do negativo; (iii) se separa de sua condição natural através de instrumentos de sua própria criação; e (iv) é guiado pelo espírito de hierarquia (em vista de sua vinculação com a hierarquia da Trindade). Estes quatro elementos estarão presentes na definição de homem que emerge dos sermões, na medida em que expressam a possibilidade de participação dos homens no Ser, no Verbo. A ação simbólica, estudada por Burke na analogia entre a teologia e a *logologia*, é definida como uma perspectiva intitulada “Dramatismo”. Como Pécora chama atenção, a perspectiva vieirina expressada nos Sermões coloca em movimento o teatro sacro, a dramatização que atualiza e presentifica a divindade, o Verbo, através de sua atividade simbólica.

Dois sermões serão brevemente analisados a seguir, para que sejam explorados mais diretamente da pregação vieirina os aspectos descritos aqui. Principalmente, no que diz respeito ao modo pelo qual Vieira se relaciona com o ambiente descrito no processo de passagem para a Era Secular, descrito por Taylor, e à articulação entre os sermões e as

analogias burkeanas estabelecidas. Refiro-me ao *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, pregado em 1672²³⁰, e ao *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado no ano de 1645²³¹. O primeiro trata da morte com limite e dos limites da própria morte; nele estão presentes aspectos importantes pertinentes aos elementos linguísticos que trabalhei nas analogias de Burke: negatividade, relação entre tempo e eternidade e relação entre espírito e matéria. Já o segundo trata da possibilidade de comunhão no sacramento. Este tema reúne não somente a analogia presente na Trindade, mas também remete ao humanismo vieirino presente na possibilidade de participação do homem no Ser.

2.5. Pó presente e pó futuro: a condição humana

No *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, de 1672, Vieira trata de trabalhar sobre uma das três potências fundamentais da condição humana: a memória²³². Vieira oferece a abordagem sobre um aspecto decisivo na definição do que é humano e, neste sentido, diz: *Memento Homo, quia pulvis est, et in pulverem reverteris*: Sois pó, e em pó vos haveis de converter. Este *Memento* é ofertado em dois aspectos: um presente e outro futuro. Em “sois pó”, Vieira anuncia o *Memento* presente e estabelece tanto uma postura retórico-teológica que evoca a invenção da negação – não sois prata, nem bronze, nem ouro –, quanto fixa o marco que define uma relação entre o tempo e a eternidade – o que sois, está pautado por aquilo em que vos haveis de converter; logo, o que te guarda a eternidade: pó. “Em pó vos haveis de converter” é o *Memento* futuro: de passado a futuro se estende o fio que determina o presente e o eterno.

Esta linha entre passado e futuro – de pó foi formado o homem e ao pó há de retornar – deve ser seguida para que o entendimento não se perca naquilo que é visto pelos olhos. Os olhos, o desejo de ver, são a fonte de muitos enganos e do maior deles:

²³⁰ Vieira, 2003, vol. I, pp. 55-70.

²³¹ *Ibid.* pp. 73-97

²³² A memória, como expresso no *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, de 1654 (2003, vol. II, pp. 31-52), guarda os mistérios. As outras duas potências abordadas neste sermão são o entendimento, que medita sobre os mistérios, e a vontade, que une a Cristo. Estas tríplexes potências retomam o nexo linguístico que destaquei, pautado por Burke, na Trindade: temos a coisa (o mistério), a coisa refletida, ou nomeada, (no entendimento) e coisa e nome em comunhão (na união em Cristo).

querer ver o que, por amor, há de permanecer encoberto²³³. Quando tratar, mais adiante, do *Sermão do Santíssimo Sacramento*, de 1645, ficará mais claro o tema do mistério e sua relação com o amor fino de Deus. A chave para a compreensão deste aspecto do edifício vieirino consiste, contudo, em compreender que a expressão do amor verdadeiro, aquele que realmente faz do homem a quarta de uma trindade, é amar finamente, sem ver e como se não fosse visto²³⁴.

Este *Memento Homo* define o que é o homem verdadeiramente apesar daquilo que os seus olhos lhe oferecem em engano. “O homem em qualquer estado que esteja, é certo que foi pó e há de tornar a ser pó. Foi pó e há de tornar a ser pó? Logo é pó. Porque tudo que vive nesta vida, não é o que é, é o que foi, é o que há de ser”. A morte é o *Memento*, a revelação do pó passado e do pó futuro que torna em pó o que a aparência presente, chama de homem, de prata, de ouro e bronze. Para clarear seu argumento, Vieira lembra o episódio bíblico no qual Moisés lançou sua vara que se tornou serpente e que devorou as serpentes do Magos do Egito que também haviam se tornado de varas em serpentes. De vara em serpente e de serpente em vara: Vieira lembra que mesmo que estivesse viva a vara tornada em serpente – que andava, que comia, que batalhava, que vencida – não era o que era, era vara; porque havia sido vara e vara haveria de ser. Assim é com os homens, não obstante comerem, andarem, batalharem, vencerem, triunfarem: foram pó e voltarão a sê-lo, logo, são pó presentemente. Por isso Vieira repete: “[...] se foi vara e há de ser vara, é vara: se foi terra e há de ser terra, é terra: se foi nada e há de ser nada, é nada; porque tudo o que vive neste mundo, é o que foi e o que há de ser. Só Deus é o que é; mas por isso mesmo. Por isso mesmo: Notai”²³⁵.

E Vieira afirma a diferença fundamental entre a natureza de Deus e a dos homens:

²³³ No *Sermão das Lágrimas de São Pedro*, de 1669 (2003, vol. I, pp. 231), Vieira trata do caráter admirável dos olhos seja para o engano e para o pecado, seja por seu perdão e Graça: “Notável criatura são os olhos! Admirável instrumento da natureza; prodigioso artifício da Providência! Eles são a primeira origem da culpa; eles a primeira fonte da Graça. São os olhos duas víboras, metidas em duas covas, em que a tentação pôs o veneno, e a contrição da triaga. São duas metas com que o Demônio se arma para nos ferir e perder; e são dois escudos com que Deus depois de feridos nos repara para nos salvar. Todos os sentidos dos homens têm um só ofício; só os olhos têm dois. O Ouvido ouve, o Gosto gosta, o Olfato cheira, o Tato apalpa, só os olhos têm dois ofícios: Ver e Chorar. Estes são os dois polos do nosso discurso” (2003, vol. I: 231).

²³⁴ Este é o tema da análise de Pécora no segundo capítulo de seu *Teatro do Sacramento* (2008), no qual ele afirma, neste sentido que “O grande lance de pensar o misterioso como sendo a forma peculiar (e também a mais eficaz) da união possível entre o humano e o divino é o de *prever* a diferença entre a história e a Providência como *etapa* de sua própria superação” (2008, p. 126).

²³⁵ Vieira (2003, vol. I, p. 57)

Porque só Deus é o que foi, e o que há de ser. Deus é Deus, e foi Deus e há de ser Deus: e só quem é o que foi, e o que há de ser, é o que é: *Qui est, et qui erat, et qui venturus est. Ego sum quis um*. De maneira que quem é o que foi e o há de ser, é o que é: este é só Deus. Quem não é o que foi, e o que há de ser, não é o que é: é o que foi e o que há de ser; e esses somos nós. Olhemos para trás: o que é que fomos? Pó. Olhemos para diante: que é que havemos de ser? Pó. Fomos pó e havemos de ser pó? Pois isso é o que somos: *Pulvis est*²³⁶.

Passando por Jó e Abraão, Vieira deixa claro que o fio entre a condição passada e a futura determina o presente: “Jó diz que foi pó e há de ser pó; Abraão não diz que foi nem que há de ser, senão que já é pó: *Cum sim pulvis et cinis*”²³⁷. Nesta altura Vieira define um aspecto importante deste ser pó por ter sido e por tornar a ser: esta característica, na qual a verdade divina define o ser do homem e lança as condições para que ele participe do Ser, ordena também a natureza. Isto porque “Em Jó falou a morte, em Abraão falou a vida, em ambos a natureza”²³⁸. E desta determinação idêntica à disposição divina e a sua imposição à natureza, Vieira mostra que não foi nem Jó nem foi Abraão que carregaram esta verdade: esta condição de pó já estava imposta a Adão, porque a ele disse Deus: “Até que tornes a ser a terra de que foste formado, por que és pó”²³⁹.

Este círculo estendido entre pó é pó, que é a vida humana é descrito por Vieira com uma beleza que não permite senão a citação da passagem inteira:

Esta nossa chamada vida, não é mais que um círculo que fazemos de pó a pó: do pó que fomos ao pó que havemos de ser. Uns fazem o círculo maior, outros menor, outros mais pequeno, outros mínimo: *De utero translatus ad tumulum*: Mas ou o caminho seja largo, ou breve, ou brevíssimo; como é círculo de pó a pó sempre em qualquer parte da vida somos pó. Quem vai circularmente de um ponto ao mesmo ponto, quanto mais de aparte dele, tanto mais se chega para ele: e quem, quanto mais se aparta, mais se chega, não se aparta. O pó que foi nosso princípio, esse mesmo e não outro é o nosso fim, e porque caminhamos circularmente deste pó para ele: o passo que nos aparta, esse mesmo nos chega; o dia que faz a vida, esse mesmo a desfaz; e como esta roda que anda e desanda juntamente, sempre nos vai moendo, sempre somos pó²⁴⁰.

Mas este círculo não é tão vão e sem significado. E por isso Vieira pergunta: o que distingue, então, os vivos dos mortos? Os vivos são pó levantado e os mortos são pó caído. O vento que levanta o pó é a vida. E disso Vieira afirma de modo um tanto seco,

²³⁶ *Ibid.* pp. 57-58.

²³⁷ *Ibid.* p. 58

²³⁸ *Ibid.* p. 59.

²³⁹ *Ibid.* p. 59.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 60.

um tanto desiludido que não há outra distinção e por isso nas escrituras morrer é cair e viver é levantar-se. E assim é não somente para os homens, mas para os impérios: “Que coisa é Roma senão um sepulcro de si mesma? Embaixo as cinzas, em cima a estátua: embaixo os ossos, em cima o vulto”²⁴¹. A Roma levantada que era a cabeça do mundo é a mesma Roma caída que é a caveira do mundo. Aqui já é possível ver que o sermão se dirige para a atualização da ordem divina e para a presentificação do mistério no mundo no qual Deus, o único que é o que é, tudo submete a seus desígnios: os homens, a natureza, a vida política. A unidade teológico-retórico-política que Pécora apura dos sermões, aqui se manifesta de modo claro. Deus é a vontade, Deus é, e assim, o Verbo – o mesmo cujo sermão é testemunho e afirmação do mistério – determina o que são os homens, a natureza, e a vida política. O sermão reitera o mistério e pela mobilização da memória – *Memento Homo* – Vieira tenta trazer ao entendimento as condições para que a vontade permita a comunhão com o mistério trazido ao mundo pelo sacramento, pelo teatro sacro vieirino.

Isto porque o que o sermão guarda é o *Memento* que a Igreja traz; e um é o *Memento* dos vivos e outro o *Memento* dos mortos. Aos vivos o sermão lembra o retorno ao pó. Aos mortos o *Memento* fala do retorno à vida: da ressurreição:

Morre a Águia, morre a Fênix; mas a Águia morta não é Águia, a Fênix morta é Fênix. E por quê? A Águia morta não é Águia, porque foi Águia, mas não há de tornar a ser Águia. A Fênix morta é Fênix, porque foi Fênix e há de tornar a ser Fênix. Assim és tu que jazes nessa sepultura²⁴².

Só Deus é o que é, só ele torna-se sempre o que é. Mas, ao comparar o morto à Fênix, Vieira fornece o *Memento* da promessa de ressurreição e esta representa a possibilidade do homem comungar com uma qualidade do Ser: voltar a ser homem e não pó: “Todos nascemos para morrer, e todos morremos para ressuscitar”²⁴³, diz Vieira. A descrição do ser do homem em vista de sua condição meramente humana representa uma perspectiva um tanto desoladora. Se homem é pó e ao pó vai retornar, qual o sentido de ser homem? Esta visão crua da condição humana recai na falta de nexos linguístico que encontraríamos em Burke se ele não efetuasse a sexta analogia, ou seja: o mistério; o amor da terceira pessoa da Trindade é o elemento que possibilita a comunhão entre as

²⁴¹ *Ibid.* p. 63.

²⁴² *Ibid.* p. 65.

²⁴³ *Ibid.* p. 66.

coisas e as palavras, entre as coisas e os nomes, entre as coisas e O Verbo. No caso do *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, de 1672, Vieira reitera o mistério pelo *Memento* da ressurreição.

Esta é a chave de seu humanismo, como notou Pécora²⁴⁴. Ainda que pareça paradoxal, o sermão oferece a possibilidade de que o homem, diante da afirmação de sua natureza distinta de Deus, se torne Deus, na medida em que é Fênix e a ele aguarda a ressurreição. Apenas um aspecto mantém o homem ressuscitado distinto de Deus, mesmo que eterno: é que sua eternidade se destinará ou ao Inferno ou ao Céu. Vieira nota que “Aristóteles disse que entre todas as coisas terríveis, a mais terrível é a morte. Disse bem; mas não entendeu o que disse”²⁴⁵. A não compreensão de Aristóteles consiste no fato de que ele não contava com a ressurreição que só será terrível para aqueles cuja eternidade se destina ao Inferno²⁴⁶.

O exercício retórico vieirino de afirmação do mistério do Verbo como elemento organizador do mundo efetuado neste *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, de 1672, busca conduzir o auditório à conduta que seja propícia à comunhão com o Ser. O *Memento* dos vivos e dos mortos, neste sentido, traz a doutrina, que não se revela pelo dogma, mas pelo *engenho retórico*, que organiza o mundo nos termos de seu equilíbrio hierárquico entre o sagrado e o profano. O mistério se manifesta no mundo sem negá-lo, mas superando-o e incorporando-o²⁴⁷.

O *Memento* deixa então quatro pontos para guiar da conduta humana:

E porque espero da vossa piedade e do vosso juízo, que aceitareis este bom conselho, quero acabar, deixando-vos quatro pontos de consideração para os quatro quartos dessa hora: Primeiro, quanto tenho vivido? Segundo, como vivi? Terceiro, quanto posso viver? Quarto, como é bem que viva? Torno a dizer para que vos fique na memória: Quanto tenho vivido? Como vivi? Quanto posso viver? Como é bem que viva? *Memento homo?*²⁴⁸.

Quero ainda aproveitar mais um argumento decorrente deste *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, de 1672. A afirmativa de que o homem é pó porque foi pó e pó há de ser

²⁴⁴ Pécora (*Teatro do sacramento*, pp. 63-127)

²⁴⁵ Vieira (2003, vol. I, p. 68)

²⁴⁶ Já Platão (2000) em seu *Fédon* parece fornecer uma perspectiva da morte como circunstância não terrível, mas consoladora em vista da eternidade da alma.

²⁴⁷ E aqui não posso evitar a analogia com o ordenamento hegeliano entre o Ser e as contingências. Ver Hegel (1961) e Taylor (2005).

²⁴⁸ Vieira (2003, vol. I, p. 70)

possui um profundo nexos com as exigências de afirmação da ordem segundo a atualização do mistério. Não se trata somente de ter que afirmar o poder de Deus, mas de possuir uma alternativa consoladora à própria condição humana. E, neste sentido, não está em jogo somente a comparação linguística entre o tempo e o eterno como definidor da hierarquia e das relações entre o homem e o Ser. Por que Vieira não conduz a argumentação através da comparação entre vida e morte simplesmente como movimento e ausência de movimento? Estaria estabelecida, assim, a comparação entre algo que resta inerte e caído depois da morte e de pé e em movimento enquanto vivo. É claro que Vieira não poderia seguir outro caminho porque sua referência é A Palavra e esta fala de pó. Mas por que O Verbo fala de pó e não de pedra, de prata, de bronze, ou de qualquer outra matéria inerte que poderia ser posta em analogia com a morte se esta fosse considerada apenas como ausência de movimento? Por que a morte é pó caído e a vida é pó levantado?

A resposta que sugiro tem relação com o fato do homem ser retratado como barro. E sendo barro e pó, nada pode haver de mais poroso, mais vulnerável e mais passível de integrar-se às condições que o Ser exige para que o mistério seja experimentado no mundo. Seguindo a análise de Taylor, minha interpretação de Vieira requer, portanto, a busca pela afirmação do caráter poroso do *self* para o qual o Sermão se dirige. Por isso resta o mistério, por isso este pode ordenar o mundo, por isso se afirma uma relação específica decorrente da tensão imanente do cristianismo entre o sagrado e o profano: o mundano e humano podem participar da ordem divina que se manifesta pelo mistério atualizado no mundo através do sacramento. Os homens têm que lembrar-se, *Memento homo*, que são pó e são barro. Com isto Vieira se opõe aos homens blindados, homens de prata e de bronze, que surgem e que acreditam que a ordem e a razão decorrem daquilo que encontram em suas cabeças e corações sutis. Vieira tenta deslocar os homens de seu abandono ao tempo ordinário – tempo que é o círculo tênue que se prolonga de um ponto ao mesmo ponto, do pó ao pó –, para fazê-lo comungar da ordem dos *higher times*, o tempo da eternidade ressuscitada, o tempo de Deus. A via pela qual Vieira afirma esta comunhão dos *higher times* diz respeito justamente à mobilização de operadores filosóficos de limitação e precariedade que caracterizam a condição humana e que justifica a necessidade de porosidade em relação à ordem divina para a garantia de uma *fullness life*, como chama Taylor²⁴⁹

²⁴⁹ Taylor (*A Secular Age*, 2007).

2.6. Sacramento como mistério encarnado

O *Sermão do Santíssimo Sacramento*, de 1645, representa uma bela demonstração da afirmação da comunhão dos homens em sua condição precária na ordem do Ser através do sacramento eucarístico. Neste sermão, Vieira defende a possibilidade de comunhão terrena do corpo e do sangue de Cristo diante das dúvidas decorrentes das objeções feitas pelos principais adversários do mistério, a saber: o judeu, o gentio, o herege, o filósofo, o político, o devoto e o demônio. Vieira conduz sua argumentação de modo brilhante ao mobilizar como contra-argumentos às objeções de cada um destes inimigos os próprios elementos constitutivos de suas crenças: o Velho Testamento, no caso do judeu; as fábulas, no caso dos gentios; o Evangelho, para o herege (e aqui os hereges são os protestantes Lutero e Calvino); a natureza, para o filósofo; a conveniência, no caso do político; os afetos, para o devoto; e, por fim, as tentações, no caso do demônio.

O conceito predicável deste sermão é *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida – João, 6: 55). Este é segundo Vieira o mais profundo dos mistérios: como a carne de Cristo é verdadeiramente pão e como Seu sangue é vinho? Vieira enuncia, neste sentido, que este é o mais dificultoso mistério a ser percorrido e também o mais fundamental a ser afirmado:

Nas maiores alturas sempre são mais ocasionados os precipícios; e como o Mistério da Eucaristia é o mais alto de todos os Mistérios; como o Sacramento do Corpo e Sangue de Cristo é o mais levantado de todos os sacramentos, previu o Senhor que havia de achar nele a fraqueza e descobrir a malícia maiores ocasiões de o duvidar. Haviam-no de duvidar os sentidos, e haviam-no de duvidar as potências; havia-o de duvidar a ciência, e havia-o de duvidar a ignorância; havia-o de duvidar o escrúpulo, e havia-o de duvidar a curiosidade; e onde estava mais ocasionada a dúvida, era bem que ficasse mais expressa e mais ratificada a verdade. Por isso ratificou a verdade de seu Corpo debaixo das espécies da Hóstia: *Cero mea vere est cibus*; por isso ratificou a verdade de seu sangue debaixo das espécies do Cálix: *Et sanguis meus vere est potus*²⁵⁰.

O judeu, o primeiro inimigo do mistério, duvida da própria possibilidade do sacramento e objeta: Como pode o Cristo dar-nos de comer de sua carne e de beber do seu sangue? Para o judeu é dificultoso aceitar que o pão se converta em Corpo de Cristo

²⁵⁰ Vieira (2003. vol. I, pp. 73-74)

e o vinho em seu Sangue. Contra esta objeção, Vieira mobiliza a própria fé judia no Velho Testamento. Se ele crê, dessa forma, e de acordo com a Escritura, que a Mulher de Loth se converteu em estátua, que a Vara de Moisés se tornou Serpente, que o Rio Nilo se tornou sangue, Vieira argumenta que não há porque não crer que o pão e o vinho se convertam.

À objeção ao judeu Vieira acrescenta que Cristo exigiu das três potências apenas a memória em relação ao Sacramento da Eucaristia: *In mei memoriam facietis*. Se esperava com este sacramento amor é fé, e se o amor requer vontade, e se a fé requer entendimento, por que pediu Cristo memória, em vez de vontade e entendimento? Vieira responde afirmando que é a memória que guarda o mistério e aos judeus não falta vontade e entendimento. Para eles, basta que se lembrem das fontes de sua própria fé. Vieira sentencia, neste sentido, que “a infidelidade dos Judeus, não é tanto infidelidade, quanto esquecimento”²⁵¹.

Superado o judeu em seu esquecimento pela mobilização de sua própria fé no Velho Testamento, Vieira dirige-se ao gentio. A este Vieira afirma que há a dificuldade de convencer pela sua própria fé nas fábulas porque “as fábulas dos Gentios são mentiras, são fingimentos; os Mistérios Cristãos são verdades infalíveis: como logo pode ser que a mentira acrescente crédito à verdade?”²⁵².

Esta distinção estabelecida por Vieira é exatamente uma das diferenças que Erich Auerbach, em seu *Mimeis*, mais especificamente no notável artigo que abre o livro intitulado *A Cicatriz de Ulisses*²⁵³, identifica entre as narrativas homéricas e aquelas do Velho Testamento. Para Auerbach as figuras do Velho Testamento estão carregadas de desenvolvimento e de uma história vital na qual possuem um peso maior de suas histórias individuais que os heróis homéricos: “O Velho Testamento, porém, fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o mundo deverá encontrar seu fim”²⁵⁴.

Auerbach ainda destaca o fato dos textos dos relatos bíblicos serem cheios de coisas obscuras e inacabadas, o que resulta na necessidade de que sejam interpretados,

²⁵¹ *Ibid.* p. 79.

²⁵² *Ibid.* p. 80.

²⁵³ Auerbach (1987).

²⁵⁴ Auerbach (1987, p. 13)

que sejam trazidos à luz por seu intérprete. Aqui Auerbach sintetiza exatamente a tarefa da oratória vieirina: a retórica do sermônista deve ser interpretação e testemunho, deve iluminar o mistério mantendo-o encoberto, porque assim é a escritura. Ao contrário dos relatos homéricos – que aqui Vieira incluiria entre as fábulas dos gentios – cujas figuras aparecem de modo absolutamente claro e delineado – como descreve brilhantemente Auerbach ao tratar da cena da cicatriz de Ulisses –, os relatos bíblicos iluminam o mínimo possível. Deus jamais é visto ou descrito: ele é ouvido.

As narrativas bíblicas voltam-se para a constante afirmação do mistério e neste sentido tudo o que aparece de cotidiano é arrebatado pelos enredos relativos à eleição e aos desígnios divinos²⁵⁵. Por isso, tudo a que estes relatos se referem diz respeito aos aspectos presentes no acontecer humano e busca dominar todos os âmbitos diante do mistério: a lenda, o relato histórico e a teologia histórica exegética. Nos relatos homéricos, diz ainda Auerbach, o povo figura de modo estático e impotente; já nos relatos bíblicos, o povo figura como em constante movimento e inquietação. Auerbach afirma que a origem da profecia talvez figure na espontaneidade político-religiosa do povo²⁵⁶.

Ainda que não vá tratar do tema da profecia neste trabalho, pelo que foi dito até agora, posso vincular tal tema a esta espontaneidade na forma em que a caracteriza Auerbach. O profético é justamente a afirmação baseada na interpretação dos desígnios do mistério. Uma vez que os sermões retomam a necessidade e a possibilidade de presentificação deste mistério, a interpretação do profeta – do verdadeiro profeta, daquele cuja fala é testemunho e não falsificação – pode apreender a presença desse mistério que pode ser iluminado sem que seja decifrado ou desvelado. A espontaneidade de que fala Auerbach presente no povo, me parece, diz respeito justamente à presença da anti-estrutura da qual fala Taylor e a qual já me referi. A profecia não se converte em determinismo da razão ou de uma razão superior. Por isso Vieira busca suas fontes proféticas na vida comum, em homens comuns como o Bandarra e suas trovas. Por isso as profecias não se afirmam como juízos irrevogáveis, mas como mais um elemento de afirmação do mistério²⁵⁷.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 19.

²⁵⁶ *Ibid.* p. 18.

²⁵⁷ As grandes controvérsias que giram em torno da profecia e que afirmam seu caráter contingente e de afirmação do mistério podem ser traduzidas através da própria condenação de Vieira pela inquisição, tão bem retratada por Silvano Peloso em seu *Antonio Vieira e o Império Universal – A Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais* (2007). A repercussão da carta que ficou conhecida como *Esperanças de Portugal*, um dos principais documentos proféticos de Vieira, também é um sinal de que a profecia está

Apoiando-se em suas fábulas, mesmo diante da dificuldade que ressalta, Vieira objeta que se os gentios creram que no pão comiam Ceres e no vinho comiam Baco; por que não haviam de crer que no pão comem o Corpo de Cristo e no vinho seu sangue? Vieira identifica nas fábulas dos gentios diversos exemplos de deuses revertidos em matérias e de matérias que se tornam outras matérias. Por isso afirma que pelas próprias fábulas dos gentios é possível demonstrar a relevância e a validade do Sacramento da Eucaristia.

Em relação ao herege, Vieira afirma a confusão que faz acerca do que está nas Escrituras em sentido metafórico e em sentido verdadeiro. A má interpretação dos textos bíblicos pelos hereges faz com que eles não percebam que o Corpo e o Sangue não se tornam em pão e em vinho em sentido metafórico, mas em sentido verdadeiro. Cristo estaria falando de seu Corpo e Sangue verdadeiros e não em metáfora de pão e vinho. Se os hereges, os protestantes, se apoiam tão fortemente na interpretação das Escrituras, Vieira tenta mostrar o modo correto de interpretá-las. Esta interpretação, Vieira tenta deixar evidente, depende da mediação porque a simples análise individual está muito sujeita ao engano. É necessário aquele que interprete e torne presente o Verbo e quando Vieira fala, não fala como especialista: fala como testemunha, fala como se falasse a Igreja. Aqui considero que há mais um indício da afirmação da instituição ordenadora como condição de possibilidade da atualização do mistério no mundo. Não basta de uns Menocchios se coloquem a ler a Bíblia e a interpretá-la de acordo com o que encontram em suas cabeças sutis. É necessário que os sujeitos retem porosos, vulneráveis às instituições mediadoras para que o mistério ordene o mundo.

A objeção ao filósofo juntarei àquela ao devoto: ambos têm articulação com a presunção de ver; um a natureza, o outro a verdade da fé. O filósofo presume que somente pode ter crédito aquilo que pode ser visto na natureza. E é à natureza que Vieira recorre para mostrar que nela também se opera a transformação de uma matéria em outra. E não poderia ser diferente de acordo com a interpretação que proponho. A potência englobante do mistério, do Verbo, inclui a natureza em seu domínio: tudo aquilo que é conforme à natureza deve ser de acordo com a vontade do Verbo. E o argumento de Vieira é preciso: na nutrição natural do corpo o pão e o vinho se convertem em carne e sangue; e não em sentido metafórico, mas em sentido verdadeiro como lembrou Vieira ao herege. E o corpo

acompanhada da polêmica; este aspecto, aliás, compõe o título de *Profecia e Polêmica* (2002) de José van den Besselaar, que traz a referida carta e a série de objeções e polêmicas que ela suscitou.

se multiplica em muitos pães da mesma forma que um cristal quebrado reflete a mesma imagem fragmentada e dividida em muitas vezes.

O devoto distingue sua fé de olhos fechados de seu amor de olhos abertos. Vieira argumenta que amar de olhos abertos como se visse e fosse visto não é amar finamente: “Ficar, e ficar encoberto, antes é martírio do desejo, que alívio da saudade”²⁵⁸. Vieira afirma, assim, o amor fino de Cristo que permaneceu entre os homens, mas de modo que não pudesse ser visto. E só nisso reside a fineza desse amor²⁵⁹. Este amor fino e verdadeiro se justifica pelo seguinte:

[...] como Cristo vai melhor com as nossas saudades, que com os nossos olhos, por isso se quis deixar em disfarce de desejado, e não em trajos de visto. Descoberto para os olhos, não; encoberto, sim, para as saudades. Conheça logo a nossa Devoção que é fineza, e não implicação do amor de Cristo, o deixar-se invisível naquele Mistério, e confesse não só a nossa Fé com os olhos fechados, *Vere est cibus: Vere est potus*²⁶⁰.

Esta tentação de ver como cancelamento do mistério é tratada por Vieira em outro sermão no qual prega que o homem deve amar sem ver e como se não estivesse sendo visto:

A maior graça da natureza, e o maior perigo da graça, são os olhos. São duas luzes do corpo, são dois laços da alma. Mas como os mesmos olhos ou são os próprios, com que vemos, ou os alheios, com que somos vistos; questão pode ser não vulgar, e útil curiosidade, saber quais deles sejam o maior laço, o maior perigo. Eu em tanta estreiteza de tempo não o tenho para disputar: e assim digo resolutamente, que o maior perigo, e o maior laço são os olhos alheios. E por quê? Porque sendo tão natural o homem o desejo de ver, o apetite de ser visto é muito maior²⁶¹.

Os olhos, mais que os outros sentidos, são os grandes vilões combatidos pela retórica de Vieira. A vinculação da visão ao desvelamento, à possibilidade de tornar visto o que deve permanecer encoberto, me parece, é a causa desta vilania da visão. A articulação do mistério com o amor e com a possibilidade de efetivação da verdade é o elemento que faz com que Vieira dê tanta atenção em seus Sermões ao tema da visão.

O demônio e o político são os dois últimos adversários do Sacramento Eucarístico. Ao demônio, Vieira opõe sua própria tentação. O argumento do demônio Vieira o articula

²⁵⁸ Vieira, (2003, vol. I, p. 92).

²⁵⁹ Julio Carvalho em seu *O Tecido e o Tecelão* (2000) trata do fin' amor de Cristo e o relaciona com aquele fin' amor dos trovadores do amor.

²⁶⁰ Vieira (2003, vol. I, p. 93).

²⁶¹ *Ibid.* p. 179.

da seguinte forma: “Se os homens comungaram a Cristo no Sacramento, foram como Deus: os homens não podem ser como Deus, logo não comungam a Cristo no Sacramento”²⁶². Vieira objeta que o Diabo foi o primeiro criador do Mistério Eucarístico, isto porque tentou Eva com a possibilidade de comer o fruto para tornar-se como Deus. A promessa do Sacramento Eucarístico é justamente a mesma da tentação do Diabo a Eva: coma e serás como Deus. O Sacramento promete a comunhão do pão para que o homem compartilhe do Ser. Esta tentação impeliria até mesmo o Diabo a se render ao mistério da Eucaristia.

Ao político Vieira busca dobrar com um argumento dos mais pragmáticos, porque da ordem do mistério também resultam as circunstâncias e destas pode-se inferir resultados muito concretos e muito empíricos. O principal argumento de Vieira ao político é que “Onde se conquistam venerações não se perde autoridade”²⁶³. Em poucas palavras ao político Vieira oferece a promessa de que se tudo está aos pés de Cristo, tem-se uma ordem mundana na qual é possível o exercício da autoridade política.

Ao vencer estes sete adversários, os mais duros que há, Vieira realiza um dos mais notáveis trabalhos de retórica no qual não está em jogo apenas o triunfo, mas a realização de um propósito maior: o testemunho do Verbo pela afirmação do mistério sacramental. Este trabalho retórico é muito próximo das finalidades da conversão que consiste na possibilidade de realizar os intentos da história universal presente nas Escrituras:

Para que desta maneira unidas todas as seitas do mundo na concórdia de uma só Fé e Religião, se forme de todas estas seis vozes uma total consonância e perpétua harmonia, cantando todas em todas as quatro partes do mundo, até o fim dele, e confessando alternadamente a muitas vozes e juntas em uma só voz, a Sagrada, Consagrada Verdade daquele *Vere. Vere est cibus: Vere est potus*²⁶⁴.

Esta reunião de todas as seitas²⁶⁵ consiste no trabalho retórico que, como ensinou Aristóteles²⁶⁶, deve deslocar os ouvintes de seus lugares de repouso e colocá-los em novas disposições. Este trabalho de construção da verdade, em um domínio retórico tal como

²⁶² *Ibid.* p. 90.

²⁶³ *Ibid.* p. 94.

²⁶⁴ *Ibid.* p. 97.

²⁶⁵ Que podemos situar também nas relações entre o cristianismo e a Paidéia grega que Jaeger (1961) identifica como trazendo em si o germe da noção de conversão, na medida em que qualquer um poderia se tornar grego.

²⁶⁶ Aristóteles (1991).

caracterizado por Chaim Perelman²⁶⁷, resulta na afirmação do amor na Trindade, como nos ensina Burke²⁶⁸, que possibilita que cada coisa seja adequada a seu nome, ou seja, que o Verbo seja eficaz. A palavra empenhada vieirina representa uma oficina da verdade, não aquela que é unívoca e cristalina, mas aquela que está intimamente relacionada ao mistério.

Deus visto; Deus oculto; homem-pó; homem-ressuscitado; o mistério manifestado no mundo; a busca por tocar os corações dos homens; a afirmação de um *self* poroso e susceptível à ordem informada pela Igreja, mediadora e autoridade; o sacramento como atualização do mistério e o sermão como atividade sacramental, testemunho e manifestação do Verbo; a perfeita comunhão da coisa e do nome na Graça do amor fino exercido pela terceira pessoa da Trindade; manifestação da linguagem como Verbo, como vontade de Deus no mundo; eis algumas tarefas dos Sermões de Vieira. Estes foram elementos mobilizados, até aqui, para uma possível interpretação daquilo que Pécora identificou sendo a manifestação de uma unidade teológico-retórico-política presente nos Sermões de Vieira. Tornar vivo o Verbo é a tarefa maior dos Sermões. O que tentei mostrar, ainda concordando com Pécora, é que este trabalho só se realiza pela afirmação de uma forma específica de humanismo que define para o homem a possibilidade de participação e comunhão com o Ser.

No próximo capítulo tratarei, de modo mais denso, da forma pela qual o mistério penetra no real e como opera do pensamento político do Vieira diante desse mundo pleno de opacidade.

²⁶⁷ Perelman (1988).

²⁶⁸ Burke (1970).

3. Deus visto e Deus ouvido: uma anatomia do Verbo

A crença no real não é uma ilusão, mas é alucinatória.
(Fernando Gil)

*Os animais não possuem as supremas vantagens que nós possuímos;
possuem outras que não possuímos. Não têm nossas esperanças mas
também não têm nossos temores; estão, como nós, sujeitos à morte,
mas sem conhecê-la; a maioria conserva-se mesmo melhor do que nós
e não faz tão mau uso de suas paixões.*
(Montesquieu)

*Qué es la vida? Un frenesí.
Qué es la vida? Una ilusión,
Una sombra, una ficción,
Y el mayor bien es pequeño;
Que toda la vida es sueño,
Y los sueños, sueños son.*
(Calderón)

Neste capítulo, pretendo aprofundar a análise sobre a forma pela qual o tema do mistério se articula com uma espécie de opacidade do real que demanda a consideração do mundo como tecido verbal. Considerando o mundo como texto, é importante estabelecer algumas considerações que produzam analogias e distinções entre Vieira e outros pensadores que compartilham de um diagnóstico do mundo como opacidade inteligível somente na forma e no conteúdo das palavras.

3.1. Parêntese 2: Parâmetros da opacidade do mundo: eternidade e contingência

Abro esse capítulo com um parêntese. Pretendo nele definir algumas figurações do pensamento político nas quais estão em jogo o tema dos limites da inteligibilidade do mundo. Em procedimento similar àquele que efetuei no “Parêntese 1” no Capítulo anterior, pretendo aqui trazer elementos que permitam deslocamentos analógicos entre Vieira e outros autores. Tal abordagem, além de trazer uma perspectivação dos problemas que abordo a partir do jesuíta, tem por finalidade reforçar a inscrição de Vieira como pensador político: as analogias com alguns pensadores já consagrados no campo podem reforçar as ressonâncias do pensamento vieirino com discussões que ultrapassam sua

vinculação ao barroco do XVII. Além das articulações, nesse sentido, com a discussão sobre as continuidades e rupturas entre o Divino e o mundo (“Parêntese 1”), Vieira é um pensador que abordou a problemática das tensões entre o eterno e o contingente como marcadores importantes de seu pensamento político.

Vejamos como essa mesma questão foi trabalhada por outros pensadores políticos.

Um pequeno conto de Carlos Drummond de Andrade, intitulado *A falsa eternidade*, pode ser tomado como ponto de partida. Em poucas linhas, o poeta sumariza algumas das questões que atravessarão a discussão que pretendo apresentar:

O verbo prorrogar entrou em pleno vigor, e não só se prorrogaram os mandatos como o vencimento das dívidas e dos compromissos de toda sorte. Tudo passou a existir além do tempo estabelecido. Em consequência não havia mais tempo.

Então suprimiram-se os relógios, as agendas e os calendários. Foi eliminado o ensino da história. Para que História? Se tudo era a mesma coisa, sem perspectiva de mudança.

A duração normal da vida também foi prorrogada e, porque a morte deixasse de existir, proclamou-se que tudo entrava no regime da eternidade. Aí começou a chover, e a eternidade se mostrou encharcada e lúgubre. E o seria para sempre, mas não foi. Um mecânico que se entediava em demasia com a eternidade aquática inventou um dispositivo para não se molhar. Causou a maior admiração e começou a receber inúmeras encomendas. A chuva foi neutralizada e, por falta de objetivo, cessou. Todas as outras formas de duração infinita foram cessando igualmente.

Certa manhã, tornou-se irrefutável que a vida voltara ao signo do provisório e do contingente. Eram observados outra vez os prazos, limites. Tudo refloresceu. O filósofo concluiu que não se deve plagiar a eternidade²⁶⁹.

O conto nos leva a supor uma situação em que a eternidade passasse a ser o regime da vida humana a partir da entrada em vigor do verbo *prorrogar*. Pode-se interpretar que o uso desse verbo não é acidental. Ele indica que a eternidade não duraria para sempre como regente dos assuntos humanos. Uma prorrogação representa um adiamento, mas não cancela a ação ou o acontecimento futuros.

A chuva marca a monotonia do eterno e aparece como a corporificação da suspensão do tempo. A história, por consequência, também é revogada. O verbo que então vigora e coloca tempo e história em suspenso não é capaz, porém, de refrear a ação humana. A duração infinita do regime do eterno é posta em suspenso por um ato corriqueiro de invenção: um mecânico desenvolve um dispositivo contra a chuva; esta perde seu sentido e cessa. O signo do contingente volta a compor a fisionomia da esfera das coisas humanas. Quem apresenta a refutação incontestada ao eterno é um mecânico, ou seja, um sujeito característico da vida comum. O filósofo chega à conclusão de que “não

²⁶⁹ Drummond de Andrade (“A Falsa Eternidade”, in *Contos Plausíveis*, 2006, p. 28).

se deve plagiar a eternidade” a partir da refutação do mecânico e não por algum corolário de suas suposições.

O fato de o filósofo surgir apenas no final do conto leva a outra dimensão do argumento apresentado por Drummond. Percebe-se, ao fim, que a refutação do eterno era uma recusa a algo que o filósofo supunha. É o filósofo que fabula o regime do eterno; é a ele que a vida comum dos homens contraria. Enquanto a ação humana não figura no conto, a fabulação²⁷⁰ do filósofo produz eficácia e o verbo prorrogar vigora. Quando o mecânico exerce seu ofício, porém, todo o arranjo daquilo seria para sempre se desmancha. Quem reina então é a contingência.

Essa tensão entre uma perspectiva que visa o eterno e a contingência povoa diversas páginas importantíssimas do pensamento político. Há muito, os filósofos políticos se confrontam com a vontade do pensamento em estabelecer universalizações lastreadas pela razão e lidar com a resistência da contingência que configura a ação e a vida comum dos homens. Não é por acaso, portanto, que o filósofo é o protagonista desse conto de Drummond. Os filósofos – bem como o personagem de Drummond em relação à implantação do verbo prorrogar – imaginaram muitas vezes a possibilidade de pensar em termos universais a constituição do mundo político e com isso acreditavam ter acesso ao real tal qual ele é e como deve ser.

Fernando Gil²⁷¹ identifica essa postura filosófica que deseja o eterno e o universal como a modalidade do *fundamento* e a distingue de outro regime de inteligibilidade que nomeia de *fundação*. Gil apresenta uma discussão muito densa que identifica o regime do *fundamento* do pensamento soberano nas formas da soberania em Bodin, da prova de Santo Anselmo da existência de Deus, e do fundamento da ciência defendido por Aristóteles²⁷². A perspectiva do *fundamento* se caracteriza por sua autojustificação, ou seja, é uma postura filosófica que estabelece princípios que são autorreferenciados; segundo Gil, o *fundamento*, bem como a soberania é, “em primeiro lugar, um princípio de autoridade”²⁷³.

²⁷⁰ Utilizamos o termo *fabulação* no sentido em que Lessa o formula para identificar a dimensão *poiética* do pensamento político. (2003: 132). Também incorporamos o caráter criador de mundos do pensamento filosófico nos termos definidos por Goodman (1995: 37-61).

²⁷¹ Gil (*A convicção*, 2003).

²⁷² *Ibid.* p. 95.

²⁷³ *Ibid.* p. 96.

O *fundamento* é, portanto, uma forma de pensar autárquica que não se refere a nada que não a si mesma para se justificar. É desse ato de autoridade que o *fundamento* estabelece: a necessidade de universalidade de seus juízos; a eliminação da contingência; a busca pelo eterno que esta turva e encobre; a recusa da opinião e do conhecimento corriqueiro oriundo da vida comum; o desdobramento de corolários necessários às premissas postas; a afirmação de verdades não temporais e, portanto, não históricas.

A *fundação* é o duplo negativo do *fundamento*: requer a referência às circunstâncias; opera com a contingência e a opinião; volta-se, por isso, para a vida comum dos homens; estabelece juízos particulares e provisórios decorrentes da experiência histórica e cotidiana.

Pretendo aproximar a discussão que proponho aqui dessa distinção elaborada por Fernando Gil. Utilizarei, porém, uma terminologia inspirada no conto de Drummond sobre *a falsa eternidade* e que define o *regime de eternidade* e o *regime de contingência*. Considero que o primeiro se aproxima do *fundamento* e que o segundo do modo de *fundação*.

O *regime de eternidade* se refere, portanto, à intenção filosófica de colocar em vigor o verbo prorrogar e os efeitos deste ato. O *regime de contingência* consiste na refutação do *regime de eternidade* decorrente da ação humana e no estabelecimento do tempo e da história como dimensões centrais. Ambos devem, portanto, ser compreendidos nos termos estabelecidos pelo conto sobre *a falsa eternidade*.

O foco aqui se encontra sobre o *regime de contingência* como elemento constituinte de uma forma específica de pensar o mundo da política. Uma forma filosófica que representa uma reflexão sobre o *regime de contingência* é o ceticismo. Como Richard Popkin²⁷⁴ apresenta em seu trabalho sobre a história do ceticismo, esta tradição do pensamento filosófico foi reintroduzida no ocidente pelo resgate da reflexão de Sexto Empírico. Os rudimentos básicos do ceticismo se encontram na identificação de que: existe uma *diafonia*²⁷⁵ entre os diversos discursos sobre os assuntos humanos; que essa *diafonia* dos discursos não é resolvida pela vitória de um sobre os demais, logo, existe uma *equipolência* entre eles; e que, portanto, os juízos devem ser postos em suspenso (*epoché*) e deve-se prosseguir continuamente na investigação sobre a verdade. Essa

²⁷⁴ Popkin (*História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, 2000, pp. 49-87)

²⁷⁵ Uma exposição da situação *diafônica* na filosofia é a análise do *Elogio de Helena* de Górgias feita por Pereira (1993, pp. 5-21)

perspectiva abandona os juízos que pretendem a universalidade e se volta para as contingências e particularidades da vida comum.

Popkin nos indica também que Michel de Montaigne foi o principal personagem envolvido na retomada do ceticismo e sua incorporação ao pensamento moderno²⁷⁶. Em vista da busca por explorar alguns elementos do que chamo aqui de *regime de contingência*, tenho como referência aspectos do pensamento não só de Montaigne, mas também de Hume e Montesquieu. No caso deste último tentarei identificar como o *regime de contingência* produz efeitos em pensamentos que, ainda que busquem elaborar um conhecimento totalizador, recorrem a uma perspectiva de conciliação entre os dois regimes.

A investigação sobre a natureza humana é importante para que Montaigne elabore suas reflexões sobre os assuntos humanos, dos quais enfoco os temas do mundo moral e da política. Ao contrário, porém, do que acontecerá com os *jusnaturalistas*, a natureza com a qual Montaigne tem contato não possibilita a dedução de corolários para elaboração de um sistema universal que abarque os aspectos que expliquem em sua totalidade a ação humana e sua implicação para a política e para a moral. Para Montaigne, a natureza humana é justamente o fator que cancela esta perspectiva. Em seu ensaio intitulado *Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*, o autor escreve o seguinte: “Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme”²⁷⁷. Com esta afirmativa Montaigne coloca a perspectiva de que não é possível definir as consequências das ações humanas em termos necessários. A tese exposta neste ensaio é justo aquilo que está enunciado em seu título e o aspecto que a corrobora é o que está contido na citação acima. Tendo o homem uma natureza vária, imprevisível, nenhum juízo necessário e universal pode ser extraído de suas ações.

Montaigne expõe, no referido ensaio, uma série de situações históricas em que ações distintas resultam no mesmo fim. Neste caso, tenta mostrar, através de uma série de exemplos históricos, que tanto a submissão do vencido desperta a piedade do vencedor, quanto “a bravura, a tenacidade e a resolução, meios inteiramente opostos, alcançam às vezes idêntico resultado”²⁷⁸. As ações humanas, em vista de sua natureza contingente, só

²⁷⁶ Popkin (*História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, 2000, p. 89)

²⁷⁷ Montaigne (*Ensaio*, p. 14).

²⁷⁸ *Ibid.* p. 13.

têm eficácia nas situações em que ocorrem, ou seja, sua inteligibilidade está inscrita nestes contextos. Está é uma característica cética basilar no pensamento de Montaigne: o conhecimento sobre os assuntos humanos é circunstanciado. Implica, portanto, que os juízos *a priori* devem ser postos em suspenso e que a investigação sobre o homem devem ser consideradas em seu lugar de ocorrência.

Em outro ensaio, Montaigne, de forma provocadora, apresenta a constatação de que não só meios diversos levam a um mesmo fim, mas também *Uma mesma linha de conduta pode levar a resultados diversos*²⁷⁹. Neste ensaio, são retomados elementos que apontam para a inconstância da natureza humana e é posta uma desqualificação da prudência como critério para a compreensão da política. Montaigne fala “de como é coisa vã a prudência humana!”²⁸⁰. A sorte passa a figurar como elemento que mobiliza a reflexão e coloca o imponderável como dado. Se as ações só têm significado nos contextos de suas ocorrências, se tornam inúteis os ensinamentos da prudência que tentam extraí-las da cena original e fazer delas a pauta sobre a qual serão escritas as ações futuras. O risco é o portador do futuro, é o risco diante do imponderável que é o dado das ações humanas. Agir diante do risco também é o fator que traz alguma dignidade aos feitos dos homens. Para Montaigne, “nada de nobre se faz sem riscos”²⁸¹. Nesta perspectiva a prudência não só é inútil como é prejudicial e “tão cuidadosa, tão circunspecta é inimiga dos grandes feitos”²⁸². Com estes dois ensaios, Montaigne se opõe à ideia de causalidade como via de acesso ao campo dos assuntos humanos²⁸³.

No ensaio *Da embriaguez o regime de contingência* é reiterado Montaigne efetua uma investigação sobre a natureza humana que tem foco nos vícios. A frase que abre o ensaio é decisiva: “O mundo não é senão variedade e dessemelhança”²⁸⁴. Montaigne busca aqui não uma distinção entre o bem e o mal, mas uma distinção entre os vícios em sua infinita diversidade. Neste ensaio, Montaigne elabora uma crítica à sabedoria como uma faculdade capaz de corrigir a natureza humana e aproximá-la da virtude: “Não é

²⁷⁹ *Ibid.* pp. 69-73.

²⁸⁰ *Ibid.* p. 70.

²⁸¹ *Ibid.* p. 71.

²⁸² *Ibid.* p. 72.

²⁸³ Ver Laursen (*The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, 1992, pp. 111-112).

²⁸⁴ Montaigne (*Ensaaios*, p. 166).

capaz a sabedoria de melhorar nossas condições naturais”²⁸⁵. A razão nada pode, portanto, contra os vícios. A ação humana não é dada à explicação racional de caráter causal.

Afastada a possibilidade de produzir um conhecimento pautado pela causalidade, Montaigne se volta para as opiniões. Todo conhecimento é opinativo na medida em que toda afirmativa está sujeita à dúvida. O ceticismo, neste sentido, não pode se basear em verdades universais. As opiniões operam no pensamento de Montaigne como aquilo que aparece para ele e não como certezas dogmáticas e absolutas²⁸⁶. Na ausência de conhecimento unívoco, o *juízo* aparece como um fator estratégico, segundo Laursen, para Montaigne²⁸⁷. A suspensão dos juízos pelos cétricos antigos não entra em conflito com o *juízo* em Montaigne. Em Montaigne o *juízo* está associado à ignorância, neste sentido não é uma aproximação da razão²⁸⁸. A política em Montaigne, em vez de ser compreendida como passível de determinações irrevogáveis da razão, se configura como a arte do *bom juízo*. Segundo Laursen, o *juízo* deve ser compreendido “as the faculty of making decisions in conditions of uncertainty, is thus a peculiarly appropriate faculty for skeptics”²⁸⁹. Esta faculdade se aproxima não da razão, mas de um bom senso, uma forma de discernimento, uma capacidade crítica. Esta faculdade está de acordo com os princípios de incerteza, que configuram a antropologia de Montaigne, que o alinham ao *regime de contingência*.

Laursen, ao analisar as repercussões do ceticismo antigo em Montaigne, aponta que para os antigos a postura cétrica dizia respeito a uma atitude mental e em Pirro esta atitude figura como um estilo de vida²⁹⁰. Em Montaigne o que caracteriza este estilo de vida cétrico é uma forte adesão à vida comum. No ensaio intitulado *Da experiência*, Montaigne realiza uma entrada extensa e intensa nos assuntos da vida comum e daí extrai diversas impressões que são importantes para a sua postura cétrica. O ensaio é aberto com a seguinte asserção: “O desejo de conhecimento é o mais natural. Experimentamos todos os meios suscetíveis de satisfazê-lo e quando a razão não basta apelamos par a

²⁸⁵ *Ibid.* p. 169.

²⁸⁶ Ver Laursen (*The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, 1992, pp. 100-101).

²⁸⁷ *Ibid.* p. 100.

²⁸⁸ *Ibid.* pp. 100-101.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 101.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 99.

experiência”²⁹¹. Já aqui está posta a tensão entre razão e experiência, a primeira representa um afastamento da vida comum e a segunda a adesão inevitável a esta. Novamente o tema da variedade inerente à natureza humana é reiterado: “A semelhança não unifica na mesma proporção que a dessemelhança diversifica. A natureza parece ter-se esforçado por não criar duas coisas idênticas”²⁹².

Neste ensaio para caminhar na direção da vida comum, Montaigne descredencia a razão e a sabedoria e aponta as limitações em nossa capacidade de ordenar o mundo, sobretudo através da política: “A natureza cria sempre leis melhores que as nossas”²⁹³ e o homem não é capaz de superar a natureza se colocando, dessa forma, para além da fragilidade e da falibilidade humanas. O que estabiliza a vida humana pela política é um acordo sutil que não está baseado na razão, mas na constante criação humana, na investigação interminável acerca dos assuntos humanos. Na seguinte passagem, Montaigne expressa de uma forma muito bela o exercício constante de investigação e criação humana.

Só por fraqueza nos contentamos com o que os outros e nós mesmos deparamos nessa caça ao saber; os mais aptos não se satisfazem a haverá sempre caminho a percorrer para quem vier depois, e até para nós se agirmos de outro modo. Nossas investigações só chegarão ao fim no outro mundo. Contentar-se é sinal de falta de fôlego e lassidão. Nenhum espírito generoso se detém por si mesmo, antes vai sempre para diante e além de suas forças. Se não se afana, não se apressa, não acua, não se choca, não gira sobre si mesmo, é porque não está vivo, vegeta. Suas buscas não têm forma nem fim; alimenta-se de admiração, de pesquisas, de dúvidas, o que demonstrava Apolo falando sempre com duplo sentido, obscura e obliquamente, não nos dando satisfação e sim despertando nossa imaginação, e excitando-a. Trata-se de um movimento irregular, perpétuo, sem molde e sem objetivo, cujas invenções se estimulam, se sucedem e se criam mutuamente²⁹⁴.

A inexatidão dessa busca, desse giro sobre si mesmo, só deixa como alternativa o caminho da experiência e esta se configura em uma vivência pessoal do mundo. Montaigne expõe a *equipolência* e a *diafonia* dos discursos ao afirmar que “tudo é questão de palavras e se resolve com palavras”²⁹⁵. Nenhuma coisa é justa em si mesma e o que produz os juízos de justiça são os costumes e as leis. Estas duas instâncias estão inseridas no discurso convencional da vida comum. A lei não é posta como entidade metafísica e é

²⁹¹ Montaigne (*Ensaaios*, p. 481).

²⁹² *Ibid.* p. 481.

²⁹³ *Ibid.* p. 482.

²⁹⁴ *Ibid.* p. 483.

²⁹⁵ *Ibid.* p. 483.

produto da ação humana ordinária; isto é a instância máxima de sua autoridade e Montaigne expõe a força de lei com uma sentença que a inscreve de modo contundente na esfera dos assuntos ordinários da vida comum: “A autoridade da lei não está no fato de serem justas e sim no de serem leis”²⁹⁶.

O estilo de vida que caracteriza o ceticismo de Montaigne é decorrente dessa exigência de que a investigação deve se voltar para a vida comum. “Estudo-me a mim mesmo mais do que qualquer outra coisa e esse estudo constitui toda a minha física e a minha metafísica”²⁹⁷. A investigação voltada para si mesmo o encerra como o único perspectivador possível de uma visão de mundo válida. A experiência do mundo é uma experiência pessoal. Mais radical que o homem como medida de todas as coisas que encontramos em Protágoras, em Montaigne o homem não é a medida de coisa alguma, nem de si mesmo²⁹⁸. Ele afirma, nesta perspectiva: “Gostaria mais de entender bem o que se verifica em mim do que compreender perfeitamente Cícero. Na minha experiência própria já tenho com o que me tornar sábio, desde que siga seus ensinamentos”²⁹⁹. Montaigne faculta para a experiência comum um patamar filosófico em que a vida de cada sujeito ordinário fornece elementos suficientes para uma investigação filosófica, tanto quanto a vida de um grande homem, como Cícero, ou de um imperador, como César. Todos os homens são igualmente sábios porque são igualmente tolos³⁰⁰. O lema de Montaigne é, portanto: *Que sais-je?*³⁰¹.

O reconhecimento da ignorância promove um estado de espírito típico do ceticismo: a *ataraxia*. “Nesse grande todo abandono-me despreocupado e ignorante à grande lei geral que rege o mundo; conhecê-la-ei suficientemente quando lhe sentir os efeitos”³⁰². A *ataraxia* diz respeito a uma tranquilidade de espírito decorrente do reconhecimento de que a verdade é inalcançável. É como se o cético, ciente de sua ignorância, se encontrasse finalmente em uma situação que lhe permite experimentar o mundo com a calma e dentro de suas limitações. A incerteza e o risco acabam por se

²⁹⁶ *Ibid.* p. 485.

²⁹⁷ *Ibid.* p. 485.

²⁹⁸ Ver Popkin (*op. cit.* p. 98)

²⁹⁹ Montaigne (*Ensaaios*, p. 485).

³⁰⁰ Esta talvez seja a razão pela qual Montaigne tem Sócrates como modelo de sábio (*Ensaaios*, pp. 501-503).

³⁰¹ Ver Laursen (*op. cit.* p. 106).

³⁰² Montaigne (*Ensaaios*, p. 485).

configurarem em uma ausência de perturbação ao espírito que não pretende cometer a bravata de tentar conhecer “à grande lei que rege o mundo” a qual Montaigne se refere no trecho de destaquei.

Montaigne além de identificar a exigência de mergulhar na vida comum, também se orgulha deste ato, que estaria, assim, em conformidade com a natureza, e o aproxima até mesmo de uma atitude heroica³⁰³. “Quem sabe suportar corajosamente os acidentes da vida comum não precisa engrandecer-se para ser soldado”³⁰⁴ é a sentença que sumariza este heroísmo que a aventura da vida comum requer. A disposição de espírito cética se configura em um temperamento moderado. Esse heroísmo não se expressa pela volúpia do espírito, antes o abrandamento da alma produzido pela *ataraxia* oferece ao cético uma postura moderada: “A intemperança é a peste da volúpia: a temperança é o condimento”³⁰⁵. Montaigne descreve diversos costumes de sua própria vida para mostrar como buscou em seus hábitos essa moderação; fala de como se alimenta, como se relaciona com o sono, a que horas do dia desempenha cada atividade. A partir disso caracteriza uma moralidade não dogmática, ou seja, que não busque fundamento em princípios *a priori*. Montaigne define sua moralidade ao afirmar que “a mais admirável obra-prima do homem consiste em viver com acerto. Em outras palavras, a fazer cada coisa em seu devido tempo. Tudo mais – reinar, juntar, edificar – não passa de acessório”³⁰⁶.

Muitos outros aspectos do pensamento de Montaigne não estão expostos aqui. Porém, considero que os elementos que abordados são suficientes para aproximá-lo do *regime de contingência* e mesmo para identificá-lo como um responsável pela consolidação dessa forma de pensamento na reflexão sobre a política.

David Hume é o outro autor que tem fortes relações com o *regime de contingência* e também pode ser apontado como uma das fontes desse modo de pensar. A entrada que utilizo para trazer seu pensamento à reflexão aqui proposta se encontra em seus *Ensaios Morais, Políticos e Literários*³⁰⁷ e diz respeito mais especificamente às questões postas no ensaio intitulado “O cético”. Neste ensaio, Hume apresenta muitas questões referentes

³⁰³ Ver Laursen (*op. cit.* pp. 102-103)

³⁰⁴ Montaigne (*Ensaio*, p. 485).

³⁰⁵ *Ibid.* p. 502.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 501.

³⁰⁷ Hume (*Ensaio Morais, Políticos e Literários*, 2004)

ao modo pelo qual compreende a natureza humana e expõe as implicações dessa natureza para a discussão moral.

O referido ensaio inicia com a observação de que a natureza apresenta uma variedade em seu modo de operar³⁰⁸. Temos aqui claramente um ponto de aproximação com Montaigne e podemos supor desde já quais tipos de consequências essa observação produz. Hume apresenta em seguida o desdobramento desta característica da natureza humana: “Como o nosso espírito é estreito e limitado, não podemos abarcar com o nosso entendimento toda a ampla variedade da natureza; e por isso imaginamos que ela é igualmente limitada em sua operação, como somos em nossa especulação”³⁰⁹. Este engano produzido por nossa limitação de entendimento é o que Hume chama de “enfermidade dos filósofos”³¹⁰. Temos nesse pequeno conjunto de constatações questões que produzem um efeito contundente no ataque ao dogmatismo filosófico. Operando de acordo com o *regime da contingência*, Hume estabelece a impossibilidade de elaboração de juízos universais. Bem como ocorre em Montaigne, o caminho que resulta desta dificuldade leva a uma postura relativista com a verdade. Todos os juízos são relativos. Hume afirma, neste sentido que “nada existe que seja, em si, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme; pois esses atributos resultam da estrutura e da constituição peculiares dos afetos e dos sentimentos humanos”³¹¹.

No lugar da razão, o que governa as ações humanas são os afetos ou as paixões. Não é, logo, a razão que define as questões morais, relacionadas aos juízos de valor. Para Hume, “somente a paixão, derivada da estrutura e formação originais da natureza humana, atribui valor ao mais insignificante dos objetos”³¹². Mais adiante, Hume reitera e expõe de modo mais completo a articulação entre a moral e as paixões: “Os objetos não possuem nenhum valor em si mesmos, absolutamente; o seu valor resulta exclusivamente da paixão”³¹³. Se há algo que governa o entendimento humano, este governante é a paixão. As paixões não são experimentadas no plano abstrato, nem acima da atmosfera, onde o

³⁰⁸ *Ibid.* p. 283.

³⁰⁹ *Ibid.* p. 283.

³¹⁰ A postura de tratar a postura dogmática dos filósofos como uma enfermidade é uma referência ao ceticismo antigo. Ver Popkin (2000).

³¹¹ Hume (*Ensaio Morais, Políticos e Literários*, 2004, p. 286).

³¹² *Ibid.* p. 287.

³¹³ *Ibid.* p. 292.

ar é rarefeito demais para que se respire³¹⁴; é no plano em que respiramos, comemos, dormimos, sentimos prazer, enfim, onde desempenhamos nossas atividades mais ordinárias que reside o governante do entendimento humano: a vida comum.

Sendo o filósofo um ignorante – e estando todos nós condenados à mesma ignorância dos filósofos, porque o real não se dá a ver pela razão –, a incerteza do mundo dos homens também exige, em Hume, a moderação de espírito que vimos em Montaigne. Hume, neste sentido, define que “para ser feliz, a *paixão* não deve ser nem demasiado violenta nem demasiado omissa. No primeiro caso, o espírito vive em permanente agitação e tumulto; no segundo, ele mergulha numa desagradável indolência e letargia”³¹⁵. A investigação de Hume sobre a moral se volta para as paixões e sua moderação. A virtude, portanto, deixa de ser um atributo da razão – como na filosofia dogmática (que podemos associar ao *regime da eternidade*) – e passa a se referir à moderação das paixões, produzida pela investigação a respeito da vida comum. Vejamos como Hume formula o tema da virtude:

Conforme este esboço breve e imperfeito da vida humana, a mais feliz disposição de espírito é a *virtuosa*; ou, em outras palavras, aquela que leva à ação e ao trabalho, nos torna sensíveis às paixões sociais, fortalece o coração contra os assaltos da fortuna, reduz os afetos à sua justa moderação, faz dos nossos pensamentos um entretenimento para nós próprios e nos induz mais aos prazeres da sociedade e da conversação do que àqueles dos sentidos³¹⁶.

Esta perspectiva sequestra a discussão sobre a virtude do pensamento baseado no *regime de eternidade* e o insere no *regime de contingência*, apontando as deficiências da reflexão dogmática e sua fragilidade ao lidar com o tema das paixões. Hume indica, neste sentido, que “o império da filosofia se estende sobre poucos; e, mesmo sobre estes, a sua autoridade é muito fraca e limitada”³¹⁷. A filosofia é fraca, portanto, para guiar o espírito no terreno pantanoso das paixões. Sua principal contribuição para a esta tarefa é refinamento do espírito que exige no exercício de reflexão. Neste sentido, Hume aponta que “uma dedicação séria às artes liberais suaviza e humaniza o caráter, alimentando aquelas emoções mais delicadas em que consistem a honra e a virtude verdadeiras”³¹⁸.

³¹⁴ *Ibid.* p. 300.

³¹⁵ *Ibid.* p. 293.

³¹⁶ *Ibid.* p. 294.

³¹⁷ *Ibid.* p. 295.

³¹⁸ *Ibid.* p. 297.

Porém, esta é apenas uma consequência secundária da dedicação às artes liberais e à reflexão filosófica. Qual elemento então é capaz de lidar com as paixões no sentido de lhes atribuírem moderação necessária à virtude? Hume responde, apontando outro forte moderador de paixões, que nos parece ser o mais importante: “O *hábito* é outro poderoso meio de reformar o espírito, e de nele implantar disposições e inclinações positivas”³¹⁹. A filosofia, diferente do hábito, possui o defeito de podar as paixões virtuosas ao mesmo tempo em que tenta refrear as paixões relativas ao vício. O caráter universalista da filosofia é justamente o que produz esse seu mal endêmico, pois, “quando destruímos os nervos, destruímos no corpo humano o sentido do prazer, juntamente com o da dor”³²⁰.

Ao final do ensaio sobre o cético Hume apresenta uma síntese daquilo que representa a postura cética como estilo de vida. Bem como ocorre em Montaigne, essa tendência cética também está presente em Hume. No seguinte trecho, temos o resumo da descrição humeana da atitude cética:

Numa palavra, a vida humana é mais regida pelo acaso que pela razão; ela deve ser encarada mais como um passatempo enfadonho que como uma ocupação séria; e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios gerais. Devemos nos empenhar nela com paixão e ansiedade? Não vale a pena tanta preocupação. Devemos ser indiferentes a tudo que acontece? Perdemos todo o prazer do jogo por nossa fleuma e desinteresse. Enquanto especulamos a respeito da vida, a vida já passou; e a morte, embora *talvez* eles a recebam de forma diferentes, ainda assim trata igualmente os tolos e os filósofos. Reduzir a vida a uma regra e a um método exato é uma ocupação geralmente dolorosa e freqüentemente inútil: e não é esta mais uma prova de que superestimamos o prêmio pelo qual lutamos? Mesmo especular tão cuidadosamente sobre a vida, procurando estabelecer com rigor a justiça de nossas idéias, equivaleria a superestimá-la, se para certos temperamentos essa ocupação não fosse uma das mais divertidas nas quais é possível ocupar a vida³²¹.

Renato Lessa, na apresentação que faz aos *Ensaio*s de Hume para a edição que cito aqui, trata de alguns aspectos que são importantes para que possamos compreender, para além desses aspectos gerais da postura cética, como se estrutura o pensamento do autor e qual a sua articulação com a discussão sobre a ciência. Lessa identifica que Hume busca uma inserção do método experimental no âmbito dos assuntos morais. A fonte desse método experimental é Newton. Hume, porém, define que para que seja aplicável

³¹⁹ *Ibid.* p. 298. Grifos meus.

³²⁰ *Ibid.* p. 301. Lembro que esta referência aos nervos associa Hume à investigação de sua época em que o iluminismo escocês se ocupava da tentativa de descobrir a constituição da mente tanto em termos filosóficos como fisiológicos. Ver a esse respeito Lawrence (“The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment”, in B. Barnes e S. Shapin (eds.), *Natural Order*, 1979, pp. 23-31).

³²¹ Hume (*Ensaio*s Morais, Políticos e Literários, 2004, p. 309-310).

aos assuntos humanos, é necessário identificar às particularidades dessa esfera em relação aos fenômenos físicos. Hume concorda com Newton acerca da exigência de que os fenômenos devem ser observados no lugar em que ocorrem, porém, aponta que o lugar de ocorrência dos fenômenos morais é a história. Sendo assim, a ciência moral deve observar os fenômenos tais como ocorrem na vida comum. Para isso, é preciso ter em conta os sujeitos da história, que são os homens, seres que pensam e que falam. É necessário efetuar um mergulho na vida comum desses homens e observar seus aspectos mais ordinários. Assim como em Montaigne, para Hume, as crenças possuem um papel estratégico na composição dos elementos da vida comum. Hume trata os enunciados do ponto de vista de sua repercussão e articulação em relação às crenças.

Alguns aspectos afastam Hume de Montaigne. O primeiro não toma a postura cética como um retiro pessoal, como ocorre no segundo. Hume objetiva que seu trabalho seja um agente mitigador; que reduza as lacunas entre a filosofia e a vida cotidiana. O pensamento humeano busca a intervenção na vida comum, quer que sua reflexão esteja atrelada ação no campo das disputas morais e políticas; não se contenta somente com a *epoché* e com a *ataraxia*. Os *Ensaio*s de Hume operam como “exercícios de filosofia pública”³²². Sua reflexão pretende moderar as paixões e evitar os males que estas ocasionam quando operam sem ponderação. Lessa identifica, então, que a “disposição de tomar a vida ordinária como objeto e como lugar de exercício da filosofia está associada, em Hume, a um ânimo de combate à superstição, ao excesso, ao fanatismo”³²³.

Outro afastamento em relação a Montaigne reside no fato de que Hume admite a possibilidade de que possamos estabelecer uma ciência da política. Este aspecto não só é importante para diferenciá-lo de Montaigne, mas também para que Montesquieu, como veremos, possa ser contemplado em nossa discussão. Tentarei apresentar alguns aspectos que participam dessa ciência da política cética. Hume abre o ensaio intitulado *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, ponderando que as formas de governo, ainda que exista uma *equipolência* em relação aos juízos a respeito delas, não são todas equivalentes. Como “amigo da moderação” Hume não pode aceitar a indiferença em relação às formas de governo³²⁴. De modo surpreendente para a postura relacionada ao *regime de contingência* que apresentamos até agora, Hume afirma que

³²² Lessa (2004, pp. 30-31).

³²³ Lessa (2004, p. 31).

³²⁴ Hume (*Ensaio*s *Morais, Políticos e Literários*, 2004, p. 107).

tão grande é a força das leis, e de determinadas formas de governo, e tão pouco dependentes elas são dos humores e dos temperamentos dos homens, que se podem às vezes deduzir delas consequências quase tão certas e gerais quanto aquelas das ciências matemáticas³²⁵.

Esta possibilidade de extrair certezas no campo da política se torna menos estranha ao modo do *regime de contingência*, se tivermos em conta que – bem como para Montaigne – as leis são uma autoridade poderosa porque estão inscritas nos costumes, logo: são leis porque são leis. Elas podem ser apreendidas no sentido forte do termo em vista de sua fixação nos costumes e não por sua justificativa pelo prisma de uma moralidade *a priori* de caráter metafísico ou dogmático. É nos costumes que as regularidades se fixam e se tornam inteligíveis. As verdades que decorrem da observação dessas regularidades dependem, portanto, da observação da experiência e explicam alguns aspectos da vida política e não o mundo político como um todo, como se este se constituísse em um sistema coerente e coeso. A própria leveza do texto de Hume nos indica esta postura. Se a universalidade de um enunciado tivesse a exigência de encontrar nexos em um sistema metafísico, a própria forma literária do ensaio não comportaria esta necessidade.

A moderação é o critério ético que possibilita avaliar as formas de governo. Como vimos, a moderação como valor está intimamente vinculada à postura característica do *regime de contingência*. Hume afirma, portanto, que “sob todos os aspectos, deve-se preferir o governo moderado, pois é o que proporciona maior segurança tanto ao soberano quanto aos súditos”³²⁶. Esta inscrição de um cético em uma perspectiva do *dever ser* talvez seja uma reiteração da busca de Hume pela filosofia cética como uma atividade pública e não como um retiro pessoal. A moderação é importante para a política na medida em que esta constitui um exercício coletivo. Como Haakonssen aponta, “the message of Hume’s theory concerning the basic features of society is that such regularity cannot come from individual, namely regular or rule-bound institutions that can guide our behavior and consequently our expectations of each other”³²⁷. Aos legisladores cabe elaborar um sistema de leis que sirva como um moderador das paixões e que atue “como

³²⁵ *Ibid.* p. 109.

³²⁶ *Ibid.* p. 119.

³²⁷ Haakonssen, (“The Structure of Hume’s Political Theory”, in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, 1993, p. 196).

uma barreira importante contra a depravação natural da humanidade”³²⁸. Hume procura assim, fazer da esfera da política um campo em que a *diafonia* possa ocorrer em um ambiente não violento, não excessivo: “Eu gostaria apenas de convencer os homens a não discutirem como se estivessem lutando *pro aris e focis* (por seus alteres e seus lares), e a não transformarem uma constituição boa numa ruim, pela violência de suas ações”³²⁹.

Agora, algumas considerações sobre esse mesmo problema em Montesquieu. Raymond Aron afirma: “Comentando Montesquieu, eu diria que um Estado é livre quando nele o poder limita o poder”³³⁰. Há nesse princípio um ponto de contato de Montesquieu com as duas abordagens tipicamente cétricas que apresentei até agora: a moderação como valor. Ainda que Montesquieu busque efetuar uma ciência das leis que capture seu espírito e, assim, tenha acesso ao mundo da política tal qual ele é, temos em conta que ele não empreende esta busca por uma via puramente metafísica ou dogmática, ou seja, não trabalha somente no terreno do *regime de eternidade*. Suas verdades que pretendem universalidade decorrem da observação da experiência e partem justamente do princípio da diversidade, tendo em vista que diferentes circunstâncias requerem diferentes princípios e formas de governo. Montesquieu apresentaria, assim, uma combinação do *regime de eternidade* com o *regime de contingência*, ou, pelo menos, configuraria um *regime de eternidade* atenuado.

Aron avalia que Montesquieu pretende uma descrição sociológica do mundo da política, mas essa descrição não faz dele um simplesmente determinista³³¹. Montesquieu parece querer explicar a diversidade, mas não somente trazer à luz as regularidades que estão subjacentes à pluralidade das contingências, ele pretende também “conservar o direito de julgar essa diversidade”³³². O valor que atua como critério para esse julgamento é a moderação. O seguinte trecho do comentário de Aron reforça tal impressão: “o objetivo da ordem política é assegurar a *moderação* do poder pelo equilíbrio dos poderes, o equilíbrio entre povo, nobreza e rei na monarquia francesa e inglesa; o equilíbrio entre o povo e privilegiados, entre plebe e patriarcado na república romana”³³³. Com esta afirmação Aron aproxima Montesquieu do liberalismo, identificando que este é a essência

³²⁸ Hume (*Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, 2004, p. 119).

³²⁹ *Ibid.* p. 127.

³³⁰ Aron (*Etapas do Pensamento Sociológico*, 1987, p. 34).

³³¹ *Ibid.* p. 53.

³³² *Ibid.* p. 50.

³³³ *Ibid.* p. 54. Grifos meus.

de sua filosofia política. Não pretendo entrar no mérito da questão se Montesquieu é ou não um liberal, meus interesses dizem respeito à moderação como valor em seu pensamento político e a articulação entre este valor e a necessidade de remeter a reflexão às circunstâncias.

Montesquieu inicia *Do Espírito das Leis* operando sob o *regime de eternidade*. Sua intenção é apontar os universais que determinam a diversidade. Afirma, neste sentido, que “cada diversidade é *uniforme*, cada mudança é *constância*”³³⁴. Os homens seriam criadores de leis, mas existiriam leis anteriores às leis criadas por eles. Estas leis estão relacionadas com o princípio da justiça que se refere à ideia de equidade³³⁵.

O *regime de eternidade* passa a conviver com o *regime de contingência*, justamente quando Montesquieu entra na questão da articulação entre as leis necessárias e anteriores e a natureza humana. O homem como ser físico é governado por leis invariáveis, bem como outros corpos físicos. O mundo físico é distinto do mundo inteligente, ao qual pertencem os homens. No mundo inteligente, as leis existem porém não são seguidas de modo necessário: “a razão disso reside no fato de estarem os seres particulares inteligentes limitados por sua natureza e, conseqüentemente, sujeitos a erro; e por outro lado, é próprio da natureza agirem por si mesmos”³³⁶. Em Montesquieu, temos, portanto, a natureza humana operando sob o signo da falibilidade, bem como vimos em Montaigne e Hume. Como argumentei até agora este signo é um registro importante do *regime de contingência*. Ainda que as leis imutáveis existam, os homens mantêm uma relação com elas, no mínimo, problemática.

Ao final do Livro I do *Espírito das Leis*³³⁷, temos que o melhor governo é aquele que está mais de acordo com a natureza. Esta consonância com a natureza é avaliada pela apuração de seu ajuste ao povo que governa. A razão geral deve render tributo às particularidades da contingência para que descubra a natureza dos governos e sua adequação à realidade. Temos neste raciocínio uma considerável deflação da razão se a avaliamos do ponto de vista do modo pelo qual esta figura no *regime de eternidade*. Utilizando a terminologia cética, é possível dizer que um dogmático ou um filósofo metafísico não recorreria a este tipo de ponderação.

³³⁴ Montesquieu (*Do Espírito das Leis*, 1973, p. 33).

³³⁵ *Ibid.* p. 33.

³³⁶ *Ibid.* p. 34.

³³⁷ *Ibid.* p. 36.

Mais adiante, outra afirmativa contida no *Espírito das Leis*³³⁸ aproxima de modo mais intenso Montesquieu do *regime de contingência*. Quando Montesquieu anuncia os requisitos para que se descubra a natureza das três formas de governo que analisa, ele diz: “para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos”³³⁹. Essa asserção mostra que Montesquieu recorre ao conhecimento e à linguagem da vida comum.

A natureza dos governos³⁴⁰ não é suficiente para que seus vínculos com o real se tornem inteligíveis. Para isso, à natureza deve ser somado o princípio do governo. “A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as *paixões* humanas que o movimentam”³⁴¹. Ao recorrer às paixões como princípio explicativo do governo, Montesquieu está claramente operando no *regime de contingência*. As paixões que animam as formas de governo são: a Virtude, a Honra e o Medo. A Virtude se refere às repúblicas (democráticas e aristocráticas), a Honra às monarquias e o Medo aos governos despóticos. Assim como Hume, Montesquieu identifica a Virtude com a paixão e não com as formas racionais *a priori* do bem.

Se as paixões são os princípios do governo, a moderação aparece em Montesquieu como um valor inerente ao *regime de contingência*, da mesma forma que ocorre em Montaigne e Hume. A moderação é justamente o elemento estabilizador que impede os excessos em vista das contingências das paixões que regem os assuntos políticos. Ao apresentar a ideia do despotismo em um curtíssimo capítulo do *Espírito das Leis*, Montesquieu define: “Quando os selvagens da Luisiania querem colher uma fruta, cortam a árvore embaixo e apanham-na. Eis o governo despótico”³⁴². Este trecho mostra que o despotismo, cuja paixão motora é o Medo, é justamente o oposto da moderação, representa a expressão do excesso.

Isaiah Berlin identifica um relativismo em Montesquieu, tendo em vista que este não acredita que um conjunto de valores pode ser aplicado para todos os homens em todas as partes e que não existiriam soluções simples para as questões políticas em todos os

³³⁸ *Ibid.* p. 39.

³³⁹ *Ibid.* p. 39.

³⁴⁰ “(...) o governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano; a monarquia é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos” (*Ibid.* p. 39).

³⁴¹ *Ibid.* p. 49.

³⁴² *Ibid.* p. 79.

países decorrentes desses valores. No que diz respeito à moderação em Montesquieu, Berlin afirma: “He disliked and distrusted speed and violence”³⁴³.

Quando Aron identifica Montesquieu como o primeiro sociólogo³⁴⁴, estão em jogo alguns elementos que reforçam a tese da conciliação entre o *regime de eternidade* e o *regime de contingência* neste pensador. A sociologia é uma ciência que surge justamente pela vontade de se encontrar regularidades na contingência da vida social.

Neste longo parêntese, parti de um conto de Drummond sobre a *Falsa eternidade* para identificar dois regimes de pensamento político que mantêm analogia com a distinção entre *fundamento* e *fundação* formulada por Fernando Gil: o *regime de eternidade* e o *regime de contingência*. A razão; a universalidade; a defesa de princípios *a priori* dos quais podem ser deduzidos corolários; a crença de que é possível apreender o mundo em sua constituição verdadeira e que esta pode servir de instância normativa dos assuntos dos homens; são alguns elementos que compõem o *regime de eternidade*. Por sua vez, a paixão; a particularidade; a contingência; a necessidade de levar em conta as dimensões do tempo, da história e da experiência; a aproximação em relação aos costumes, às opiniões e aos temas ordinários da vida comum; participam do *regime de contingência*.

Ao considerar alguns fatores das reflexões de Montaigne, Hume e Montesquieu, procurei dar rendimento a essas categorias, ao tentar identificar a distância e a aproximação desses autores a estas dimensões.

Para fechar esse parêntese, será suficiente notar que Vieira é um pensador que opera por uma imersão no *regime de contingência* como forma de definir uma latência do *regime de eternidade* que resta subjacente.

3.2. Decifrações por indícios

Mistério e enigma. Mais uma chave que tomo emprestada de Charles Taylor (2007). Ao tratar da emergência de um contexto de descrença no processo de secularização, Taylor compara a postura religiosa, pautada pelo mistério, com aquela das

³⁴³ Berlin (“Montesquieu”, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1980, p. 145).

³⁴⁴ Aron (*op. cit.* p. 21).

mentalidades materialistas, que percebem a realidade como um quebra-cabeças a ser decifrado: “*Materialists usually want to redpudiate this [o mistério]; science in its progress recognizes no mysteries, only temporary puzzles [...]*”³⁴⁵. Tudo pode ser conhecido e tudo aquilo que é desconhecido resta como um enigma temporário, francamente sujeito à decifração. Esta é mais uma característica desse *self* secular que o protege contra o que lhe é externo.

Afirmar o mistério: eis a tarefa do sermão, eis a atividade do pregador. Desvelar o mistério significa blindar o sujeito, apartá-lo da presença do Verbo que o circunda e que se manifesta no mundo pela mediação do sacramento. Esta é, como tentei mostrar no capítulo anterior, seguindo a trilha de Pécora, a base do humanismo vieirino e a fonte de sua militância.

Na introdução para a edição dos sermões do Padre Antonio Vieira que organizou, Alcir Pécora define três princípios organizam o *modelo sacramental*: a representação do povo diante de Deus; a afirmação do organismo mediador (a Igreja); e a realização dos desígnios da Providência de acordo com a manifestação do mistério no mundo. A descrição deste modelo sacramental efetuada por Pécora dá os contornos da forte articulação que persigo aqui entre a palavra (o Verbo) e a sua efetividade no mundo, como criação, como invenção engenhosa do real, como trabalho da palavra empenhada: “*Resulta daí uma noção de real que é natural e sobrenatural*”³⁴⁶.

Apontando, mais uma vez para o mote “*Tudo é questão de palavras e se resolve com palavras*” – pretendo argumentar que a analogia feita por Burke entre as palavras e A Palavra possui consequências para a construção mesma do real, quando avaliada no âmbito dos sermões de Antonio Vieira. O Verbo testemunhado pelo pregador é a via pela qual o real é constantemente reafirmado como criação; e neste caso a atividade do pregador corresponde à *invenção* que manifesta a criação no mundo. Ainda seguindo Pécora, o que quero sugerir, em outras palavras, é que a história possui vinculação com as palavras porque os eventos históricos representam “a versão mais *atualizada* do Texto”³⁴⁷. Por isso os sermões têm íntima ligação com a atividade histórica e política, o que permite que Pécora afirme a leitura da unidade teológico-retórico-política. Caracterizando a atividade do pregador, Pécora afirma: “pode-se dizer que o sermão atua

³⁴⁵ Taylor (*A Secular Age*, p. 367).

³⁴⁶ Pécora (2003, p. 11).

³⁴⁷ *Ibid.* p. 12.

como uma hermenêutica factual cuja interpretação preenche os lugares da *invenção* retórica”³⁴⁸.

O trabalho de exegese da tradição católica de oratória sacra dos séculos XVI e XVII, argumenta Pécora, consiste na atividade de apreensão da “maior quantidade de figuras misteriosas decifradas”³⁴⁹. Eu diria que o trabalho de exegese dos sermões não se destina propriamente à decifração, mas à afirmação do mistério. Este mistério se torna presente pelo lume do pregador que o clareia, mas não o desloca de sua condição de encoberto. O material do *empenho* vieirino ao falar para as potências da memória, do entendimento e da vontade, presentes no homem, não é a razão (tal como modelada pela Era Secular), mas a *crença como emanção do discurso plausível e persuasivo*. Vieira tenta tornar presente o mistério no mundo para que a crença possa plasmar o real. Neste *trabalho da palavra empenhada* Vieira elabora um mundo político que é a manifestação do Verbo; um “*corpo místico* ao qual o Estado cristão deve a legitimidade de sua existência”³⁵⁰.

O mistério é fundamental para a efetivação dessa ordem política em Vieira porque sua retórica “se organiza em torno desse *topos* sacramental de que a presença real de Cristo na Eucaristia fornece o modelo”³⁵¹. Só o mistério pode mobilizar a crença como fundamento da conversão e como eficácia da vontade do Verbo manifesta no mundo. Só assim o humano pode participar do Ser e conhecer os desígnios divinos: “atento à tensão dramática (nunca trágica) dessa via que claro-oculta, para Antonio Vieira, apenas a forma misteriosa pode significar satisfatoriamente o *sinal*”³⁵². *No mistério reside a eficácia, nele o real se engendra*.

Acredito que esta tarefa de atualização do mistério como via da efetivação da vontade no real pode ser apurada nas próprias recomendações de Vieira em relação ao procedimento do sermão. Como forma de explicitar o modo pelo qual os sermões de Vieira correspondem a uma anatomia do Verbo, ou seja, reflexão sobre as condições de possibilidade de sua eficácia no mundo, procurarei estabelecer analogias com outros dois

³⁴⁸ Como percebe Pécora, Auerbach já havia notado que para o cristão a atividade exegética é uma das principais formas de apreensão do real.

³⁴⁹ Pécora (2003, p. 12).

³⁵⁰ *Ibid.* p. 21.

³⁵¹ Pécora (*Teatro do sacramento...* p. 104).

³⁵² *Ibid.* p. 115.

pensadores que operam pela ótica da equivalência entre ação e discurso (entre as palavras e as coisas, por conseguinte). Refiro-me a Montaigne³⁵³ e Jorge Luis Borges.

Pretendo estabelecer pontos de contato que indiquem que estes autores compartilham alguns traços que são fundamentais para a afirmação do real como opacidade. Meus esforços se dirigirão para o estabelecimento de uma leitura criativa destes três grandes escritores que indique a possibilidade de uma reflexão que coloque em cena textos produzidos em épocas e contextos bastante distintos. Uma espécie de anacronismo deliberado marcará, portanto, as seguintes páginas. Acredito que este anacronismo se justifique pela tentativa de deixar claro o procedimento vieirino de manifestação do Verbo no mundo.

Alguns elementos do que descrevi acima como *regime de contingência* comporão o risco do bordado que procurarei traçar: a precariedade do real; a parcialidade e a circunscrição dos juízos e discursos; a falibilidade da razão; a irredutibilidade das experiências; a prioridade da imagem como aspecto de superfície em relação às leis e à profundidade ontológica; são alguns desses aspectos.

Os textos se parecem e é da aparência que parto: os *Ensaaios* de Montaigne, as *Ficções* de Borges e os *Sermões* de Vieira reúnem textos relativamente curtos que tratam de assuntos que não guardam uma ordenação e encadeamento internos entre cada parte dos livros. Acredito que estas formas semelhantes indicam a recusa ou capitulação à forma tratadística por parte dos autores destas três obras. *Ensaaios*, *Ficções* e *Sermões* são peças de curto alcance que se fixam em limites informados seja pela parcialidade e irredutibilidade das opiniões e experiências de seus autores, seja pelos contextos e/ou leitores/ouvintes para os quais se dirigem. Esta é uma estratégia de aproximação dos procedimentos que adoto, não obstante a óbvia vinculação dos sermões à ordem universal ditada pelo Texto das Escrituras e pela manifestação do Verbo. Nesta etapa de minha análise as proximidades estão dirigidas mais aos aspectos formais dos textos analisados que às suas características substantivas. A substância dos sermões é fundamentalmente o testemunho da Palavra, mas este testemunho não se afirma pela forma tratadística: carece de se manifestar de modo circunstanciado, nas particularidades de cada contexto de elocução.

À diferença de um tratado, que pressupõe que o texto pode percorrer teorias de longo alcance que correspondam a realidades amplamente concatenadas, *Ensaaios*,

³⁵³ Que já alinhei ao debate na abertura deste capítulo.

Ficções e Sermões se dirigem e/ou se referem a contextos e realidades menos amplas (experiências pessoais, sonhos e pregações a plateias específicas) porque é assim que o real se dá a ver. A contingência e a precariedade como elementos do diagnóstico do real remetem à particularidade de suas manifestações e do sujeito da experiência.

Esta primeira afinidade se relaciona a um diagnóstico do real compartilhado pelos três autores. Eis meu ponto de partida. Apresento, agora, alguns aspectos dos textos de Montaigne, Borges e Vieira para clarificar e expandir estes primeiros argumentos.

3.3. Ensaaios e reflexões de curto alcance

Michel de Montaigne em seus *Ensaaios* fornece um conjunto fragmentado de impressões sobre o homem e sobre o mundo que pode ser compreendido como operador que compõe (em caráter incompleto, porque não buscamos uma forma final) uma forma filosófica do ceticismo³⁵⁴.

O diagnóstico de que o mundo e o homem são dessemelhantes tem sérias implicações para o alcance da razão. Diante da impossibilidade de redução de fenômenos e experiências a categorias analíticas e explicativas, a razão não poderá produzir conhecimentos pautados pela verdade e pela certeza: o operador de incerteza tem papel central na forma filosófica do ceticismo de Montaigne.

Não havendo possibilidade de conhecimento e juízos infalíveis e unívocos, todo juízo passa a ser parcial e circunscrito. O *operador de circunscrição define*, então, que todos os juízos são particulares e idiossincráticos, pois partem de experiências irreduzíveis. Estas experiências, além de particulares, têm seu caráter máximo de intercâmbio com outras experiências através das palavras (a via do *Ensaio* guarda essa postura de tornar a experiência em palavras), neste sentido: “Tudo questão é de palavra e se resolve com palavras”. Os *Ensaaios* consistem, em certa medida, em exercícios de fabricação do real por palavras. Temos, então, por vias céticas a relação entre o real e a palavra que busquei compor ao tratar das analogias de Burke no capítulo anterior e relacioná-la com o trabalho de fabricação do *trabalho da palavra empenhada* vieirino.

³⁵⁴ Acompanhamos aqui o procedimento adotado por Renato Lessa (2008), quando articula operadores para apurar uma “forma Bayle”.

Em sua descrição dos *Ensaaios*, Hugo Friedrich defende que Montaigne “*ne cherche pas la loi, mais l’image. C’est ce qui le separe, comme tous les moralistes, de la méthode scientifique qui ne recherche pas le singulier et l’image, mais la loi. Son livre contient une phénoménologie morale*”³⁵⁵. O recurso à imagem parte da constatação de que a investigação do real não pode buscar os motivos profundos das coisas e do mundo. A *skepsis* deve ser uma leitura de superfície. O real para Montaigne é aquilo que lhe parece.

O mistério em Vieira se manifesta pelo exercício da pregação que torne o Deus ouvido o mais próximo possível do Deus visto. Mas o elemento decisivo é que o Deus na Terra permanece sempre Deus ouvido, jamais se torna Deus visto. A vilania da visão está constantemente acompanhada da afirmação da visão como a principal via de acesso ao entendimento. Ao abordar, mais adiante, de modo mais atento elementos presentes no *Sermão da Sexagésima*, este aspecto ficará mais claro. A moralidade que em Montaigne se manifesta pela aparência, em Vieira ocorre para presença do mistério através do testemunho da Palavra.

Montaigne tem a tendência de diminuir o valor filosófico e literário de seus *Ensaaios*³⁵⁶. Hugo Friedrich argumenta que esta tendência tem relação com a necessidade de remeter sua obra ao signo da imperfeição e da particularidade: são os escritos falhos e idiossincráticos de um velho. Não há possibilidade, assim, de uma apropriação de seus *Ensaaios* como uma obra que define universalmente aspectos da humanidade. O que Montaigne estuda é Montaigne, nada mais. Borges também vincula sua obra ao signo do falível e do particular através da auto-depreciação: alega constantemente que não gosta do que escreve e parece tratar seu trabalho como parte das necessidades de um velho cego. O que Borges escreve é Borges, nada mais.

3.4. Labirintos e espelhos

No primeiro conto das *Ficções*, intitulado *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, Borges trata de um planeta inventado que constaria em um verbete esquecido de um exemplar da *The*

³⁵⁵ Friedrich (*Montaigne*, 1993, 14).

³⁵⁶ *Ibid.* p. 24.

Anglo-American Cyclopaedia. O planeta seria objeto de descrição de uma ordem de intelectuais que estaria compondo a *Orbis Tertius*, que seria o livro que reuniria todos os detalhes desse planeta inventado. A grandeza da *Orbis Tertius* estaria no projeto de fabular um planeta, com todas as suas particularidades. A obra não foi completada e temos aqui dois pontos de contato com Montaigne. Primeiro, a empreitada de descrever um planeta em sua totalidade era impossível, porque o real possui uma dessemelhança inesgotável e Tlön não seria um planeta completo em sua fabulação se não contasse com essa variedade infinita. Segundo, o esforço pela composição da *Orbis Tertius* retoma a palavra como oficina do real.

Neste pequeno conto, mais um recurso é interessante. As descrições de Tlön encontradas no verbete perdido da enciclopédia apresentam uma realidade completamente fantástica e distinta dos aspectos da vida comum “real” na Terra. Borges, entretanto, coloca esta realidade fantástica em diálogo com reflexões que se voltaram para a investigação sobre a “realidade” na Terra. Em alguns momentos, a descrição desse planeta inventado coincide com algumas descrições da vida humana feitas por pensadores “reais”, como no caso:

Espinosa atribuiu à sua inesgotável divindade as propriedades da extensão e do pensamento; ninguém compreenderia em Tlön a justaposição da primeira (que só é típica de certos estados) à segunda – que é sinônimo perfeito de cosmos. Melhor dizendo: não concebem que o espaço perdure no tempo. A percepção de uma fumaça no horizonte, em seguida do campo incendiado, em seguida do cigarro mal apagado que produziu a queimada, é considerada um exemplo de associação de idéias³⁵⁷.

Suspeito que aqui a noção de associação de ideias faz referência a Hume. O diálogo entre essa realidade fabulada e filosofias que investigam a vida humana, além de provocarem estranhamento ao leitor, têm a tarefa retórica de garantir plausibilidade à fabulação. Fica, então, a dúvida: em que medida a vida na Terra é mais real que aquela de Tlön? A articulação entre ficção e real tem ecos na afirmativa de Montaigne de que “Tudo é questão de palavras”. A afirmação do fantástico em Borges tem, em alguma medida, relação com a presença do divino em Vieira: ambos se dirigem contra a mente blindada e coerente do *self* secular, ambos demandam a porosidade do *self* para a plausibilidade de seus textos. Ainda que Borges não busque que seus contos sejam

³⁵⁷ Borges (*Ficções*, 2007, p. 21).

plausíveis, o fantástico possui um efeito retórico de combate à racionalização característica do *self* secular.

Em *Pierre Menard, autor do Quixote*, outra das *Ficções*, Borges apresenta um personagem que reivindica para si a autoria do Quixote de Cervantes (coincidência ou não, uma obra importante do barroco). Não que o personagem quisesse ser reconhecido como aquele que escreveu o livro em 1605. Pierre Menard pretendia ser o autor do livro hoje, em seu tempo, e considerava que sua autoria seria mais autêntica que a de Cervantes. O projeto de Menard é um pouco esclarecido, ao menos em sua justificativa, na seguinte passagem: “Compor o *Quixote* [diz Menard] em princípios do século XVII era uma empreitada razoável, necessária, quem sabe fatal; em princípios do século XX, é quase impossível”³⁵⁸. O método de Menard é muito peculiar e se esclarece na seguinte passagem:

É uma revelação cotejar o *Dom Quixote* de Menard com o de Cervantes. Este, por exemplo, escreveu (*Dom Quixote*, primeira parte, capítulo IX):
...a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro.
 Redigida no século XVII, redigida pela “*ingenio lego*” Cervantes, essa enumeração é um mero elogio retórico da história. Menard, em contrapartida, escreve:
*...a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro*³⁵⁹.

Evidentemente as passagens de Cervantes e Menard são idênticas. O que lhes garante a diferença são as circunstâncias dos autores. O operador de circunscrição é posto em funcionamento por Borges para indicar que o mesmo texto, escrito por autores diferentes, produz textos distintos. O texto figura aqui como experiência e as experiências são irredutíveis. O projeto de Menard, em alguma medida, participa do domínio linguístico que se manifesta na noção de testemunho presente nos sermões de Vieira: Menard representaria uma atualização do texto de Cervantes. Menard parece dizer que, de alguma forma, o Quixote precisa se tornar presente e sua atividade de escritor é o próprio testemunho. É lógico que Menard pretenda ser não somente a testemunha, mas o autor do Quixote; afinal, ele é um sujeito do século XX. O que pretendo fixar é a possibilidade linguística presente em Menard de atualização do Texto pelo texto como opera Vieira.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 41.

³⁵⁹ *Ibid.* 43.

A palavra como produtora de realidades também está presente aqui e estará na *Biblioteca de Babel*, que consiste no conto sobre uma biblioteca infinita cuja exploração encerra o próprio significado (ainda que insólito) das vidas humanas. A Biblioteca de Babel pode ser tomada como algo análogo àquilo que as Escrituras representam para a atividade de Vieira. O Texto bíblico traz em si, bem como as infinitas prateleiras da Biblioteca de Babel, toda a história da humanidade que se confirma pela realização dos eventos particulares. A história do mundo para Vieira – como traduz sua longa trajetória de pregador – consiste em percorrer, sem parar, as infinitas prateleiras das escrituras em busca dos sentidos e dos desígnios da vida humana.

Há muitas outras *Ficções* que poderiam mobilizar outras afinidades, como *A Loteria na Babilônia*, que descreve uma sociedade na qual a loteria (o acaso e a contingência) consolida-se no princípio organizador da vida comum, ou como *O Milagre Secreto*, que trata de um escritor que antes de ser executado, já com as balas disparadas em sua direção, tem concedido o milagre de uma paralisação do tempo e do espaço que durará até que sua mente conclua em surdina a obra literária de sua vida que estava compondo antes da interrupção que culminou em sua execução. Cobrir em detalhe cada uma destas *Ficções* requereria, porém, outro trabalho inteiramente dedicado a esta tarefa.

As tensões entre o eterno e o contingente, contudo, são outros fatores que atravessam as reflexões de Borges, para além das questões que destaquei das *Ficções*, e merecem alguma consideração. Borges também se dedicou à forma ensaística e um de seus ensaios se destina a estabelecer uma história da eternidade³⁶⁰. Esse ensaio deixa claro que Borges, ainda que descreva o real como um labirinto infindável, se preocupa com alguma ordem que ultrapasse o real como opacidade e como vertigem. A chave dessa extrapolação dos limites da contingência é articulada pelo operador temporal: podemos experimentar a noção de eternidade e não somente pensá-la.

O ensaio se dedica à análise das versões formuladas historicamente acerca da noção de eternidade, desde as da filosofia clássica até as cristãs e, finalmente, a do próprio Borges. Aquilo que ele chama de sua “teoria pessoal de eternidade” define-se assim:

“É uma pobre eternidade já sem Deus, e ainda sem outro possuidor e sem arquétipos”³⁶¹. Ele a narra como decorrente de uma experiência na qual estava caminhando pela rua e, repentinamente, passa a ter a sensação de que havia se deslocado

³⁶⁰ Borges (*História da eternidade*, 2012).

³⁶¹ *Ibid.* p. 35.

para o tempo passado (“Estou em mil oitocentos e tantos”³⁶²). Ele prossegue descrevendo assim tal experiência:

Senti-me morto, senti-me percebedor abstrato do mundo: indefinido temor imbuído de ciência que é a melhor clareza da metafísica. Não acreditei, não, ter remontado às presumíveis águas do Tempo; antes me suspeitei possuidor do sentido reticente ou ausente da inconcebível palavra *eternidade*. Só depois consegui definir esta imaginação.

Escrevo-a, agora, assim: esta pura representação de factos homogêneos – noite em serenidade, ar límpido, cheiro provinciano da madressilva, barro fundamental – não é simplesmente idêntica à que houve nessa mesma esquina há tanto anos; sem pareências nem repetições, é a mesma. O tempo, se pudermos intuir esta identidade, é uma desilusão: bastam para o desintegrar a indiferença e a inseparabilidade de um momento do seu aparente ontem e de outro momento do seu aparente hoje.

É evidente que o número destes momentos humanos não é infinito. Os elementares – os de sofrimento físico e de gozo físico, os de aproximação do sonho, os da audição da música, os de muita intensidade ou grande apatia – são mais impessoais ainda. Faço derivar de antemão esta conclusão: a vida é demasiado pobre para não ser também imortal. Mas nem sequer temos a segurança de nossa pobreza, visto que o tempo, facilmente refutável no sensitivo, não o é também no intelectual, de cuja essência parece inseparável o conceito de sucessão. Fique portanto em anedota emocional a vislumbrada ideia e na confessada irresolução desta folha de papel o momento verdadeiro de êxtase e a insinuação possível de eternidade de que essa noite não me foi avara³⁶³.

A eternidade é descrita como a experimentação de uma forma de êxtase. O aspecto fundamental aqui é que quando a eternidade se manifesta, se esgotam as possibilidades das palavras serem suficientes para defini-la. Ele, por isso, não apresenta uma definição abstrata da eternidade, mas descreve precariamente sua experiência. Esse é uma tópica recorrente em Borges e indica que ele se aproxima de uma vinculação entre mistério e imersão do mundo no tecido das palavras. A manifestação do eterno é êxtase místico e inefável e a vivência do tempo, do contingente, só é acessível como texto (com palavras e por palavras). Esse é o mesmo padrão que ocorre nos contos sobre o Zahir e o Aleph que descrevem a manifestação do inefável no mundo como o “absoluto no momentâneo”³⁶⁴. O seguinte trecho do Aleph faz pensar um Borges que se move em um mundo quase idêntico ao descrito por Vieira:

(...) Então eu vi o Aleph.

Chego, agora, ao centro inefável de meu relato; começa, aqui, meu desespero de escritor. Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros o infinito Aleph que minha temerosa memória mal consegue abarcar? Os místicos, em transe

³⁶² *Ibid.* p. 37.

³⁶³ *Ibid.* pp. 37-38.

³⁶⁴ Borges (*O Aleph*, p. 94).

análogo, multiplicam emblemas: para significar a divindade, um persa fala de um pássaro que de alguma forma é todos os pássaros; Alanus de Insulis, de uma esfera cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma; Ezequiel, de um anjo de quatro faces que ao mesmo tempo se volta para o oriente e para o ocidente, para o norte e para o sul. (Não em vão rememoro essas inconcebíveis analogias; alguma relação têm como o Aleph.) Os deuses não me negariam, talvez, o achado de uma imagem equivalente, mas este informe ficaria contaminado de literatura, de falsidade. Além disso, o problema central é insolúvel: a enumeração, mesmo que parcial, de um conjunto infinito. Naquele instante gigantesco, vi milhões de atos deleitáveis ou atozes; nenhum me assombrou tanto como o fato de ocuparem o mesmo ponto, sem superposição e sem transparência. O que meus olhos viram foi simultâneo: o que transcreverei, sucessivo, porque a linguagem o é. Algo, contudo, recuperarei³⁶⁵.

3.5. Deus ouvido

Em Vieira é possível identificar a fé na possibilidade de o discurso seja palavra empenhada, testemunho da verdade. O *Sermão da Sexagésima*, pregado em 1655, que define o papel do sermão, é um exemplo dessa postura. Percorrerei os argumentos deste sermão tão célebre para que seja possível retomar as analogias que Montaigne e Borges forneceram para a clarificação da articulação entre palavra, mistério e realidade que tento afirmar nesta análise.

O conceito predicável deste sermão é *Semen est verbum Dei* – A semente é a palavra de Deus. Este sermão fornece elementos fundamentais para a compreensão do modo pelo qual o Verbo é eficaz no mundo e qual as implicações do sermão para a frutificação das sementes que o efetivam. O conceito predicável é perseguido do ponto de vista do questionamento sobre o porquê da pouca eficácia da Palavra de Deus que Vieira identifica em seus tempos.

Para articular a pregação à semente Vieira retoma a afirmativa presente em Mateus 13:3: “Eis que o semeador saiu a semear”. A afirmação da necessidade de sair a pregar diz respeito à própria vocação dos jesuítas. Como bem analisa Eisenberg³⁶⁶ a própria fundação da Companhia de Jesus decorre da ação de um andarilho, Ignácio de Loyola. Eisenberg vincula também o fato dos jesuítas terem sido escolhidos para os trabalhos das missões de acordo com a sua própria vocação para ir ao mundo e não para o cultivo da vida monástica.

³⁶⁵ *Ibid.* p. 148.

³⁶⁶ Eisenberg (*As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*, 2000)

Este pregador que sai para semear encontra dificuldades e Vieira lembra que “Uma parte do trigo caiu entre espinhos, e afogaram-no os espinhos [...]. Outra parte caiu sobre as pedras, e secou-se nas pedras por falta de umidade [...]. Outra parte caiu no caminho, e pisaram-no os homens e comeram-no as aves”³⁶⁷. Todas as criaturas, portanto, de todos os tipos que há – as racionais, como os homens; as sensíveis, como os animais; as vegetativas, como as plantas; e as insensíveis, como as pedras –, resistem à atividade da sementeira. Aí já fica clara a dificultosa tarefa de pregar e aí também reside sua grandeza. Pedras, espinhos, aves e homens atentaram contra as sementes pregadas. E estes distintos tipos de criatura também compõem as possibilidades de homens em sua natureza precária: há homens homens, há homens brutos, há homens tronco, há homens pedra.

Estes homens resistentes e inférteis à sementeira devem ser tornados pelos sermões em solo poroso como a terra. O sermão como sementeira é o próprio veículo da eficácia e fabricação do mundo pela criação do Verbo. As palavras, testemunho da Palavra, tocam a terra e frutificam porque tocam os corações dos homens: “Os espinhos, as pedras, o caminho, e a terra boa, em que o trigo caiu, são os diversos corações dos homens”³⁶⁸. Os espinhos representam os corações agudos e encantados com riquezas e com delícias. As pedras são os corações brutos. Os caminhos são os corações dominados pelas contingências do mundo. Nos espinhos, nas pedras e nos caminhos o trigo não frutifica porque se afoga, porque seca, e porque é pisoteado.

Em seguida, Vieira lança o questionamento fundamental que o sermão procurará responder: “Se a palavra de Deus é tão eficaz e tão poderosa, como vemos tão pouco fruto da palavra de Deus?”³⁶⁹. A palavra de Deus não é menos onipresente que antes. Tem que haver uma explicação para a sua pouca eficácia. Isto tentará investigar o sermão. Notemos que Vieira está em pleno terreno no qual a crença em Deus deixa de ser onipresente e se torna mais uma opção pela qual o pregador tem que zelar e atualizar em sua atividade oratória e exegetica.

Para que seja possível responder à pergunta sobre a ineficácia da palavra de Deus, Vieira tem que percorrer todos os aspectos que estabelecem sua eficácia: “Para uma alma se converter por meio de um Sermão há de haver três concursos: há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há de concorrer o ouvinte com o entendimento,

³⁶⁷ Vieira (*Sermões*, 2003, vol. I, p. 30)

³⁶⁸ *Ibid.* p. 32.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 32.

percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumiando”³⁷⁰. Vieira considera a conversão como a entrada de um homem dentro de si, vindo a si mesmo. Para que um homem veja a si são necessários: olhos, espelho e luz. O pregador figura como o espelho, Deus como a luz e o homem como os olhos no trabalho de formação desta imagem de si que é a própria conversão. Qual desses três concursos, então, é responsável pela pouca frutificação da Palavra?

Vieira afirma que os pregadores acusam muitas vezes os ouvintes pela ineficácia do Verbo. Mas ele tenta mostrar que esta não é a razão correta. Isto porque a palavra de Deus é tão fecunda que mesmo nos solos pouco férteis faz efeito. Vieira afirma, assim, que há bons e maus ouvintes: e, se nos bons o Verbo frutifica, nos maus faz, ao menos, efeito. Afirma-se, dessa forma, também o fato de Deus não representar o concurso que trabalha em desacordo com o Verbo: sua Palavra é onipresente e frutífera. Se não há frutificação nem por causa de Deus, nem por causa dos ouvintes, só pode caber ao pregador esta responsabilidade: “E assim é. Sabeis, Cristãos, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos Pregadores. Sabeis, Pregadores, porque não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa nossa”³⁷¹.

Identificado o pregador como responsável, cabe investigar quais os aspectos que compõem a atividade do pregador e identificar os motivos da precariedade da eficácia. Cinco são as circunstâncias que podem ser consideradas na atividade do pregador: a pessoa, a ciência, a matéria, o estilo, a voz.

E o que há de errado com a circunstância da pessoa? A pessoa do pregador é a vida e o exemplo. Vieira chama atenção para o fato de o pregador não ser o semeador, mas aquele que semeia. Semeador é nome e aquele que semeia é ação: “Ter o nome de Pregador, ou ser pregador de nome não importa nada; as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo”³⁷². Aqui Vieira afirma de modo contundente a tarefa do pregador – orador, aquele que tem como sementes as palavras como testemunho do Verbo – como atividade que incide no mundo. Tudo é questão de palavras, mas não de mero jogo de palavras: trata-se de palavras convertidas em obras, palavras como eficácia do Verbo.

³⁷⁰ *Ibid.* p. 33.

³⁷¹ *Ibid.* p. 35-36.

³⁷² *Ibid.* p. 36.

Palavras sem obras, são tiros sem bala; atroam, mas não ferem. [...] Por isso Cristo comparou o pregador ao sementeiro. O pregar, que é falar, faz-se com a boca; o pregar, que é semear, faz-se com a mão. Para falar ao vento, bastam palavras; para falar ao coração, são necessárias obras³⁷³.

As palavras frutificam em obras. Na união entre palavras e obras se manifesta a eficácia porque todo o esforço dos sermões é mostrar que as palavras, testemunho do Verbo, devem tocar o solo, devem tocar os corações, devem, portanto, frutificar em obra.

Na união da Palavra de Deus com a maior obra de Deus [Jesus, seu filho] consistiu a eficácia da salvação no mundo. Verbo Divino é palavra Divina; mas importa pouco que as nossas palavras sejam divinas, se foram desacompanhadas de obras. A razão disto, é porque as palavras ouvem-se, as obras vêem-se; se as palavras entram pelos ouvidos, as obras entram pelos olhos, e a nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos. No Céu ninguém há que não ame a Deus, nem possa deixar de o amar. Na terra há tão poucos que o amem, todos o ofendem. Deus não é o mesmo, e tão digno de ser amado no Céu como na terra? Pois como no Céu obriga e necessita a todos a o amarem, e na terra não? A razão é porque Deus no Céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido. No Céu entra o conhecimento de Deus à alma pelos olhos: *Videbimus eum sicuti est*; na terra entra-lhe o conhecimento de Deus pelos ouvidos: *Fides ex auditu*; e o que entra pelos ouvidos crê-se, o que entra pelos olhos necessita. Vissem os ouvintes em nós o que ouvem a nós, e o abalo e os efeitos do Sermão seriam outros³⁷⁴.

Aqui Vieira expõe claramente o motivo de sua preocupação constante com o tema da visão. Sentido enganador e mais poderoso na persuasão do entendimento, deve ser constantemente solicitado pelas imagens fornecidas pelo sermão para que, ao escutar, o ouvinte perceba como se estivesse vendo. O Deus visto no Céu deve ser ouvido na Terra do modo mais presente possível. A conversão da palavra em obra é índice de sua eficácia. A precariedade da condição humana expressa na falibilidade da visão faz com que Vieira atue em um terreno no qual *tudo é questão de palavras*: este primado das palavras como elemento de efetividade, como criação do Verbo e invenção retórica no testemunho do orador.

Ao tratar da circunstância do estilo, Vieira cunha uma analogia que ficou muito conhecida: a comparação entre o sementeiro e o ladrilhador. O estilo do sementeiro deve ser “muito fácil e muito natural”³⁷⁵. Ao contrário da música, da arquitetura, da aritmética, da geometria, o semear não é produto de cálculos e medidas: “É uma arte sem arte; caia onde cair”. E para falar contra os estilos modernos, Vieira evoca o que chama de o “mais antigo

³⁷³ *Ibid.* p. 36-37.

³⁷⁴ *Ibid.* p. 37.

³⁷⁵ *Ibid.* p. 39.

pregador que houve no mundo³⁷⁶: o Céu. O mais sábio dos pregadores, o Céu, dispõe cada estrela com queda, com cadência e com caso. Cada estrela ocupa seu lugar e as constelações compõem conjuntos harmônicos que não decorrem de arranjos calculados, não é xadrez de estrelas. Na analogia, as palavras são definidas como as estrelas, os sermões, como a ordem, a harmonia entre elas. Assim, deve-se pregar como quem semeia e não como quem ladrilha. Considero que este aspecto também contribui para que sustentemos que os sermões possuem um caráter muito mais dramático do que trágico. O trágico representa a tensão aguda de um enredo irrevogável que culmina no destino que é produto de contradições inconciliáveis. Os sermões buscam a conformação, a comunhão: tudo o que abala é em vista da realização da ordem divina reiterada no mistério.

As estrelas são como o estilo: claras e distintas e nem por isso menos altas. Vieira aplica aqui os mesmos atributos que Descartes³⁷⁷ requer para as ideias. Mas claras e distintas estrelas não são produto do exato e geométrico que é a matéria das ideias claras e distintas de Descartes. Os sermões, por isso mesmo, representam oficina, trabalho da palavra empenhada e não armadilha, que abocanha pela razão irrefutável. Este trabalho da palavra empenhada opera, portanto, dentro de um império retórico, nos termos em que formula Perelman³⁷⁸. Sua relação com a verdade e com os valores tem em vista os corações e não as mentes blindadas e sutis. Aqui reside o foco da convergência em relação ao diagnóstico do real que identifico existir entre Montaigne, Vieira e Borges: por isso o real permanece como mistério para os três; por isso a razão é insuficiente; por isso é necessária a mediação do orador, do ensaísta, do fabulista. Os procedimentos de Montaigne e Borges iluminam, neste sentido, a compreensão da atividade vieirina.

A terceira circunstância inerente ao pregador investigada é a matéria. E neste ponto Vieira acusa os pregadores de quererem pregar diversos assuntos em um só sermão. Para Vieira, cada sermão deve conter apenas uma matéria, tem que ter uma só cor, um só assunto, um só objeto.

Uma árvore tem raízes, tem tronco, tem ramos, tem folhas, tem varas, tem flores, tem frutos. Assim há de ser o sermão: há de ter raízes fortes e sólidas, porque há de ter um só assunto e tratar de uma só matéria; deste tronco hão de nascer diversos ramos, que são diversos discursos, mas nascidos da mesma matéria, e continuamos nela; estes

³⁷⁶ *Ibid.* p. 39.

³⁷⁷ Descartes (*Discurso do método*, 2005).

³⁷⁸ Perelman (*L'Empire Rhétorique – Rhétorique et Argumentation*, 1988).

ramos não hão de ser secos, senão cobertos de folhas, porque os discursos hão de ser vistos e ornados de palavras³⁷⁹.

Esta árvore-sermão Vieira nomeia também de “Árvore da vida”³⁸⁰. Aqui Vieira manifesta de modo claro o grau de concretude que o sermão deve atingir como *trabalho da palavra empenhada*, como *oficina do real*. Os sermões tocam os corações porosos como a terra e tocam o solo, frutificando em ambos pela afirmação do mistério como efetivação da vontade do Verbo do qual é testemunho.

A ciência é a quarta circunstância abordada. Neste aspecto Vieira afirma que o pregador deve usar suas próprias armas. Sua pregação deve ser produto de seu próprio trabalho sobre as Escrituras, seu próprio esforço exegético. Assim como os Apóstolos tiveram que tecer suas próprias redes, cada pregador deve perseguir sua própria voz. De sua própria memória e entendimento deve emergir esta voz. Aqui Vieira exhibe de modo interessante a circunscrição do sermão aos limites do pregador, ainda que este deva buscar sua voz como testemunho. Pierre Menard, neste ponto, representa uma afirmação radical deste princípio: sua voz, sua rede, seriam os recursos absolutamente particulares que circunscreveriam a autoria das palavras que escrevesse, ainda que estas fossem idênticas àquelas escritas por Cervantes.

Vieira examina, por fim, a voz como circunstância passível de ser a fonte da ineficácia da Palavra. E em relação a esta circunstância Vieira defende que o orador deve ter boa voz e deve bradar. A força das palavras, se elas querem ter vinculação com o Verbo, tem que se manifestar de modo que haja efeito concreto na audiência: “Assim tem que ser a voz do pregador: um trovão do Céu, que assombre e faça tremer o mundo”³⁸¹.

Ainda que estas circunstâncias sejam muito esclarecedoras para que se possa extrair elementos valiosos do procedimento presente nos Sermões, Vieira não define que sejam decisivas para a ineficácia da Palavra.

Em conclusão que a causa de não fazerem hoje fruto os pregadores com a palavra de Deus, nem é a circunstância da Pessoa: *Qui seminat*; nem a do Estilo: *Seminare*; nem a da Matéria: *Semen*; nem a da Ciência: *Suum*; nem a da voz: *Clambat*. Moisés tinha voz fraca; Amós tinha grosseiro estilo; Salomão multiplicava e variava os assuntos; Balaão não tinha exemplo de vida; o seu animal não tinha ciência, e contudo todos estes falando, persuadiam e convenciam. Pois nenhuma destas razões que

³⁷⁹ Vieira (2003, vol. I, p. 42).

³⁸⁰ *Ibid.* p. 42.

³⁸¹ *Ibid.* p. 46.

discorremos, nem todas elas juntas são a causa principal nem bastante do pouco fruto que hoje faz a palavra de Deus, qual diremos, finalmente, que é a verdadeira causa?³⁸².

O motivo da ineficácia diz respeito justamente ao falso testemunho. Pregam os sermonistas por triunfo, por vaidade, mas não por testemunho: “É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus”³⁸³. A falha fundamental deste falso testemunho é a não consideração das Escrituras em sentido verdadeiro: “Pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus”³⁸⁴. Expressando de modo claro a analogia que recuperei de Burke entre palavras e A palavra, Vieira expõe a fonte da eficácia do Verbo: efetuar a comunhão que tenha em vista a perfeita adequação das palavras à Palavra; este é o mistério manifestado, este é o que opera o amor da terceira pessoa da Trindade.

A razão é porque Cristo tomava as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido, e o Diabo tomava as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido: e as mesmas palavras, que tomadas em verdadeiro sentido são palavras de Deus, tomadas em sentido alheio, são armas do Diabo³⁸⁵.

O falso testemunho do Texto está presente em todo orador que não tiver em vista a afirmação do mistério. Decifração, vaidade, exibição de excesso de agudez, são alguns aspectos das falhas daqueles que rompem com o mistério. A consequência dessa falha é a mais clara manifestação do diagnóstico do real como fechado às possibilidades de investigação da razão analítica do *self* blindado: a ineficácia. O agir no mundo só pode ser eficaz diante da afirmação do mistério, diante da *união mística* em torno do sacramento. Afirmação da condição precária do humano, os Sermões de Vieira representam uma ação no mundo que deve desenganar os homens e não contentá-los. Somente a percepção dos limites de sua condição pode fazer o homem comungar no mistério, só assim a realidade comporta a verdade: esta é a chave para a participação no Ser. Esta é, como já afirmei, a fonte do humanismo vieirino.

Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus

³⁸² *Ibid.* p. 46.

³⁸³ *Ibid.* p. 46.

³⁸⁴ *Ibid.* p. 47.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 47.

costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus pecados³⁸⁶.

O pregador abre este sermão com a pergunta sobre a ineficácia da palavra de Deus. Vieira responde à pergunta dizendo que é por falha dos pregadores que isso acontece. E indica, neste sentido, que é preciso aprender a pregar. O pregador é, portanto, um aspecto indispensável para a eficácia da palavra divina, mesmo diante da onipotência de Deus.

Para Vieira são necessários três aspectos para que a palavra de Deus tenha efeito: o pregador, o ouvinte e Deus. O pregador representa a doutrina, a persuasão, o *espelho*. O ouvinte, por sua vez, diz respeito ao entendimento, à percepção, aos *olhos*, ao conhecimento. Já Deus é a graça, a iluminação, a *luz*. A conversão de uma alma representaria a entrada de um homem dentro de si, ou seja, a revelação de sua imagem no espelho. Aqui podemos destacar a afinidade com o procedimento e a postura de Montaigne. Primeiro pela centralidade dada à imagem. Todas as metáforas utilizadas são visuais. O processo de revelação de Deus é análogo ao processo de formação de uma imagem (depende de olhos, espelho e luz). A imagem que se forma é, além disso, a imagem do próprio sujeito e não a de Deus; o sermão deve fazer com que o ouvinte se reconheça na pregação. Montaigne pergunta “*Que suis-je?*”, e Vieira parece se comprometer a identificar a resposta desta pergunta com a eficácia e a frutificação da Palavra de Deus. Como é percebida ao final do sermão, a exigência de que a conversão decorra da projeção da imagem do homem no espelho diz respeito ao fato de Vieira estar interessado em elaborar uma perspectiva humanista na qual a chave para a comunhão é a afirmação do mistério pela compreensão da condição humana. O responsável, contudo, por colocar de pé este arranjo óptico no qual a imagem humana se revela é o pregador, ele é a figura chave do processo e é a ele que Vieira reputa o fracasso da Palavra.

Em uma analogia com a sementeira, Vieira reforça a importância da ação do pregador. Para que as sementes deem frutos, argumenta, é necessária a desigualdade e intemperança dos tempos. A ação do pregador é fundamental ao plantio, é ela que dá o ser ao pregador e faz com que ele seja um elemento essencial à frutificação. Vieira estabelece, dessa forma, o binômio palavra/obra em oposição à dupla palavra/pensamento: “O pregar, que é falar, faz-se com a boca: o pregar, que é semear, faz-se com a mão”. O pregador tem que falar e agir porque “Deus no céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido”: ao ver no pregador o que ouve na pregação, o ouvinte pode

³⁸⁶ *Ibid.* p. 52.

ser convencido, a Palavra passa a ter eficácia. A pregação de Vieira não possui um caráter meramente especulativo, não é mera teologia.³⁸⁷ Há aqui a exigência de que a palavra penetre na vida comum, que se torne obra. Ao primar pela imagem, o sermão se dirige para a superfície das coisas, não somente para seu fundamento³⁸⁸ divino: a palavra tem que tocar na superfície das coisas para tocar o coração dos homens, pois a sementeira se faz com a mão e não com a boca.

Vieira levanta ainda neste sermão outra metáfora que ficou muito conhecida através de Sérgio Buarque: “Deve-se pregar como quem semeia e não como quem azuleja ou ladrilha”. Neste sentido, o sermão tem uma tarefa de convencimento que se baseia na ação e não em um cálculo. A ineficácia do cálculo questiona tanto uma razão analítica que informe, como em um jogo de xadrez, a precisão simétrica da verdade e do mundo, quanto a pregação por mero triunfo pessoal, a pregação pela pregação. Os elementos de assimetria e incerteza estão presentes ao longo de muitos trechos deste sermão.

O sermão é escritura circunscrita. É a enunciação da Palavra de Deus agora, no momento da fala do orador e no entendimento da audiência. A preocupação com a composição da audiência em vista da necessidade de adequação do discurso ao entendimento do ouvinte evidencia o caráter circunscrito dos sermões no tempo e no espaço. A Palavra Divina tem que ganhar eficácia por sua circunscrição no momento do sermão. A tessitura da Palavra que tem como fio condutor a agudez retórica, que recolhe fios soltos nas Escrituras, os conecta e trama o tecido-sermão, Teatro Sacro, que se dirige à pregação para uma plateia específica, também evidencia a necessidade de circunscrição da palavra que somente então se torna peça teológica e documento histórico. A validade eterna da Palavra de Deus, no trabalho do Teatro Sacro dos sermões, depende de sua validade agora. Distintamente de um tratado teológico, o sermão não constitui palavra fria e analítica que resta eterna e necessária nas páginas de um volume bem organizado internamente. O sermão depende de seu efeito, agora, sobre os ouvintes; tem que tocar os corações dos homens.

A circunscrição do sermão não diz respeito apenas a esta articulação com a eficácia da Palavra de Deus. Os limites do sermão são medidos também pelos limites do

³⁸⁷ E aqui lembro a exposição que Brahami (2001) faz do argumento de Bayle contra a teologia. Adaptando este argumento para a discussão aqui proposta, posso dizer que o problema dos tratados teológicos reside em buscar uma afirmação de Deus que dispensa o mistério, esta prerrogativa do jogo engenhoso desempenhado pelo sermão com modelo sacramental.

³⁸⁸ E aqui é bom lembrarmos a reflexão de Fernando Gil (2003) sobre regimes de fundamento e regimes de fundação.

autor. Sendo um escrito curto, quase uma peça teológico-político-filosófica de bolso, o sermão se insere na lida cotidiana com a palavra. O volumoso conjunto de sermões que compõe as edições publicadas é o somatório de muitas experiências e momentos particulares de uma vida inteira. Vieira tem nos sermões, portanto, a principal obra de seu pensamento político. Seu trabalho tratadístico (a *Clavis Prophetarum*) não foi concluído porque sua magnitude ultrapassava os limites mais venais do seu autor: o tempo de sua vida. Ao perceber que não teria forças para concluir este trabalho, Vieira convidou outros padres para colaborarem com sua redação, como foi o caso de Antonio Maria Bonucci e Valentin Estancel, chegando a propor que o colaborador assumisse a autoria caso Vieira morresse³⁸⁹. Mesmo com relação à *História do Futuro* argumenta-se que não era uma obra acabada e independente, mas uma parte da *Clavis Prophetarum*³⁹⁰. O resto são cartas (das quais se destaca a que ficou conhecida como *Esperanças de Portugal*) e escritos de defesa diante da Inquisição.

Acompanhando os argumentos de Julio Carvalho (2000), posso dizer que o trabalho dos sermões consiste em desfazer um tecido-Escritura e com seus fios soltos tecer algo novo: o tecido-sermão. Os *Sermões*, assim como as *Ficções* de Borges, operam uma fabricação do real (tanto profano, quanto divino) pela palavra.

Alcir Pécora tem por argumento central a existência da unidade teológica-retórico-política dos *Sermões*. Para além da aparente desordem e fragmentação dos *Sermões*, o que está em jogo é esta unidade na qual cada esforço particular se vincula ao exercício e emanção da Ordem Divina que informa tanto uma organização política e superior do mundo, quanto as vias retóricas de sua enunciação. O que pretendi explorar aqui é que, apesar desta unidade, os sermões não operam como um sistema. Sua teologia não se desenvolve pela concatenação de corolários; ela depende, antes, do discurso e da hermenêutica, da fala circunscrita, da tessitura de diversos fios soltos das Escrituras. A razão em Vieira não atua como organizadora de um sistema que revele o conteúdo divino e suas implicações sobre a Terra; ela é uma bússola que o orienta no labirinto das Escrituras. Talvez seja menos ainda: os remos ou as velas que o movem nesse mar do Divino. A postura de Vieira em relação às Escrituras é dialética, não cética, mas esta dialética não o informa um sistema (como ocorre em Hegel, por exemplo) no qual o

³⁸⁹ Para estes aspectos da história da *Clavis Prophetarum*, ver o trabalho de Silvano Peloso (2007: 107-111).

³⁹⁰ Este é o principal argumento de Peloso (2007).

Divino se reconheça. A dialética o orienta no curto percurso do sermão. Vieira está, assim, um passo atrás nos desenvolvimentos da postura cética, sobretudo pela relação com a crença cristã que lhe impõe sua vinculação jesuítica. Este passo atrás tem como parâmetro o passo à frente dado por Bayle³⁹¹ na separação radical entre crença e razão. Mas Vieira não recai na crítica de Bayle sobre o problema da teologia e do ateísmo, apresentado por Frédéric Brahami: Deus não pode ser objeto de conhecimento da razão porque a razão não pode conhecer o Divino; à razão só se dá a conhecer a natureza. Neste sentido:

Si Dieu a un entendement, Dieu est nature, et s'il est nature, il n'est pas Dieu [...] L'alternative est alors impérieuse et radicale: ou bien la toute-puissance de Dieu est telle qu'il n'est pas soumis aux lois de la raison, ou bien il ne peut pas faire qu'un cercle soit carré, que trois fois trois soit sept; mas un Dieu qui ne peut pas quelque chose n'est pas Dieu³⁹².

Deus, a partir do ceticismo de Bayle, passa a ser objeto da crença e não da razão. Ainda que Vieira não tenha em seu repertório esta distinção, sua relação com a razão está a serviço da crença; seu compromisso é com a fé, não com o sistema, com a imagem, não com a lei. A Lei Divina é o fim, mas este fim só tem eficácia pela imagem discursiva, a sementeira no coração dos homens. O Deus visto no céu, deve ser Deus ouvido na Terra, na pregação³⁹³.

É nestes termos que o pregador pode pregar como quem age, como quem semeia. É neste sentido que ele é o sal da terra, como consta na abertura do *Sermão de Santo Antonio*, pregado em 1654, um ano antes das palavras que expus ao analisar o *Sermão da Sexagésima*:

Vós, diz Cristo Senhor nosso, falando com os Pregadores, sois o sal da terra: e chamar-lhes de sal da terra, porque quer que façam na terra, o que faz o sal. O efeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção? Ou é porque o sal não salga, ou porque a terra não se deixa salgar. Ou é porque o sal não salga, e os Pregadores não pregam a verdadeira doutrina; ou porque a terá se não deixa salgar, e os ouvintes, sendo verdadeira a doutrina que lhes dão, a não querem receber. Ou é porque o sal não salga, e os Pregadores dizem uma coisa e fazem outra; ou porque a terra se não deixa salgar, e os ouvintes querem antes imitar o que eles

³⁹¹ Para a influência do ateísmo de Bayle no radicalismo filosófico, ver Jonathan Israel (2001: 295-327).

³⁹² Brahami (*Le Travail du Scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*, 2001, p. 111).

³⁹³ Vieira, (2003. p. 37). O papel da razão em Vieira e sua articulação com o tratamento do tema da crença no ceticismo podem fornecer importantes elementos para que se reconstrua, sobre outras vias, o trajeto da Tragédia do Estado Barroco, tratada por Carpeaux, que situa o barroco como ponto limite do processo que engendra o mundo moderno, com a passagem do Estado Barroco para o Estado Burguês (Carpeaux, 1990. P. 29-36). Outra via de estudo fornecida por Carpeaux seria a comparação entre o desempenho dos escritos de Sêneca no ceticismo e no barroco.

fazem, que fazer o que dizem; ou é porque o sal não salga, e os Pregadores se pregam a si, e não a Cristo; ou porque a terra se não deixa salgar, e os ouvintes em vez de servir a Cristo, servem a seus apetites. Não é tudo isto verdade? Ainda mal³⁹⁴.

Sendo o sal da terra e na terra semeando suas obras, dando eficácia ao real manifestado como mistério, os Sermões afirmam um caráter fundamentalmente político à atividade do Pregador: é nele que reside o ponto axial do ordenamento humano de acordo com a vontade do Verbo. O pregador é político porque efetua a vinculação entre teologia e retórica.

As afinidades que identifiquei culminam em uma convergência das mais fortes entre Montaigne, Borges e Vieira: a consideração da realidade como mistério.

Se considerarmos o texto de Borges como uma parábola e uma adivinha, nos termos definidos por Stephen Albert no *Jardim das veredas que se bifurcam*, teremos como resposta para essa adivinha a frase “Borges e seu mundo”. A palavra oculta, que é suprimida do texto e que por isso é a resposta da adivinha é “Borges”. E que é Borges senão o mistério, o criador que se encobre por amor a sua criação. O autor, oculto em suas parábolas e narrativas fantásticas que se constituem em adivinhas que o leitor tem que desvendar, não é o sujeito onisciente, mas o mistério, os labirintos e espelhos que ele apenas percorre, mas não termina. Ao dizer “*El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges*”³⁹⁵, o escritor reafirma este mistério de espelhos e labirintos que constitui o mundo que ele constrói, o mundo que é. Thiago de Mello completa o significado desta frase ao comentar: “Borges não existe. Desconfio que ele não passa de uma invenção dele próprio”³⁹⁶. Tenho a mesma desconfiança.

Tanto Montaigne quanto Vieira compartilham desta postura que toma a realidade como um mistério. Para Montaigne este mistério se coloca nas perguntas: “*Que suis-je?*”, “*Qu’est-ce que l’homme?*”, ou “*Que sont les hommes?*”. Para Vieira o mistério está nas Sagradas Escrituras que têm de ser atualizadas pelo pregador e apresentadas sob a forma de outro mistério, o sermão, que deve envolver o ouvinte/leitor em sua leitura do mundo. Para usarmos a analogia feita por Julio Carvalho, podemos dizer que em Vieira o mistério, o caráter místico do mundo, está contido no labirinto de textos que compõe o tecido das Escrituras; cabe ao hermeneuta barroco percorrê-lo, desfiar a trama e tecer com os fios

³⁹⁴ Vieira (2003, vol. I. p. 317).

³⁹⁵ Mello (1992, p. 89).

³⁹⁶ *Ibid.* p. 90.

soltos um novo texto que teatralize a organização político-teológica do mundo: a afirmação do mistério que se ilumina sempre com uma luz fraca. Em Montaigne, o trajeto percorrido na investigação sobre aquelas perguntas resulta num intrincado labirinto de experiências fisiológicas, morais e políticas particulares e cotidianas. Em Vieira o sermão é o labirinto, o jogo de espelhos no qual o pregador-semeador busca tocar os corações dos homens. O enunciado de Borges “*El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges*” poderia ser posto na boca de Montaigne: “Eu, desgraciadamente, sou Montaigne. O mundo que vos descrevo é o labirinto que percorro, o mundo tal como me aparece”. Estaríamos dessa forma retomando a observação feita por Hugo Friedrich de que “*la figure qui domine dans les Essais, c’est lui-même, Michel de Montaigne*”³⁹⁷.

Os labirintos percorridos por Montaigne, Borges e Vieira não são compostos apenas por fatos da história e da vida comum. São também labirintos de textos: assim é com as inúmeras referências a Sêneca e aos historiadores antigos em Montaigne; a *Biblioteca de Babel* com suas galerias hexagonais e a recorrência das *Mil e uma noites* em Borges; e as Escrituras Sagradas em Vieira. Estes labirintos de textos indicam uma relação forte entre realidade e a palavra escrita presente nos três autores. Texto e realidade se confundem: filosofia e ensaio, mundo fabulado e mundo real, palavra e obra, mundo e “*Theatrum mundi*”³⁹⁸.

Ainda que o mistério esteja dado e seja um ponto de partida³⁹⁹ em Vieira, em que o fim reside na ordenação e na unidade político-teológica – como defendido por Pécora no *Teatro do Sacramento* –, o trajeto é tão denso e labiríntico que o fim se torna opaco e o mistério, então, se afirma e efetiva. A ordem divina não é evidente em Vieira, bem como na tradição cristã em geral; requer uma decifração que não desencobre, requer também o esforço constante e cotidiano da semeadura.

³⁹⁷ Friedrich (1993, p. 15).

³⁹⁸ Para a consideração do teatro barroco como “*Theatrum mundi*”, ver o excelente ensaio de Otto Maria Carpeaux intitulado *Teatro e Estado no Barroco* (1990: 12).

³⁹⁹ Isto se evidencia pelo recurso à enunciação de conceitos predicáveis como pontos de partida da argumentação dos *Sermões*.

4. O cinzel e a tesoura: a palavra empenhada

Arranca o Estatuário uma pedra dessas montanhas, tosca, bruta, dura, informe, e depois que desbastou o mais grosso, toma o maço e o cinzel na mão, e começa a formar um homem, primeiro membro a membro, e depois feição por feição, até a mais miúda: ondeia-lhe os cabelos, alisa-lhe a testa, rasga-lhe os olhos, afila-lhe o nariz, abre-lhe a boca, avulta-lhe as faces, torneia-lhe o pescoço, estende-lhe os braços, espalma-lhe as mãos, dividi-lhe os dedos, lança-lhe os vestidos: aqui desprega, ali arruga, acolá recama: e fica um homem perfeito, e talvez um Santo, que se pode pôr no Altar. O mesmo será cá, se a vossa indústria não faltar à graça divina. É uma pedra, como dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai e continuai com ele (que nada se faz sem trabalho e perseverança), aplicai o cinzel um dia e outro dia, daí uma martelada e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca e informe fazeis não só um homem, senão um Cristão, e pode ser que um Santo.
(Vieira, *Sermão do Espírito Santo*)

Procurei, no capítulo anterior, aprofundar o modo pelo qual o tema do mistério engendra um pensamento político que se dirige frontalmente para os problemas que decorrem da relação entre a eternidade e a contingência. Há, portanto, no repertório de questões que engendram o pensamento secular do Ocidente, as preocupações que se dirigem para essa tensão. Esse aspecto se torna, portanto, uma dimensão essencial da caracterização da homilética vieirina como constituinte de um pensamento político. Pretendo, neste capítulo – também como um ponto de chegada do argumento que defendo na caracterização de Vieira como pensador político –, focar a pregação em ato, ação de modelagem dos homens como intervenção no mundo. Se a pregação é analogia da Palavra de Deus (*Semen est verbum Dei*), os efeitos que ela produz são análogos ao da criação Divina. Isso fica já claro se considerarmos o trecho selecionado na epígrafe que abre este capítulo. Mas, vejamos de como mais consistente, a seguir, o desenvolvimento desse argumento.

4.1. Palavra missionária. Palavra civilizadora

Mesmo considerando que nas cartas e na obra profética⁴⁰⁰ de Vieira possam constar elementos importante dos desdobramentos da noção de que a palavra empenhada é leitura dos indícios divinos, creio já estar claro, a essa altura, que a obra política por excelência de Vieira são os seus sermões. É da *práxis* parenética que emergem um pensamento político em ação. Trabalharei, portanto, neste capítulo com os aspectos fundamentais tratados por dois sermões, ambos como exemplos da palavra empenhada na direção da modelagem de um povo: *Sermão do Espírito Santo*⁴⁰¹ e *Sermão XIV do Rosário*⁴⁰², pregado em 1633. O primeiro sermão foi pregado no Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, antes que Vieira partisse para uma missão no Rio Amazonas; o segundo foi pregado para os escravos de um Engenho. Estes sermões definem o caráter e o lugar de índios e negros na formação da ordem hierárquica revelada na exegese dos indícios deixados pelo Verbo. A intenção de mobilizar esta discussão diz respeito à busca por esclarecer até que ponto Vieira depositava no ofício de pregador a finalidade política de instauração de uma ordem. Busco, com a discussão deste capítulo, fechar o argumento que estabeleci a respeito da vinculação entre palavra e realidade que se manifesta na pregação de Vieira. O amor, a terceira pessoa da Trindade, surge neste debate como o elemento que efetiva a linguagem⁴⁰³, que possibilita que as palavras sejam testemunho e comunhão do Verbo; é possível assim reconhecer a vinculação entre o pregar e o semear.

Essa postura é informada por aquilo a que Vieira refere na Escritura: a missão de semear pelo mundo a Palavra, de levá-la aos gentios e de erguê-la contra os hereges, bem como havia ensinado também Tomás de Aquino⁴⁰⁴. Mas esta missão compõe o próprio caráter político e institucional da Companhia de Jesus. Ao analisar a formação institucional desta Ordem, José Eisenberg⁴⁰⁵ considera a diversidade de avaliações sobre a missão presente nas cartas escritas pelos jesuítas e que foram a principal fonte dos princípios da ordem, juntamente com os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola⁴⁰⁶. Os relatos edificantes escritos pelos jesuítas à metrópole tinham constantemente relação

⁴⁰⁰ Ver Vieira (*Obra completa*, 2013, Tomo I, vols. I ao VI, e Tomo III, vols. I ao VI).

⁴⁰¹ Vieira (2003, vol. I, pp. 417-440). Este sermão não está datado na *editio princeps*, nem na edição organizada por Pécora da qual retiro a citação.

⁴⁰² *Ibid.* pp. 635-658.

⁴⁰³ Cf. Burke (1970).

⁴⁰⁴ Ver Eisenberg (*As Missões Jesuítas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*, 2000, p. 66).

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Ver Loyola (*Obras completas*, 1982).

com as dificuldades encontradas para a conversão e quais os meios adotados para contorná-las. As formulações dos líderes jesuítas culminaram em um elaborado “plano civilizador”⁴⁰⁷, que possuiu fortes implicações para o pensamento político moderno.

Eisenberg destaca duas mudanças fundamentais decorrentes da aventura teórica produzida pelo encontro cultural com os índios: a afirmação da submissão pelo consentimento decorrente do medo – fundamento da noção de guerra justa que será adotado pelas Missões diante das dificuldades de conversão; e a criação do direito subjetivo. A justificativa da submissão voluntária reside justamente na defesa de que o sujeito indígena era dono de seu direito e poderia escolher vendê-lo ou submetê-lo à ordem proposta no plano civilizador jesuíta. Aqui Eisenberg traz marcadores importantes de fontes da modernidade que não eram consideradas com a devida atenção, diante da forte vinculação presente no pensamento político entre a modernidade e as transformações operadas pela Reforma Protestante. A caracterização de Manuel de Nóbrega dos gentios, retratada por Eisenberg, diz respeito a aspectos que mais tarde inspirariam o estado de natureza presente no jusnaturalismo: os gentios parecem bestas, mas são humanos; só conhecem os instintos e as necessidades de procriação; não têm lei, nem rei (e, para os jesuítas, nem fé)⁴⁰⁸; e que só reconhecem a autoridade decorrente da idade⁴⁰⁹. Isto porque o problema para o qual se dirigia esta caracterização era justamente a tentativa de inserção dos índios em uma ordem social e política desenhada pelo plano civilizador jesuítico.

Eisenberg analisa que as duas primeiras estratégias de conversão adotadas pelos primeiros jesuítas foram o aprendizado da língua tupi, associado ao ensino do português, e a cura das doenças. A primeira atividade tinha eficácia porque os índios nutriam admiração por aqueles que tinham boa habilidade retórica⁴¹⁰, o que fazia com que os oradores gozassem de algum prestígio entre os índios e afastassem a má reputação dos

⁴⁰⁷ Ver Eisenberg (*As Missões Jesuíticas...*, 2000, p. 112).

⁴⁰⁸ Referência que a pregação de Vieira reitera no *Sermão da Epifania* (2003, vol. I: 593-632), de 1662, ao afirmar que a língua dos gentios carece das consoantes F, L e R e que isto era índice de que não tinham nem fé, nem lei, nem rei.

⁴⁰⁹ Eisenberg (*Missões...* 2000, pp. 118-120). O caráter fundamentalmente guerreiro dos ameríndios, que será tratado pelos jesuítas, talvez tenha sido a fonte da vinculação entre o estado de natureza e o estado de guerra.

⁴¹⁰ E este pode ser um fator conjuntural que influenciou a aposta na retórica como via de colonização, para além das próprias implicações inerentes à articulação entre as palavras e A Palavra que mostrei.

colonos⁴¹¹. A cura representava uma forte analogia com as atividades dos pajés⁴¹². Ineficazes estas possibilidades, foram desenvolvidas as duas criações teóricas estudadas por Eisenberg.

Não pretendo aqui efetuar uma análise que busque identificar em Vieira, representante da segunda geração de jesuítas no Brasil, os ecos destes dois passos teóricos tão importantes. Isto fugiria ao tema do presente trabalho e requereria uma nova frente de pesquisa, aliás, muito mais extensa e trabalhosa que os modestos propósitos aqui perseguidos. É importante, contudo, manter diante de nossos olhos o fato de que a atividade jesuítica desempenhada por Vieira se insere neste plano civilizador que, nos sermões, é a própria atualização dos propósitos presentes nas Escrituras. Se tudo o que disse sobre a vinculação entre a pregação e a atualização da vontade do Verbo não foi suficiente para expressar o caráter político da homilética vieirina, esta articulação com o plano civilizador deixa claro este aspecto. Não capitulo, contudo, à posição de que a própria atividade dos sermões traz em si mesma um caráter político manifesto no testemunho e atualização do Verbo; evoco os aspectos desse plano civilizador apenas para que o argumento fique mais claro e como indício de que o trabalho da palavra empenhada não representa desenhos em nuvens, mas sementeira na terra. Este propósito civilizador, em Vieira, se esvaziado de sua articulação com a vontade do Verbo, resta ineficaz e falso testemunho.

4.2. A cidade letrada

Para que os Sermões como ação estejam afirmados de modo claro, na interpretação que aqui proponho, o trabalho de Beatriz Catão Cruz Santos⁴¹³ deve ser levado em conta. Ao buscar o Maranhão do século XVII no *corpus* historiográfico que seleciona nos sermões de Antonio Vieira, Santos é sensível ao “particular empenho daquele jesuíta em intervir no mundo”⁴¹⁴. O trabalho de Santos se dirige para os Sermões

⁴¹¹ *Ibid.* p. 70.

⁴¹² *Ibid.* p. 76-77.

⁴¹³ Santos (*O Pináculo do Temp(l)lo*, 1997).

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 11.

pregados por Vieira entre os anos de 1653 e 1662, período que constitui a “Missão do Maranhão”. Está presente, segundo a autora, neste conjunto de Sermões, um esforço por construir a ordem colonial:

A prática da pregação é um importante meio de que este colonizador eclesiástico se vale para, enquanto missiona, conquistar as almas do Maranhão. Nessa perspectiva, o Maranhão é um desenho formulado pela política colonial em que o Sermão do padre Antonio Vieira é co-produtor⁴¹⁵.

O púlpito, o “Pináculo do Tempo”, como o chama Vieira, é tanto o elemento central da pregação católica, quanto um lugar a partir do qual o discurso penetra no tempo histórico, no cotidiano e o vincula com o tempo do Verbo, com a eternidade. Aqui está exposta a caracterização dos Sermões como elemento ativo de construção do real, como fonte da atuação da verdade, como ação política e teológica, como “práxis” (conforme caracterizado por Santos⁴¹⁶). Daí a analogia entre o pregar e o semear – *Semen est Verbum Dei*.

Santos afirma que no contexto barroco era comum que os textos, as pinturas e os sermões buscassem mover o receptor na direção de uma ação, e tal ação serviria como reafirmação de seu lugar no mundo⁴¹⁷. As intervenções retóricas, portanto, tinham comumente a tarefa de intervir no mundo, de produzir o real. Santos escreve, em vista deste aspecto, o seguinte: “Talvez o segredo de uma rica interpretação das prédicas de Vieira esteja em ir do texto ao contexto e vice-versa”⁴¹⁸. Estou de pleno acordo com esta percepção de Santos, sobretudo, porque meu argumento central se dirige para a articulação entre o real e o verbal presente nos sermões. Minha interpretação não alcançará, contudo, tal riqueza porque não me proponho a traçar o constante caminho do texto ao contexto; a mim me contentaria deixar o mais claro possível o quanto Vieira deposita em seus sermões a finalidade da construção de uma ordem temporal pelo Verbo. Para isso me é cara a afirmativa de que “o Sermão é, como se entende, justamente um discurso que busca articular e hierarquizar aldeias, cidade colonial, região, reino e Reino, costurando o território cristão”⁴¹⁹. E, em decorrência dessa afirmação, faço coro com

⁴¹⁵ *Ibid.* p. 12.

⁴¹⁶ *Ibid.* p. 13.

⁴¹⁷ *Ibid.* p. 14.

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 15.

⁴¹⁹ *Ibid.* p. 15.

Santos no sentido de identificar o domínio das línguas como esfera privilegiada de realização deste trabalho de costura do território, que aqui identifico como atividade do trabalho da palavra empenhada.

O Novo Mundo, analisa Santos, representa a possibilidade de realização de um duplo nascimento, no qual os portugueses possuem a tarefa de protagonizar o feito. O primeiro nascimento diz respeito à emergência de novos homens, novas terras e novo mundo, como novo nascimento, como nascer novamente. O segundo nascimento está vinculado à inserção desse Novo Mundo no domínio da vontade do Verbo, operada por mãos portuguesas⁴²⁰. Os portugueses seriam, assim, o instrumento desse novo nascimento, dessa “segunda criação”, e Vieira afirma esta tarefa de modo constante em seus sermões.

Santos também interpreta a pregação como prática no mundo, em consonância com o caráter da própria atuação da Companhia de Jesus: não estava vinculada com a afirmação de uma ordem monástica, mas se afirmava por sua presença no mundo. O sermão, prática discursiva, tinha que levar em conta o contexto e as disposições dos ouvintes. Só assim seria capaz de deslocar os ouvintes para o lugar criado pela articulação entre palavras e A Palavra. Obra de catequista e pedagogo, a atividade do pregador jesuíta tinha como tarefa a modelagem de ordens culturais e a efetivação da Palavra. Por isso confundia-se com o colonizar, por isso era considerada a via privilegiada de realização do plano civilizador e divino operado por mãos portuguesas⁴²¹.

Fornecendo mais uma contribuição para os argumentos que proponho, Santos aponta a vinculação entre o projeto presente nos Sermões e a realização de uma “cidade letrada”:

O conceito de “cidade letrada” foi formulado com referência à colonização espanhola. Contudo, julga-se possível transportá-lo para a realidade da colonização portuguesa, em particular para aquela experiência no Maranhão. A cidade letrada é compreensível pela diferença e na relação com a cidade real. Se esta última, historicizada como cidade barroca, é o material visível e sensível da ordem colonizadora – a cidade bastião, a cidade porto, a cidade sede administrativa –, a cidade letrada é o anel protetor e executor do poder, cujos integrantes inventam e/ou traduzem a obra colonizadora.

Os integrantes desta cidade se singularizam pela posse da letra e por realizarem uma ação que se dá, prioritariamente, no terreno dos signos, equivalentes em nossos dias às funções culturais do poder. A cidade letrada, na qual está incluído Vieira, dirige a cidade barroca – que coincide no outro registro com a cidade colonial – e realiza um

⁴²⁰ *Ibid.* p. 18.

⁴²¹ *Ibid.* p. 20-29.

deslocamento nos anéis sucessivos e concêntricos da ordem social hierárquica, traduzida na organização social⁴²².

Vieira é membro dessa cidade letrada. A colonização representa a modelagem da cidade real de acordo com os elementos dispostos pela cidade letrada. A letra que fornece o material para essa modelagem encontra-se na Escritura; o outro elemento da modelagem são os homens que devem ter seus corações tocados pelo Verbo. O caráter dos homens define as facilidades e dificuldades dessa tarefa de ordenar a cidade barroca de acordo com o disposto na cidade letrada. Ao analisar os dois sermões aos quais me referi no início deste capítulo, tentarei deixar claro o modo pelo qual as palavras – testemunho da Palavra – efetuam a modelagem do real e trazem a verdade para o mundo: o modo pelo qual Vieira faz política.

No trabalho dos Sermões, do trabalho da palavra empenhada, tentarei mostrar como a percepção de Santos tem relação com o caráter indissociável do real: é para plasmar no mundo a vontade do Verbo que o Sermão é necessário:

Apesar de serem os sermões do padre Antonio Vieira discursos religiosos *stricto sensu*, esses se inserem num contexto, que é fator social intradiscursivo, de aliança entre o poder secular e o religioso e, ao intervir na missão do Maranhão, tornam-se letras formuladoras de uma política colonial⁴²³.

Com os pés firmes no mundo, os Sermões são o grito que faz a terra tremer, são a Árvore da Vida, são a semente que germina, são a atividade de ferir e reduzir: assim aparece ao final do *Sermão da Sexagésima*⁴²⁴, e assim percebe Santos, ao concluir que a “pregação tem, na letra deste jesuíta português, a função de ‘descontentar’, de ‘ferir’ os ouvintes porque esse era o remédio adequado”⁴²⁵. Transformar o Maranhão em terra de cristãos: eis a tarefa dos Sermões reunidos por Santos. Por isso: “Pregar e colonizar, ações que se sobrepunham, misturavam-se no Sermão do padre Antonio Vieira”⁴²⁶

4.3. “Eis, Pedro, matai e comei”

⁴²² *Ibid.* p. 32.

⁴²³ *Ibid.* p. 37.

⁴²⁴ Vieira (2003, vol. I, pp. 29-52).

⁴²⁵ Santos (*O Pináculo...*, p. 94).

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 95.

O *Sermão do Espírito Santo*⁴²⁷ destina-se a pontuar os desafios da catequese dos índios e afirma a associação entre esta atividade e a afirmação do mistério já em suas primeiras linhas: “A sexta vez é hoje, que no ano presente e nos dois passados me ouvis pregar este mistério”⁴²⁸. O mistério pregado é o Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade e operador da adequação dos nomes às coisas, das palavras à Palavra, da pregação à sua tarefa: sementeira da palavra.

A pergunta que move a argumentação desse Sermão é semelhante àquela que é motor daquele *Sermão da Sexagésima*: porque tão poucos sucessos na conversão? E afirma a importância do pregador, não obstante estas dificuldades, porque o pregador possui a tarefa de ensinar aquilo que definiu o Espírito Santo, fonte do mistério. Vieira conduz a afirmação do mistério justamente por vincular seus argumentos à atividade do Espírito Santo:

Porque para aprender não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. Se a luz de dentro é muita, aprende-se muito: se pouca, pouco: se nenhuma, nada. O mesmo nos acontece a nós. Dizemos, mas não ensinamos, porque dizemos por fora: só o Espírito Santo ensina, porque alumia por dentro⁴²⁹.

Vieira prossegue lembrando que na Trindade, o Filho de Deus representa a sabedoria e o Espírito Santo se refere ao amor: “Que o amor encomende o ensinar à sabedoria, bem está; mas a sabedoria encomendar o ensinar ao amor: *Ille vos docebit?* Neste caso, sim”⁴³⁰. Isto porque para homens muito bárbaros, a quem resta pouco entendimento, é necessária a sabedoria para a tarefa de catequizar, mas o amor é muito mais necessário: “Para ensinar nações fiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor: para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário muito maior amor que sabedoria”⁴³¹. O amor do Espírito Santo, assim, é o requisito fundamental para a eficácia da Palavra: somente através da iluminação interna promovida pelo Espírito Santo, pelo amor, é possível catequizar o mais bárbaro dos povos. Para afirmar isso, Vieira lembra a

⁴²⁷ Vieira (2003, vol. I, pp. 417-439).

⁴²⁸ *Ibid.* p. 417.

⁴²⁹ *Ibid.* p. 418.

⁴³⁰ *Ibid.* p. 419.

⁴³¹ *Ibid.* p. 419.

passagem bíblica na qual Jesus pergunta três vezes a Pedro se este o ama e se o ama mais do que a todos⁴³². Porque é necessário o maior de todos os amores para que o Verbo seja eficaz no caso da bruteza de espírito dos Brasis.

Através desse sermão, Vieira torna claro mais um aspecto indispensável à anatomia do Verbo que compõe o trabalho da palavra empenhada. O repertório dessa anatomia diz respeito a fatores de circunscrição – de definição da área sobre a qual incide, da matéria da qual são compostos os homens a que se dirige, das condições temporais (“A sexta vez é hoje...”), dos limites do pregador, dos aspectos que compõem as potências da alma humana (entendimento, memória e vontade) –, que se vinculam ao Verbo pelo testemunho das Escrituras. Por isso Vieira trata de modo insistente da natureza da tarefa do pregador e de seus procedimentos, assim como aborda a natureza daqueles para os quais a conversão se dirige. Este trabalho da palavra empenhada requer, portanto, a reunião dos fatores necessários para que o Verbo se manifeste. Ao falar das dificuldades do pregador no *Sermão do Espírito Santo*, da necessidade de amor para a catequese – em vista da fragilidade da potência do entendimento por parte dos gentios –, da própria matéria da qual se compõe o caráter dos índios, Vieira opera um exercício de anatomia do Verbo para que seu trabalho da palavra empenhada se mova e efetue sua atividade de modelagem dos homens. Dois elementos de circunscrição serão abordados por Vieira como condições a serem superadas para a manifestação do Verbo: a matéria da qual se compõem os índios e a diversidade das línguas.

“Primeiramente, pela qualidade da gente; porque a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”⁴³³. Assim Vieira inicia por caracterizar os índios. As dificuldades não se impõem pela resistência dos índios em assimilar o ensinamento sacro, mas pela mesma facilidade que têm em desaprender o aprendido. Vieira indica que, sendo o mais culpado em relação à descrença, São Tomé teria sido o enviado a pregar entre os índios das Américas. Aqui pouco teria se demorado o santo porque os índios rapidamente teriam assimilado os ensinamentos e assim partiu Tomé de retorno. Em uma pedra, Vieira alega ter-se encontrado as marcas dos pés de São Tomé, mas nada havia de resquício nas condutas dos índios de seus ensinamentos. O pregador teria deixado suas marcas na pedra

⁴³² *Ibid.* pp. 420-421.

⁴³³ *Ibid.* pp. 420-422.

– mais dada ao aprendizado perene que os índios –, mas nada restou marcado de sua pregação nos corações dos homens.

Assim foi (e quando menos assim pode ser): e não porque os Brasis não creiam com muita facilidade, mas porque essa mesma facilidade com que crêem, faz que o seu crer em certo modo seja como não crer. Outros Gentios são incrédulos até crer; os Brasis ainda depois de crer são incrédulos. Em outros Gentios a incredulidade é incredulidade, e a Fé é Fé; nos Brasis a mesma Fé, ou é ou parece incredulidade⁴³⁴.

Fé incrédula e volátil: este é o caráter da capacidade de crer dos índios brasileiros na visão de Vieira. É com este material que tem que lidar o pregador, porque as dificuldades não anulam a tarefa, esta está definida nos desígnios da Escritura que fundamentam a Missão. O plano civilizador deve ser operado mesmo diante destes óbices e para isso o pregador tem que estar ciente das ferramentas adequadas para o trabalho da palavra empenhada: aqui o elemento fundamental é a própria presença do Espírito Santo manifestada no amor. A tarefa do pregador é requerida como indispensável e permanente para a realização da missão para a qual foram convocados os portugueses como protagonistas: “Há-se de estar sempre ensinando o que já está aprendido, e há-se de estar sempre plantando o que já está nascido, sob a pena de se perder o trabalho e mais o fruto”⁴³⁵. Para a caracterização da matéria que forma os índios e o modo como deve ser modelada, não posso deixar de me referir ao mesmo trecho desse *Sermão do Espírito Santo*, do qual parte Viveiros de Castro⁴³⁶ em seu ensaio antropológico na busca da “inconstância da alma selvagem”:

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casa de prazer dos Príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de Estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A Estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a Estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos; sai outro, que lhe descompõe as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da Fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a Fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, dividam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam,

⁴³⁴ *Ibid.* pp. 423.

⁴³⁵ *Ibid.* pp. 424.

⁴³⁶ Viveiros de Castro (“O Mármore e a Murta...” in *A inconstância da alma selvagem*, 2002, pp. 181-264).

dão grande trabalho até se renderem; mais uma vez rendidos, uma vez que receberam a Fé, ficam nela firmes e constantes como Estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinaram, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são Estátuas de murta, que levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas Estátuas e mestre delas, uma vez que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da Gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos⁴³⁷.

Esta anatomia da matéria com compõe a alma indígena tem relação com o tema das texturas dos sujeitos da qual tratei anteriormente (Capítulo 2). A dificuldade aqui não está em combater a inviolabilidade de um *self* blindado como os espíritos agudos e duros, dos quais Vieira trata no *Sermão da Sexagésima*; o problema aqui é a inconstância do *self* poroso. Sua textura porosa e pouco firme não é como o pó presente no *memento* que Vieira oferece no *Sermão da Quarta-Feira de Cinza*, de 1672, que analisei anteriormente: este pó tem em sua memória o que foi e o que será; nele há um fio temporal que se estende entre passado e futuro e que informa a constância dessa matéria. A murta é desafio porque requer que se trabalhe de modo contínuo e por isso exige empresa mais dificultosa e demorada do que o mármore – matéria que oferece dificuldade por sua dureza, mas que pode ser vencida e, uma vez moldada, permanece como operado pelo pregador. Na antropologia vieirina, cada tipo de matéria humana imprime um tipo de dificuldade ao trabalho de modelagem pelo Verbo e requer a mobilização de um aspecto distinto disponível no repertório da atividade do trabalho da palavra empenhada: no caso da murta, é preciso o amor, o cuidado constante.

Fazendo referência este aspecto da anatomia do Verbo vieirina, Viveiros de Castro desenvolve uma interpretação do caráter da alma selvagem através da recuperação de diversos relatos quinhentistas e seiscentistas sobre o contato com os índios e das experiências antropológicas contemporâneas entre os Tupinambás litorâneos, inclusive, as suas⁴³⁸. Dos missionários e colonos dos anos 1500 a 1600 até as etnografias presentes, Viveiros de Castro apura que “a inconstância é uma constante da equação selvagem”⁴³⁹.

⁴³⁷ Vieira (2003, vol. I, p. 425).

⁴³⁸ Viveiros de Castro (“O mármore...”, pp. 181-264).

⁴³⁹ *Ibid.* p. 187.

Esta interpretação corrobora a sensibilidade de Vieira em sua análise mobilizada para o exame da anatomia do Verbo, sobretudo, no que diz respeito às suas condições de eficácia. Este conceito de inconstância da alma selvagem tem referências, portanto, anteriores à murta de Vieira e se prolonga aos estudos contemporâneos sobre os índios. Viveiros de Castro se ocupa de elucidar os aspectos que configuram esta inconstância para além de sua constatação no sermão do jesuíta.

Viveiros de Castro frisa que os jesuítas em sua atuação logo perceberam que os costumes dos índios eram um obstáculo para a conversão⁴⁴⁰. Isto porque tiveram em conta que os Tupinambá não eram fiéis nem de suas fábulas, e, antes, muito atentos às narrativas alheias. Os jesuítas, dessa forma, logo foram identificados pelos Tupinambá como *karaiba* – designação de “demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica”⁴⁴¹ – e gozaram do certo prestígio ao qual se referia Eisenberg⁴⁴². Nesta equação da inconstância, os portugueses identificavam nos índios a necessidade da conversão para a configuração da segunda criação prometida pelo Novo Mundo e os índios viam nos portugueses a possibilidade de experimentar uma “alteridade plena”⁴⁴³.

Viveiros de Castro identifica entre os Tupinambá uma necessidade constante de transfiguração que seria a chave da inconstância de suas almas. Este desejo de tornar-se outro se expressa pelo cultivo da guerra constante – marcada pela prisão do inimigo e sua morte como vingança dos antepassados mortos pelo inimigo – e do canibalismo presente nesta atividade de assimilar os nomes dos inimigos⁴⁴⁴. Por isso, mostra Viveiros de Castro, os índios não transigiam no que diz respeito à necessidade de vingança que movia sua atividade guerreira: “para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra”⁴⁴⁵. Essa religião da guerra primava pela assimilação do outro, pela transmutação de si pela incorporação do nome do outro, por isso o caráter plástico e inconstante da alma dos índios; por isso sua susceptibilidade à

⁴⁴⁰ *Ibid.* p. 192.

⁴⁴¹ *Ibid.* p. 201.

⁴⁴² Eisenberg (2000). Entendo, em certo sentido, Vieira como um *karaiba* da cultura nativa portuguesa: seu trabalho de pregador, através do trabalho da palavra empenhada, efetua a própria atividade do demiurgo: aquele que, através do testemunho do Verbo, coloca no mundo as imagens, plasmadas e modeladas nos corações dos homens, da verdade divina.

⁴⁴³ Viveiros de Castro (“O mármore...”, pp. 206).

⁴⁴⁴ *Ibid.* p. 206-207.

⁴⁴⁵ *Ibid.* p. 212.

religião cristã pregada pelos portugueses; por isso o abandono tão rápido do assimilado. Os Tupinambá eram mais propensos a abandonar o canibalismo que a guerra porque não era ao se alimentar da carne do inimigo que era assimilado seu nome, mas na atividade ritual de destruir seu crânio⁴⁴⁶.

Três eram as promessas oferecidas pelos jesuítas na conversão: longa vida, abundância sem trabalho e vitória contra os inimigos⁴⁴⁷. E na cosmologia Tupinambá havia elementos disponíveis para a assimilação destas três promessas: possuíam o desejo de ultrapassar os limites efêmeros da vida, desejavam abundância e tinham uma cultura na qual a guerra tinha papel central na efetivação do ímpeto de transfiguração. Os jesuítas, dessa forma, pregavam o abandono de hábitos conjugais, da vida aldeã e do canibalismo, mas transigiam no que diz respeito à guerra⁴⁴⁸. Esta seja, talvez, uma das chaves para o estabelecimento da noção de guerra justa que fundamentava o consentimento pelo medo a que me referi em Eisenberg⁴⁴⁹. A intransigência em relação à guerra, porém, substitui a permissividade anterior, na medida em que os missionários perceberam que residia aí o ponto fundamental que movia a inconstância indígena e sua ligação ao costume velho que deveria ser substituído pela cristianização⁴⁵⁰. Vejo aqui uma convergência entre Viveiros de Castro e Eisenberg no que diz respeito à ineficácia dos recursos dos kabaibas – linguagem e cura – e a adoção de uma política de pacificação da guerra indígena pela declaração da guerra justa.

Fecho agora este parêntesis, no que diz respeito à caracterização das razões das almas inconstantes de murta das quais trata Vieira em seu *Sermão do Espírito Santo*, e retorno ao próprio sermão, uma vez que há ainda mais uma circunstância do caráter indígena a enfrentar e que não é explorada por Viveiros de Castro em seu ensaio: a dificuldade das línguas.

Vieira identifica três empresas possíveis relativas a esta dificuldade: uma fácil, uma dificultosa e outra dificultosíssima:

A fácil, é pregar a gente da própria nação e da própria língua: *Vade ad filios Israel*: a dificultosa, é pregar a uma gente de diferente língua e diferente nação: *Ad populum profundi sermonis, et ignotae linguae*: a dificultosíssima, é pregar a gentes não de uma

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 238-240.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p. 226.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 226.

⁴⁴⁹ Eisenberg (op. cit).

⁴⁵⁰ Viveiros de Castro (“O mármore...”, pp. 242).

só nação e uma só língua diferente, senão de muitas e diferentes nações, e muitas e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender: *Ad populos multos profundi sermonis, et linguae, quorum non possis audire sermones*⁴⁵¹.

E segue dizendo da grande extensão do Amazonas e da imensa diversidade de línguas encontradas entre os índios daquela região, que superariam as quantidades de Babel: esta teria setenta e duas línguas e no Amazonas haveria, pelo menos, cento e cinquenta muito diversas do português e muito diversas entre si⁴⁵².

Por estas dificuldades, Vieira insiste na necessidade de que a atividade de tornar presente seja de responsabilidade não somente do pregador, mas de todos; não somente dos eclesiásticos, mas dos seculares em suas casas, entre seus filhos e suas mulheres e estas entre os demais⁴⁵³. Mas ao pregador se exige que o trabalho seja constante: que mobilize o cinzel sem parar em sua árdua tarefa de dar forma aos homens, de tornar gentios em cristãos. A constância dessa atividade em vista dos espíritos inconstantes possui a implicação política de colocar a homilética jesuíta no centro da fabricação do Novo Mundo de acordo com a promessa. O papel desempenhado pelo pregador é necessário e permanente, uma vez que mesmo a santidade de São Tomé não pôde imprimir traços permanentes à murta dos gentios.

Este *Sermão do Espírito Santo*, já tão revelador em relação à atividade dos Sermões, possui ainda outro aspecto muito importante para a caracterização da modelagem impressa pelo trabalho da palavra empenhada que busco. Vieira mobiliza constantemente operadores de transmutação como via de atualização do mistério. Assim foi no sacramento eucarístico – que informa o modelo sacramental e que define a transmutação do pão e do vinho em corpo e sangue –; assim foi na transmutação de pó em homem e depois em pó, de vara em serpente e depois em vara; assim é na ação do cinzel e da tesoura transmutando mármore e murta em cristãos. Este procedimento é mobilizado mais uma vez no *Sermão do Espírito Santo* em vista da transmutação de animais em homens, que justifica a necessidade de conversão dos gentios em cristãos:

Só para fazer de animais homens, não tem poder nem habilidade a arte, mas a natureza sim: e é maravilha, que por ordinário o que não parece. Vede-a. Fostes à caça por esses bosques e campinas, matastes o Veado, a Anta, o Porco-montês: matou o vosso escravo o Camaleão, o Lagarto, o Crocodilo: como ele com seus parceiros, comestes vós com os vossos amigos: e que se seguiu? Dali a oito horas, ou menos (se com

⁴⁵¹ Vieira (2003, vol. I, p. 427)

⁴⁵² *Ibid.* p. 428.

⁴⁵³ *Ibid.* p. 434.

menos se contentar Galeno) a Anta, o Veado, o Porco-montês, o Camaleão, o Lagarto, o Crocodilo, todos estão convertidos em homens: já é carne de homem o que pouco antes era carne de feras. Pois se isto pode fazer a natureza por força do calor natural; por que o não fará a graça muito mais eficazmente, por força do calor e fogo do Espírito Santo? Se a natureza naturalmente pode converter animais feros em homens, a graça sobrenaturalmente porque não fará esta conversão?⁴⁵⁴.

Vieira abre, em seguida, uma narrativa bíblica na qual Deus descobre, debaixo de um imenso véu alçado por suas quatro pontas, uma infinidade de feras e criaturas bestiais, os indica ao Apóstolo Pedro e ordena: “Eis, Pedro, matai e comei”⁴⁵⁵. E Pedro percebe que estes animais significavam as diversas nações de gentios espalhadas pelos quatro cantos do mundo – o imenso véu – e que deveriam ser mortas e devoradas. Matar e devorar, nesta alegoria, é doutrinar e ensinar. Doutrinar é matar: destituir do ser gentio e apartado da vontade do Verbo; ensinar é comer: dispor na nova lei, e tornar em homem, transmutar em cristão. Vê-se, aqui, manifestada a potência do trabalho da palavra empenhada, que transmuta de modo radical e poderoso, que mata e devora. O *memento* do pó e da vida é matar e comer; o mistério eucarístico é matar e comer; o trabalho constante com a murta é matar e comer. A operação básica desse trabalho da palavra empenhada é a aplicação do tópico aristotélico do deslocamento da audiência e sua disposição em um novo lugar construído retoricamente a uma oficina do real que destitui homens de seu antigo ser para fazê-los comungar de um novo ser, comungar no Ser. Este trabalho da palavra empenhada representa uma operação de incorporação do outro, não como a vingança e o canibalismo – que previam a transmutação do devorador no devorado – mas um matar e comer que busca incorporar o devorado e transmutá-lo na verdade do devorador.

Se *tudo é questão de palavras e com palavras se resolve*, temos aqui uma expressão extrema da eficácia das palavras: matar e comer. Nada mais concreto que essas ações; nada pode ser dito de mais eficaz em relação ao poder das palavras, em relação à sua capacidade de fazer política e de figurar e configurar o real. Vieira e seu engenho são fortes trabalhadores no campo da eficácia da crença. Seus Sermões, que hoje restam cansados e empoeirados nas prateleiras, nas extensas páginas de edições que chegam a remontar mais de vinte volumes, eram, em sua enunciação, engenho crença que matava e comia. Das potencialidades de sua letra, esfriada por mais de trezentos anos de clausura

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 435-436.

⁴⁵⁵ *Ibid.* p. 436.

nas páginas da sua edição impressa – que o próprio Vieira relutava tanto em reunir –, são indícios o valor dado à possibilidade de configuração do real pela retórica.

4.4. Três nascimentos

Não foram apenas os índios e os gentios aqueles mortos e comidos pelo trabalho da palavra empenhada em seu trabalho de tornar presente o Verbo. Os negros também foram matéria a ser moldada e assimilada pelo trabalho de adequação à verdade expressa pelo Evangelho. O *Sermão XIV* do Rosário, à irmandade dos pretos de um Engenho em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, é uma manifestação do trabalho de conversão do trabalho da palavra empenhada.

Nem sempre é possível precisar o público de Antonio Vieira em suas pregações. Os pregados na metrópole tinham como audiência, principalmente, os nobres, a Coroa e as autoridades centrais do poder eclesiástico. Os pregados na colônia reuniam colonos e colonizados.⁴⁵⁶ Este *Sermão XIV*, porém, tem plateia bem definida: os negros de um engenho. A quem se dirige o sermão é àquele que deve ser morto e comido. Temos, neste caso, um trabalho de modelagem efetuado pelo sermão sobre a matéria dos negros. E sendo estes conhecidos do Velho Mundo, possuem lugar definido nas Escrituras e este lugar também informa o seu caráter. Por isso o sermão não está tão carregado de matéria antropológica para a manifestação da fenomenologia do Verbo: basta que seja recuperada e testemunhada a Escritura para que seja definido o lugar dos negros na ordem hierárquica; basta que estes adorem o Rosário para sejam moldados.

O *Sermão XIV*⁴⁵⁷ fala de três nascimentos, que na verdade são quatro: o primeiro, o de Cristo no parto sem parto e sem dor para Virgem Maria, e de Jesus na cruz, este com dores para Maria; o segundo, o de João como filho de Maria, como Jesus, pelo amor; e o terceiro, o dos negros da Etiópia como filhos de Maria também por ação do amor. Assim Vieira busca identificar na ordem hierárquica atualizada pelo trabalho da palavra empenhada o lugar dos negros: a identificação deste lugar significa na argumentação de

⁴⁵⁶ Este ponto diz respeito a mais uma contribuição de Santos (1997).

⁴⁵⁷ Vieira (2003, vol. I, pp. 635-658).

Vieira a justificativa de sua escravidão – como analogia do Calvário – e a necessidade de cultivarem sua fé pela oração diária manifestada pela adoração do Rosário.

Suposto pois que nem é lícito ao Pregador (se quer ser pregador) apartar-se do tema, nem o tema nos oferece outra coisa mais que um Filho nascido de Maria; multiplicado esta nascimento em três nascimentos, este nascido em três nascidos, e este Filho em três filhos, todos três nascidos de Maria Santíssima; esta mesma será a matéria do Sermão dividido também em três partes. Na primeira veremos com novo nascimento nascido de Maria a Jesus: na segunda com outro novo nascimento nascido de Maria a São João: e na terceira, também com novo nascimento nascidos de Maria aos Pretos seus devotos. Dêem-se eles principalmente a atenção que devem, e destes três nascimentos nascerão outros tantos motivos, com que reconheçam a obrigação que têm de amar, venerar, e servir a Virgem Senhora Nossa, como Mãe de Jesus, como Mãe de São João, e como Mãe sua⁴⁵⁸.

No primeiro parto, Maria pare duas vezes: uma vez em Belém, outra em Jerusalém; uma vez sem parto e sem dores, outra com as dores da morte do filho; uma vez nasce Cristo, outra Jesus; uma vez no Presépio, outra vez ao Pé da Cruz, no Calvário. E desse parto duplo, muitos outros filhos de Maria viriam ao mundo⁴⁵⁹. Neste duplo parto de Cristo e de Jesus, Vieira identifica a unidade do fel e da doçura, da vida e da morte, do início e do fim, da dor e do prazer, que é a própria atualização da criação no mundo: porque tudo é transmutação, toda criação é morte e alimento. E disso o trabalho da palavra empenhada busca ser o testemunho.

João nasceu, no Calvário, junto com Jesus, afirma Vieira⁴⁶⁰, porque Jesus olhou para Maria e para João e disse: “Eis aí teu filho”. E desse João, diverso de Jesus, João servo, Jesus mestre, desse João nasce Jesus. E Vieira indaga como foi possível isso. E responde que foi pelo amor que João se tornou Jesus. João se torna Jesus porque se torna filho de Maria: porque Maria o ama e também o amou Jesus. O amor, elemento da terceira pessoa da Trindade, opera mais uma adequação do nome ao nominado: torna João em Jesus. Aqui o trabalho da palavra empenhada mobiliza das escrituras mais uma vez o operador fundamental da fenomenologia do Verbo: a transmutação de João em Jesus: “Era o amado? Logo era outro, e era o mesmo Jesus: e enquanto João por realidade era outro, eram dois Jesus”⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ *Ibid.* pp. 636-637.

⁴⁵⁹ *Ibid.* p. 638.

⁴⁶⁰ *Ibid.* pp. 640-641.

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 640.

Os Pretos, devotos de Maria, a quem se dirige o sermão, nasceram do terceiro nascimento. E, como todo o resto que nasce de Maria depois de Cristo e Jesus, nascem também da Cruz e do Calvário. Dela nasceram todos os povos que deveriam ser tornados fiéis, todos os que são seus filhos.

Nasceram da Mãe do Altíssimo não só os da sua nação, e naturais de Jerusalém, a que é comparada, senão também os estranhos e os gentios, *Alienigenae*. E que gentios são estes? *Rahab*; os Cananeus que eram brancos: *Babylonis*: os Babilônios que também eram brancos: *Tyrus*: os Tírios que eram mais brancos ainda: e sobre todos, em maior número que todos: *Populus Aethiopium*: o povo dos Etíopes, que são Pretos. De maneira que vós os Pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo, e na estimação dos homens; por vosso próprio nome, e por vossa própria nação, estais escritos e matriculados nos livros de Deus, e nas Sagradas Escrituras: e não com menos título, nem com menos foro, que de Filhos da Mãe do mesmo Deus: *Et Populus Aethiopium hi fuerunt illic*⁴⁶².

Estes negros etíopes que nascem de Maria como povo prometido ao Cristianismo não ocupam um lugar qualquer na ordem hierárquica informada pela Escritura e testemunhada pelo sermão: estes são os filhos de Coré, que na língua hebraica significa Calvário. A justificativa da escravidão dos negros pelo fato de serem estes filhos do Calvário manifesta um lado cruel do humanismo vieirino, aos nossos olhos de modernos. Assim como o trabalho da palavra empenhada expressa o matar e o comer – o que por si só já o define como atividade de poder –, ele também justifica os sofrimentos dos negros e sua submissão em vista da ordem hierárquica, atualizada e feita presença no sermão, prevista pelo Verbo.

A sociedade que os sermões plasmam não é essa igualitária que hoje defendemos, ainda que não exista em parte alguma. É a afirmação da sociedade prevista nas Escrituras – que deve existir em toda parte – e que se reconhece, em grande medida, no ordenamento do Estado Cristão. Esta sociedade pregada pelo trabalho da palavra empenhada seria, mesmo em vista de sua desigualdade – aliás, justamente, em virtude desta desigualdade hierárquica –, a única possibilidade de realização da igualdade fundamental prevista pelo humanismo operado pelos Sermões: a unidade de todos no Ser, todos filhos de Maria, todos cristãos, pela manifestação do mistério como ordenador do mundo. Aos negros nessa ordem hierárquica caberia o trabalho no engenho como analogia do calvário, e adorar Maria, sua mãe, pela adoração ao Rosário. Vieira tenta fazer que estes negros

⁴⁶² *Ibid.* p. 642.

reconheçam a graça presente no fato de terem sido retirados de suas terras e de trabalharem nos engenhos.

A justificativa, presente nas Escrituras, que Vieira mobiliza para a definição do lugar dos negros no engenho não se deve somente a sua filiação ao Calvário. Três eram as grandes famílias que se declararam contra Deus, segundo a referência de Vieira ao Texto: Datã, Abirão e Coré. As duas primeiras famílias foram tragadas pela terra como castigo da Divina Justiça, mas os Coré sobreviveram e a eles ficou destinado o lugar de filhos do Calvário e ficou também reservada a obrigação de pagarem pelo pecado de se revoltarem contra Deus. Por isso os negros, os filhos de Coré, filhos do Calvário, deveriam sofrer as dores do Calvário manifestadas e atualizadas nos sofrimentos do engenho⁴⁶³.

Em uma referência ao engenho, neste *Sermão XIV*, lugar no qual os negros experimentam seus sofrimentos, Vieira exhibe aspectos interessantes que certamente compõem as analogias das quais me aproprio para a formulação do trabalho dos sermões como trabalho da palavra empenhada:

Davi (aquele Santo Rei, que também teve netos na Etiópia, filhos de seu filho Salomão e da Rainha Sabá) entre os Salmos que compôs, foram três particulares, aos quais deu por título *Pro torcularibus*: que em frase do Brasil quer dizer, para os Engenhos. Este no *torcularia*, universalmente tomado, significa todos aqueles lugares e instrumentos em que se espreme e tira o sumo dos frutos, como em Europa o vinho e o azeite, que lá se chamam lagares: e porque estes, em que no Brasil se faz mesmo às canas doces, e se espreme, coze e endurece o sumo delas, têm maior e mais engenhosa fábrica, se chamaram vulgarmente Engenhos⁴⁶⁴.

Lugar e instrumento no qual se espreme e tira o suco, no qual se faz uvas em vinho e azeitonas em azeite, que das canas doces se coze e endurece e tritura em açúcar, onde são fabricadas doçuras e sofrimentos: este é o trabalho da palavra empenhada. A operação dos Sermões como máquina de transmutação justifica a nomeação de sua atividade como trabalho da palavra empenhada; porque lá se mata e come e se inventa o novo conectado ao Verbo; porque que é o efeito retórico do sermão sobre a crença a via pela qual se manifesta o mistério.

E o engenho é caracterizado uma vez mais pelo *Sermão XIV*:

⁴⁶³ *Ibid.* p. 647.

⁴⁶⁴ *Ibid.* pp. 650.

Encarecendo o mesmo Redentor o muito que padeceu em sua sagrada Paixão, que são os mistérios dolorosos, compara as suas dores às penas do inferno: *Dolores inferni circum dederunt me*. E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno, que qualquer destes vossos Engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um Engenho de açúcar *doce inferno*. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes: as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio: os Etíopes, ou Ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem e atijam; as caldeiras ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, exalando nuvens de vapores mais de calor, que de fumo, e tornando-se a chover para outra vez os exalar: o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda na cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança do inferno. Mas se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem, forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em Paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em Anjos⁴⁶⁵.

Essa máquina terrível é o trabalho da palavra empenhada. Oficina do real que pela afirmação e atualização do Verbo, penetra no mundo e opera em suas caldeiras e lagos ferventes a afirmação dos mistérios do Rosário, da Eucaristia, dos vários nascimentos dos filhos de Maria. Esse engenho que mata e come, que é pura transmutação, que descontenta, que fere, que reduz, é o produto da operação dos Sermões de Antonio Vieira. Na face terrível desse engenho – que justifica as dores dos negros, o trabalho interminável dos pregadores, que exprime a luta contra a inconstância da murta indígena, que deve conter a firmeza do cinzel e da tesoura –, Vieira busca imprimir os aromas frescos do Rosário e a boa nova do mistério testemunhado.

4.5. Palavra e *práxis*: modelagem de homens

Dois foram os sermões através dos quais tentei exprimir o modo pelo qual o trabalho empreendido pela palavra empenhada é transmutação e modelagem de homens. O primeiro destinou-se à modelagem da murta dos índios. O Segundo se referiu ao lugar dos negros em suas penas no engenho e sua necessidade de adorar o Rosário de Maria como manifestação do mistério do qual são filhos. No trabalho de Beatriz Catão Cruz

⁴⁶⁵ *Ibid.* pp. 655-656.

Santos me referi o modo pelo qual a autora pensa os Sermões como *práxis* e como elemento de construção daquele Maranhão das Missões.

Estas três frentes de argumentos aqui mobilizadas – adicionadas a aspectos interpretativos e antropológico-contextuais retirados tanto de Eisenberg quanto de Viveiros de Castro – constituíram o modo pelo qual busquei afirmar o trabalho da palavra empenhada como oficina de criação da ordem, de imposição da cidade das letras sobre a cidade barroca. Este trabalho realizado pelo trabalho da palavra empenhada, atingindo todos os atores sensíveis ao problema (colonos, realza, índios, negros, eclesiásticos, pregadores), segundo o modo pelo qual o caracterizei aqui, tenta vinculá-lo ao exercício de criação de um Império (o Quinto Império que aparecerá nas obras proféticas). Tal Império e tal missão dos portugueses estão presentes no seguinte trecho do *Sermão da Epifania*, de 1662, o qual Vieira, expulso do Brasil pela revolta dos colonos, prega na Capela Real, reafirmando a importância da atividade jesuítica com os propósitos de Portugal definidos pela Providência:

Isto é o que fizeram os primeiros Argonautas de Portugal nas suas tão bem afortunadas Conquistas do Novo Mundo, e por isso bem afortunados. Este é o fim para que Deus entre todas as Nações escolheu a nossa com o ilustre nome de pura na Fé, e amada pela piedade: estas são as Gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome: este é o Império seu, que por nós quis amplificar e em nós estabelecer; e esta é, foi, e será sempre a maior e melhor glória de valor, do zelo, da Religião e Cristandade Portuguesa⁴⁶⁶.

Expressas as peças desse trabalho da palavra empenhada: seu trabalho de anatomia do Verbo e sua vontade, sua vinculação ao Império, estão exibidos os eixos fundamentais dos sermões como exercício de ordenamento da ordem secular pela manifestação e afirmação dos mistérios da ordem divina. Este é seu caráter retórico; este é seu caráter político.

⁴⁶⁶ *Ibid.* pp. 559.

Considerações finais

E como a Cristo lhe vai melhor com as nossas saudades que com os olhos, por isso se quis deixar em disfarce de desejado, e não em trajos de visto. Descoberto para os olhos, não; encoberto sim para as saudades. Conheça logo a nossa devoção que é fineza, e não implicação do amor de Cristo, e deixar-se invisível naquele mistério.
(Sermão do Santíssimo Sacramento, 1645).

Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura. Para nascer, pouca terra, para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal, para morrer, o mundo. Perguntai a vossos avós quantos saíra e quão poucos tornaram? Mas estes são os ossos de que mais se deve prezar o vosso sangue.
(Sermão de Santo Antonio, 1670).

*O céu 'strela o azul e tem grandeza,
Este, que teve a fama e à glória tem,
Imperador da língua portuguesa,
Foi-nos um céu também.*

*No imenso espaço seu de meditar,
Constelado de forma e de visão,
Surge, prenúncio claro do luar,
El-Rei D. Sebastião.*

*Mas não, não é luar: é luz do etéreo.
É um dia; e, no céu amplo de desejo,
A madrugada irreal do Quinto Império
Doira as margens do Tejo.*
(Mensagem, Fernando Pessoa)⁴⁶⁷

Procurei, ao longo desta tese, uma caracterização do Padre Antonio Vieira como um pensador político. Mais do que isso: um pensador que se dirige para problemas de ampla envergadura no pensamento político do ocidente. O elemento fundamental para a caracterização de Vieira como um pensador político foi a articulação entre as palavras e as possibilidades de agir no mundo. Aquilo que chamei de palavra empenhada com indicador de uma razão discursiva. Nesses termos da ação no mundo Vieira define também as condições de resolução das tensões entre o eterno e o contingente, entre o divino e o secular.

⁴⁶⁷ Citado do frontispício do Tomo I, Volume I, da *Obra completa do Padre António Vieira* (2013).

Como trajeto argumentativo, tentei estabelecer de forma mais precisa possível esses termos como aspectos definidores de Vieira como pensador político. Foi preciso, para isso, me afastar do caminho, em geral, empregado por aqueles que perseguiram, antes de mim, as pistas da importância da política na obra de Vieira⁴⁶⁸: sua imersão nos assuntos políticos de seu tempo. Esse aspecto seria suficiente para destacar o fato de o jesuíta ter sido um político e diplomata proeminente. Mas nem todo político de destaque é um pensador político. Nem todo analista político de seu tempo merece ser lido como pensador político, principalmente, mais de trezentos anos após a sua morte e mais de quatrocentos passados de seu nascimento. O que tentei mostrar é que Vieira deve ser considerado um pensador político porque sua obra tangencia problemas fundamentais do pensamento político – do passado e de hoje: principalmente, a reflexão sobre as condições de possibilidade da ação diante de horizontes morais específicos.

Para que esse movimento fosse possível também precisei encontrar distanciamentos em relação à outra postura clássica em relação a Vieira: sua leitura como monumento da língua portuguesa. Desde que Vieira recebeu o emblema de imperador da língua portuguesa por parte de Fernando Pessoa, no poema que consta na epígrafe destas notas de conclusão, abra-se a meu ver, uma perspectiva que trata Vieira como monumento. Como acontece com todo monumento, isso produziu certa cristalização da obra do jesuíta e lhe roubou um bocado do vigor que tem. Os monumentos são coisas estáticas, emblemáticas que servem somente para ativar a memória de algo (passado) que conhecemos. Esse é o grande problema: a suposição de que a obra de Vieira é conhecida. Se ela já é considerada como conhecida (elogiada em monumento) está pronta para ser esquecida, ou (re)lembrada apenas por suas dimensões monumentais. Isso resulta numa espécie de *maldição do imperador*⁴⁶⁹: “Conhece o Padre Vieira?”, “Sim! Como não! O ‘imperador da língua portuguesa’! Aquela que escreve coisas lindas que eu lia nas aulas de literatura sobre o barroco.” E param por aí as considerações sobre a relevância monumental de Vieira. Não me parece coincidência, portanto, que a primeira edição de sua obra completa tenha começado a vir a público somente no ano de 2013, depois de seu terceiro centenário de nascimento.

⁴⁶⁸ Refiro-me tanto aos seus biógrafos – Barros (1745), Cidade (1985), Azevedo (1931), Besselaar (1981) – quanto a outros intérpretes – Saraiva (1980), Coelho (2005).

⁴⁶⁹ A referência ao poema de Pessoa na epígrafe acima tem, portanto, uma finalidade irônica.

Além da relevância para o argumento que defendo, a eleição dos sermões como a obra política por excelência de Antonio Vieira também tem por finalidade buscar uma entrada analítica justamente pelo aspecto mais visível e reificado da sua superfície monumental. Foi em sua homilética que encontrei dispostos os termos que definem a razão discursiva e as condições de definição do político como resultante das tensões e relações entre a eternidade (a Providência) e a contingência.

O caminho percorrido por esta tese nos sermões do Padre Antonio Vieira buscou caracterizar a atividade homilética deste jesuíta como *palavra empenhada*. Este *empenho* terminou por expressar um operador de transmutação como ferramenta fundamental da eficácia da ação no mundo. Nos requisitos da palavra empenhada, testemunho verdadeiro da Palavra de Deus, se encontram os dispositivos que da eficácia da ação discursiva.

Atingir o mundo com a pregação: eis a tarefa dos sermões. Não obstante toda a carga eclesial que esta atividade carrega, o exercício dos sermões consiste em uma atividade cotidiana, voltada para os homens comuns, e circunscrita – remonta constantemente à circunstância da pregação e o próprio motivo do sermão pode ser informado pela data no qual é pregado e pelo caráter dos ouvintes. Trata-se, portanto, de um notável exercício de retórica no qual as palavras se vinculam à Palavra e produzem o real. E isto é o que me parece importante guardar dos sermões: o poder que eles facultam às palavras e o modo como se vincula com a vida política. A produção de verdade em vista de um domínio retórico é a principal implicação política que identifiquei nos sermões, segundo os argumentos que desenvolvi.

A discussão que propus, no lugar de se pretender totalizante, tentou se apoiar em pontos estratégicos para montagem de meu argumento. Não pretendi, de forma alguma, fornecer uma visão sintética. Procurei, antes, puxar fios e os costurar em uma pequena manta de curtos argumentos. Há muito ainda o que obrar no mármore dos sermões para que seja possível saber o verdadeiro alcance dessa palavra empenhada da qual me propus apenas a reunir as primeiras peças de uma interpretação a partir da discussão familiar o campo de reflexões do pensamento político.

Para tanto foi necessário o seguinte trajeto:

Primeiro, a montagem de um panorama: diante de quais horizontes e prerrogativas a pregação vieirina se desenvolve. O primeiro capítulo, por isso, remete a um mosaico de questões que estão todas diante dos olhos de Vieira voltados para a história de seu tempo.

Segundo, identificar as questões inerentes à possibilidade de atualização do mistério como índice da participação do homem na ordem do Ser e inserir tal debate nos

horizontes do processo de secularização, como uma forma de ler os movimentos históricos que se estendem entre a Reforma e a Contrarreforma. Para isso, referi-me às análises de Taylor sobre o mundo secular e à avaliação de Pécora sobre a unidade retórico-teológico-política dos Sermões. Nesse segundo capítulo também marquei minhas distinções em relação a Pécora, definindo a dimensão política como englobante dessa unidade. Tentei, ainda, expor, através das analogias de Burke, a articulação entre as palavras e a teologia para a elucidação do círculo que identifiquei que os sermões traçam e que reúne retórica, as Escrituras e o mundo.

Terceiro, busquei detalhar a articulação entre a eternidade e contingência nos Sermões e o modo pelo qual tal relação alça o tema do mistério a um lugar central no pensamento político vieirino. A afirmação do mistério eucarístico e as recomendações ao pregador para que a Palavra tenha eficácia foram as chaves para a interpretação que fiz desse jogo de claro-escuro no qual o amor se manifesta como afirmação do mistério e garantia de operação da possibilidade de participação humana na ordem do Ser.

Quarto, busquei analisar o modo pelo qual a *palavra empenhada* modela a índios e negros em sua terrível oficina. O poder dos Sermões e o modo pelo qual se articulam com a política, na construção do Império. Foi possível, neste ponto, finalmente caracterizar o exercício de uma anatomia do Verbo que concorre para a eficácia da *palavra empenhada*.

Acredito que os principais ganhos teóricos que obtive com esta tese foram justamente a caracterização dos sermões como motores de uma racionalidade discursiva em ação – a vinculação que estabelece entre retórica, verdade, *inventio*, e, por fim, política –, e a percepção de que esta racionalidade requer um trabalho de anatomia do Verbo e, logo, das condições de eficácia da palavra com operador político.

Retórica e testemunho, de acordo com a afirmação do mistério amoroso do Espírito Santo: eis o coração da homilética que Vieira operou de modo constante durante mais de sessenta anos de sua vida. Muito há que se investigar ainda sobre este legado para que seja possível dizer quais de suas possibilidades estão ainda abertas e quais não podem mais se manifestar senão sob novas configurações. Creio, entretanto, ter disposto algumas chaves para que Vieira seja, finalmente, inscrito no campo da ciência política como um pensador político relevante da língua portuguesa.

Referências bibliográficas

Obras de Vieira:

(1679-1710), *Sermoens do P. Antonio Vieira...* – Em Lisboa, Na Officina Ioam da Costa. (*editio princeps*. XVI volumes).

(1718), *Historia do futuro*: livro antepimeyro prologomeno a toda a história do futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della : materia, verdade, & utilidades da historia do futuro / escrito pelo padre Antonio Vieyra. - Lisboa Occidental : Na Officina de António Pedroso Galram.

(1754), *Cinco discursos moraes, fundados nas cinco pedras de David* / pregados em Roma pelo Pe. Antonio Vieira na presença da Rainha de Suecia...oferecidos a João Alberto de Campos...por Dyonisio Teixeira de Aguiar... – Lisboa, Na Offic. dos Herd. Antonio Pedrozo Galrão.

(1755), *Historia do futuro*: livro antepimeyro: prologomeno a toda a historia do futuro, em que se declara o fim, e se provão os fundamentos della: materia, verdade e utilidades da historia do futuro / escrito pelo padre António Vieira. - Lisboa : na Offic. de Domingos Rodrigues.

(1927-1928), *Cartas do Padre António Vieira* / P. António Vieira; coordenados e anotados por J. Lúcio de Azevedo. - Coimbra : Imprensa da Universidade.

(1957), *Defesa perante o Tribunal do Santo Oficio* / Antonio Vieira; intr. e notas de Hernani Cidade. - Salvador-Bahia, Livr. Progresso, 1957.

(2000), *Clavis prophetarum* = Chave dos profetas / Padre António Vieira; ed. crit., trad. not... de Arnaldo do Espirito Santo segundo proj, iniciado com Margarida Vieira Mendes; transc. P. João Pereira Gomes; trad. rev. por João Pereira Gomes. – Lisboa, Biblioteca Nacional.

(2003), *Sermões*. (sel. Alcir Pécora) São Paulo, Hedra, vols. I e II.

(2005), *História do Futuro*. Brasília, Unb. 2005.

(2008), *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício* / Padre António Vieira ; ed. de Ana Paula Banza. – Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

(2008-2009), *Cartas*, AZEVEDO, João Lucio (org.), São Paulo, Globo. vols. I, II e III.

(2008-2010), *Sermões* (edição crítica. Direção: Arnaldo Espírito Santo). Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda. vols. I e II.

(2010), *Índice das coisas mais notáveis*, PÉCORÁ, Alcir (org.), São Paulo, Herdra.

(2011), *Essencial*. (org. Alfredo Bosi). São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras.

(2013-2015), *Obras completas do Padre António Vieira*, (Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate), Lisboa, Círculo de Leitores. vols. I-XXX.

Outras referências:

ALBERTO (1970), *O Grande e o Pequeno Alberto*. Lisboa, Edições 70.

ANDRADE, C. D. (2006), “A Falsa Eternidade”, in *Contos Plausíveis*. Rio de Janeiro, Record, p. 28.

ARAÚJO, J. de S. (s./d.), António Vieira e a parenética religiosa. *Revista Semear*, nº 2. (disponível em http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_03.html).

ARISTÓTELES (1991), *Rhétorique*. Tome II. Livre II. Paris, Les Belles Lettres.

_____. (1954), *The Rhetoric and the Poetics of Aristotle*. New York, Random House.

ARENDRÉ, H. (2002), “Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel”. in *Hannah Arendt e Merleau-Ponty sobre Maquiavel*. *Lua Nova*. num. 55-56.

_____. (2008), *Compreender* (Ensaio). São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte, Editora UFMG.

AQUINO, São T. (1973), “Questões discutidas sobre a Verdade” in *Pensadores*, São Paulo, Abril.

_____. (1973a), “Compêndio de teologia” in *Pensadores*, São Paulo, Abril.

ARON, R. (1987), *Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo, Martins Fontes.

AUERBACH, E. (1987), *Mimesis*. São Paulo, Perspectiva.

AURÉLIO, D. P. (1998), *A vontade de sistema: Estudos sobre filosofia e política*. Lisboa, Edições Cosmos.

AZEVEDO, J. L. de. (1931), *História de Antonio Vieira*. Lisboa, Clássica.

BARROS, A. de. (1745), *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, Chamado por Antonomasia de o Grande*. Lisboa, Nova Officina Syviana.

BERLIN, I. (1980), “Montesquieu”, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. New York, Viking Press.

BESSELAAR, J. van den. (1981), *Antonio Vieira: O homem, a obra, as ideias*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

_____. (2002). *Antonio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. (1986), *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo, Editora Brasiliense.

BORGES, J. L. (2007), *Ficções*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. (2008). *O Aleph*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. (2012). *História da Eternidade*. Lisboa, Quetzal Editores.

- BOSI, A. (2011), “Antônio Vieira: Vida e obra – um esboço” in *Essencial Padre Antônio Vieira*. (org. Alfredo Bosi). São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras.
- BRETON, S. (1988), *Saint Paul*. Paris, PUF.
- BRAHAMI, F. (2001), *Le Travail du Scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris, PUF.
- BURCKHARDT, J. (2012), *O Estado como obra de arte*. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras.
- BURKE, K. (1970). *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press.
- CARPEAUX, O. M. (1990), “Teatro e Estado do Barroco”, in *Estudos Avançados*. vol. 4, n. 10, pp. 7-96.
- CARY, P. (2000). “The Origin of Inner Space”, in *Augustine’s Invention of the Inner Self*. Oxford, Oxford University Press.
- CARVALHO, J. (2000), *O Tecelão e o Tecido*. Rio de Janeiro, EdUERJ.
- CIDADE, H. (1985), *Padre Antonio Vieira*. Lisboa, Presença.
- COELHO, A. M. (2003), “O empenho de Antonio Vieira”, in *Lua Nova*, n. 59, p. 115-135.
- _____. (2005), “Retórica e razão de Estado católica: o pensamento político do padre Antonio Vieira em favor da monarquia lusa”. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 4, p. 125-139.
- COHEN, T. (1998), *The fire of tongues: António Vieira and the missionary Church in Brazil and Portugal*. New York, Stanford University Press.
- DESCARTES, R. (1985), *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra, Livraria Almeida.
- _____. (2005), *Discurso do Método*. São Paulo, LPM.

- DETIENNE, M. (1988), *Os mestres da verdade da Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DUMONT, L. (1993), “Gênese, I – Do Indivíduo-fora-do-Mundo ao Indivíduo-no-Mundo”, in *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DURKHEIM, E. (1975), “O Dualismo da Natureza Humana e as suas Condições Sociais”, in *A Ciência Social e a Acção*. São Paulo, DIFEL.
- _____. (2003), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- EISENBERG, J. (2000), *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- ESPÍRITO SANTO, A. do. (2011), “A Restauração do Templo de Ezequiel, das Cerimônias e Ritos Judaicos” in (CÂNDIDO PIMENTEL, Manuel; BANZA, Ana Paula. orgs.) *Uma jornada vieirina em Évora*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- FRIEDRICH, H. (1993), *Montaigne*. Paris, Gallimard.
- GELLNER, E. (1998), *Linguagem e solidão: Uma interpretação do pensamento de Wittgenstein e Malinowski*. Lisboa, Edições 70.
- GIL, F. (2003), *A Convicção*. Lisboa, Campo de Letras.
- GILSON, É. (2006), *O Espírito da filosofia medieval*. São Paulo, Martins Fontes.
- GINZBURG, C. (2002), *Relações de força – História, Retórica, Prova*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (2006), *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GIRARD, R. (1990), *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- GOODMAN, N. (1995), “Palavras, Obras, Mundos”, in *Modos de Fazer Mundos*. Porto, Edições ASA.
- HAAKONSSSEN, K. (1993), “The Structure of Hume’s Political Theory”, in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 182-221.
- HABERMAS, J. (1984), *Theory of communicative action. Vol. 1. Reason and reacionalization of society*. Boston, Beacon Press.
- HANSEN, J. A. (1987), *Alegoria: Construção e interpretação da metáfora*. São Paulo, Atual.
- _____. (2000), “A Civilização pela Palavra”. In: LOPES, E. M. T.; FILHO, L. M. F.; VEIGA, C. G.. (Org.). *500 Anos de Educação no Brasil*. 1 ed. Belo Horizonte, Autêntica, v. 1, p. 19-41.
- _____. (2008), “Barroco, Neobarroco e outras ruínas”. *Destiempos*. México, Distrito Federal, ano 3, n. 14.
- HANSEN, J. A. ; PÉCORRA, A. (s/d), Glossário de Categorias do Século XVII (mimeo).
- HAYASHI, M. C. P. I.; JUNIOR, A. F.; BITTAR, M; HAYASHI, C. R. M. (2012), “A obra do Padre Antonio Vieira na agenda de pesquisas acadêmicas no Brasil” in *Educação Temática Digital*. Campinas, v. 14, n.1, p. 96-120.
- HOBBS, T. (1974), “Leviatã”, in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- HUME, D. (2004), *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- HUNT, Lynn. (2009), *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ISRAEL, J. (2001), “The Spread of a Forbidden Movement”, in *Radical Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press.

- JAEGER, W. (1961), *Early Chistianity and Greek Paideia*. Cambridge/London, The Belknap Press/Harvard University Press.
- KANT, I. (1974), “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- KANTOROWICS, E. H. (1998), *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KEE, H. C. (1993), “From Jesus Movement toward Institutional Church”, in R. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, University of California Press.
- KOSELLECK, R. (2006), *Futuro Passado, Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/PUC.
- LAURSEN, J. C. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. Leiden, E. J. Brill.
- LAWRENCE, C. J. (1979), “The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment”, in B. Barnes e S. Shapin (eds.), *Natural Order*. London, Sage.
- LE GOFF, J. (2007), *A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- LESSA, R. (2003), “Por que Rir da Filosofia Política?, ou A Ciência Política como *Techné*”, in *Agonia, Aposta e Ceticismo: Ensaio de Filosofia Política*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 129-139.
- _____. (2008), *O Experimento Bayle: Forma Filosófica, Ceticismo, Crença e Configuração do Mundo Humano*. Rio de Janeiro, Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos – Online.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008), “A eficácia simbólica” in *Antropologia estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.
- LOYOLA, Santo I. de. (1982), *Obras completas*. Madrid, Católica.

- MADURO, C. A. e S. (2012), *As artes do não-poder – Cartas de Vieira – Um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias.
- MARCOCCI, G.; PAIVA, J. P.. (2013), *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa, A Esfera dos Livros.
- MAUSS, M. (2003), “A Noção de Pessoa”, in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- MEEKS, W. (2003), “The Formation of the Ekklesia”, in *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Heaven/London, Yale University Press.
- MELLO, T. de. (1992), *Borges na Luz de Borges*. Campinas, Pontes Editores.
- MENDES, M. V. (1989), *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Editorial Caminho.
- _____. (s./d), “Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira”. *Revista Semear*, nº 2. (disponível em http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_07.html).
- MONTAIGNE, M. de. (1974), “Ensaaios”, in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- MONTESQUIEU. (1973), *Do Espírito das Leis*. São Paulo, Abril (Coleção *Os Pensadores*).
- MUHANA, A. (s./d.), “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos”. *Revista Semear nº 2*. (disponível em http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_02.html).
- MURARO, V. F. (2003), *Padre Antônio Vieira – Retórica e Utopia*. Florianópolis, Insular.
- OLIVEIRA, A. (2008), *Devoção Negra: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, FAPERJ/Quartet.
- PÉCORRA, A. (2008), *Teatro do Sacramento*. Campinas, Editora Unicamp; São Paulo, EdUSP.

_____. (2003), “O Modelo Sacramental”, in VIEIRA, A., *Sermões*. São Paulo, Hedra.

PELOSO, S. (2007), *Antonio Vieira e o Império Universal: A Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais*. Rio de Janeiro, De Letras.

PEREIRA, A. (2003), *Fideísmo e Profecia em Antonio Vieira*. Rio de Janeiro, IUPERJ (Dissertação de Mestrado).

PEREIRA, O. P. (1993), “O Conflito das Filosofias”, in B. Prado Jr. e O. P. Pereira (orgs.), *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo, Brasiliense, pp. 5-21.

PERELMAN, C. (1988), *L'Empire Rhétorique: Rhétorique et Argumentation*. Paris, J. Vrin.

PLATÃO (2000), “Fédon”, in *Os Pesadores*. São Paulo, Editora Nova Cultural.

_____. (2002), “Protágoras”, in *Protágoras, Górgias, Fedão*. Belém: Editora Universitária UFPA.

POPKIN, R. (2000), *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

RODRIGUES, A. (2010), *O Engenho da Crença: Política e Verdade nos Sermões de Padre Antonio Vieira*. Rio de Janeiro, IUPERJ. (dissertação de mestrado).

SÁ, I. dos G. (2008), “Charity, Ritual at the Edge of Empire: The Misericórdia of Macau” In: BROCKEY, L. M., *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World: Empires and the Making of the Modern World – 1650*. Farnham, Ash Gate.

SAHLINS, M. (2007), “A Tristeza da Doçura, ou a Antropologia Nativa da Cosmologia Ocidental”, in *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

SANTOS, B. C. C. (1997), *O Pináculo do Temp(l)lo: O Sermão do Padre Antonio Vieira e o Maranhão do Século XVII*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

_____. (no prelo), *Festa do Corpo de Deus, Oficiais Mecânicos e Estatutos de Pureza de Sangue no Rio de Janeiro Setecentista*.

SANTOS, G. (2006), “São Jorge no Imaginário Político da Monarquia Portuguesa” In: BELLINI, L.; SOUZA, E. S. de; SAMPAIO, G. dos R., *Formas de Crer – Ensaio de História Religiosa do Mundo Luso-Afro-Brasileiro, Séculos XIV-XXI*. Salvador, Corrupio.

SARAIVA, A. J. (1980), *O discurso engenhoso*. São Paulo, Perspectiva.

SHAKESPEARE, W. (1995), *Otelo, o Mouro de Veneza*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

SOLMSEN, F. (1954), “Introduction” in *The Rhetoric and the Poetics of Aristotle*. New York, Random House.

STAROBINSKI, J. (2001), *As Máscaras da Civilização*. São Paulo, Companhia das Letras.

TAYLOR, C. (2005), *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo, Edições Loyola.

_____. (2007), *A Secular Age*. Cambridge; Massachusetts; London, Harvard University Press.

VAUCHEZ, A. (1988), *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Age: D’Après les Procès de Canonisation et les Documents Hagiographiques*. Paris, École Française de Rome / Palais Fernèse.

VEYNE, P. (2007), *Quand notre Monde est Devenu Chrétien (312-394)*. Paris, Éditions Albin Michel.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002), “O Mármore e a Murta: A Inconstância da Alma Selvagem”, in *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac Naify.

WALZER, M. (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge; Massachusetts; London, Harvard University Press.

_____. (2003), *Esferas de Justiça*. São Paulo, Martins Fontes.

WEBER, M. (1946), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. (2004), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.

WITTGENSTEIN, L. (1989), “Investigações Filosóficas”, in *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural.

Apêndice – Sistematização e levantamento da *editio princeps*

Título	Ano	Local	Auditório	Circunstância	Conceito predicável	Estilo	Tema da pregação 1	Tema da pregação 2	Tema da pregação 3	Argumento	Volume	Ordem	Ref. Ed. Princeps	Obs.	Selecionado?
Sermão da Sexagésima	1655	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	Retorno à corte para relatar as dificuldades no trabalho das Missões, no que diz respeito à defesa dos índios.	Semen est Verbum Dei (A palavra de Deus é a semente)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Reflexões sobre a visão e o Olho (Metafísicas do olho)		Tarefas e fins da pregação, bem como os seus meios. Razões do porquê o Verbo frutifica ou não frutifica.	1	1	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão da Quarta-Feira de Cinza	1672	Roma / Igreja de S. António dos Portugueses	Corte / Coroa / Nobreza / Povo		Memento Homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris (Lembra-te, ó homem, de que és pó e ao pó há-de voltar)		Condição humana				1	2	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão do Santíssimo Sacramento	1645	Lisboa / Igreja de Santa Engrácia (Equivale hoje ao Panteão Nacional)	Corte / Coroa / Nobreza / Povo		Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere este potus. Ioan. 6 (A minha carne é verdadeiramente comida e o meu sangue é verdadeiramente bebida, Jo 6,56)		Mistério e Unio Mystica	Sacramento			1	3	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão do Nascimento da Virgem Maria	1657	São Luiz do Maranhão / Igreja de Nsa. da Luz, Colégio da Companhia de Jesu			De qua natus est Jesus. Matth. 1. (Da qual nasceu Jesus. Mt 1,16)	Panegírico	Mistério e Unio Mystica				1	4	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		
Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma	1669	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Nescitis, quid petatis. Matth. 20 (Não sabeis o que pedis, Mt 20,22)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Enfermidades da Corte	Restauração pelo Verbo		1	5	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão de Santo Ignácio (Fundador da Companhia de Jesus)	1669	Lisboa / Real Colégio de Santo Antão	Corte / Coroa / Nobreza		Et vos similes hominibus expectantibus Dominum suum. Luc. 12 (E vós semelhantes a homens que esperam o seu amo. Lc 12,36)	Panegírico	Significado da Companhia de Jesus	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação			1	6	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão da Terceira Domingo da Quaresma	1655	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Cum eiecisset Daemonium, locutus est mutus et admiratae sunt turbae. Luc. 11. (Tendo expulsado o demónio, o mudo falou; e admiraram-se as turbas. Luc 11,14)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Enfermidades da Corte	Restauração pelo Verbo		1	7	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		

Sermão do Santíssimo Sacramento	1673	Roma / Igreja de S. Lourenço In Damaso, nos dias de Carnaval			Tenat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum, an non? Deuter. 13. (Tenta-vos o Senhor, vosso Deus, para que fique claro se o amais, ou não. Deut 13,3)		Mistério e Unio Mystica	Sacramento			1	8	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma	1669	Lisboa / Misericórdia	Corte / Coroa / Nobreza / Povo		Vidit hominem carcumx. Ioan. 9 (Viu um cego, Jo 9,1)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Enfermidades da Corte	Restauração pelo Verbo		1	9	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		
Sermão de Nossa Senhora da Penha de França	1652	Lisboa / Na Igreja de Nsa. Da Penha de França e Convento da Sagrada Religião de Santo Agostinho	Corte / Coroa / Nobreza / Povo	Primeiro Dia do Tríduo, com o Santíssimo Sacramento Exposto	Liber generationis Iesu Christi, Filii David, Filii Abraham. Matth. 1. (Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão. Mt 1,1.)		Mistério e Unio Mystica	Sacramento			1	10	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		
Sermão no Sábado Quarto da Quaresma	1652	Lisboa / (?)	(?)		Hoc autem dicebant tentantes eum ut possent accusare eum. Ioan. 8. (Diziam isto tentando-o, para o poderem acusar. Jo 8,6.)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Enfermidades da Corte	Restauração pelo Verbo		1	11	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		
Sermão das Lágrimas de São Pedro	1669	Lisboa / Catedral de Lisboa			Cantavit Gallus, et conversus Dominus respexit Pretrum, et egressus foras flevit amare. Luc. 22. (Cantou o galo. Voltando-se, o Senhor olhou Pedro [...] Saindo para fora (Pedro) chorou amargamente. Lc 22,60-62)		Mistério e Unio Mystica				1	12	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão do Mandato	1670	Roma / Igreja de S. António dos Portugueses			Sciens Iesus quia hora eius, ut transeat ex-hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos. Ioan. 13. (Sabendo Jesus que viera a sua hora para passar deste mundo ao Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo amou-os até o fim (Jo 13,1)		Mistério e Unio Mystica				1	13	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim
Sermão da Bula da S. Cruzada	1647	Lisboa / Catedral de Lisboa			Vnus militum lancea latus eius pauerit, et continuo exvit sanguis, et aqua. Ioan. 19. (Um dos soldados abriu o seu lado com a lança e logo saiu sangue e água. Jo 19,34)		Enfermidades da Corte	Papel e autoridade da Igreja			1	14	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		
Sermão de Quarta-Feira de Cinza	1673	Roma / Igreja de S. António dos Portugueses		Dia 15 de fevereiro. Dia da trasladação de Santo António dos Portugueses.	Pulvis es, et in pulverem reverteris. Genes. 3. 19. (Es pó e ao pó hás-de voltar		Condição humana				1	15	1679 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição crítica		Sim

Sermão da Rainha Santa Isabel	1674	Roma / Igreja de S. António dos Portugueses			Simile est Regnum Caelorum homini negotiatori quarenti bonas margaritas: inventa autem una pretiosa, abiit, et vendidit omnia, quae habuit, et emit eam. Matth. 13. (O Reino dos Céus é semelhante a um negociante que procura pérolas preciosas: tendo encontrado uma de grande valor, foi, vendeu tudo o que possuía, e comprou-a. Mt. 13,45-46)	Panegírico	Rainha Santa Isabel			A adoração da Rainha Santa a partir do pregão às suas obras.	2	1	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão da Glória de Maria Mãe de Deus	1644	Lisboa / Igreja de Nossa Senhora da Glória			Maria optimam partem elegit. Luc. 10. (Maria escolheu a melhor parte, Lc 10,42)	Panegírico	Exaltação de Maria			A Glória de Maria não deve ser comparada à Glória dos outros bem-aventurados, mas à Glória do Próprio Deus de Quem ela é Mãe.	2	2	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão da Primeira Domingo da Quaresma	1655	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Ostendit ei omnia renha mundi, et gloriam eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me. Matth. 4. (Mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a sua glória, e disse-lhe: tudo isto, que vês, te darei se, prostrando-te, me adorares. Mt 4.8.)		Mistério e Unio Mystica	Restauração pelo Verbo		Se o demônio faz de todos os remédios tentações, nós fazemos de todas as tentações remédio.	2	3	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma	1670 [1676-1680]	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo. Matth. 20. (Não depende de mim dá-lo a vós, mas àqueles para quem o meu Pai o preparou. Mt 20,23)		Mistério e Unio Mystica			Os descobridores partiram do cabo do Não para o da Boa Esperança os pretendentes partem da Boa Esperança para o Não. A palavra Non não tem direito nem avesso, lida de frente pra trás e de trás pra frente.	2	4	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão de Santo António	[1670]	Roma / Igreja dos Portugueses	Corte / Coroa / Nobreza	Na ocasião em que o Marques das Minas, Embaixador Extraordinário do Príncipe N. S. faz a Embaixada de Obediência à Santidade de Clemente X	Vos estis Lux Mundi. Matth. cap. 5. (Vós sois a luz do mundo. Mt 5,14)	Panegírico	Relação entre Obras, Verbo e Pregação			Pelo nascimento e morte de Santo António, nascimento e Portugal e morte na Itália, Vieira fala de santidade e das obras. Também elucida o papel das missões e da sementeira d'A Palavra.	2	5	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica	A segunda parte deste sermão, que não foi pregada está do Volume 12.	Sim
Sermão de São Roque	1659 [1649]	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	Havendo a Peste no Reino do Algarve	Beati sunt servi illi, quos cum venerit Dominus, invenerit vigilantes: quod si nenerit in secunda vigília, et si in tertia vigília nenerit, et ita invenerit, beati sunt illi. Luc. 11. (Bem-aventurados são os servos que o Senhor, quando vier, encontrar vigilantes; e se vier na segunda vigília, e se vier na terceira vigília, e assim os encontrar, bem-aventurados são esses servos. (Lc 12, 37-38).	Panegírico	Fé			O evangelho diz que os fieis que permanecerem vigilantes na primeira, na segunda e na terceira vigília serão bem-aventurados duas vezes. São Roque foi bem-aventurado duas vezes e quatro vezes infeliz e desgraçado. Sobre como lidar com as infelicidades e desgraças.	2	6	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		

Sermão de São Pedro Nolasco	[1659 ou 1654]	São Luís do Maranhão / Igreja de Nsa. das Mercês.		Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Ecce nos reliquimus omnia, et secuti te: quid ergo erit nobis? Matth. 19. (Eis que deixamos tudo e seguimos-te. Qual será, pois, a nossa recompensa? Mt 19,27.)	Panegírico	Fé			Deixar e seguir são duas partes da perfeição evangélica: deixar tudo e seguir Cristo. Há quatro tipos de homens em relação a este ponto: os que não deixam nem seguem. Os que seguem e não deixam. Os que não seguem e deixam. E os que deixam e seguem. Não deixar, nem seguir, é miséria. Deixar e não seguir é fraqueza. Seguir e não deixar é desengano. Deixar é seguir é perfeição.	2	7	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma	1662	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Collegerunt Pontifices, et Pharisaei Concilium. Joann. 11. (Os Pontífices e os Fariseus convocaram o conselho. Jo 11,47).		Moralidade e Justiça			A melhor e a pior coisa que há é o conselho. Se acertado é um grande bem se é mau, é o pior mal. A morte de Cristo, o pior mau, e a redenção dos homens, o maior bem, decorreram de um conselho.	2	8	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão da Quinta Domingo da Quaresma	1651	Lisboa / Catedral de Lisboa			Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Joann. 8. (Se vos digo a verdade, porque não me credes? Jo 8,46)		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Fé		Por que as mesmas palavras que Cristo dirigiu aos Fariseus têm que ser ditas atualmente ao auditório? Porque sendo cristãos não acreditam em Cristo.	2	9	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão de Nossa Senhora da Graça	1651	Lisboa / Igreja de Nossa Senhora dos Mártires			Stabat juxta Cricem Iesu Mater ejus. Joann. 19. (Junto da cruz de Jesus estava, de pé, sua Mãe. Jo 19,25).	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Maria junto a cruz de Jesus. A cruz é a Vara e a Balança, ambas serem para medir a Graça e a Glória de Maria.	2	10	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		

Sermão de Santo António	1654	São Luís do Maranhão		"Este Sermão (que todo é alegórico) pregou o Autor três dias antes de se embarcar ocultamente para o Reino, a procurar remédio da salvação dos Índios, pelas causas que se apontam no I. Sermão do I. Tomo [Sermão da Sexagésima]. E nele tocou todos os pontos de doutrina (posto que perseguida) que mais necessários eram ao bem espiritual, e temporal daquela terra, como facilmente se pode entender das mesmas alegorias". (Da edição princeps).	Vos estis sal terrae. Matth. 5. (Vós sois o sal da terra. Mt, 5,13).	Panegírico / Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação			Jesus fala aos pregadores e os chamam de sal da terra.	2	11	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		Sim
Sermão para o dia de São Bartolomeu	[1673]	Roma		"Na ocasião da promoção dos Cardeais".	Elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos nominavit. Luc. 6. 13. (Escolheu doze de entre eles, aos quais chamou Apóstolos. Lc 6,13)		Papel do Sacerdócio			Como se devem eleger os grandes Ministros.	2	12	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		Sim
Sermão do Mandato	1645	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Sciens Jesus quia hora eius, ut transeat ex-hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos. Joan. 13. (Sabendo Jesus que viera a sua hora para passar deste mundo ao Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo amou-os até o fim. Jo, 13,1)		Mistério e Unio Mystica	Fin'amor	Jesus, ordenando o novo mandamento (amai-vos uns aos outros como eu vos ame) quis mostrar a ignorância dos homens	2	13	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		Sim	
Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados	1637	Bahia / Igreja da Misericórdia		"Em que ardia aquele Estado em guerra".	Misericordia, et veritas obviaverunt sub, iustitia, et paz osculate sunt. Psalm. 84. (A misericórdia e a verdade saíram a encontrar-se, a justiça e a paz abraçaram-se. Sl 84,11).		Moralidade e Justiça		Sobre a paz e a justiça. A paz depende da justiça e não o contrário.	2	14	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica			

Sermão da primeira Domingo do Advento	1652 (1651)	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Amen dico vobis, non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant. Luc. 21. (Em verdade vos digo, não passará esta geração sem que tudo isto se cumpra. Lc 21,32).		Moralidade e Justiça	Juizo final		Sobre as profecias do juízo final	2	15	1682 - Edição crítica e Volume A (Biblioteca Nacional de Portugal). Edição Crítica		
Sermão do Santíssimo Sacramento	1669	Lisboa / Real Convento a Esperança			Hic est panis, qui de Caelo descendit. Joann. 6		Mistério e Unio Mystica	Sacramento	Fé	Vierira fala da Fé, da Esperança e da Caridade em vista do mistério do Sacramento.	3	1	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Nossa Senhora do Carmo	1659	Maranhão / Convento de Nossa Senhora do Carmo		Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Beatus venter, qui te portavit. Et ubera, quae susxisti: quinimò beati, qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud. Luc. 11.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Pelos nascimentos de Maria, Vieira conta os nascimentos da ordem Carmelita.	3	2	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Terceira Domingo da Quaresma	1651	Lisboa / Capela Real			Dic, ut sedeant hi duo mei, unus ad dextram tuam, et unus ad sinistram in Regno tuo. Math. 20	Alegórico	Moralidade e Justiça			Discurso sobre diversos temas morais, a partir da petição de Maria Salomé, mãe dos Zebedeus.	3	3	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Santo Agostinho	1648	Lisboa / Igreja de Santo Agostinho e Convento de São Vicente de Fóra.			Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est. Matth. 5.	Panegórico	Moralidade e Justiça	Papel do sacerdotio e da santidade		Reflexão sobre a ciência e a santidade a partir da figura de Santo Agostinho que era Santo e Douto.	3	4	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Primeira Domingo da Advento	1650	Lisboa / Capela Real			Tunc videbunt Filium hominis videntem in nubibus Caeli cum potestate magna, et majestate. Luc. 21.	Alegórico	Condição humana	Juizo final		A partir da alegoria das trombetas que foram suficientes para acordar os mortos no juízo, Vieira passa a admirar-se que estas trombetas não sejam suficientes para despertar os mortos.	3	5	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Quarta Domingo da Quaresma	1655	Lisboa / Capela Real		Na ocasião em que o Autor tendo feito a primeira retirada da Corte para o Maranhão, dispunha a segunda que também executou.	Fugit interum in montem ipse solus. Ioan. 6.	Alegórico	Moralidade e Justiça	Papel da Companhia de Jesus		A partir das narrativas da fugas e retiros de Cristo, refletirá sobre a fuga e o retiro, os proveitos que se tiram dele, e também justificará sua partida para o Maranhão	3	6	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	

Sermão de Santo António	1657	Maranhão		Na Dominga infra Octavam do mesmo Santo.	Quae mulier habens drachmas decé, et si perdidit drachmam unam, nonne accendit lucernam, et everrit domum, et quaerit diligenter, donec inveniat? Luc. 15. / Neque accendunt lucernam, et ponunt eam sub modio, sed supen candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt. Mat. 5	Panegórico / Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Relação entre Obras, Verbo e Pregação		Santo António é referido como sendo a candeia que se acende para encontrar as drachmas perdidas na parábola do Evangelho referida no conceito predicável. As drachmas são as almas perdidas e a igreja é quem as recupera. A candeia acesa para auxiliar e encontrar as drachmas perdidas é Santo Antonio. Assim, o argumento se alinha como o conceito predicável muito aplicado ao Santo que é "Vós sois a luz do mundo".	3	7	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Santa Catarina	1663	Coimbra / Universidade de Coimbra			Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes. Matth. 25.	Panegórico / Alegórico	Moralidade e Justiça	Sabedoria		A partir da alegoria da casa da sabedoria erguida por Salomão, fará um panegórico a Santa Catarina como doutora, como a sábia vencedora.	3	8	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Dia de Ramos	1656	Maranhão / Matriz			Alij autem caedebant ramos de arboribus, et sternerant in via. Matth. 21.		Mistério e Unio Mystica	Moralidade e Justiça	Autoridade da Igreja	A partir dos significados as Semana Santa, Vieira reflete sobre a vinculação do fiel à divindade pela mediação da igreja e como o fiel deve se comportar.	3	9	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão do Bom Ladrão	1655	Lisboa / Igreja da Misericórdia de Lisboa			Domine, memento dei, cum veneris in Regnum tuum: Hodie mecum eris in Paradiso. Luc. 23.	Alegórico	Moralidade e Justiça	Enfermidades da Corte		A partir da parábola do Bom Ladrão, Vieira vai advertir os Reis com a seguinte questão: nem os Reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões e nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os Reis.	3	10	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão do Mandato	1643	Lisboa / Hospital Real			Sciens Iesus quia hora eius, ut transeat ex-hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos. Joan. 13. (Sabendo Jesus que viera a sua hora para passar deste mundo ao Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo amou-os		Fin'amor	Moralidade e Justiça		Pregando no hospital falará da compaixão e do fin'amor como vocações cristãs. Falará dos remédios do amor e do amor sem remédio.	3	11	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão do Espírito Santo		São Luiz do Maranhão / Igreja da Companhia de Jesu		Em ocasião em que partia ao Rio das Amazonas uma grande Missão dos mesmos Religiosos	Ille vos docebit omnia, quaequumque dixerit vobis. Joan. 14.		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação			O Espírito Santo aparece no Sermão sobre os Pregadores porque esses Apóstolos devem pregar não só com línguas, mas com línguas de fogo porque o fogo ilumina. O pregador fala por fora, mas o fogo do Espírito Santo ilumina por dentro.	3	12	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão da Dominga XIX Depois do Pentecoste	1639	Bahia / Catedral		Na festa que se faz todos os meses ao Santíssimo Sacramento.	Misit servos suos vocare invitatus ad nuptias. Matth. 22.	Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Mistério e Unio Mystica		A partir da parábola das bodas citadas do Evangelho, Vieira vai investigar a correlação entre o mistério do Verbo na Santíssima Trindade e as finalidade e eficácia da pregação.	3	13	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim

Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda	1640	Bahia / Igreja de N. S. da Ajuda.		Sendo esto o último de quinze dias, nos quais em todas as Igrejas da mesma cidade se tinham feito sucessivamente as mesmas depregações. Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Exurge, quare ab dormis, Domine? Exurge, et ne repellais in finem. Quare faciem tuam avertis, obvisceris inopiae nostrae, et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos et redime nos propter nomen tuum. Psal. 43	Alegórico	Relação entre História e Verbo	Destino de Portugal		A partir das vitórias cantadas no Salmo que ele diz ser escrita pelo Rei Profeta (Salomão), Vieira identifica a vitória prevista de Portugal sobre os Holandeses.	3	14	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6451 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento	1644	Lisboa / Igreja da Encarnação		Concorrendo estas duas festas da Domingo XIX Pos-Pentecostem	Simile factum est Regnum Caelorum homini Regi, qui fecit nuptias filio suo. Et misit servos suos vocare invitatos. Matth. 22. / Caro mea verè est tibus: et sanguis meus verè est potus. Joan. 6. / Simile este Regnum Caelorum decem Virginibus: quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso, et sponsae. Matth. 25.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica			A partir da parábola, ele fala do mistério que faz com que nada seja mais semelhante que o Rei e o Reino dos Céus. A parábola fala de um banquete de casamento: na invento de Vieira Santa Teresa é a Esposa e o Santíssimo Sacramento são as iguarias, o corpo e o sangue na Comunhão.	3	15	1683 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão do Quarto Sábado da Quaresma	1640	Bahia / Igreja de Nossa Senhora da Ajuda		Pede o autor a todos os que tomarem este Livro nas mãos, que por amor de Deus, e de si, leiam este primeiro Sermão, do Pecador resolutu a nunca mais pecar, com atenção, e paciência que a matéria requer	Iam amplius noli peccare. Joan. 8.	Alegórico	Moralidade e Justiça	Condição Humana		Assim como Deus é o bem supremo o pecado é o mal supremo. A partir da alegoria da pecadora que foi levada em flagrante para Cristo e foi por ele perdoada, Vieira vai refletir sobre o pecado e sobre nossa condição de pecadores.	4	1	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Nossa Senhora do O	1640	Bahia / Igreja de Nossa Senhora da Ajuda			Ecce concipiens in utero, et paries Filium. Luc. 1.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Usa a alegoria de que o círculo é a forma mais perfeita e que, por isso, Deus é um círculo, assim como o ventre de Maria é um Círculo e o O de Nossa Senhora do O também é um círculo que simboliza o seu ventre a a vincula à perfeição.	4	2	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma	1644	Odivelas / No Convento de Odivelas			Diligite inimicos vestros. Matth. Cap. 5.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Reflexão sobre o amor e o ódio a partir da Alegoria de que Cristo prega que devemos amar os inimigos e aborrecer a quem nos quer bem.	4	2	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	

Sermão das Cadeas de São Pedro em Roma	1674	Roma / Igreja de São Pedro		Pregado na Igreja de São Pedro. No qual Sermão é obrigado, por Estatuto, o Pregador a tratar da Providência. Traduzido do Italiano para o Português.	Tibi dabo claves Redni caelorum. Matth. 16 Vinctus catenis duabus. Act. 12.	Alegórico	Relação entre História e Verbo	Providência		Analisa as cadeas de São Pedro e como foi obra do Providência que se lhe entregassem as chaves para a fundação da Igreja.	4	3	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão de Todos os Santos	1643	Odivelas / No Convento de Odivelas			Beati mundi corde. Matth. 5.	Alegórico	Moralidade e Justiça	Santidade		Sobre o que é a santidade e sobre como é fácil a todos ser santos.	4	4	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Segunda Domingo da Quaresma	1651	Lisboa / Capela Real			Resplenduit facies ejus sicut Sol? Vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix. Matth. 17	Alegórico	Moralidade e Justiça	Mistério e Unio Mystica	Condição Humana	Sobre a verdade e a mentira, a partir da afirmação de que o segundo domingo da quaresma que é chamado comunmente de domingo da verdade será chamado por ele de domingo da mentira. A partir de várias alegorias vai mostrar que é mentira toda tentativa humana de falar do inefável.	4	5	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma	1651	Lisboa / Capela Real			Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, neneacite his, qui oderunt vos, Matth. 5	Alegórico	Moralidade e Justiça	Enfermidades da Corte		Nesse sermão moral, Vieira diz que a Igreja, naquela quaresma, excitou a memória, pela lembrança da nossa condição mortal, ilustrou o conhecimento com a afirmação da fé, e aperfeiçoou a vontade com o exemplo da caridade. É sobre a caridade que se debruça. A caridade é definida como amar ao inimigo. E parte do seguinte questionamento: se são também os Reis obrigados a amar seus inimigos. Fala de diferentes potências da Alma: memória, entendimento e vontade.	4	6	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento		Ilha de São Miguel / No colégio da Companhia de Jesus		Havendo escapado o autor de um terrível naufrágio e aportado naquela ilha.	Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes. Matth. 25.	Alegórico	Relação entre História e Verbo	Providência		Sobre como coisas que parecem casuais são, na verdade, fruto da Providência.	4	7	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim

Sermão da Quinta Domingo da Quaresma	1654	Maranhão / Na Igreja Maior da Cidade.			Se dixerio quia non seio eum, erro similis vobis mendax. Joan. 8.	Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Moralidade e Justiça		Discurso moral sobre a verdade e a mentira: a verdade no pregador, a mentira nos ouvintes.	4	8	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão do Mandato	1655	Lisboa / Igreja da Misericórdia de Lisboa		às 11 horas da Manhã. Concorrendo no mesmo dia o da Encarnação.	Sciens quia à Deo exivit, et ad Deum vadit: Cum dilexisset suos, in finem dilexit eos. Joann. 13.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Fin'amor		Discurso sobre o Amor de Deus através de diversas alegorias nas quais se afirmam o mistério da encarnação e do amor de Deus pelos homens.	4	9	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão Segundo do Mandato	1655	Lisboa / Capela Real		Na mesmo dia do anterior.	Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem: Cum dilexisset suos, in finem dilexit eos. Joan. 13.		Mistério e Unio Mystica	Fin'amor		Discurso sobre o Amor de Deus através de diversas alegorias nas quais se afirmam o mistério da encarnação e do amor de Deus pelos homens.	4	10	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão da Primeira Oitava da Páscoa	1656	Belém do Pará / Na Matriz da Cidade		Na ocasião em que chegou a nova de se ter desvanecido a esperança das Minas, que com grandes empenhos se tinham ido descobrir.	Qui sunt hi sermones, quos confertis ad invicem ambulantes, et estis tristes? Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel. Luc. 24.		Relação entre História e Verbo	Providência		Justificativas consoladoras sobre o fracasso de não ser ter encontrado as minas esperadas na expedição.	4	11	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão da Exéquias da S. D. Maria de Ataíde, filha dos Condes de Atougia, Dama de Palácio	1649	No Convento de São Fancisco de Enxobregas			Maria optimam partem elegit. Luc. 10. (Maria escolheu a melhor parte, Lc 10,42)	Alegórico	Condição humana	Juizo final		Sobre a morte a a condição humana diante da divindade. Sobre o juizo que há-de atingir a todos.	4	12	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	
Sermão de São Roque	1652	Lisboa / Capela Real		Tendo o autor pregado no dia do mesmo Santo São Roque na Igreja da Casa Professa da Companhia de Jesus	Beati servi illi. Luc. 12	Panegórico	Moralidade e Justiça	Condição Humana		A partir da vida de São Roque, traça um discurso moral com o seguinte argumento: Para ter felicidade é preciso com Deus servir a Deus. A homens nem servir nem mandar; a Deus e só a Deus servir.	4	13	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	

Sermão da Epifania	1662	Lisboa / Capela Real	Nobreza	Pregado à Rainha Regente na menoridade d'El Rey, em presença de ambas as magestades: na ocasião em que o autor e outros religiosos da Companhia de Jesus chegaram a Lisboa extupestos das Missões do Maranhão pela furia do Povo, por defenderem os injustos cativeiros, e liberdade dos Indios, que tinham a seu cargo.	Cum natus esset Jesus, in Bethleem Juda in diebus Herodis Regis, ecce Magi ab Oriente venerunt. Matth. 2.	Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Papel da Companhia de Jesus	Fala de será o Evangelho a comentar os pregadores e não os pregadores a comentar o Evangelho. A partir dessa alegoria fará uma defesa da pregação e da Companhia de Jesus	4	14	1685 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6452 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão B	Sim
Sermão da primeira domingo do Advento					Caelum, e terra tranfibund: verba autem mea non tranfibund. Luc. 21 (Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras [o Verbo] não hão-de passar. Luc. 21,33)		Moralidade e Justiça	Juízo final		5	1	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da segunda domingo do Advento					Joannes in vinculis. Matth. 11 (João [Batista] em prisões.)		Moralidade e Justiça	Juízo final		5	2	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da terceira domingo do Advento					Tu qui es? Quid dicis de te ipso? Joan. Cap. I (Vós quem sois? Que dizeis de vós mesmo?)		Moralidade e Justiça	Juízo final		5	3	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da quarta domingo do Advento					Factum est verbum Domini super Joannem, & venit in omnem regionem Jordanis, praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum. Luc. 3 (Moralidade e Justiça	Juízo final		5	4	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da Conceição Imaculada da Virgen Maria S. N.					Maria, de qua natus est Jesus. Matth. 1. (Maria da qual nasceu Jesus)		Mistério e Unio Mystica			5	5	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da Domingo Decimasexta Post Pentecosten					Recumbe in novissimo loco. Luc. 14.		Moralidade e Justiça	Prudência		5	6	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão do Santíssimo Sacramento		Igreja e Convento da Encarnação		Em dia de Corpo de Deus	Hic est panis, que de Caelo descendit. Joann. 6 (Aqui está o pão, que desceu do Céu).		Mistério e Unio Mystica	Sacramento		5	7	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		

Sermão de São Gonçalo					Si venerit in fecunda vigilia, & si in tertia vigi ia venetit, & ita invenit, beati funt fer vi illi. Luc. 12	Panegírico	Fé				5	8	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão da Domingo Vigésima Segunda Post Pentecosten				"Na occasiã e que o Estado do Maranhão se repartio em dous Governos, & este se deraõ a Pessoas particulares moradores da mesma terra."	Cujus est imago haec, & superscriptio? Dicunt ei: Caefaris. Matth. 22		Fundamentos do Governo e da autoridade	Governo do Maranhão			5	9	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		Sim
Sermão de Nossa Senhora da Graça		Pará / Igreja Matriz da Cidade		Dia da festa da Assunção de Nossa Senhora da Graça	Maria optimam partem elegit. Luc. 10		Moralidade e Justiça				5	10	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão de São João Evangelista	1644	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	Festa do Príncipe D. Theodosio	Conversus Petrus vidit illum discipulum, quem diligebat Jesus, sequentem. Joann. 21		Fundamentos do Governo e da autoridade	Papel dos príncipes e dos validos de Cristo			5	11	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		Sim
Sermão da Segunda Domingo da Quaresma					Assumpsit Iesus Petrum, & Iacobum, & Iannem, & duxit illos in montrem excelsum seor sum, & transfiguratus est ante eos. Matth. 17		Eficiência do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Restauração pelo Verbo			5	12	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão de Santa Barbara				Dia de Santa Bárbara	Simile est Regnum Caelorum thesauro abscondito in agro: quem qui invenit homo, abscondit. & praegaudio illius vadit, & vendit universa, que habet, & emit agrumillum. Matth. 13.	Panegírico	Relação entre Obras, Verbo e Pregação	Condição Humana			5	13	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		
Sermão do Sabbado Antes da Domingo de Ramos	1634	Bahia / Igreja de Nossa Senhora do Desterro			Cogitaverunt Principes Sacerdotum ut & Lazarum interficerent, quia multi propter illum abibant ex Judeis, & credebant in Iesum. In crastinum autem turba multa, quae venerat ad diem festum, cum audissent quia venit Iesus Jerosolyman, acceperunt ramos palmarum, & processerunt obviam ei. Joann. 12		Fundamentos do Governo e da autoridade				5	14	1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442		

Sermão de São João Batista	1644	Lisboa / Alcântara / Mosteiro de Nossa Senhora da Quietação, das Framengas	Corte / Coroa / Nobreza / Povo	Na procissão da Senhora Madre Soror Maria da Cruz, filha do Excelentíssimo Duque de Medina Sydonia, Religiosa de São Francisco. Esteve o Santíssimo Sacramento Exposto.	Elisabeth impletum est tempus pariendi, & peperit filium. Et audierunt vicini, & cognati ejus, quia magnificavit Dominus misericordiam suam cum illa, & congratulabantur ei. Et venerunt circumcidere puerum, & vocabant eum nomine patris sui Zachariam. Et respondens mater ejus, dixit. Nequaquam, fed vocabitur Iannes. Luc. c. 1.	Panegírico	Mistério e União Mystica				5	15				1689 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6442
Sermão do Santíssimo Nome de Maria				"Na ocasião em que Sua Santidade instituiu a festa universal do mesmo Santíssimo Nome."	Et nomen Virginis Maria. Luc. 1. 27. (Tem por nome Maria)		Exaltação de Maria			"Honorati considera este Sermão um preâmbulo das grandezas de Maria tratadas nos outros Sermões da Senhora. Diz e com razão que elle é um alfôbre, uma floresta densa de pensamentos e assumptos em todos os estylos para a confecção de panegiricos em honra de Maria." (Nota da Edição da Lello, 1948)	6	1				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443
Sermão da Quarta Feira de Cinza		Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	Sermão era para ser pregado na Capela real, mas não chegou a ser porque Vieira se encontrava doente.	Pulvis es, et in pulverem reverteris. Genes. 3. 19. (Ês pó e ao pó há-de voltar		Condição humana			Perecimento humano; condenação que é herdade de Adão por nós. Sermão que dialoga com os Sermões de São João Crisóstomo.	6	2				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443
Sermão de Santo Antonio		Brasil / Igreja de Santo Antônio		Pregado no dia do mesmo santo, tendo os holandeses saído da Bahia.	Protegam urbem hanc, et sanabo eam propter me, et propter David servum meum. 4. Reg. 19 (4º livro do Reis).	Panegírico	Relação entre História e Verbo	Destino de Portugal		Como história dos patricarcas e dos santos, de Santo Antônio, especificamente, antecipa a vitória sobre os holandeses.	6	3				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443
Sermão da terceira domingo do Advento	1644	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Miserunt Judaei ab Jerosolymis Sacerdotes, et Levitas ad Joannem, ut interrogarent eum: Tu qui es?. Joannis 1.	Panegírico	Moralidade e Justiça			Em todo reino bem governado não devem pretender os homens os officios, mas os officio que devem pretender os homens. Desolve o argumento pela narrativa da vida de S. João Batista.	6	4				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443
Sermão das Obras de Misericórdia.	1647	Lisboa / Igreja do Hospital Real		No dia de todos os santos, com o Santíssimo Sacramento exposto.	Beatis pauperes: Beati misericordes. Matth. 5.		Relação entre Obras, Verbo e Pregação	Sacramento		Beatificação da pobreza e da misericórdia. Sacramento	6	5				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443
Sermão da Primeira Oitava da Páscoa	1647	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	Seis anos depois da independência e restauração de Portugal.	Duo ex Discipulis Jesu ibant ipsa die Castellum nomine Emaus. Luc. 24.		Relação entre História e Verbo			Ressurreição de Cristo e de Portugal pela Providência. História e Verbo.	6	6				1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443

Sermão de Nossa Senhora da Conceição	1639	Bahia / Igreja de Nossa Senhora do Desterro			De qua natus est Iesus. Matth. 1. (Da qual nasceu Jesus. Mt 1,16)		Mistério e União Mystica			Mistério e o Desterro de Nossa Senhora	6	7	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443		
Sermão da Terceira Domingo pós Epifania		Lisboa / Sé			Si vis, potes. Matth. 8.		Moralidade e Justiça			Querer sem poder é fraco, poder sem querer é ocioso.	6	8	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443		
Sermão da Santa Cruz	1638	Bahia		Estava na Bahia a Armada Real com o Nobreza.	Erat homo ex Pharisaeis, Nicodemus nomine, princeps Iudaeorum, Hic venit ad Jesum nocte, et dixit: Rabbi. Sicut Moyfes exaltavit serpentem in deserto: ita exaltari oportet Filium hominis. Joann. c. 3.		Mistério e União Mystica		O mistério da Cruz e o vislumbre da vitória sobre os inimigos.	6	9	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443		Sim	
Sermão de Santa Iria		Santarém			Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes. Matth. 25. (Cinco delas eram loucas e cinco prudentes. Mt. 25).	Panegírico	Moralidade e Justiça			Discussão moral sobre a prudência e a loucura a partir da vida de Santa Iria	6	10	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443		
Sermão da Visitação de Nossa Senhora		Bahia / Hospital da Misericórdia		Na chegada do Marquês de Montalvão, Vice-Rei do Brasil	Ut acta est vox falutacionis tuae in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo. Luc. cap.1.		Moralidade e Justiça	Condição Humana	O mistério da encarnação de Cristo no ventre da Virgem Maria. Redenção dos homens e realização das profecias como mapa de navegação da história.	6	10	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443			
Sermão da Segunda Feira depois da Segunda Domingo da Quaresma	1652	Torres Vedras	Colônia	Estando Vieira em Missão	Ego vado, et quareis me, et in peccato vestro moriemini. Joann. 8.		Condição humana	Juízo final	As dores dos homens e os meios de redenção. As dores são contadas a partir dos gritos da águia do apocalipse.	6	11	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443			
Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso					Valda mane uma sabbotorum, veniunt ad monumentum, orto jam Sole. Marc. 16.		Mistério e União Mystica	Fin'amor	O amor de Cristo. Quem mais ama, mas madruga. E Cristo o que mais ama é o que mais madruga.	6	12	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443			
Exortação Primeira em Véspera de Espírito Santo		Bahia / Capela interior do Colégio			Apparuerrunt disperit linguae tanquam ignis, seditque supra singulos eorum. Act. 2.		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação			As finalidades da pregação e das Missões como obra da Providência e necessidade divina.	6	13	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443		
Exortação Segunda em Véspera de Visitação		Bahia / Capela interior do Noviciado			Discessit ab illa Angelus: Exurgens autem Maria abiit in montana cum festinatione in Civitatem Juda. Luc. 1.		Relação entre Obras, Verbo e Pregação	Papel do Noviciado	Cada um deve obrar conforme seu estado. Os irmão noviços devem ser missionários desde o ventre da mãe.	6	14	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6443			
Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso		Lisboa / Paroquial de São Julião		Com o Santíssimo exposto	Et Dominus quid-é Iesus, postquã loquutus est eis, ass-uptus est Caelum, et fedet à dextris Dei. Marc. 16.		Mistério e União Mystica	Epistemologia	O mistério e a ignorância. A ignorância é a mãe da ciência.	7	1	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444			

Sermão da Domingo Vigésima Segunda Post Pentecosten	1649	Lisboa / Sé			Licet censum dare Caesari, na non? Matth. 22. (Mt. 22,17)		Moralidade e Justiça			Sobre a justiça das circunstâncias de pagamento de tributos e as virtudes e os homens implicados nessa justiça	7	2	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444	Ausente do volume. Da Biblioteca João Paulo II. Faltam as páginas do Sermão bem como do início do Sermão do Santíssimo Sacramento.
Sermão do Santíssimo Sacramento	1662	Santa Engrácia			Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Joann. 6.		Mistério e Unio Mystica	Sacramento		O Sacramento como mistério e a união mística entre o homem e Deus através do Sacramento. Conciliação da nobreza do Reino diante das doserdens da corte no período de D. Afonso VI.	7	3	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444	Faltam as primeiras páginas. Sermão identificado graças ao conceito predicável cujos trechos aparecem nas páginas da editio princeps. Foi cotejado com a edição da Lello de 1959.
Sermão da Quinta Terça-Feira da Quaresma		Roma	Nobreza	"Pregado em Roma na lingua Italiana à Serenissima Rainha da Suecia, em obsequi de hum ditame daquelle sublime Espirito, que detestando as beatarias publicas, só reputava por verdadeiras virtudes as que se occultão aos olhos do mundo."	Nemo in occulto quid facit. Joan. 7.		Moralidade e Justiça	Reflexões sobre a visão e o Olho (Metafísicas do olho)	Epistemologia	A visão é enganadora e as virtudes que se dão a ver não são necessariamente virtudes verdadeiras.	7	4	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444	
Sermão do Nascimento da Mãe de Deus		Odivelas / Convento de Religiosas do Patriarca S. Bernardo	Havia dois auditórios: um dentro e outro fora das grades do mosteiro. Nota da Edição da Lello de 1959		Maria de qua natus est Iesus. Matth. 1.		Mistério e Unio Mystica			Mistério e nascimento de Maria.	7	5	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444	

Sermão da Publicação do Jubileu	1654	São Luiz do Maranhão		"Na Dominga terceira post Epiphaniam."	Extendens lesus manum suam tetigit eum, dicens: Volo mundare: et confestim mundata est lepra ejus. Matth. 8.		Relação entre História e Verbo			A boa nova verdadeira sendo a vinda de Cristo para curar e tirar os pecados. Todas as boas novas terrenas guardam algum pesar.	7	6	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão de São Pedro	1644	Lisboa / S. Julião	Sacerdotes	"A Veneravel Congregação dos Sacerdotes. Lisboa, em S. Julião Anno 1644."	Vos autem quem me esse dicitis? Matth. 16	Panegírico	Finalidades do Sacerdócio			"Quem não pergunta, não quer saber, quem não quer saber, quer errar." Sobre a sabedoria e a humildade inerentes ao sacerdócio através do exemplo de São Pedro.	7	7	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão da Segunda Quarta-Feira da Quaresma	1638	Bahia / Misericórdia			Generatio mala, et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei. Matth. 12.		Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Fé	Epistemologia	Sobre a fé e a eficácia do verbo. As obras de Cristo e a falta de fé. "Os ouvintes dos Pregadores h-us tem ouvido de ouvir, outros t-e ouvidos de ver".	7	8	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão na Madrugada da Ressureição		Belém			Surrexit, non est hic. Marc. 16.		Mistério e Unio Mystica			Foram os fiéis buscar a Cristo na noite da ressurreição, mas ele não estava lá. E se não encontram o que buscam, encontram algo maior ainda, algo que nem pensaram em desejar: a ressurreição como afirmação do mistério.	7	9	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão da Primeira Domingo da Quaresma		Roma / Igreja de S. António dos Portugueses			Tunc assumpsit eum Diabolus in Sanctam Civit atem, et statuit eum super pinnaculum templi, et dixit ei: Si Filius Deies, mitte te deorfum. Matth. 4.		Moralidade e Justiça			Não há lugar no mundo livre de tentações do demônio.	7	10	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão do Mandato	1650	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza		Et vos debetis alter alterius lavare pedes. Joan. 13.		Mistério e Unio Mystica	Fin'amor		Reservou Deus o último dia da Criação para o dia de maior amor também.	7	11	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		
Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa		São Luis do Maranhão	"a matéria e o estilo adaptam-se ao auditório mais grado e instruído" (Nota de edição Lello de 1959)	"com comemoração do Santissimo Sacramento."	Vado adeum, qui me mifit, et nemo ex vobis interrogat me, quò vadis? Sed quia haec locutus sum vobis, tristia implevit cor vestrum. Ioan. 16.		Mistério e Unio Mystica	Sacramento		Tendo à mesa o Santíssimo Sacramento, Veira fala ainda da sobremesa: a ressurreição. "Instituiu Christo Senhor nosso o Sacramento de seu corpo, & sangue na ultima cea, que celebrou cõ seus Discipulos: veyo a usual primeiro, depois a legal, & por fim com pasmo dos homens, & assombro dos Anjos a sobrenatural, & divina:& a esta se seguio a sobremesa não menos soberana, & admiravel, que foy h-ua pratica paternal, & amorosa, chea de documentos, & segredos altissimos, com que o divino Mestre illustrou mais que nunca os entendimentos de toda a sua escola, & lhes animou, & fortaleceo os coraçoes, para que perseverassem firmes em sua doutrina, & amor." (§ 384)	7	12	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		

Sermão da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel	1638	Bahia / Misericórdia		"Em acção de graças pela vitória da mesma Cidade, sitiada, & defendida"	Et unde hoc mihi? Luc. 1		Relação entre História e Verbo		Vitória da cidade da Bahia sitiada pelos invasores. A parábola da visitação de Maria a Isabel move o argumento da vinculação das vitórias terrenas aos designios divinos.	7	13	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		Sim
Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas	1645	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	"tendo ElRey Dom Joaõ o IV. passado a Alem-Tejo, (...) Com o Santissimo Sacramento exposto.	Erige brachium sicut ab initio, et allide virtutem eorum virtute tua, cadat virtus eorum in iracundia tua. Non enim in multitudine est virtus tua Domine, neque in equorum viribus voluntas tua est. Deus Caelorum, creator aquarum, et Dominus totius creaturae, exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia praefunmentes. Memento Domine testamenti tui. Judith cap. 9.		Relação entre História e Verbo	Analogia entre a história de Judith e Israel e Judite de Portugal para interpretação na necessidade do sucesso das Armas portuguesas.	7	14	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444		Sim	
Sermão do Esposo da Mãe de Deus, São José	(três anos depois da independência de Portugal).	Lisboa / Capela Real	Corte / Coroa / Nobreza	"No dia dos Annos delRey N. Senhor Dom Joam IV.". "Tendo sido pregado, comenta o padre Honorati, três anos depois da Independência de Portugal, dá preceitos mui ajustados com a política daquele tempo."	Joseph fili David noli timere. Matth. 1.		Relação entre História e Verbo	O sonho de José como mote para a reflexão sobre a Providência e os designios dos Reis. José que sonhou foi um: filho de Jacó. José sonhado foi outro: esposo de Maria.	7	15	???? - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6444			
Xavier Dormindo. Proposta					Beati sunt servi illi, quos, cum venerit Dominus invenerit vigilantes. Luc. 12	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)	Pretende mostrar, a partir de dois momentos, primeiro com os olhos fechados e depois com os olhos abertos, primeiro sonhando, depois acordado, dois retratos ao natural de São Francisco Xavier.	8	1	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Dormindo. Sonho primeiro					Si venerit in secunda vigilia. Luc. 12.	Panegírico	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)	Deus se mostrou a Xavier nos dois primeiros sonhos, no primeiro mostrou-lhe a luta, no segundo, os trabalhos. No terceiro, tentou-lhe o demônio.	8	2	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Dormindo. Sonho segundo					Et si tertia venerit. Luc. 12.	Panegírico	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)	Deus se mostrou a Xavier nos dois primeiros sonhos, no primeiro mostrou-lhe a luta, no segundo, os trabalhos. No terceiro, tentou-lhe o demônio.	8	3	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim

Xavier Dormindo. Sonho terceiro				Qua hora veiret. Luc. 12	Panegírico	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)		Deus se mostrou a Xavier nos dois primeiros sonhos, no primeiro mostrou-lhe a luta, no segundo, os trabalhos. No terceiro, tentou-lhe o demônio.	8	4	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Conclusão aos Sonhos de Xavier Dormindo					Panegírico	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)		Se dormindo Xavier alcançou grandes vitória, o que não faria acordado?	8	5	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Prefácio aos Desvelos de Xavier Acordado					Panegírico	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)			8	6	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Primeiro. Anjo				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Relação entre História e Verbo	Reflexão sobre os olhos e a visão (Metafísica dos olhos)	Assim como narra o Apocalipse que estava o Anjo com um pé na terra e um no mar, Vieira começa a narrar Xavier de olhos aberto com um pé na terra e um no mar.	8	7	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Acordado. Sermão Segundo. Nada				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Relação entre História e Verbo		Os pregadores são como pescadores (de almas / o pé na terra) e como caçadores (um pé no mar). A peregrinação de Xavier pelo oriente, como o pé na terra, corresponde ao tempo da caça.	8	8	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Acordado. Sermão Terceiro. Confiança				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Fé	Relação entre História e Verbo		Traição e confiança. Só Deus é fiável.	8	9	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Acordado. Sermão Quarto. Pretendentes				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Fé	Relação entre História e Verbo		O retrato de Xavier em suas cartas.	8	10	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Acordado. Sermão Quinto. Jogo				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Relação entre História e Verbo			Estamos à merce de Deus. No mar será exposto um jogo e na terra outro.	8	11	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Sexto. Assegurador				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Relação entre História e Verbo			Deus formou de dois elementos inferiores um só globo. Esses dois elementos são análogo à navegação e ao comércio, ambos dominados por Portugal.	8	12	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Sétimo. Doudices				Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Moralidade e Justiça			Sobre as acusações de injúrio e afrontoso que se dirigem a Xavier.	8	13	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		

Xavier Acordado. Sermão Oitavo. Finezas					Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Relação entre Obras, Verbo e Pregação			Com um pé no mar e outro na terra, fala das obras e ações de Xavier (depois de ter falado anteriormente de seus milagres, virtudes e excelências), aspecto de maior fineza da vida do santo.	8	14	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Nono. Braço					Posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autrem super terram. Apocalypsis 10.	Panegírico	Relação entre História e Verbo	Condição Humana		A morte de São Francisco Xavier. Reflexão sobre a morte.	8	15	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Décimo. Da sua Canonização					Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in Coelis est. Matth. 6.	Panegírico	Relação entre História e Verbo			É a Igreja que registra os atos santos e é a ela que cabe definir e declarar e testemunhar os atos santos.	8	16	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Xavier Acordado. Sermão Undécimo. Do seu dia.					Euntes in mundum iniversum praedicate Evangelium omni creaturae. Marci. 16. 15.	Panegírico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Relação entre História e Verbo		Dois mundos num só mundo. Um feito pelo Verbo e o outro depois de humanado. São dois mapas universais que Deus deu aos seus Apóstolos: o primeiro para as peregrinações e o segundo para as pregações. Um para os pés e outro para a língua.	8	17	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		
Xavier Acordado. Sermão Duodécimo. Da sua proteção.					Vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram Gentibus, et Regibus. Actor. 9.15.	Panegírico	Relação entre História e Verbo			São Francisco enchia e supria em si o que falou o apóstolo Paulo, assim como este fazia com o que disse Jesus.	8	18	1694 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6446		Sim
Sermão I do Rosário				Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Loquente Iesu ad turbas, extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi : Beatus venter qui te portavit, et ubera que fuxisti. At ille dixit : Quinimò, beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Estava Jesus pregando e uma mulher disse que bendito era o ventre que o tinha gerado e os peitos que o tinha criado e Jesus respondeu que bem-aventurado era quem escutava a palavra e a seguia. É admirável que a mulher tenha falado e que Jesus a tenha respondido naquele tempo.	9	1	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		
Sermão II do Rosário					Extollens vocem quaedam mulier. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Por que Deus, onipotente, não mostra sua obra em uma só visão, mas em duas? Porque no fazer, Ele faz de uma só vez porque faz na medida de sua potência e no mostrar, Ele mostra na medida de nossas capacidades e o homem não é capaz de ver tudo de uma só vez. Por isso as excelências de Maria tem que ser mostradas mais de uma vez.	9	2	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		

Sermão III do Rosário				Com o Santíssimo Sacramento exposto.	Quinimò, Beati qui audiunt verbum Dei. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Em analogia com as diferenças que há na rosa entre o cheiro e a virtude, são expostas as diferenças entre a oração mental e a vocal, bem como as vantagens da primeira em relação à segunda.	9	3	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		
Sermão IV do Rosário					Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi : Beatus venter qui te portavit, et ubera que fuxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Relação entre Obras, Verbo e Pregação	Autoridade	Não basta que as coisas sejam grandes, se quem as diz não é grande. É o autor que empresta autoridade às obras. Faz uma lista de autoridades em diversos temas. Passagem importante para entender as fontes leigas consultadas por Vieira: Aristóteles (filosofia), Hipócrates (aforismos), Euclides (geometria), Apelles (pintura), Demóstenes (eloquência), Fídias (escultura), Tácito (política), Sêneca (sentença).	9	4	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		
Sermão V do Rosário					Beati qui audiunt verbum Dei, et custodiunt illud. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Adão não guardou o preceito. Quando Deus pôs Adão no Paraíso o pôs o preceito. Hoje, se guardarmos o preceito, se promete o Paraíso. Maria é a segunda Eva que desfez a maldição do primeiro fruto.	9	5	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		
Sermão VI do Rosário					Beatus venter qui te portavit: Quinima beati audiunt verbum Dei, et custodiunt illud. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			A devoção ao Rosário é o principal meio para que se alcance a bem-aventurança. Mesmo aqueles que não guardam os Mandamentos de Deus serão bem-aventurados se forem devotos ao Rosário.	9	6	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		
Sermão VII do Rosário					Salmon autem genuit Booz de Rahab. Matth. 1.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		Os pregadores avisam aos fiéis dos perigos que podem levar a perdição. Há grande risco por parte dos pregadores de não saberem avisar ao ouvintes dos perigos e grande perigo por parte dos ouvintes de não saberem ouvir os pregadores. Através da narrativa da defesa de Jericó por Josué, Vieira demonstrará como os pregadores são os vigias das cidades.	9	7	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447		

Sermão VIII do Sorário				Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi : Beatus venter qui te portavit, et ubera que fuxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Igreja não é sinónimo de templo e em Jerusalém significava, congregação, ajuntamento de gentes da mesma fé. A mulher que levantou a voz em meio à turba e louvou a Cristo a sua Mãe, o fez na Igreja, portanto. E ela sozinha fez mais do que toda a Igreja, porque louvou em voz alta o que todos louvaram em voz baixa. Dessa forma o devoto do Rosário para sozinho, fazer mais que toda a Igreja junta.	9	8				1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447
Sermão IX do Rosário					Maria de qua natus est Iesus. Matth. 1. / Ascendens Iesus in naviculam, transfretavit et venit in Citatem suam. Matth. 9.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Maria significa Estrela do Mar, ou Senhora do Mar. Através da narrativa da navegação de Cristo no evangelho de Mateus, na qual chegou próspero e salvo, Vieira desenvolve a analogia com a devoção a Cristo e a Maria como condição de possibilidade para um agir bem-aventurado no mundo.	9	9				1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447
Sermão X					Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti. Luc. 11.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Na Arca do Testamento, estavam, primeiro as Tábuas das Leis e o Maná. Depois, estava fora o Maná fora da Arca e as Leis permaneciam dentro. A partir da constatação de que a verdade da figura não está na figura, mas no figurado, Vieira define a Arca como sendo Maria e o Maná Jesus. Jesus primeiro estava no ventre de Maria e depois estava fora, nascido. As leis permaneceram no ventre de Maria porque ela é a que sempre guardou e observou as Leis. A devoção ao Rosário, portanto, é definida como via para que se esteja em acordo com as Leis de Deus. Vieira argumenta, ainda, que o Rosário não deve ser rezado só com a boca, mas também com o coração e com as mãos.	9	10				1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447
Sermão XI do Rosário				Com o Santíssimo Sacramento Exposto.	Extollens vocem quaedum mulier de turba, dixit illi: Beatus venter qui te portavit et urbera que suxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Mistério como "antenomazia" da Fé. O Rosário detesta, condena, reúne e anatematiza todas as herezias e todos os infiéis e hereges.	9	11				1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447

Sermão XII do Rosário	1639	Bahia / Sé		Depois da Armada Real derrotada.	David autem Rex genuit Salomonem. Matth. 1	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	David quer dizer manu fortis. Salomão quer dizer pacificus. David gerou Salomão e o reinado do primeiro foi turbulento e o do segundo foi sossegado. Os antigos chamam a guerra de Bellum porque da guerra nasce a bela paz. A guerra pode ser movida pela vaidade, e tem por fim o triunfo; pode ser movida pela cobiça, tem por fim o despojo; pode ser movida pela justiça, e tem por fim a paz. Veiria vai vincular o mistério, as necessidades da pregação e a devoção ao Rosário como fundamentos da bem-aventurança e da justiça nas guerras.	9	12				1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447	
Sermão XIII do Rosário					Assimilatum est Regnum caelorum homini Regi, qui voluit rationem ponere cum servis suis. Matth. 18. / Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti. Luc. 11.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica		Vieira trata da devoção ao Rosário como modo de prestar contas dos nossos pecados. "Quem quiser dar boas contas a Deos, reze pelas do Rosario." (§ 486)	9	13					1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447
Sermão XIV do Rosário	1633	Bahia	Pretos	Na irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de João João Evangelista. Primeiro Sermão que Vieira pregou em público antes de ser Sacerdote.	Maria de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus. Matth. 1.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica		Vieira narra três nascimentos de Jesus e faz a analogia entre o sofrimento de Cristo na cruz e o trabalho dos negros no engenho.	9	14				Sim	1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447
Sermão de Nossa Senhora do Rosário	1654	Maranhão		Com o Santíssimo Sacramento Exposto. No sábado da infra Octavam Corporis Chisti, na hora em que todas as tardes se reza o Rosário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus, e nos sábados se contam um exemplo da mesma devoção.	Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus lilijis. Cantic. 7.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica		Vieira discursa acerca da simbologia da rosa e do trigo para definir a articulação entre os mistérios do Rosário e do Sacramento, respectivamente.	9	15					1686 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6447

Sermão XVI do Rosário				Beatus venter, qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Vemos só o que há na superfície, mas Deus pôs na Terra riquezas escondidas. Fala da passagem do milagre do demônio mudo e que este relata, não alegoricamente, mas literalmente, a história do Rosário.	10	1	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	
Sermão XVII do Rosário				Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi : Beatus venter, qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico	Moralidade e Justiça			Não há comunidade tão boa que não tenha mal algum e não há comunidade tão má que não tenha nenhum bem. A mulher que se dirigiu a Cristo falou no meio da turba e assim é o Rosário: pode ser rezado junto com muitos ou cada um consigo.	10	2	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	
Sermão XVIII do Rosário				Maria, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. Matth. 1.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Jesus quer dizer Salvador, Cristo quer dizer unguido. Pela dignidade do filho, deduz-se a da mãe. Cristo foi o sumo Rei e sumo Pontífice: os reis daquele tempo e os pontífices eram ungidos por outros reis ou pontífices, mas Jesus não foi unguido por mão, mas pelo próprio Deus.	10	3	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	
Sermão XIX do Rosário			Com o Santíssimo Sacramento exposto.	Beatus venter qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Sacramento		Vieira fala do Santíssimo Sacramento exposto no altar e de Cristo encerrado no Sacrácio Virginal do Ventre Beatíssimo, no Evangelho. E junta a estes dois sacramentos o Sacramento do Rosário. Argumento porque não sendo nenhum dos sete sacramentos ele assim os chama no altar, ao Evangelho e ao Rosário.	10	4	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	
Sermão XX do Rosário				Iacob autem genuit Iudam, et fratres ejus. Matth. 1.		Mistério e Unio Mystica	Desigualdade entre os homens		Todos são filhos de Adão, são feitos da mesma massa. Foram feitos para viverem unidos, mas em tudo se desunem e em tudo se desigualam. Os brancos e os pretos têm festas apartadas do mesmo Rosário.	10	5	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	Sim
Sermão XXI do Rosário				Beatus venter, qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		João Evangelista não se refere a Deus como pai nem a Cristo como filho. Chama a um e outro de Verbo. Somente depois de ter sido gerado por Maria, um se torna Filho e o outro se torna Pai: o mistério consiste em grande parte na encarnação do Verbo no real. Por isso Maria é personagem fundamental.	10	6	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448	

Sermão XXII do Rosário					Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi: Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Moralidade e Justiça		Há aqueles que mesmo nos motivos religiosos não querem se misturar ao vulgar e isto é uma fraqueza.	10	7	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXIII do Rosário					Ioram autem genuit Oziam. Matth. 1.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Falará dos mistérios dos números. Viu-se antes o Rosário sem contas, agora se verão as contas do Rosário.	10	8	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXV do Rosário					Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Moralidade e Justiça	Condição Humana	Por que se chama a Deus no Evangelho também de Deus das Vinganças? Porque Deus há de vingar as injúrias que os grandes fazem aos pequenos e porque as vinganças aplicadas por Deus duram por toda a eternidade.	10	9	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXVI do Rosário					Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Relação entre Obras, Verbo e Pregação		Se mostrará a santidade do ventre e dos peitos de Maria por suas obras.	10	10	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXVII do Rosário			Com o Santíssimo Sacramento exposto.		Iosias autem genuit Iechoniam, et fratres ejus in transmigratione Babylonis. Et post transmigratione Babylonis, Iechonias genuit Salathiel. Matth. 1.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica	Escravidão Negra		Jamais se viu tão grande transmigração como a dos negros ao Brasil. Vieira vai condenar o comércio de negros.	10	11	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXVIII do Rosário					Beatus venter, qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Foca no termo "portavit" que significa levar com peso, mas o filho de Deus não pesou no ventre de Maria, restando apenas o significado de levar. Eram levados o Filho e a Mão que o levava.	10	12	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXIX do Rosário					Et ubera, quae suxisti. Luc. 11	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Os peitos de Maria são duas fontes de misericórdia.	10	13	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão XXX do Rosário			Com o Santíssimo Sacramento exposto.		Iacob autem genuit Ioseph videm Mariae de qua natus Iesus. Matth. 1.	Panegírico	Mistério e Unio Mystica			Comparações entre a Rosa Mystica e a Rosa Natural.	10	14	1688 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6448		
Sermão de Santa Catarina Vigem e Mártir			Em ocasião que se festejava em Lisboa uma grande vitória.		Ne fortè. Matth. 25	Panegírico	Moralidade e Justiça			Reflexão sobre a prudência a partir do concreto predicável Ne fortè e da vida de Santa Catarina.	11	1	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		
Sermão do Gloriosíssimo Patricarca São José	1639	Bahia / Catedral			Cum esset desponsata Mater Jesu Maria Joseph. Matth. 1	Panegírico	Moralidade e Justiça			Vieira toma emprestados da oficina de José a serra, para dividir a verdade da opinião, a plaina para aplainar todas as dificuldades e o compasso para medir as grandezas de José.	11	2	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		

Sermão da Primeira Sexta Feira da Quaresma	1649	Lisboa / Capela Real			Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, ut sistis filii Patris vestri qui in caelis est. Matth. 5.		Moralidade e Justiça			Vieira analisará o preceito, o motivo e o exemplo prescritos no conceito predicável. O preceito: Diligite inimicos vestros. O motivo: Ego autem dico vobis. O exemplo: Ut sistis filii Patris vestri.	11	3	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		
Sermão de Santo Antonio	1642	Lisboa / Igreja das Chagas	Na festa que se fez ao Santo em 14 de setembro. Tendo-se publicado às Cortes para o dia seguinte	Vos estis sal terrae. Matth. 5. (Vós sois o sal da terra. Mt, 5,13).	Panegírico / Alegórico	Relação entre Obras, Verbo e Pregação	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação	Relação entre História e Verbo	Vieira identifica Santo Antonio referido no Evangelho como o sal da terra, a luz do mundo e a cidade sobre o monte. Fala do Santo como procurador de Lisboa nos Céus e por isso é a cidade sobre o monte. Diz que para Espanha, para Castela, o Santo é visto como aquele que recupera o que foi perdido e para Lisboa, aquele que conserva o que não deve ser perdido. E assim é o sal: conserva o que não foi perdido.	11	4	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		Sim	
Sermão das Quarenta Horas	1642	Lisboa / Igreja de São Roque		Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris, et deosculer te, et jam me nemo despiciat? Cant. 8	Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Encarnação do Verbo	Relação entre História e Verbo	Fala do mistério da encarnação de Cristo, encarnação do Verbo e avalia um jogo retórico e analítico entre a visão a audição e a memória para investigar a relação entre a profecia e o profetizado.	11	5	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445			
Sermão do Evangelista São Lucas Padroeiro dos Médicos			No dia da festa do Santo	Curate infirmos, et dicite illis: Appropinquavit in vos regnum Dei. Luc. 10.	Panegírico / Alegórico	Moralidade e Justiça			Assim como Deus sustenta o mundo com três dedos, São Lucas foi Médico, Pintor e Evangelista usando os três dedos: três dedos para medir o pulso, três dedos para segurar o pincel, três dedos para segurar a pena. E São Lucas foi três vezes um: uma vez médico, uma vez pintor, uma vez evangelista.	11	6	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445			
Sermão do Beato Estanislau Koska da Companhia de Jesus	1674	Roma / Igreja de Santo Andre do Monte Cavallo	Pregado na língua italiana	Beatus venter, qui te portavit. Luc. 11.	Panegírico / Alegórico	Moralidade e Justiça			Fala da beatitude de Estanislau Koska a partir da alegoria dos três nascimentos: na Polónia, em Germânia e em Itália.	11	7	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445			
Sermão do Demônio Mudo	1651	Odivelas / Convento de Religiosas do Patriarca S. Bernardo		Erat Jesus ejiciens daemonium, et illud erat mutum.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Quando o inimigo vem gritando e bramindo, é mais fácil de se defender. O Sermão trata da derrota do demônio mundo por Cristo.	11	8	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445			
Sermão Doméstico	1689		Na véspera da Circuncisão e Nome de Jesus, em que na Companhia de mesmo nome se renovam os votos religioso	Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur Puer, vocatum est nomen ejus Jesus. Luc. 2	Alegórico	Significado da Companhia de Jesus	Finalidades do Sacerdócio		A partir da Alegoria da circuncisão de Cristo, reflete sobre a finalidade da renovação do votos.	11	9	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445			

Sermão de Santo Antonio		Maranhão		Em dia da Santíssima Trindade	Qui ferecit, et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum. Matth. 5.	Panegórico / Alegórico	Predestinação	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		Há predestinação tanto nos homens quanto nos dias. Avaliando alegorias do Evangelho, Vieira fala da predestinação de Santo Antonio e da predestinação do dia da Santíssima Trindade para que se fale do Santo e se exalte suas excelências.	11	10	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		Sim
Sermão dos Bons Anos	1641	Lisboa / Capela Real			Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus, quod vocatum est ab Angelo, priusquam in utero conciperetur. Luc. 2		Relação entre História e Verbo	Mistério e Unio Mystica		Num mundo carente de bens é custoso dar bom dia, que o diga Bons anos.	11	11	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		Sim
Sermão da Quinta Domingo da Quaresma	1655	Lisboa / Capela Real			Quis ex vobis arguet me de peccato? Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?		Fé	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		Se Jesus questionou os judeus o porquê deles não o crerem, Veiria argui os críticos. Têm olhos e não veem, têm ouvidos e não ouvem, têm entendimento e não entendem	11	12	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		
Sermão das Dores da Sagradíssima Virgem Maria depois da Morte de seu benditíssimo Filho	1642	Lisboa / Igreja de Santa Mônica	A Religiosas de Santo Agostinho		Dolores inferni circumdederunt me. Psalm. 17.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Fala das dores de Maria pela morte de Jesus como um ida ao inferno. Só o que torna as dores menos dolorosas é presenciar as dores alheias.	11	13	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		
Sermão de Ação de Graças	1695			Pelo felicíssimo nascimento do novo Infante, de que a Magestade Divina fez mercê às de Portugal em 15 de março de 1695	Ecce haereditas Domini, filij, merces, fructus ventris. Psalm. 126.	Alegórico	Relação entre História e Verbo			As correspondências no Evangelho sobre os destinos de Portugal.	11	14	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		Sim
Sermão Gratulatório a São Francisco Xavier				Pelo nascimento do quarto filho varão, que a devoção da Rainha nossa Senhora confessa a dever seu celescial patrocínio.	Quartus frater. Rom. 16	Panegórico / Alegórico	Relação entre História e Verbo			Comemoração do nascimento do infante, mas desta vez, tendo a figura de S. Feo. Xavier como exemplo	11	15	1696 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 200 - LISBUJP GOERRM - 40-6445		
Sermão da Conceição da Virgem Nossa Senhora	1635	Bahia		Pregado pelo autor, antes de ser sacerdote, Na Bahia, e na igreja da mesmo Invocação, que por estar na Praya, se julga extra muros	David autem Rex genuit Salomonem ex ea, quae fuit Uriae. Matth. 1	Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Condição Humana		Deus criou o Céu primeiro e depois a Terra. É obra divida começar pelos fins. Da mesma forma, Maria foi primeiro santa e depois mulher.	12	1	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	

Sermão de São Roque	1644	Lisboa / Capela Real		Panegírico e apologético, no aniversário de nascimento do Príncipe D. Afonso	Sint lumbi vestri praecincti, et lucerna ardentes in manibus vestris. Luc. 12. 35.	Panegírico / Apologético	Providência			A partir do exemplo do Santo e dos documentos do Evangelho, Vieira fará a apologia do aniversário de nascimento do Infante D. Afonso e dos designios providenciais para o reino de Portugal.	12	2	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	Sim
Sermão da Exaltação da Santa Cruz	1645	Lisboa / Convento da Anunciada			Nunc iudicium est mundi: nunc princeps bujus mundi ejicietur foras: et ego si exaltatus fuero à terra; omnia traham ad me ipsum. Joann. 12.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Condição Humana		Da exaltação da Cruz, Vieira fala de duas Cruzes: uma material e outra espiritual: a material foi a do sacrifício do Cristo que salvou a todos; a espiritual diz respeito à mortificação das nossas paixões e apetites. O pregador busca a libertação da Cruz espiritual para que os homens possam controlar suas paixões e apetites.	12	3	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	
Sermão na Degolação de S. João Batista	1653	Odivelas			Misit Herodes, ac tenuit Joannem, et vixit eum in carcere propter Herodiadem uxorem Philippi fratris sui, quia duxerat eam... Et decollavit eum in carcere. Marc. 6.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Parte de um problema, ou enigma: era um costume proveitoso dos antigos romanos não ficarem e jejum e servirem à mesa os melhores pratos; da mesma forma que Sansão propôs um enigma em suas bodas, Vieira propõe que Herodes serviu à mesa o melhor prato, a cabeça de Batista, e ele vai propor um problema à altura do prato.	12	4	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	
Sermão de Santo Antonio	1653	Maranhão		Na Dominga infra Octavam de Corpus Christi, com o Santíssimo Sacramento exposto. Transferiu-se da sexta-feira para o domingo.	Homo quidam fecit coenam magnam. Luc. 14. 16. Vos estis sal terrae: Vos estis lux mundi. Math. 5. 13. 14.	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Sacramento		Aproxima os mistérios de Deus no Sacramento com a vida de Santo Antonio como pregador.	12	5	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	

Sermão da Quarta Domingo da Quaresma	1633	Bahia / Igreja da Conceição da Praia		Antes do autor ser sacerdote	Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant. Joann. 6.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Sobre o significado das guerras e das vitórias. Faz uma analogia entre a guerra e o banquete pelo termo latino superaverunt, que quando se tratando de guerra, quer dizer vencer, e que, se tratando de banquete, quer dizer sobejar. Fala de cinco pães para cinco mil homens e diz que o pães que são comidos vencem e que os homens que comem são vencidos. A partir dessa alegoria, discute o significado das guerras e do que devem desejar os soldados vencedores; tratando a Bahia por uma das maiores escolas de Marte.	12	6	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	
Sermão da Ressurreição de Cristo	1658	Belém do Pará / Na Matriz da Cidade			Nolite expavescere: IESUM quaeritis Nararenum, crucifixum, non est hic. Marc. 16		Mistério e Unio Mystica			Trata do mistério da ressurreição de Cristo.	12	7	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	
Sermão Gratulatório e Panegírico da Manhã de dia de Reis. Sermão em ação de graças pelo felicíssimo Nascimento da Princesa.	1669	Lisboa / Capela Real	Nobreza / Corte	Sendo presente com toda a Corte o Príncipe nosso Senhor ao Te Deum laudamus, que se cantou na Capela Real em ação de graças ao felicíssimo nascimento da Princesa Primogênita, de que Deus fez mercê a estes Reinos na madrugada do mesmo dia	Te Deum laudamus, te Dominum confitemur: te aeternum Patrem omnis terra veneratur.	Panegírico / Gratulatório	Relação entre História e Verbo	Providência		A partir do Evangelho, Vieira avalia os mistérios que fundamentam a graça do nascimento da primogênita.	12	8	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	
Sermão da Quarta Domingo da Quaresma	1657	Maranhão / Igreja Matriz			Ut autem impleti sunt, collegerunt, et impleverunt duodecim cophinos fragmentorum. Joann. 6.		Moralidade e Justiça			Diz que nos domingos anteriores da Quaresma se ocupou da alma e que neste vai se ocupar do corpo porque o corpo também é obra divina.	12	9	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	

Sermão das Chagas de São Francisco	1646	Lisboa / Igreja da Natividade			Si quis vult post me venire, abneget semetipsum: tollat Crucem suam, et sequatur me. Matth. 16.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica	Condição Humana		Cristo diz que quem o quiser seguir, deve tomar a sua cruz às costas e segui-lo. Vieira tira disso cinco coisas ditas por Cristo: Uma ele duvida, outra ele supõe, e três aconselha: Duvida que alguém o queira seguir; supõe que todos têm a sua cruz; e aconselha que nos neguemos a nós mesmos, que tomemos a nossa cruz e que o sigamos. Vieira desdobrará as cinco partes do argumento a partir das cinco chagas de S. Francisco Xavier.	12	9	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A
Sermão de Santo Antonio		Roma / Igreja dos Portugueses	Segunda parte do que foi impresso no segundo Tomo à folha 126. Havia-se de pregar no ano seguinte e por enfermidade do autor se não pregou.	Sic luceat vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est. Matth. 5.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Parte da alegoria entre luz e sombras para falar do bem o do mal. Diz que no sermão anterior falou do que somos e neste vai falar do que não devemos ser.	12	10	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A. Continuação do Sermão do Tomo II.	
Sermão do Santíssimo Sacramento	1642	Santa Engrácia		Hic est panis, qui de Caelo descendit. Joann. 6	Alegórico	Mistério e Unio Mystica			A partir do sacramento do corpo de Cristo como pão, vai discursar sobre a condição pecadora do homem e sua redenção pela união mística com Deus pelo mistério do Cristo corporificado.	12	11	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	
Sermão da Primeira Domingo da Quaresma	1653	Maranhão		Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me. Matth. 4. 9.	Alegórico	Moralidade e Justiça			O domingo primeiro da quaresma é o dia das tentações e das vitórias de Cristo contra o demônio. O diabo o tentou de três maneiras: na primeira ofereceu, na segunda aconselhou, na terceira pediu: ofereceu que fizesse das pedras pão, aconselhou que deitasse abaixo a torres, pediu que de joelhos o adorasse. Vieira faz um discurso moral sobre as tentações e sobre a vitória sobre elas a partir dessa alegoria.	12	12	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	
Sermão das Chagas de São Francisco	1672	Roma	Na Archi-irmandade das mesmas chagas	Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea. Coloss. 1.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica			A alegoria que anima o Sermão: as Chagas de Cristo feitas as Chamas de Francisco; Cristo feito Francisco; Francisco feito Cristo. A união mística entre Deus e os homens pela possibilidade da santificação.	12	13	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchieta)	Impressão A	

Sermão de São José	1642	Lisboa / Capela Real		Em dia de anos de ElRey D. João IV	Cum esset desponsata Mater Jesu Maria Joseph. Matth. 1. 18.	Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Em ocasião do aniversário do Rei, fala de nascimento e morte. Discursa, então, sobre o que é mais feliz, nascer ou morrer. Dessa questão, fala de dois nascimentos de São José: um natural e um divino; o natural, filho de Zebedeu; o sobrenatural como filho de Maria ao pé da Cruz	12	14	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	
Sermão de Santo Antonio				Contra o nome, que vulgarmente em Roma, na Igreja dos Portugueses, se lhe de de S. Antonino	Qui fecerit, et docuerit, hic magnus vacabitur. Matth. 5.	Panegírico / Apológico	Vida de Santo Antonio			Fala contra o nome de Santo Antonino ao qual lhe tratam em Roma.	12	15	1699 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6459 (Edição Facsimilada de 1944. Ed. Anchietana)	Impressão A	
Palavra de Deus Empenhada, Sermão nas Exéquias da Rainha N. S. D. Isabel de Saboia.	1684	Bahia / Misericórdia		Vão emendados nesta impressão erros intolráveis da primeira; e mais declaradas algumas coisas que então se entederam mal; e também deixada alguma, que ainda agora corrta o mesmo risco	Mortua este ibi Maria, et sepulta in eodem loco. Cumque indigerit aqua Populus: cumque eleuasset Moyses manum, percuteis virga bis silicem, egressa sunt aquae largissimae. Numer. 20.	Apológico	Relação entre História e Verbo	Providência		A partir das Escrituras, enquadra a morte da Rainha na morte de Maria e inscreve a história da Coroa Portuguesa no domínio da Providência	13	1	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6460 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchietana)	Impressão B (Ao que tudo indica, pela indicação do frontispício onde se diz "primeiro" e na impressão A se diria "primeyro")	Sim
Palavra de Deus Empenhada, Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João, Primogênito da SS. Magestades que Deus Guarde	1688	Bahia / Catedral			Respexit, et vidit.	Apológico	Relação entre História e Verbo	Providência		Introduz com o tema da morte da Rainha para falar da alegria do nascimento em oposição à dor da morte, no mesmo diapasão da inscrição da história da Coroa na chave Providencial do Sermão anterior	13	2	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6460 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchietana)	Impressão B (Ao que tudo indica, pela indicação do frontispício onde se diz "primeiro" e na impressão A se diria "primeyro")	Sim
Palavra do Pregador Empenhada e Defendida no Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João, Primogênito de SS. Magestades que Deus o Guarde				Defendida depois de sua morte em um discurso apologético, oferecido secretamente à Rainha N. S. para alívio das saudades do mesmo Príncipe.	In ipsa attenuata ipse respiciet, et videbit. Volo enim in te, et in semine tuo Imperium mihi stabilire	Apológico	Relação entre História e Verbo	Providência	Quinto Império	Para consolo da Rainha pelo morte de São João, Vieira dedica este escrito secreto que contém aspectos de seu pensamento profético que passa pela Ressureição do mesmo Rei e pelas profecias do Quinto Império.	13	3	1690 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6460 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchietana)	Impressão B (Ao que tudo indica, pela indicação do frontispício onde se diz "primeiro" e na impressão A se diria "primeyro")	Sim

Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha N. S.				Oferecido à Sua Magestade pelo R. P. Manoel Fernandez da mesma Companhia, Confessor do Principe Regente.	Paraclitus Autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. Joan. 14.	Panegírico / Histórico	Relação entre História e Verbo			Vincula a história de Portugal à Escritura para saudar o aniversário da Rainha.	14	1	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Sermão do Glorioso São Roque	1642	Lisboa / Na Companhia de Jesus		Na festa que fez a São Roque Antonio Telles da Sylva.	Ut cum venerit, et pulsarevit confestins aperiant ei. Lucas cap. 12	Panegírico / Alegórico	Mistério e Unio Mystica			Deus bate nas portas da Alma pelas enfermidades do corpo. E nos abrimos as portas da alma por caridade. Deus bate com pontualidade se se abrimos com amor. A partir da alusão a São Roque, confessor de Cristo, Vieira trata de como as portas da alma se abrem e Deus entra.	14	2	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
As Cinco Pedras da Funda de David - Exórdio	1674	Roma		Pregados à Rainha da Suécia em Língua Italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor.	Elegit quinque limpidissimos lapides de torrente: et percussit Philistaem, et infixus est lapis in fronte ejus. I. Reg. 17. 40.	Discurso Moral	Moralidade e Justiça	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		David foi admirável na harpa e na funda. Guerreava, às vezes com o dedo (na harpa), às vezes com a mão inteira (na funda); a harpa é a música e a funda o púlpito; o coro e o sermão.	14	3	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
As Cinco Pedras da Funda de David - Discurso II	1674	Roma		Pregados à Rainha da Suécia em Língua Italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor.	Elegit Quinque limpidissimos lapides de torrente. I. Reg. 17. 40.	Discurso Moral	Moralidade e Justiça	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		A mão de David não perdia tiro e se o sermão perder o tiro será um grande bem que se perderá. Na vida há tanto males quanto bens que são intoleráveis. Os bens intoleráveis são os bens perdidos. A segunda pedra da funda de David é para a cabeça do gigante. E a cabeça do gigante é Roma e se falará dos bens perdidos nessa grande cabeça.	14	4	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
As Cinco Pedras da Funda de David - Discurso III	1674	Roma		Pregados à Rainha da Suécia em Língua Italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor.	Elegit Quinque limpidissimos lapides de torrente. I. Reg. 17. 40.	Discurso Moral	Moralidade e Justiça	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		Onde a pedra abre se abre a ferida e escorre o sangue. A terceira pedra abre a ferida e faz escorrer o sangue. O sangue é a vergonha do pecado e Vieira vai falar de como na Corte os pecados são mostrados ostensivamente sem mesmo que os pecadores se envergonhem.	14	5	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		

As Cinco Pedras da Funda de David - Discurso IV	1674	Roma		Pregados à Rainha da Suécia em Língua Italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor.	Elegit Quinque limpidissimos lapides de torrente. I. Reg. 17. 40.	Discurso Moral	Moralidade e Justiça	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		A quarta pedra é a mais dura: o temor do castigo; aquela que penetra na cabeça mesmo que muito dura e, em vez de fazer jorrar o sangue pela ferida, o entorna todo ao coração.	14	6	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
As Cinco Pedras da Funda de David - Discurso V	1674	Roma		Pregados à Rainha da Suécia em Língua Italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor.	Elegit Quinque limpidissimos lapides de torrente. I. Reg. 17. 40.	Discurso Moral	Moralidade e Justiça	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação		A quinta pedra é a esperança. A primeira pedra foi branca e transparente, como o pedra o conhecimento de si mesmo; a segunda foi negra, pela dor do bem perdido; a terceira, vermelha, pela dor da vergonha do pecado; a quarta foi pálida ou amarela, da cor do temor; a quinta será verde, da esperança de que a pregação frutifique. Uma esperança mais profunda ainda do que a dos Argonautas que passaram o Cabo da Boa Esperança, porque a tarefa é ainda mais difícil.	14	7	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Sermão de São Sebastião	1634	Bahia / Na Igreja de São Sebastião em Accupe			Beati auferes: quia vestrum est Regnum Dei Beati qui nunc esuritis: quia saturabimini. Beati qui nunc fletis: quia ridebitis. Beati eritis cum vos oderint homines. Lucae 6. 20.	Panegírico / Alegórico	Moralidade e Justiça			No Céu não há pobreza, nem lágrimas, nem fome, nem ódio; e são bem aventurados, contudo, os pobres, os que choram, os famintos e os perseguidos. A estas quatro condições do corpo na terra, correspondem quatro dotes que compõem a bem aventurança das almas na terra, da mesma forma em que correspondem quatro dotes dos corpos no Céu. A pobreza corresponde o dote da agilidade: às lágrimas, o da claridade: à fome, o da sutileza: às perseguições, o da impassibilidade.	14	8	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Lágrimas de Heráclito		Roma		Disputatio da Corte da Rainha da Suécia em Roma		Discurso Moral	Moralidade e Justiça			Se quem tem mais razão, Heráclito que sempre chora ou Demócrito que sempre ri. O choro de Heráclito terá mais razão porque a vida da terra tem mais motivos para ser chorada do que comemorada. E o riso de Demócrito é na verdade choro de desespero porque quem de tudo ri, na verdade chora.	14	9	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		

Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia				Juízo do cometa que foi visto em 27 de outubro de 1695 e que continua até hoje 9 de novembro do mesmo ano		Profético	Relação entre História e Verbo	Providência	Juízo Final	Interpretação profética da passagem do cometa não com fenômeno natural, mas como manifestação das vontades de Deus e de sua Voz.	14	10	1710 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6461 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		Sim
Vozes Saudosas - Voz Histórica - Relação da Muissão da Serra de Ibiapaba						Relato edificante	Relação entre História e Verbo			Sobre os Primeiros Missionários da Companhia de Jesus no Maranhão.	15	1	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Política - Informação sobre as coisas do Maranhão				Por ordem do Concelho Ultramarino.		Relato edificante	Relação entre História e Verbo			Sobre a missão do Maranhão	15	2	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Desenganada - Carta do heroico desengano com que deixou a Corte				Carta ao Padre Provincial do Brasil		Carta	Relação entre História e Verbo			Sobre sua saída da Corte	15	3	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Doutrinal - Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo sobre administração dos índios						Voto	Relação entre História e Verbo			Sobre a administração dos índios	15	4	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Agradecida - Carta para o Rei D. Pedro II						Carta	Relação entre História e Verbo			Agradecimento ao Rei	15	5	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Generosa - Carta para ao Marquez de Gouvea						Carta	Relação entre História e Verbo				15	6	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Panerética ou Exortatória - Protesto que fez à Câmara da Cidade de Belém do Pará						Protesto	Relação entre História e Verbo			Contra a expulsão da Companhia de Jesus do Pará	15	7	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Métrica - Pyxis seu Cortex Eucharisticus						Poema	Relação entre História e Verbo			Poesia em homenagem ao Padre Sebastião de Novaes	15	8	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		

Vozes Saudosas - Voz Zeloza - Carta ao Rei D. Afonso VI						Carta	Relação entre História e Verbo			Carta sobre os assuntos do Maranhão	15	9	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Elevadíssima - Eco da Clavis Prophetarum						Profético	Relação entre História e Verbo			Sobre a Clavis Propherarum, escrito por Padre Carlos Antonio Casnedi	15	10	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Suspiros Economiásticos						Poema	Exaltação de Vieira			Poemas em Latim em homenagem a Vieira	15	11	1736 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6462 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Gratulatória - Sermão do dia de Reis	1641	Bahia / Colégio da Companhia de Jesus		Na festa que fez o Marquez de Montalvão em Ação de Graças pelas vitórias e felizes sucessos dos primeiros seis meses do seu governo	Procidentes adoraverunt eum, et aperitis thesauris suis, obtulerunt ei munera Aurum, Thus, et Myrrham. Matth. 2.	Alegórico	Relação entre História e Verbo	Mistério e Unio Mystica		Sobre a relação entre os mistérios da Escritura e os sucessos portugueses	16	1	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Retórica - Sermão do Nascimento do Menino Deus		Bahia / Colégio da Companhia de Jesus		Pregado domesticamente	Transeamus usque ad Bethlehem, et videamus hoc Verbum, quod factum est. Luc. 2. 15	Alegórico	Eficácia do Verbo, finalidades e fundamentos da pregação			Os fundamentos da pregação a partir do nascimento do pregador supremo que foi Cristo. Dessa forma, não será o pregador a falar do nascimento do Cristo, mas o próprio Cristo a falar de seu nascimento.	16	2	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Filosófica - Sermão de Santo Estevão		Bahia / Colégio da Companhia de Jesus		Pregado domesticamente na primeira oitava do Natal	Transeamus usque ad Bethlehem, et videamus hoc Verbum, quod factum est. Luc. 2. 15 Hierusalem, Hierusalem, quae occidisti Prophetas, et lapidasti eos, quid ad te missi sunt. Matth. 23. 37.	Panegórico / Alegórico	Relação entre História e Verbo	Mistério e Unio Mystica		Sobre o nascimento de Santo Estevão, o profeta, e os desígnios implicados no nascimento de Cristo.	16	3	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		
Vozes Saudosas - Voz Enterrecida - Sermão da Agonia do Senhor no Horto					Caepit contristari, et maestus esse. Matth. 26.37.	Alegórico	Moralidade e Justiça			Sobre as tentações de Cristo e as nossas.	16	4	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)	Em castelheano	
Vozes Saudosas - Voz Compadecida - Prática Espiritual da Crificação do Senhor		Maranhão / Colégio da Companhia de Jesus			Factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis. Ad Philip. 2. 8.	Prática Espiritual	Mistério e Unio Mystica			O Calvário de Cristo como nossa salvação e como aspecto de sua União Mística conosco.	16	5	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)		

Vozes Saudosas - Voz Ascética - Comento ou Homilia sobre o Evangelho da Segunda-Feira da Primeira Semana da Quaresma					Cum venerit Filius hominis, etc. Matth. 25. 31.	Alegórico	Moralidade e Justiça	Juízo final		Sobre o modo pelo qual o Cristo há de julgar os homens no Juízo.	16	6	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)
Vozes Saudosas - Voz Primeira Obsequiosa - Sermão das Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal D. Duarte de Dolorosa Memória, morto no Castelo de Milão					Frater ejus mortuus est, et ipse remansit solus. Gen. 42. 38	Alegórico	Relação entre História e Verbo			Vinculação da morte do infante aos desígnios do Evangelho, ressaltando que mesmo os príncipes são mortais.	16	7	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)
Vozes Saudosas - Voz Segunda Obsequiosa - Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Theodosio de Saudosa Memória		Maranhão / Colégio da Companhia de Jesus			Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est, sit nomen Domini benedictum. Job. 1. 21.	Alegórico	Relação entre História e Verbo			Vinculação da morte do príncipe aos desígnios do Evangelho.	16	8	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)
Vozes Saudosas - Voz Terceira Obsequiosa - Sermão das Exéquias do Augustíssimo Rei D. João IV, o Animoso e Invicto Pai da Pátria de Imortal Memória					Inveni David servum meum: Oleo sacto meo unxi eum. Manus enim mea auxiliabitur ei, et brachium meum confortabit eum. Ps. 88. 21.	Alegórico	Relação entre História e Verbo			Vinculação da morte do Rei aos desígnios do Evangelho. Já sinalizando a fé na sua ressurreição ("(...) quando vos busco morto, sempre me apareceis vivo!")	16	9	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)
Vozes Saudosas - Voz Quarta Obsequiosa - Sermão das Exéquias do Conde de Unhão D. Fernão Telles de Menezes de Feliz Memória	1651	Santarém			Enoch vixit sexaginta quique annis, et genuit Mathusalem, et ambulavit Enoch cum Deo, et genuit filios, et filias, ambulavit que cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus. Gen. 5. 21.	Alegórico	Relação entre História e Verbo			Vinculação da morte do Conde aos desígnios do Evangelho.	16	10	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)
Vozes Saudosas - Voz Apologética - Via Sacra por outra Via, mais breve, mais fácil, mais segura, mais útil						Escrito exegético	Mistério e União Mystica			Escrito exegético sobre a Via Sacra em onze capítulos e um prómio no qual examina a devoção da Via Sacra como índice da União Mystica.	16	11	1748 - Biblioteca João Paulo II - GOER-Ha 208 - LISBUJP GOERRM - 40-6463 (Edição Facsimilada de 1945. Ed. Anchieta)