



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

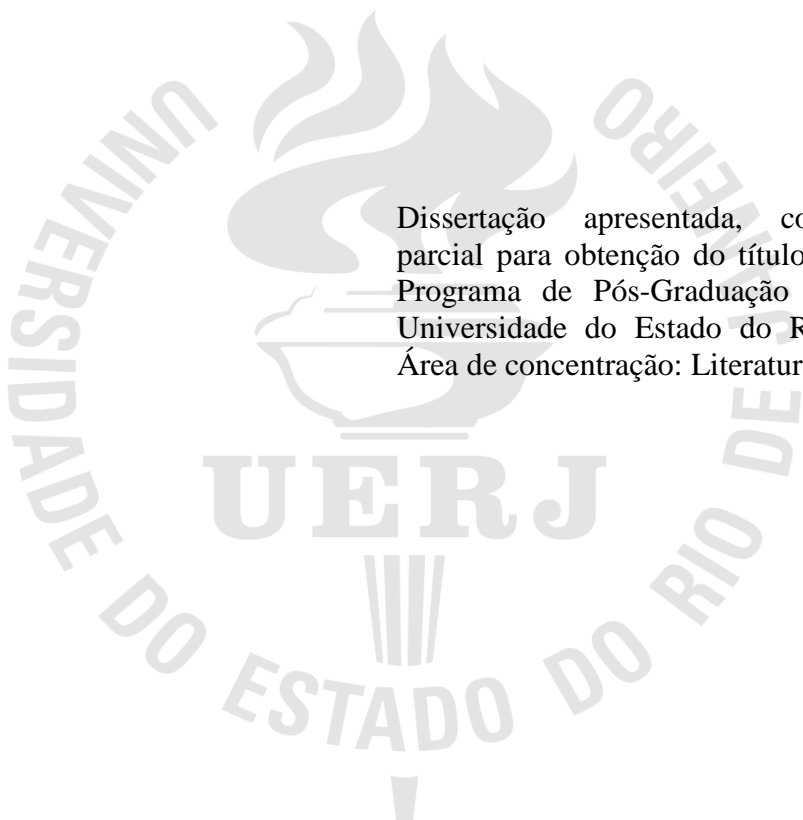
Vagner Lima da Silva

**Da escravidão à crucificação: a engenhosa retórica da transformação em
Antônio Vieira**

Rio de Janeiro
2017

Vagner Lima da Silva

Da escravidão à crucificação: a engenhosa retórica da transformação em Antônio Vieira



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Orientadora: Prof.^a Dra. Ana Lúcia Machado de Oliveira

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

V658 Silva, Vagner Lima da.
Da escravidão à crucificação: a engenhosa retórica da transformação em Antônio Vieira / Vagner Lima da Silva. - 2017.
89 f.

Orientadora: Ana Lúcia Machado de Oliveira.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Vieira, Antonio, 1608-1697 - Crítica e interpretação – Teses. 2. Vieira, Antonio, 1608-1697. Sermões – Teses. 3. Retórica – Teses. 4. Alegoria – Teses. 5. Escravidão na literatura – Teses. I. Oliveira, Ana Lucia Machado de, 1954-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Bibliotecária: Eliane de Almeida Prata. CRB7 4578/94

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

Assinatura

Data

Vagner Lima da Silva

Da escravidão à crucificação: a engenhosa retórica da transformação em Antônio Vieira

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Aprovada em 27 de setembro de 2017.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra Ana Lúcia Machado de Oliveira (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof. Dr. Eduardo da Silva de Freitas
Instituto de Letras – UERJ

Prof.^a Dra. Tatiana Gandelman de Freitas
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

À Rachel Marini Figueira Chiote Alves de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus, o rei eterno, imortal, invisível, mas real, criador de todas as coisas e amigo em todas as horas.

À minha mãe Maria e ao meu pai Valdomiro, os melhores pais do universo.

À minha avó Creuza dos Santos, ao meu padrasto Milton, e ao Derli, que descansa em paz.

Aos meus irmãos, Valéria, Walter e Wallesca.

Aos meus tesouros: Lohany, João Vitor, Sthefany, Natasha e Sarah Emily.

Aos meus cunhados Angélica Lima, Leonardo Ribeiro.

À Teresa Cristina, Rafael Chiote, Michele e Cleber.

À minha pequena Laila Lima.

Ao grande amigo David Marcelo e minhas queridas Joana, Áurea e Bruna Costa. À família Brilhante: João, Cida, Daniel, Cynthia, Davi (e Thayná). Aos casais amigos Vinícius e Daniela Gaspar, Vinícius e Gabriela Pires. Enfim, aos demais membros da IPCB que sempre contribuíram direta ou indiretamente para que este trabalho fosse concluído.

Aos amigos do Complexo da Maré, em especial, Vagner Martins, Priscila, Pedro Henrique, Washington Rafael, Daniel Ribeiro, Allan e Lyon Moreno, Miriam Francisca, Vânia Bento, Vanessa Américo, Vanessa Lima, Jean James, Diana Costa, Francisco Valdean, Viviane Oliveira e Aline Gabriel.

Aos amigos Felipe Lima, Gustavo Nagel e Patrícia Bastos, que compartilham das pesquisas do universo seiscentista.

Aos meus amigos queridos: Daniel Nunes e Juliana Sá, Giovani Gomes e Rachel Cardoso, Clóvis Filho, Marlane e a pequena Ágatha.

Agradeço ao pré-vestibular do sindicato dos trabalhadores da UERJ (SINTUPERJ), e ao Centro de Ações Solidárias da Maré (CEASM).

À Marielle Franco.

Um agradecimento especial para o professor João Adolfo Hansen pelas palavras elucidativas a respeito do meu tema durante o VI Seminário dos alunos da Pós-Graduação em Letras da UERJ (realizado em 2016) e recomendação de leitura à minha pesquisa do livro de Luiz Felipe Alencastro, *O Trato dos Viventes*.

Agradeço aos professores e os demais funcionários da UERJ que foram fundamentais em minha formação acadêmica.

Finalmente, agradeço à Ana Lúcia M. de Oliveira, minha orientadora, fonte inesgotável de sabedoria e inspiração, e que sempre manifestou extrema dedicação e cuidado para comigo.

Vós, servos, obedecei a vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, na sinceridade de vosso coração, como a Cristo.

Efésios 6.5

É aos escravos, e não aos homens livres, que se dá um prêmio para os recompensar por se terem comportado bem.

Baruch Spinoza

RESUMO

SILVA, Vagner Lima da. *Da escravidão à crucificação: a engenhosa retórica da transformação em Antônio Vieira*. 2017. 89 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

A presente dissertação de mestrado analisa a utilização retórica do renomado padre Antônio Vieira, calcada no modelo *ut pictura rethorica*, a procura da mudança de perspectiva para se chegar à eficácia da persuasão – o *pathos*. Com essa ótica, interessa-nos investigar a engenhosa inversão feita por Vieira sobre o tema da escravidão, observando o jogo feito em relação ao corpo escravo, e a mesma utilização alegórica como componente da imagética criada nos sermões para obtenção do convencimento do público cativo.

Palavras-chave: Escravidão. Retórica. Padre Antônio Vieira. Alegoria.

ABSTRACT

SILVA, Vagner Lima da. *From slavery to crucifixion: the ingenious rhetoric of transformation in Antonio Vieira*. 2017. 89 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This master's thesis analyzes the rhetorical use of the renowned priest Antonio Vieira, based on the model of pictorial rethorica, the search for a change of perspective in order to reach the efficacy of persuasion - pathos. From this point of view, we are interested in investigating Vieira's ingenious inversion on the subject of slavery, observing the game made in relation to the slave body, and the same allegorical use as a component of the imagery created in the sermons to obtain the conviction of the captive public.

Keywords: Slavery. Rhetoric. Father Antônio Vieira. Allegory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Diagrama 1 – Esquema do movimento retórico kenostático.....	59
Diagrama 2 – Esquema do movimento kenostático.....	60
Diagrama 3 – Esquema do movimento retórico acerca do corpo.....	67

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	O NOVO MUNDO E A MISSÃO JESUÍTICA	18
1.1	<i>Não é coisa nova</i>	18
1.2	<i>Ut pictura: o pendor persuasivo</i>	24
1.3	Vieira: o missionário jesuíta	28
2	A CRUZ DA DESIGUALDADE	35
2.1	A hierarquia das cores: branco, índio, negro	35
2.2	<i>Effectus peccati originalis</i>	42
2.3	Rosa mística	48
3	VIEIRA E O JOGO DE TRANSFORMAÇÃO	54
3.1	Retórica kenostática (kenósis)	54
3.2	Corpo cativo Alma livre x Corpo livre alma cativa	61
4	ASSOCIAÇÕES ALEGÓRICAS	68
4.1	Doce inferno	68
4.2	Cristo: o espelho (do) Cativo	76
	CONCLUSÃO	82
	REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

Página feia, que ao futuro narra
 Dos homens de hoje a lassidão, a história
 Com o pranto escrita, com suor selada
 Dos párias misérrimos do mundo! ...
 Página feia, que eu não possa altivo
 Romper, pisar-te, recalcar, punir-te...

Pedro Calasans

A história da raça humana contém tragédias e violências que foram escritas por nós mesmos. Se formos capazes de enxergar esses “textos” que nos legou o passado de forma mais aprofundada, veremos não só o retrato daquilo que fomos, como também aquilo que nos tornamos, ou mesmo projetar aquilo que poderíamos ter sido ou o que desejamos ser. Essas violências estão presentes nos *bens culturais*¹, nas antigas e atuais divisões sociais, nos quadros de Jean-Baptiste Debret, no *apartheid*, no mapa do continente africano, nos escombros ou ruínas provocadas pelas guerras, no *diário de Anne Frank*, nas fotografias de Sebastião Salgado, na vida e obra de Cruz e Sousa e Lima Barreto, ou mesmo nas tragédias de Ésquilo. E, assim como nos textos trágicos do período clássico - os quais, como se sabe, ocupavam um espaço social importante na construção e reafirmação da identidade de um povo, como uma função de espelho proveniente de toda arte, estabelecendo os limites e o modelo de sociedade -, as nossas tragédias (ressalvadas as devidas proporções) podem assumir, de igual forma, função similar.

Revisitar a história, relê-la, torna-se, portanto, um movimento necessário e imprescindível. Expor a ferida (ainda aberta) da escravidão – nosso assunto em discussão - pode nos ajudar a entender melhor o que somos, como também, encorajar as atuais discussões étnicas de forma minimamente respeitável, mas, principalmente, evitar que repitamos os mesmos atos. Talvez em nenhum outro período o *horror* da escravidão tenha sido tão marcante quanto a que foi realizada durante o período colonial. É de conhecimento geral que

¹ Segundo Walter Benjamin, todos os bens culturais que vemos têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. (BENJAMIN, 1985, p. 225).

“a escravidão traçou os contornos da vida brasileira de inúmeras maneiras” (SCHWARTZ, 2001, p.23). A esse respeito, a historiadora Laima Mesgravis lembra-nos que:

Embora o período colonial seja um período escuro e pouco valorizado quando analisamos nossos triunfos e fracassos no âmbito da História da América, não podemos esquecer que foi nele que o Brasil atual foi formado e definido. Portanto, ao pensarmos nas mudanças que queremos fazer em nosso país, devemos levar isso em conta. (MESGRAVIS, 2017, p.7).

Torna-se este um momento oportuno e desafiador revisitar em nossa história da formação do Brasil o tema da escravidão através das letras seiscentistas representadas por um de seus grandes nomes - quiçá o maior deles -, o padre Antônio Vieira. Como sabemos, na obra sermônística do religioso “evidencia-se uma grande engenhosidade, um profundo conhecimento do mundo, uma sólida formação clássica e uma maestria invulgar no uso da língua portuguesa” (OLIVEIRA²), além de uma participação ativa no movimentado Brasil colonial do século XVII; o que resulta em um riquíssimo painel retórico-poético capaz de configurar a *forma mentis* de grande parte de uma época. Na obra do referido jesuíta concentra-se um conjunto de sermões - *do rosário* - voltados em sua grande parte para o público cativo: negros trazidos da África à colônia portuguesa submetidos ao trabalho compulsório. Essas obras específicas revelam a complexidade do delicado tecido histórico brasileiro frente ao tema da escravidão, “sistema avassalador de mercantilização de homens” (ALENCASTRO, 2000, p. 42).

Neste caso específico, o componente histórico torna-se um fator quase preponderante, tendo, contudo, sua utilização condicionada pela linguagem de teor literário. Não por acaso a nossa analogia aos textos trágicos acima. Todavia, para que afastemos uma possível querela a respeito dessa afirmação sobre o uso do termo “literário”, usaremos, de forma comumente empregado em relação ao gênero em questão, o termo “retórico-poético”. Acreditamos, com isso, eliminar também a questão da impossibilidade da ativação entre o componente histórico - ou *categoria histórica*, como diria João Adolfo Hansen (2000, p. 322) e o aspecto *verossímil* em um mesmo discurso, já que a própria natureza do sermão, enquanto gênero que se utiliza amplamente da retórica, permite tal manipulação.

O que ocorre é que, nos sermões de Vieira, o “fato” histórico não é deixado de lado: é transformado por via alegórica, criando dentro do discurso sermônístico uma exploração

² Fragmento de um texto inédito de apresentação da professora Ana Lúcia M. de Oliveira em uma publicação prevista no âmbito de um convênio entre a Brown University e a Unifesp.

dialógica simulando (e projetando) uma realidade ideal – ou utópica – que corresponde a uma verdade divina à qual todos devem corresponder. Sendo assim, constata-se que a engenhosidade do padre acompanha as práticas de representação do século XVII. Ao referir-se ao tópico da agudeza nas letras seiscentistas, João Adolfo Hansen destaca que sua doutrina e sua prática são internacionalizadas e reciclam a *Retórica* aristotélica (principalmente o Livro III, 1450, que trata da elocução) e a *Poética*, além de vários autores latinos (HANSEN, 2000, p. 319).

No trabalho que ora se apresenta, será necessário traçar alguns caminhos antes de aprofundarmos a questão do uso de recursos retórico-poéticos por Vieira em seus textos. As dificuldades advindas do grande distanciamento cronológico entre o tempo do inaciano e a época atual, bem como das múltiplas relações envolvidas em sua prática sermônística (sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas) fazem emergir a necessidade de uma tentativa de reconstituição de questões centrais da época, capaz de dar conta da proposta aqui colocada: focar a mudança de ótica em relação ao corpo cativo nos textos vieirianos. Com isso, tentamos eliminar um perigoso olhar anacrônico que, por vezes, cria possíveis interpretações equivocadas a respeito da obra do jesuíta.

Selecionamos para nosso enfoque o corpus constituído de três sermões principais - o *Sermão XIV*, o *Sermão XX* e o *Sermão XVII* da série do Rosário-, por serem textos já consagrados pela crítica e, principalmente, por possibilitarem a provocação das discussões de que necessitamos tratar aqui. Entretanto, a mesma seleção não impede a convocação de outros sermões ao longo da investigação, também necessários para o nosso desenvolvimento teórico como, por exemplo, o *Sermão da Sexagésima*, o *Sermão da Epifania* e o *Sermão do Espírito Santo*, que possibilitam a articulação de pontos específicos deste trabalho. Para esse estudo, tivemos a necessidade do aporte histórico através do olhar crítico de especialistas da área (que fazem, inclusive, comprovar a necessidade dessa pesquisa), bem como de áreas afins que circundam nosso objeto central de análise e que contribuem para o aprofundamento da temática em questão.

O Novo Mundo e a missão jesuítica: eis o primeiro capítulo deste trabalho que é dividido em três tópicos. O primeiro deles, “Não é coisa nova”, debruça-se sobre o tema da escravidão em torno dos aspectos antropológico e histórico, buscando justificativas que pudessem expor as especificidades do uso do sistema escravagista no período colonial, bem como no processo que resulta nessa prática. Naturalmente, não nos cabe aqui um

aprofundamento à exaustão acerca do conceito de escravidão ou uma abordagem de todos os fatos históricos inseridos ao longo do tempo referentes a esse tema, primeiro porque tal proposta se afastaria da área de conhecimento a que se vincula esta dissertação, segundo porque não se trata do objetivo principal deste trabalho.

O segundo tópico, “*Ut pictura*: o pendor persuasivo”, surge da necessidade de mostrarmos a importância da imagem para as práticas artísticas seiscentistas. Como passo inicial da explicação do uso alegórico, destaca-se a retomada – ocorrida a partir do Renascimento – de uma técnica retórica antiga extremamente eficaz e bastante presente nos sermões em que o célebre jesuíta volta sua atenção para o auditório negro. Resumindo, trata-se da técnica de *ponere ante oculos*, que, somada às estratégias de convencimento provenientes da retórica, torna-se ferramenta fundamental na prática pedagógica utilizada pelos religiosos, especialmente os jesuítas, responsáveis pela educação no Novo Mundo.

O terceiro e último tópico dessa primeira parte – “Vieira: o missionário jesuíta” - vai ao encontro da exposição da figura do padre Antônio Vieira e da ordem religiosa à qual pertencia. O objetivo central aqui é o de demonstrar o pensamento vigente de *missão* da Igreja Católica, impulsionado pelo achamento de novas terras e pelo movimento contrarreformista. Aqui também visamos eliminar possíveis movimentos anacrônicos que insistem em deslocar o jesuíta, enquadrando-o em um pensamento totalmente exterior a seu contexto seiscentista: Antônio Vieira é um homem de seu tempo e, portanto, deve ser lido dessa maneira. Para tal, tornou-se imprescindível, entre outros suportes teóricos, lançar mão da proposta de Alcir Pécora, que destaca a *unidade teológico-retórico-político* como ponto central na composição da amplitude do discurso vieiriano. De fato, o entendimento dessa tripla articulação revela, na verdade, a grande complexidade dos sermões escritos por Vieira.

Inspirados por Alfredo Bosi, seguimos para o segundo capítulo, intitulado *A cruz da desigualdade*, tendo como foco justamente a questão da desigualdade colonial, discussão que se impõe naturalmente no exame das relações de poder estabelecidas entre a Coroa portuguesa e colônia na América (como também nas relações internas desta), sejam elas religiosas, sejam elas políticas e/ou econômicas. No primeiro tópico de três que compõem esse capítulo – “A hierarquia das cores: branco, índio, negro” - procuramos demonstrar que o sistema colonial se estrutura formando uma paleta de cores verticalizada, uma escala social heterogênea influenciada por uma mentalidade estamental pré-existente do antigo sistema feudal europeu e impulsionada pelo novo *modus operandi* mercantil. Aqui tentamos repensar um possível

questionamento acerca da aceitação da escravidão por parte dos religiosos, demonstrando justificativas apresentadas nos sermões de Vieira. Com esse mesmo movimento, começamos a urdir o tópico seguinte, reservado à temática do pecado.

Effectus peccati originalis é uma das tópicas no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, do padre Manuel da Nóbrega, que se reserva a relembrar, através dos simulados interlocutores Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira, a origem do pecado e suas consequências à raça humana. Utilizando o mesmo título da tópica, fizemos uma operação semelhante, aprofundando as discussões nos sermões selecionados e mostrando um *lugar comum* nos discursos envolvendo o negro escravo: um movimento retórico chave para vinculação de uma origem comum a todos os homens, todos filhos de Adão, todos pecadores por conta de Adão. A mesma lógica que revela esse princípio de hereditariedade segue na vinculação do pecado de Coré a seus descendentes (VIEIRA, 2015, p. 410). Enfocamos, portanto, nessa parte, o desdobramento do principal argumento retórico de uma suposta herança maligna deixada para seus filhos: os negros africanos.

Tendo a primeira tópica focado mais no âmbito sócio-político da questão, demarcando as diferenças gritantes entre os grupos culturais, e a segunda, por sua vez, concentrando-se na Queda comum a todos os homens e, sequencialmente, na segunda Queda, justificando o porquê de cada qual ocupar uma posição diferente na hierarquia, a última parte desse capítulo – “Rosa mística” – busca evidenciar o lugar retórico da figura de Maria, mãe de Jesus, como intercessora direta dos mais humildes e necessitados. A obviedade da presença deste tópico é tão patente quanto o encaixe do grupo cativo como os mais necessitados na cadeia hierárquica: os mais afastados de Deus necessitam da intercessão de Maria por sua característica peculiar: a de ser mais próxima de Jesus, seu filho.

Estreitando ainda mais as lentes, passamos ao exame do *jogo de transformação* no capítulo seguinte, iniciando pela análise da *retórica kenostática*. Importa aqui demonstrar o movimento da *kenósis* divina, sendo ativada no desprendimento de Deus encarnado em Jesus como consequência da Queda, a fim de restabelecer o vínculo original. De igual forma, observarmos como o mesmo movimento é articulado retoricamente como exemplo de expiação para os negros (por conta da maldição de Coré), estimulando-os à submissão em vida para os outros (os senhores). Por fim, apresentamos ainda neste tópico um esquema visual capaz de explicar o movimento kenostático de forma bastante elucidativa.

Corpo cativo, alma livre x corpo livre, alma cativa é o assunto seguinte. Preocupamo-nos aqui em colocar em perspectiva os duplos encadeadores da lógica do cativo, fio central do condutor da transformação do corpo cujo exame teve início no tópico anterior. Neste momento reside, portanto, a continuidade da justificativa à ação colonial por via de uma ótica religiosa, mostrando na balança retórica o que vale mais. Propomos, assim como no tópico anterior, apresentar uma breve representação visual – diagrama - a respeito do assunto.

Aprofundando ainda mais a discussão, iniciamos a análise do *doce inferno*. Examinamos o uso alegórico na composição das palavras: os vocábulos *doce* e *inferno*, carregados de referentes, fundem-se transversalmente, colocando diante dos olhos do leitor todo o opressivo e complexo amálgama colonial. Observamos a maestria, presente na *inventio* do *theatrum sacrum* vieiriano, e a *actio* pregatória capaz de compor com tão poucas palavras um cenário de muitas camadas em perspectiva que resumem o sistema escravagista. Ao compactá-las por via alegórica, o jesuíta consegue tornar mais agudo o seu argumento, o que serve de flecha (provavelmente certa) para atingir e sensibilizar as paixões do auditório. Como veremos, nelas residem principalmente os fatores econômico e religioso, cabendo a este último o papel de articulação do convencimento para a primeira. A esse respeito, importa lembrar que:

Decorosamente, deve o pregador utilizar o que é mais adequado, servindo-se de um único gênero específico se apenas este convier ao auditório. Há, contudo, uma vantagem na mescla deles, pois evitar o fastio é importante, já que o objetivo central da prédica é mover os ânimos (RIBEIRO, 2008, p. 14).

Acompanhando o mesmo movimento presente na lógica dos sermões em questão, descemos ao tópico seguinte – “O Calvário de Cristo” – para expormos a exploração do uso do *pathos* na sermonística – o mover das paixões. Grosso modo, o jogo final da retórica vieirana consiste em associar à principal ação altruísta de Jesus – o *exemplum* máximo daquela sociedade - à ação do negro escravo. Esse mecanismo, de fundo hermenêutico, faz o enquadramento de dois polos extremos – Cristo e o Cativo -, aproximando-os sobre o prisma da ótica do sofrimento. O humanista cria neste momento uma imagem, exclusiva, de Cristo que é plasmada na realidade (do momento da narrativa) para os ouvintes. Em outras palavras, cria um espelho no qual o negro pudesse se espelhar, logicamente, tendo como propósito a submissão total: a resignação à situação vigente acerca de sua condição.

Por fim, traçados os caminhos que percorreremos neste presente trabalho, acreditamos conseguir, com esse movimento, adentrar nas delicadas questões escravagistas coloniais por

intermédio da engenhosa *ars bene dicendi* do padre Antônio Vieira, um homem que representava bem o pensamento de sua época através das letras seiscentistas. Ademais, acrescenta-se que esperamos expor a utilização das estratégias de convencimento dos sermões para configuração do negro (como elemento submisso), articulando o conceito imagético à prédica da salvação e ao trabalho escravo.

1 O NOVO MUNDO E A MISSÃO JESUÍTICA

1.1. Não é coisa nova

Por que foges assim, barco ligeiro?
 Por que foges do pávido poeta?
 Oh! quem me dera acompanhar-te a esteira
 Que semelha no mar — doudo cometa!

Albatroz! Albatroz! águia do oceano,
 Tu que dormes das nuvens entre as gazas,
 Sacode as penas, Leviathan do espaço,
 Albatroz! Albatroz! dá-me estas asas.

Castro Alves

“Não é coisa nova”. Assim inicia o padre Antônio Vieira o Sermão XIV da série *Rosa Mística* - provavelmente o primeiro a ser pregado pelo jesuíta³ - com a estratégia de repetição da mesma ideia (“não é coisa nova”). Vieira parte daquilo que o público ouvinte já sabia, parte do imaginário coletivo cristão que justifica o motivo de todos estarem ali. Tais palavras ajudam a revelar uma soma de fatores fundamentais para a composição das analogias configuradas nos sermões, que articulam o ano litúrgico, o evangelho do dia e as circunstâncias da pregação - as chamadas “três pontas”, na explicação de Alcir Pécora⁴, que veremos mais à frente. Com isso, portanto, o pregador convoca um imaginário compartilhado

³ Ao final do tópico I do Sermão XIV, Vieira escreve: “Mas que fará cercado das mesmas obrigações tantas, tão grandes, quem não só falta de semelhante espírito, mas novo, ou noviço no exercício, e na arte, é esta a primeira vez que subido indignamente a tão sagrado lugar, há de falar dele em público?”. Pode ser verificado na página 397 da Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo II parenética, volume VIII: *Sermões do Rosário Maria Rosa Mística I*, 2ª parte ciclo mariano / direção José Eduardo Franco, Pedro Calafate. – São Paulo: Edições Loyola, 2015.

⁴ Trata-se do importante texto “Para ler Vieira: as três pontas das analogias nos sermões”, de Alcir Pécora (2005), fundamental para a abordagem e a leitura de textos do seiscentos, explorando as circunstâncias da natureza dos sermões.

por todos e, de forma concomitante, direciona seus ouvintes a pensarem na temática proposta no sermão.

Aqui faremos uma operação semelhante. Como forma de tratar de um assunto tão amplo e complexo, que não se delimita apenas ao contexto estudado - e que por isso também pertinente ao debate e a revisitações -, traremos inicialmente aquilo que é de conhecimento de todos. Torna-se necessário, desde já, partir para o exame do conceito de escravidão face ao problema semântico que se coloca pelos variados “usos” de tal palavra. Eminentemente, há uma necessidade de exploração da ideia central que a mesma carrega em si, capaz de germinar criando múltiplas adaptações nos diferentes contextos em que é empregada.

O fato é que não existe apenas uma história da escravidão, mas sim histórias. Em outras palavras, a escravidão - em seu sentido lato- é uma semente que, dependendo do lugar ou da época plantada, vai dando frutos variados (mesmo que sempre estragados). Logo, o chamado colonialismo - período que terá o nosso foco - nada mais é do que uma vertente dessas variações que gerou no terreno fértil da história uma plantação gigantesca desses frutos.

Nada disso é coisa nova, nem mesmo as definições encontradas nos dicionários sobre o termo. Segundo os dicionários Houaiss, Michaelis, UNESP, ou mesmo o *Novo dicionário da Língua Portuguesa*, de Cândido de Figueiredo, a escravidão é “condição” ou “estado” de escravo. Nota-se que, na maioria dos dicionários, o significado do termo “escravidão” encontra-se, em primeira análise, condicionado ao termo “escravo” (aquele que sofre a ação), como se a “essência” do ato estivesse na “coisa”. Diante dessa dificuldade, resta-nos a implicação de uma perspectiva morfossemântica, relacionando o radical *escrav*, juntamente com a ideia da *ação*. Contemplando o melhor resultado daquilo que desejamos, Norberto Luis Guarinello define o nosso termo central da seguinte forma:

(...) de modo bem geral, a **escravização** de um indivíduo, sua transformação em escravo-mercadoria, pode ser entendida como um processo de morte simbólica, no qual o escravizado perde sua identidade original, sua pessoa, para tornar-se aquilo que seu dono determinar. (JOLY, 2004, p.18; grifos nossos).

Retiramos do exposto que a ideia fulcral é a de uma relação desigual entre indivíduos que se diferenciam hierarquicamente uns dos outros a partir de um conflito existente, no qual uns se tornam submissos e outros “donos” desses. Temos uma questão que se impõem aqui: a ideia da existência de um conflito, que, aplicando ao nosso contexto estudado, configura-se,

sobretudo, de ordem econômica, visto que a ideia de posse se impõe. Logicamente, de forma alguma se exime ou exclui por completo o caráter político e religioso da questão, até porque estes são os principais articuladores pela defesa e manutenção do estado de submissão.

Neste caso, a dimensão histórica não deve sobrepor o conceito ou a justificativa: deve-se compreender o *como* e *porquê* antes do *quando*. Portanto, a indagação que permanece é: como se naturaliza e, conseqüentemente, se legaliza esse tipo de relação humana? Diante desse questionamento é indispensável que pensemos na *questão do outro*, e mesmo não sendo novo, “o assunto é imenso”. Dentre vários autores que abordaram essa questão, Tzvetan Todorov é quem consegue desdobrá-la com maestria, expondo o problema da alteridade e colocando em perspectiva o *eu* e o *outro*, consoante podemos observar nas linhas a seguir:

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. (TODOROV, 1983, p.3).

O que temos, portanto, é o paradoxal problema do indivíduo perder-se frente ao outro, reconhecendo a si próprio neste, sendo que somente através do mesmo processo é possível estabelecer a diferença entre ambos, a diferença de um com relação ao outro: aquilo que é e aquilo que não é (SILVA, 2007, p.74). Seguindo esse raciocínio, escravizar o outro seria uma reação a essa outra realidade, uma tentativa de controle do outro e, concomitantemente, afirmação da sua própria identidade. “Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como auto-referenciada, como algo que remete a si própria” (SILVA, 2007, p.74). Como exemplificação, observemos um fragmento de Antônio Moreira Teixeira, que traz em perspectiva uma exposição que tem um encaixe perfeito para o nosso contexto estudado:

As descobertas ultramarinas serviram, assim, de referencial ao pensamento europeu para a discussão de questões fundamentais acerca dos valores e padrões de uma sociedade em crise de identidade. A América passou por ser, desde o início, um laboratório, tanto virtual como experimental, para as reformas da velha Europa. Mas também não deixou de ser igualmente um espaço de reflexão da própria realidade europeia quando em desdobramento civilizacional. (TEIXEIRA, 1999, p.721).

Voltando aos *como* e *porquê*, encontramos ainda em Todorov outros esclarecimentos necessários em nossas discussões. Ao problematizar a questão em foco, o filósofo mostra-nos que podemos “conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como

um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos” (1983, p. 4). Apresentada esta última característica, explica que o grupo social “pode estar contido numa sociedade” (as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os “normais”), ou, em suas palavras:

(...) pode ser exterior a ela: uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie. (TODOROV, 1983, p. 4).

Logicamente, interessa-nos esta última colocação por desenvolver o aspecto chave das relações humanas. O choque que é provocado pelo aparecimento do *outro* representa, de igual forma, o *caos* para seu mundo, que é explicado a partir das suas crenças, do seu modo de vida. Ter o controle sobre o outro torna-se imprescindível. No choque cria-se um conflito que é resolvido, como a história mostra, através (e por meio) do discurso, responsável por criar argumentos (para o mais interessado) que possibilitam a integração compulsória como forma de controle daquele. É, portanto, uma maneira de apreensão e resolução do problema, que faz do *outro* integrante, mesmo que parcial, do seu grupo social, mantendo-o privado de suas vontades. Essa mesma lógica perpassa pelas mais diferentes sociedades que utilizaram dessa prática, construindo, antes, uma explicação aceitável que conseguisse vincular o *outro* ao próprio mundo, eliminando, concomitantemente, o discurso deste e assegurando sua própria soberania.

Em *As origens do pensamento grego*, por exemplo, Jean-Pierre Vernant nos esclarece acerca da ideia de “poder” soberano, proveniente dos *mitos*, uma espécie de fórmula resultante da necessidade “progressiva de um mundo ordenado”. Vejamos:

Em todos os domínios – natural, social, ritual -, a ordem é o produto dessa vitória do deus soberano. Se o mundo não está mais entregue à instabilidade e à confusão, é que, ao terminarem os combates que o deus teve que sustentar contra rivais e contra monstros, sua supremacia aparece definitivamente assegurada, sem que nada possa doravante pô-la em discussão. (VERNANT, 2010, p.115-116).

Com isso, o discurso de uma *soberania* é articulado em conjunto com *identidade* e *diferença*, que não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem (SILVA, 2007, p.78). Não por acaso nas sociedades grega e romana a escravidão era vista de forma natural, encontrando respaldo (por meio do discurso) em uma teoria de inferioridade intelectual e moral por parte do *outro* (CAMPOS, 2007, p.22-23). Além disso, o conceito de *polis* presente nessas sociedades endossava o argumento como uma espécie de

bem maior ou ação natural para justificar e, conseqüentemente, submeter outro indivíduo à condição de escravo, como podemos observar no fragmento a seguir:

Aristóteles afirmou que sem trabalho não podia haver polis e, portanto, nenhuma base para a virtude e a sabedoria. Vivendo em sociedade que dissociava a cultura e o serviço público da menor contaminação do trabalho braçal, Aristóteles via a escravidão como um meio necessário de suprir as necessidades da vida. Para o filósofo, a verdadeira escravidão derivava de uma deficiência na virtude interna da alma. Assim, uns nasceriam para a sujeição e outros para governar. (CAMPOS, 2007, p.23).

No continente africano, como se sabe, a prática da chamada “escravidão doméstica” - que consistia em aprisionar alguém para utilizar sua força de trabalho, em geral, na agricultura de pequena escala, familiar (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p.14) -, tornou-se comum, sendo resultante de disputas entre vários povos distintos entre si sobre um determinado território comum. Mesmo se tratando de um continente tão vasto e com uma população, em comparação demográfica, tão pequena, “a expansão de reinos, a migração de grupos, o trânsito de caravanas de mercadores, a disputa pelo acesso aos rios, o controle sobre estradas ou rotas podiam implicar em guerra e subjugação de um povo a outro” (idem, p. 14). Além disso, encontravam outras formas de impor a condição compulsória, como podemos verificar na citação abaixo:

Não era só na guerra que se corria o risco de ser escravizado. Em muitas sociedades africanas, o cativo era a punição para quem fosse condenado por roubo, assassinato, feitiçaria e, às vezes, adultério. A penhora, o rapto individual, a troca e a compra eram outras maneiras de se tornar escravo. As pessoas podiam ser penhoradas como garantia para o pagamento de dívidas. Nesta situação, caso seus parentes saldasse o débito, extinguiu-se o cativo. Tais formas de aquisição de cativos foram mais ou menos comuns em diferentes períodos e lugares da África. O rapto e o ataque a vilas se tornaram mais frequentes quando o tráfico de escravos tomou grandes proporções. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.15).

Somente depois, quando os árabes assumem o Egito (entre o fim do século VII e metade do século VIII), a escravidão doméstica passa a conviver com o comércio mais intenso de escravos. A partir daí, com os ideais de propagação do islamismo pela força, as chamadas guerras santas – *jihad* - são implantadas com o objetivo de islamizar populações, converter líderes políticos e escravizar os “infieis”, ou seja, quem se recusasse a professar a fé em Alá (cf. Idem, p.15). Esse é o cenário encontrado pelos portugueses no século XV, facilitador das decisões posteriores que possibilitaram a implementação de um sistema escravagista nas Américas, tendo principal motor dessa engrenagem o negro africano. Os historiadores Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho nos auxiliam a compreender esse contexto, explicando que:

A partir do século XV, com a presença europeia na costa da África, esse processo ganhou dimensão intercontinental e fez da África a principal região exportadora de mão-de-obra do mundo moderno. Todas as grandes nações europeias de então se envolveram no tráfico e disputaram acirradamente sua fatia nesse lucrativo negócio. Holandeses, franceses, ingleses, espanhóis e, principalmente, portugueses lançaram-se na conquista dos mercados africanos. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.19).

Ainda a esse respeito, importa citar novamente os autores mencionados:

[...] a presença dos europeus no continente africano representou tanto a integração da África negra ao grande circuito comercial do Atlântico, quanto determinou os rumos das sociedades do Novo Mundo, que incluía a região que veio a se tornar o Brasil. (Idem, p. 35).

O desenrolar do processo histórico, conhecido como *As Grandes Navegações*, modificaria o pensamento europeu frente às possibilidades de exploração econômica dessas novas terras alcançadas, tendo em vista seu objetivo inicial na busca de ouro e especiarias. Superada certa desconfiança inicial de alguns líderes africanos no litoral do continente, os portugueses começam a interferir nas relações de poder desses povos, reforçando o poder de líderes e estimulando-os à guerra, logicamente, com o intuito de fazerem cativos. Em síntese: “A guerra produzia o cativo e o comércio distribuía o escravo” (Idem, p. 24). Com a construção de feitorias ao longo da costa africana, determinavam-se o fortalecimento do eixo econômico em determinadas regiões e o enfraquecimento de outras.

Por último, não menos importante, não é coisa que a justificativa da escravidão encontrou respaldo legal a partir dos textos Sagrados⁵. No Antigo e Novo Testamentos do manual de fé e prática cristã – a Bíblia – encontram-se diversas passagens que mencionam o uso dessa prática (Deuteronômio 15:12-15; Efésios 6:9; Colossenses 4:1), servindo de base como resposta à suposta incoerência às práticas cristãs. Entre os discursos conflitantes a respeito da liberdade natural dos homens, *jus naturale*, e a imposição do cativo, a hermenêutica da aceitação encontra subsídios nas *Sagradas Escrituras* e nas ações das Cruzadas – presentes no imaginário português -, onde a máxima *guerra justa* era suficiente à causa colonial.

Soma-se a isso o novo panorama religioso vivido pelos europeus, que coloca em pauta a difusão da Fé, tema que será tratado no próximo tópico desta dissertação, sintetizado na figura do padre Antônio Vieira. Mas, como já mencionamos, nada disso é coisa nova. Traçando o percurso já feito, juntamos as peças que nos ajudam a responder a uma pergunta

⁵ Aprofundaremos mais a diante algumas questões a esse respeito através de uma interpretação bíblica pela via do pecado - da maldição camítica, e, conseqüentemente, Coré.

crucial lançada por Luiz Felipe de Alencastro em sua importante obra, *O trato dos viventes*: "como a gente lusitana dominou a 'gente remota' e a fez trabalhar para el-rei"? (ALENCASTRO, 2000, p.11). Tendo em vista o fato de que a história da escravidão não começa no Brasil, tampouco é tema exclusivo à política ultramar dos portugueses, a pergunta jamais teria um retorno satisfatório com apenas uma resposta. De fato, trata-se de um somatório de fatores que convergem para o *horror* ocorrido nas Américas. Portanto, avancemos.

1.2. *Ut pictura poesis*: o pendor persuasivo

[...] Talvez seja este pendor persuasivo – e não é novidade dizê-lo.

Margarida Vieira Mendes

Partimos aqui da justificativa que explica o título deste capítulo. A nomeação *pendor persuasivo*, referente ao conceito de *ut pictura poesis*⁶, é uma breve constatação (aparentemente hipotética) feita por Margarida Vieira Mendes, em *A Oratória Barroca de Vieira*. Esta breve pista abre um precedente que nos permite entrar em cena para o desdobramento de tal assunto. Seguindo o raciocínio da autora, o *pendor* seria o elemento crucial para se atingir o ápice no jogo das estratégias de convencimento. É, portanto, fundamental para os textos que têm como finalidade o mover das paixões.

Em sua *Arte Poética*, Horácio, acompanhando o pensamento de Simônides de Cós⁷, deixava à posterioridade um elemento que ratificaria uma união (a priori indesejada) entre a *pintura* e a *poesia* criando um princípio de similaridade, uma comparação reaproveitada pelos tratados de retórica apresentando um denominador comum, que é a viabilização da criação de um paradigma pictural, em que as palavras teriam o mesmo poder que as imagens. O preceito

⁶ Na expressão encontramos um comparativo entre *palavras* e *imagens*; tal preceito é encontrado em *Arte poética* de Horácio.

⁷ “a pintura é uma poesia silenciosa e a poesia é uma pintura que fala”. Assim inicia, no séc. V, o poeta grego *Simonides de Céos* (ap.556 - ap.468 a.C) o paralelo entre poesia e pintura que podemos encontrar em *Plutarco, A Glória dos Atenenses*, 346 F.

horaciano reconhece nas palavras a capacidade de “por diante dos olhos” uma imagem (ou imagens), como a própria pintura o faz. Nas palavras de Margarida Mendes: “todos os retores antigos insistiram no *ante oculos*” (MENDES, 1989, p. 152).

Antes de avançarmos, é pertinaz expor que não pretendemos explorar o assunto relativo ao paralelo entre imagem verbal e pintura de forma tão aprofundada, ou mesmo fazermos a defesa de uma em relação à outra, até porque isso já foi feito. Tratemos aqui de demonstrar tal processo de forma sintética, porém, suficiente para o esclarecimento da questão que nos move e desdobramentos do texto.

“Tudo começou, portanto, com Platão” (LICHTENSTEIN, 1998, p. 45). Retomamos aqui esse fragmento da autora destacada para explicarmos o início de um relacionamento indesejado entre a pintura e a palavra (sobretudo por parte da pintura), uma história marcada pela filosofia platônica, hierarquizando a pintura como subalterna frente às palavras. Sabemos que a condenação platônica entrincheirava-se apontando não só à pintura, como também à própria retórica, hierarquizando-as pelo uso do “sensível”.

No mesmo livro, Jaqueline Lichtenstein indica uma aparente contradição do “discurso insensível sobre o sensível”, que caracteriza a filosofia, tendo em vista que a própria filosofia, para se fazer entender, lançava mão desses recursos imagéticos. Para Platão, grosso modo, são “feias” todas as práticas que “visam ao agradável sem preocupação com o melhor” e que ele designa pelo termo genérico de “ vaidades ” (LICHTENSTEIN, 1994, p. 46). De qualquer forma, o filósofo é um dos principais responsáveis por influenciar na união entre retórica e pintura, mesmo que em uma perspectiva negativa. Sobre essa vinculação, a mesma autora citada escreve que:

(...) a retórica será sempre pensada em termos de pintura e a pintura em termos de retórica, como se a definição de uma só pudesse ser enunciada na metáfora da outra.
 (...) Não é de surpreender que a retórica e a pintura tenham tentado, ao longo de sua história, responder a essa acusação. (Idem, p. 47-48).

Indiretamente, Aristóteles retoma o assunto⁸ reconhecendo os benefícios da utilização da imagem no campo do sensível como uma ferramenta eficaz no mover das paixões. Para Aristóteles, pintor e poeta estão não só no mesmo nível como a sua função de imitar ocorre tal e qual (MARTINS, 2011, p.106). Portanto, com uma perspectiva diferente de Platão, o filósofo escreve que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova

⁸ Além de *A metafísica*, também pode ser verificado em *A poética* a partir do tópico IV.

disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais” (*Metafísica*, livro I, capítulo I). Mesmo não priorizando, reconhece como importante essa capacidade inata do campo visual de mobilização das almas. Como elucidação deste ponto, Ana Lúcia M. de Oliveira explica que “(...) em vez de condenar o prazer advindo das sensações visuais, trata-se de tirar partido dele, explorando a força pictórica através da *enérgeia*, que consiste na evidência, na concretude dos exemplos” (OLIVEIRA, 2006, p. 14).

Embora não menos importante, acrescentem-se ainda de passagem outros dois nomes no tocante ao aspecto da montagem de uma teoria do falar bem: Cícero e Quintiliano. Suas obras⁹ ratificam o uso retórico com viés técnico e contribuem na desconstrução de uma hierarquia entre retórica e pintura montada pela filosofia platônica para desqualificar a retórica sofisticada. O primeiro com destaque notório quanto a eficiência do discurso no campo da eloquência do orador, *actio*; o segundo com a extensa e importante obra, *Institutio Oratoria*, que consolida a teorização sobre retórica iniciada pelos gregos. Ambos, com mais ou menos foco, dão continuidade contribuindo com o pendor persuasivo.

Passemos então ao início do cenário religioso para que não alonguemos de forma desnecessária o que já foi demasiadamente exposto pela crítica. Neste novo cenário, temos uma nova configuração social, uma nova orientação na qual um único Deus se mostra através da natureza dos signos¹⁰. Neste começo, o cristianismo primitivo depara-se com um problema: a Igreja não havia produzido qualquer corpo de preceitos coerente que pudesse ser denominado retórica da pregação (OLIVEIRA, 2003, p.21). Segundo a mesma autora, a principal razão é baseada na ideia de que:

[...] a mensagem divina é tão poderosa que por sua mera emissão será persuasiva. Como resultado prático de tal princípio, a referida ausência de teorização por um lapso tão grande de tempo, em que a Igreja se preocupou quase exclusivamente com o que pregar, desprezando o *como*. (Idem, p.22).

Nesse contexto, temos a configuração de uma “política do céu na idade da eloquência” (OLIVEIRA, 2003, p. 21). E “se a retórica é considerada necessária de toda forma de Estado, seu destino se revela ainda mais brilhante e fecundo na Igreja” (Idem, p. 26). Como destaque e representante da Igreja nesse primeiro momento de composição de uma teorização das

⁹ *De inventione*, *De Oratore* e *Institutio Oratoria*, respectivamente.

¹⁰ Para o desdobramento do assunto, recolhemos aqui as indicações feitas pela professora Ana Lúcia M. de Oliveira no livro *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuítas* (página 23) dos seguintes nomes: Todorov (1979, pp. 33-54), Umberto Eco (1984, cap. I) e M. Baratin (1982, pp. 75-89).

práticas teológicas (e, conseqüentemente, retóricas) encontramos a figura central de Agostinho, que “cria” uma base inicial do ato de pregar da Igreja tendo, logicamente, influência dos textos ditos pagãos – a *delectatio* pagã. Para Agostinho seria um desperdício não utilizar o conhecimento técnico de persuasão disponível¹¹, visto que a própria Bíblia, por sua vez, torna-se “profundamente retórica, sobejando metáforas, alegorias, antíteses, jogos de palavras, tanto quanto nos textos da cultura pagã (Idem, p.25).

No âmbito da extrema valorização dos elementos visuais empreendida pela Contrarreforma “é preciso narrar como se fosse um pincel”, como afirmava Padre Binet (apud LICHTENSTEIN, 1994, p. 38). Note-se que se trata de uma necessidade nas práticas de pregação, pois é preciso obter persuasão dos ouvintes, para isso as técnicas consideradas pagãs no primeiro momento do Cristianismo logo são reutilizadas: “(...) o *ut pictura poesis* horaciano passa a ser uma das mais frequentes, reciclado em todos os principais tratados seiscentistas” (OLIVEIRA, 2006, p. 23).

Seguindo as “linhas diligentemente definidas” (HANSEN, 2013, p. 42), passemos ao exercício do que aqui foi proposto como tarefa central. Diante de uma retórica sacra já consagrada, temos os conflitos separatistas de ordem religiosa no século XVII. A chamada *Contrarreforma* significa concomitantemente a utilização da força do *ponere ante oculos* em um ponto mais elevado, visto que a Igreja Católica se reformula a partir do Concílio de Trento, viabilizando estratégias à unidade da fé e à disciplina eclesiástica com o objetivo de reafirmar-se como a igreja de Deus na terra. Para atingir tal finalidade, foi crucial especializar-se na arte da persuasão. A esse respeito, cabe citar Fumaroli:

A *rhetorica sacra*, filha do Verbo divino e herdeira de sua eficácia, pôde se prevalecer, não apenas de uma memória greco-latina, mas de uma majestosa tradição oratória cristã, de que a Igreja Católica se prevalece com orgulho face a uma Reforma que quer se ater apenas à Sagrada Escritura (FUMAROLI, 1995, p. 205).

As dificuldades envolvendo o tema da escravidão - entre elas, a aceitação do negro cativo da situação, a distinção do público (ora o negro escravo, ora o senhor de escravo), a histórica herança herdada que criou uma estética negativa da cor negra, a complexidade macroeconômica, política e religiosa colonial, enfim -, são superadas por um momento através da técnica persuasiva *ponere ante oculos*, o por diante dos olhos, como fim de

¹¹ Para um esclarecimento mais aprofundado dessa afirmativa é necessário a leitura de *De Doctrina Christiana*, IV, II, p.3.

argumento, dando forma ao exposto e, com isso, (provavelmente) atingindo o *pathos* do seu ouvinte.

Um ponto fulcral é o exame do componente alegórico presente no pensamento eclesiástico seiscentista, que configura “ao mesmo tempo uma desculpa que legitima o recurso à linguagem profana para tratar uma matéria espiritual (OLIVEIRA, 2005, p.18). Quanto à utilização do conceito imagético, Ana Lúcia de Oliveira vai ao cerne da questão (embasada nos apontamentos sobre alegoria de João A. Hansen) ao explicar a mudança do uso da alegoria do contexto greco-latino para o contexto católico-cristão:

(...) enquanto a retórica greco-latina teorizou a alegoria como símbolo linguístico, os Santos Padres e a Idade Média a adaptaram, tematizando-a “como simbolismo linguístico revelador de um simbolismo natural, das coisas, escrito desde sempre por Deus na Bíblia e no mundo”. (OLIVEIRA, 2005, p. 14).

Percebemos, portanto, que o *pendor persuasivo* destaca-se como elemento crucial no pensamento seiscentista colonial ajudando como componente eficaz na arte oratória sacra. Cabe ressaltar que os primeiros capítulos deste trabalho operam construindo uma base necessária que permitem a entrada nos assuntos que pretendemos tratar. Por isso, grande parte da exposição analítica da obra do padre será feita, principalmente, nos capítulos finais, onde teremos a oportunidade de aprofundar esse tópico. Todavia, concluímos este capítulo com as palavras do próprio Vieira, no sermão da sexagésima, que interagem com o tema desse tópico: “A nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos.” (VIEIRA, 2001, p. 37).

1.3. **Vieira: o missionário jesuítico**

Quando Cristo mandou pregar os Apóstolos pelo mundo, disse-lhes desta maneira: *Euntes in mundum universum, praedicate omni creaturae*: Ide, e pregai a toda criatura.

Antônio Vieira

A figura do padre jesuíta Antônio Vieira é sem dúvida uma das mais icônicas e relevantes da história da língua portuguesa. Suas ações no passado o fazem assumir uma

posição de destaque, e criam um amplo e fecundo panorama de possibilidades de pesquisa no presente. Logicamente, por ter vivido praticamente o século XVII inteiro¹², e ter deixado à posteridade uma quantidade e variedade consideráveis de textos - além de sua posição de destaque e atuações frente às questões da época -, sua figura torna-se central em vários aspectos, sendo capaz de sintetizar a *forma mentis* do contexto seiscentista lusobrasileiro. Em outras palavras, examinar a obra de Antônio Vieira é adentrar por múltiplas possibilidades de vias temáticas envolvendo as questões de seu tempo.

É fundamental destacar o princípio básico norteador, como lembra a epígrafe do presente capítulo, que autoriza o agir português, criando para esse contexto um discurso totalizante de preceitos bíblicos capazes de amalgamar religião e política. Vale lembrar, a respeito, “os textos de missionários e cronistas que viajaram ao Novo Mundo nos séculos XVI e XVII” (OLIVEIRA, 2011, p. 29), impulsionados pelo espírito contrarreformista, acerca do índio, “novo objeto de conhecimento”, o qual era interpretado à luz das crenças desses viajantes. O fato do primeiro documento oficial – a carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei D. Emanuel - registrar tal postura mostra, ao menos, indícios dessa nova reformulação religiosa europeia. Vejamos alguns fragmentos da carta onde essa relação fica bem aparente:

(...) Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho assim seja. (CAMINHA, 2013, p.45).

(...) Plantada a cruz, com as armas e divisas de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. (Idem, p.47).

(...) o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente e essa deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar. (Idem, p.51).

Como é notório, as práticas do Estado monárquico se confundem com as da Igreja. Na verdade, na mentalidade dos sujeitos quinhentistas (e seiscentistas) católico-portugueses não havia separação entre um e outro: Deus quer, o homem sonha, a obra nasce¹³. O Estado se forma a partir dessa união, o que faz com que o discurso do viajante, com mentalidade de colonizador, seja também o discurso de um missionário. Não por acaso os símbolos “cruz” e “armas” unificados na descrição, não por acaso os conselhos dados por Pero Vaz ao rei D.

¹² Antônio Vieira nasceu em 1608 em Lisboa e morreu no Colégio da Bahia em 18 de julho, com 89 anos e cinco meses.

¹³ Verso inicial do poema intitulado "O Infante" presente na obra *Mensagem*, de Fernando Pessoa, que retrata a ligação entre *Religião* e *Estado* desde a sua concepção como tal, colocando a justificativa das ações deste como consequência da vontade do divino.

Manuel, como podemos observar nas partes destacadas. O historiador Ronaldo Vainfas endossa essa ideia de união da seguinte forma:

No Brasil, vera cruz, santa cruz – cruz fincada em 1500 sob a chancela de Pedro Álvares Cabral, com as armas e divisas de D. Manuel, e missa rezada por frei Henrique de Coimbra, franciscano. A cruz era emblema das velas portuguesas e o rei de Portugal era Grão-Mestre da Ordem de Cristo. A cruz de Cristo acompanharia os portugueses, com a espada do rei, na tessitura do império colonial. (VAINFAS, 2002, p.8).

De forma pontual, João Adolfo Hansen explica que, através do choque com o índio, se associam prescrições teológico-políticas, o que faz com que esses o interpretem e orientem segundo um sentido providencialista da história, fazendo de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé (1998. p. 351). Portanto, o princípio básico de *expansão do reino*¹⁴ acaba inserindo um discurso totalizante que acompanhava a forma pela qual eles se colocavam no mundo; assim como, por exemplo, a própria palavra “reino”, que pode encontrar preenchimento de significado tanto na esfera política, quanto na religiosa.

Adolfo Hansen auxilia-nos outra vez ao abordar a questão sobre as características das *cartas* jesuíticas no Brasil explorando o primeiro inaciano que aqui chegou, o padre Manuel da Nóbrega. Segundo o crítico paulista, nessas correspondências “ocorre uma apropriação do modelo paulino da epístola e do ciceroniano da carta”, fazendo, com isso, uma mesclagem discursiva de “informações sobre a ação catequética dos padres no Brasil com referências doxológicas, teológica-doutrinárias da Igreja quinhentista” (1995, p. 88). Essa *mesclagem* discursiva é capaz de dar conta da necessidade do *destinador* de se fazer entendido pelo *destinatário*. Observemos, como exposição final acerca do gênero *carta*, um fragmento do mesmo autor que ratifica a permanência de um discurso proveniente do *lugar comum* pertencente ao imaginário católico português:

Não são mera técnica aplicada do exterior, mas categorias do pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência. Como imitação verossímil de discursos das instituições portuguesas contemporâneas, dramatizam enunciados teológico-políticos da *devotio* moderna da Companhia na Conquista. (HANSEN:1995, p.88).

Ressalvadas as específicas questões de gênero, é o que se comprova na leitura do “Sermão da Epifania”¹⁵, no qual Vieira expõe no exórdio a figura do *pregador* em primeiro

¹⁴ Expressão de uma ideia presente nas *Sagradas Escrituras*, amplamente difundida e enraizada no imaginário cristão pelos contrarreformadores católicos.

¹⁵ “Este Sermão foi pregado na Capela real, no ano de 1662, à rainha D. Luiza, regente do Reino na minoridade d’el-rei D. Afonso VI, em presença d’ambas as majestades, na ocasião em que o autor e outros Religiosos da

plano como tema do assunto a ser tratado no sermão, explorando a natureza metonímica, no que se refere ao pertencimento à ordem jesuíta e o lugar referido¹⁶, e de outras naturezas de representação através das associações com o texto Sagrado. O que está em jogo, na verdade, é também a questão da expulsão dos jesuítas do Maranhão, ou seja, o pregador da mensagem divina consegue relacionar a situação discursiva religiosa com os assuntos de outra natureza – política, econômica -, sem desconsiderar o aspecto religioso, evidentemente. Vieira considera, sobretudo, o sentido da missão portuguesa no Novo Mundo, atento à questão da *união mística*¹⁷ (PÉCORA, 1994, p.61).

Enfim, o padre português apresenta um discurso que busca assegurar a lógica messiânica e demonstrar seu funcionamento como consequência do *Reino de Cristo*. Cabe aqui um destaque à importante obra de Alcir Pécora – *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira* - quanto aos estudos vieirianos com propósito de esclarecer alguns equívocos quanto à interpretação da obra do padre. Sua tese formula a ideia de uma *unidade* na explicação dos textos sermonísticos do padre. Segundo Pécora:

Não há analista sério da obra de Antonio Vieira que não se dê conta da funcionalidade marcante em que se inscrevem e justificam seus jogos conceptuais. Mas há algo mais a se dizer sobre isso, que os anacronismos da fortuna crítica, de matriz positivista sobretudo, raramente chegam a reconhecer: se os conceitos têm uma função política, uns e outra operam sobre uma fundamentação teológica, que, em nenhuma hipótese, pode ser dispensada. O processo analógico que preside a ornamentação linguística simplesmente não pode ser concebido como sendo outro, independente daquele que, para ele, existe nos fatos da história e da natureza como letra e figura do Ser divino. (PÉCORA: 2016, p.184).

Essa característica a que o analista se refere coloca diante de nós uma percepção em relação à ótica do padre, ajudando a explicar o relacionamento dos jesuítas com mundo. Essa posição, na qual Vieira se colocava, tinha sua razão de ser. A resposta contrarreformista a partir do Concílio de Trento contra a recente divisão da Igreja, em seu processo de retomada,

Companhia de Jesus chegaram a Lisboa expulsos das Missões do Maranhão pela fúria do povo, por defenderem os injustos cativeiros e liberdade dos índios que tinham a seu cargo”. (VIEIRA, Vol. II, 1951, p.5)

¹⁶ Referimo-nos aqui à maneira pela qual Vieira torna o Novo Mundo palpável para seu público, colocando-se como parte de uma vontade maior, uma vontade Divina. Concomitantemente, aponta para a importância das suas ações dentro de um contexto maior. Para mais esclarecimentos, recomendamos a leitura de do texto de João Adolfo Hansen, "O nu e a luz: cartas jesuíticas no Brasil. Nóbrega – 1549-1558" (*Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1995).

¹⁷ Ou *união hipostática*. Grosso modo, é quando se configura uma natureza dupla de Deus: *espiritual e física, Deus e homem*. A esse respeito, o próprio Antônio Vieira explica no sermão XIV: “*nasceu Cristo, porque já estava ungido pela união hipostática com que a Pessoa do Verbo se uniu à Humanidade*” (VIERA, 2015, p. 398-399). Também pode ser encontrado em *Confissões*, de Agostinho, no capítulo 2 – *Deus está no homem; o homem em Deus*.

faz voltar uma questão bastante pertinente que aponta diretamente para esse protagonismo do religioso em seu tempo: a questão da necessidade de um *intérprete* na *condução das almas*¹⁸. Tema, aliás, bastante debatido pela filosofia platônica. Referimo-nos à figura do *sábio*, o responsável pela condução dessas almas à verdade, que (para este contexto chamado Barroco) refere-se às coisas de Deus, visto que, após a Queda, os homens deixam de ter uma ligação direta com Ele, tornando, assim, a figura do *sábio* fundamental para restabelecer um suposto equilíbrio *natural*. Para os filósofos, “o Sábio define-se (...) como ser excepcional que tem o poder de ver e de fazer ver o invisível” (VERNANT, 2002, p. 456). Essa semelhança metafísica de raiz platônica pode ser capaz de explicar este ponto, segundo nos esclarece Ana Lúcia M. de Oliveira - apoiada em Yves Delègue (1990, p.20) -, encaixando a figura icônica de Agostinho no papel de intérprete, no fragmento a seguir:

Com o fim da univocidade de sentidos dos tempos edênicos – após a Queda, portanto -, o signo não garante mais o sentido de que é o portador: eis seu papel “arbitrário”; substituto da coisa, ele pode apenas lembrá-la à distância. Com efeito dessa constatação, Agostinho, fazendo do “signo natural” o único verdadeiro, sob o modelo da fumaça em relação ao fogo, forneceu aos séculos seguintes uma definição de signo que o considerava o índice de uma falta. (OLIVEIRA, 2003, p.23).

Conduzir implica *conhecer*, e para a ordem dos jesuítas a formação era algo realmente importante. Além de herdarem um amplo material de estudo – a *delectatio* pagã - e outras poucas produções de religiosos precursores da Igreja (principalmente Agostinho), além das Sagradas Escrituras (que por si só já era profundamente retórica¹⁹), mantinham práticas²⁰ oratórias e pedagógicas com simulações teatrais feitas nos colégios jesuítas que visassem um domínio pleno dessa capacidade retórica. Aliás, cabe aqui enfatizar que o desenvolvimento da eloquência tem como fermento a expansão da rede dos colégios da Companhia de Jesus por toda a Europa cristã e nas colônias do Novo Mundo, onde Antônio Vieira, por exemplo, iria se formar professor de retórica. (cf. OLIVEIRA, 2003, p.38). Como resultado dessa nossa busca por um retrato do espírito de *missão*, cabe ainda mencionar que os jesuítas se notabilizaram pelo ensino da palavra atrelada aos preceitos religiosos, sendo estes os responsáveis pela questão da educação no reino, como podemos ver a seguir:

¹⁸ Segundo a Filosofia platônica, *psychagôgia* significava “uma espécie de arte de conduzir as almas por meio de palavras (*dia logôn*)” (PLATÃO, Fedro, 2009, 261a-b). Para esclarecimento, sugerimos a leitura do texto “Amor e retórica em Fedro, de Platão”, de Marina McCoy (in *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, 2010).

¹⁹ Para os precursores da Igreja havia um entendimento de que a mensagem divina seria tão poderosa que sua mera emissão bastaria para persuadir (cf. OLIVEIRA, 2003, p.22).

²⁰ Margarida Vieira Mendes esclarece “que o jogo era uma das bases da pedagogia jesuítica. O ensino, quer das humanidades quer mesmo do latim, utilizava um método pedagógico fortemente lúdico, com intervenção constante e participante dos alunos, e ainda a prática da emulação, da festa, do teatro, da sabatina” (MENDES, 1989, p.210).

Pedagogos, casuístas, pregadores, missionários, eruditos, teólogos e até mesmo escritores de destinação mundana, os jesuítas encarnaram, melhor do que qualquer outra ordem religiosa, a aliança da teologia e da eloquência humanista que permitiu à Igreja tridentina conservar uma ascendência sobre a sociedade civil. (OLIVEIRA, 2003, p.38).

Nota-se a importância do papel assumido pela Companhia de Jesus frente o novo contexto em questão. Com razão são os jesuítas considerados o baluarte da Reforma Católica, isto é, o grande movimento de afirmação e expansão da cristandade na Europa fiel a Roma e no além-mar conquistado pelas monarquias ibéricas (VAINFAS, 2002, p.12). Isto ajuda na composição e no encaixe desse passado ao qual o padre jesuíta pertenceu. Por isso mesmo, devemos ter em mente o fato de que Vieira está inserido em um contexto específico da história, e que precisa ser lido, portanto, à luz da energia de seu estilo no campo de força das crenças de seu tempo: retirá-lo daí é, instantaneamente, renunciar a um retrato crível de sua pregação (PÉCORA, 1992, p.424).

É neste contexto que se poderá compreender melhor a intervenção do padre Antônio Vieira na defesa da liberdade das populações ameríndias, como também sua aceitação em relação à escravidão africana. Na verdade, este era um mundo novo, oferecido por Deus ao velho mundo (e em particular aos portugueses) (TEIXEIRA, 1999, p.724). Trata-se, portanto, de um projeto utópico²¹ com um novo espaço desprovido de qualquer mácula ou pecado, o que permite integração entre povos distintos entre si, reorientados pelos novos pastores (missionários católicos), colocados ali por Deus para conduzir seu rebanho. Essa mesma leitura pode ser ratificada através do sermão do Espírito Santo:

As ovelhas que S. Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer e ajuntar de todo ele, e fazer de todas um só rebanho, que é a Igreja, debaixo de um só pastor, que é S. Pedro (VIEIRA, 2001, p. 421).

Evidentemente, sabemos que a figura S. Pedro (considerado o primeiro Papa para os católicos) torna-se bastante representativa, mostrando uma vinculação indireta à Igreja de Roma. Além disso, é evidente também que, com tantas diferenças sócio-culturais, essa “integração” não se deu de forma pacífica ou harmoniosa: tanto por parte dos nativos e africanos – por resistência e/ou inconstância²² -, ou mesmo por parte dos colonos, que não aceitaram a diferenciação de tratamento dado aos índios pelos jesuítas, não permitindo sua escravidão - salvo nos casos de “guerra, rebelião e insurreição, ou seja, a *guerra justa*”

²¹ Apropriamo-nos do termo “projeto utópico” utilizado pelo português Antônio Moreira Teixeira em seu artigo “Todos somos de Deus ou a questão da escravatura segundo Padre Antônio Vieira” (1999, p. 725).

²² O tema da inconstância do selvagem é demonstrado no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito entre 1556 e 1557 pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega.

(TAVARES, 1999, p.732) -, o que culminou na expulsão da ordem em 8 de setembro 1661 do Maranhão. Mas, como nos lembra o historiador Luiz Felipe de Alencastro, convém sublinhar o papel das missões como unidade de ocupação do território ultramarino (ALENCASTRO, 2000, p.24).

Tendo em vista que começamos a esbarrar em questões envolvendo o próximo tópico, encerremos por aqui enfatizando uma vez mais a importância do olhar missionário na produção dos textos sermonísticos do padre Antônio Vieira, especialmente nos sermões onde o foco trabalhado envolve a querela da integração dos novos membros (judeus, índios e negros africanos) ao rebanho de Deus.

2 A CRUZ DA DESIGUALDADE

2.1 A hierarquia das cores: branco, índio e negro

Quem são seus doces objetos?... Pretos.
 Tem outros bens mais maciços?... Mestiços.
 Quais destes lhe são mais gratos?... Mulatos.

Dou ao demo os insensatos,
 Dou ao demo a gente asnal,
 Que estima por cabedal
 Pretos, mestiços, mulatos.

Gregório de Matos

A voz satírica da poesia atribuída a Gregório de Matos Guerra na presente epígrafe indica o caminho que percorreremos neste capítulo. Na pluma do poeta se configura em parte o retrato da divisão da sociedade colonial seiscentista, nosso foco em questão. É relevante mencionar que, através da sátira, podemos descobrir facetas distintas da organização da cidade a partir da perspectiva do "eu satírico". Como podemos observar no fragmento do poema destacado, existem três configurações hierárquicas perceptíveis: a primeira ocupada pela voz satírica, responsável pela “aplicação corretiva”, ou seja, a encenação do vitupério àqueles que se desviam dos papéis (ou práticas) sociais preestabelecidos pelo *modelo* social, o que obviamente pressupõe um jeito certo e um errado de conduta; a segunda, a quem a crítica se dirige, “os insensatos”, “a gente asnal que estima por cabedal” os escravos; por último, os negros, que, além de serem separados em uma cadeia de valor hierárquico inferior e tidos por posses – “doces objetos”, “bens mais maciços”, “mais gratos” –, são alocados nesse grupo por uma subdivisão interna – *pretos, mestiços, mulatos* –, possivelmente uma gradação de acordo com o tom da pele (mais ou menos escura), o que degrada ou eleva na referida cadeia.

Como se sabe, a sátira constitui a representação dos “desvios” ocorridos na cidade; tem uma função central moralizante, agindo como um remédio amargo que pretende curar a doença da sociedade encenada no texto. Desse modo, devemos observá-la como uma fonte informal acerca dos costumes da época, revelando um retrato do corpo social da Bahia a partir da configuração de retratos de tipos presentes na sociedade seiscentista. É, portanto, a murmuração das ruas representada na voz do sujeito satírico. João Adolfo Hansen endossa essa afirmação, explicando que:

As representações efetuadas dramatizam as opiniões ou as interpretações institucionais e informais sobre os assuntos do lugar tidas por verdadeiras e mais ou menos previstas na recepção. Assim, quando transforma temas de discursos formais – como os do Senado da Câmara, da administração de governadores, de ordens-régias, de pragmáticas de tratamento e trajes, do Santo Ofício da Inquisição, do Tribunal da Relação etc. – e da murmuração informal sobre eventos, negócios, grupos e indivíduos locais – corrupção de governadores, escândalos conventuais, contrabando de farinhas, falta de moeda, aumento de impostos, confusões hierárquicas, rebelião de escravos, preços monopolistas dos gêneros, crise da lavoura açucareira etc. – a sátira põe indiretamente em cena a referência de cada um deles, citando seu sentido como interpretação prescritiva da significação das deformações cômicas. (HANSEN, 2008, p. 544).

Convocando a sátira atribuída ao “Boca do Inferno” baiano, conseguimos expor, na verdade, o modo de pensar e de agir português no século XVII, visto que ela é capaz de dar conta das tensões hierárquicas que aqui buscamos investigar. O mesmo crítico mencionado acrescenta que as agudezas satíricas têm, assim, uma função política de conferir e negar distinção social, funcionando como dispositivo hierarquizador apropriado e deformado nas inúmeras variantes que compõem a movência oral própria de um gênero popular como a sátira (HANSEN, 2003, p. 70). Elas surgem nesta poesia, por exemplo, quando a *persona* satírica deforma os sujeitos (brancos) por suas atitudes incondizentes com o seu grupo, rebaixando-os a uma categoria ainda mais inferiorizada, a de posse do demônio: “Dou ao demo os insensatos / Dou ao demo a gente asnal”.

Podemos extrair desse pequeno fragmento três questões importantes: 1. Embora a ação escravagista signifique um expressivo alargamento nas relações humanas, os limites no campo econômico são balizados pela moral de essência cristã; 2. O sistema colonial do Novo Mundo pressupõe a coexistência da mentalidade da antiga estrutura estamental e as novas disputas de razão econômica do mercado; 3. Na “nova” construção dessa cadeia hierárquica, as gradações ocorrem de acordo com a perspectiva cultural do colonizador (branco) que impõe ao *outro* – o africano, o diferente – uma posição inferior à sua. Alfredo Bosi, ao investigar o sujeito Gregório de Matos, explica que o *modelo* – um tipo humano considerado

ideal – assume posição privilegiada, “olhando de fora e de cima o jogo da competição venal, o homem culto assentado nos vários degraus hierárquicos se constitui idealmente a si mesmo” (1992, p. 100).

Giovani Roberto Gomes da Silva comprova essa mesma configuração vertical presente no *corpus* gregoriano, acrescentando ainda que a *persona* (satírica) busca elementos na hierarquia metropolitana que representem o ideário português: branco, católico, discreto, fidalgo etc. Segundo o estudioso, ela utiliza signos que apontam para a autoridade portuguesa como alma do corpo místico político colonial (SILVA, 2016, p. 75). Logo, assim como no corpo físico, onde cada órgão ocupa uma função específica, mais ou menos nobre (de acordo com o pensamento hierárquico presente na Idade Média²³), o corpo místico deve ser composto por partes organizadas hierarquicamente. Prova disso é que a “sátira reproduz metaforicamente aquilo que cada membro do corpo místico do Império já é, prescrevendo, simultaneamente, que ele *deve ser*, ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já é*” (HANSEN, 2003, p. 71). A *persona* satírica ocupa-se, portanto, da vigilância e da manutenção dos papéis sociais de cada parte do corpo do Estado. Outra vez João Adolfo Hansen torna-se crucial para nosso trabalho, ao esclarecer que:

Analogicamente, assim, as metáforas da cabeça e do corpo humano podem nomear as partes superior e inferior de outros corpos analógicos (...) Transferindo para a esfera política, o termo corpo mantém o significado da analogia teológica. A cabeça, sede da razão, é proporcionalmente, para o homem individual, o que Deus é para o mundo. Como o homem é naturalmente social, a semelhança com o universo não se encontra apenas no homem individual, mas também na sociedade regida pela razão de um só homem, o Rei. (HANSEN, 1989, p. 68).

Insistimos na referência à sátira até aqui porque podemos encontrar várias características em comum (entre os poemas gregorianos e os sermões vieirianos) no tocante ao pensamento e aos mecanismos utilizados pelos respectivos autores, além da posição de destaque das vozes que se associam na busca, por vezes, do ato correcional. O renomado crítico citado acima explica que se impõe à *sátira* e mais *artes* desse tempo a normatividade retórica e ética, que prescreve a imitação regrada de modelos, ou seja, a repetição das autoridades adequadas à representação verossímil e decorosa dos temas e tipos (HANSEN, 2003, p. 71). Já Alcir Pécora, ao analisar a obra de Antônio Vieira, lembra-nos pontualmente que a finalidade do *sermão* é reorientar o auditório na direção das finalidades cristãs inscritas na natureza divinamente criada (2005, p. 30).

²³ Recomendamos a leitura da obra *Uma história do corpo na Idade Média*, de Jacques Le Goff e Nicolas Troung.

Como podemos observar, as funções do poeta e do padre se assemelham por conta do papel hierárquico elevado conferido pelas forças do Império português para essas vozes – ambos homens das letras, ocupantes de um lugar elevado na hierarquia social. Para Gregório, “franquearam-lhe carreira decorosa o estamento de origem, os títulos obtidos em Coimbra de doutor *in utroque jure* além do brilho do literato consumado” (BOSI, 1992, p. 99); em relação a Vieira, torna-se crucial destacar o papel de missionário conferido pelo pertencimento à ordem jesuíta, além de sua atuação pessoal como “conselheiro de reis, confessor de rainhas, preceptor de príncipes, diplomata em cortes européias” (ibidem, p.119). Considerando-se tais aspectos, seria de se esperar o fato de que esses autores replicassem em seus textos as divisões dos grupos sociais de sua época, determinados pelo duplo vetor religião/política que permeia o universo seiscentista.

Para aprofundarmos mais essas questões, torna-se imperativo considerar que “toda hierarquia funda-se necessariamente em privilégios” (HOLANDA, 2014, p. 40). É o que se verifica tanto na ocupação territorial da Colônia portuguesa através das Capitânicas hereditárias, quanto no próprio desenvolvimento da prática colonial nas Américas. Uma elucidação bastante significativa a esse respeito, sob perspectiva política e econômica, pode ser encontrada na obra *O trato dos Viventes*, de Luiz Felipe Alencastro. O historiador explica que a Metrópole é investida de poder eminente, fazendo com que, durante três séculos, existisse uma complementaridade econômica costurando a África ao Brasil, afastando a possibilidade de um desenvolvimento divergente e, mais ainda, concorrencial, entre esses territórios coloniais (ALENCASTRO, 2000, p. 34). Tal controle da Metrópole europeia só faz confirmar o difícil e complexo sistema hierárquico que buscamos investigar em nosso trabalho.

Acompanhando o movimento hierárquico sobre o qual nos propomos debruçar aqui, descenderemos de igual forma na cadeia para visualizarmos outras (chamaremos assim) tonalidades sociais presentes na época em foco. Se acompanharmos a lógica desse sistema que estamos investigando, encontraremos um esquema hierárquico constituído da seguinte forma: Deus está no topo da cadeia, sendo complementado através da figura de Cristo; em seguida, em ordem decrescente, o Rei, a Igreja, os nobres, os outros homens já cristãos, os homens hereges incorporados ao Cristianismo, os homens selvagens da nova terra e os negros africanos. Grosso modo, teríamos três grandes grupos revelados a partir de suas posições geográficas de origem: o branco da Europa, o índio da América e o negro da África. Contudo,

se aproximarmos as lentes, observaremos uma diferenciação interna entre cada esfera ou nível social, assim como se verifica na poesia satírica atribuída a Gregório de Matos, em que a fragmentação do grupo inferior – composto pelos negros - é feita de acordo com o grau de miscigenação, origem social, e/ou função desempenhada por cada membro.

Torna-se importante salientar que “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida” (HOLANDA, 2014, p.37), o que significa que os privilégios são limitados em camadas de acordo com o grupo social. O renomado historiador Stuart Schwartz lembra, a respeito da camada mais elevada da hierarquia social, que os senhores de escravos articulam força e incentivos, segundo sua personalidade, os costumes locais, a situação econômica regional e mundial ou culturais numa série de combinações, expondo, assim, um sistema (escravagista) notavelmente adaptável (cf. 2001, p.104). A também historiadora Célia Cristina da Silva Tavares acrescenta, referindo-se ao Estado do Maranhão, que apenas uma pequena camada dos brancos eram dotados de bens, sendo em sua maioria, de modo geral, muito pobres, sem condições de comprar a mão-de-obra africana, daí a grande utilização dos indígenas como escravos para o uso doméstico, para os trabalhos na lavoura e também para colheita das drogas do sertão (TAVARES, 1999, p. 729). Eis aí esboçado o motivo central para o impasse entre colonos e jesuítas: a introdução de africanos facilita a evangelização, aliviando o cativo indígena e contribuindo para reduzir a autonomia que os moradores retiravam de seu controle sobre o trabalho indígena (ALENCASTRO, 2009, p. 36).

Descendo ainda mais na escala cromática, deparamo-nos com o índio. Em relação a este segundo grupo, devemos lembrar que o achamento do Novo Mundo gerou no Velho Mundo um recém-nascido movimento antropológico, uma profunda reflexão tendo como eixo o objeto da alteridade cultural: “antes de matar, era preciso, primeiro, conhecer. Mas antes de conhecer, não há como fugir disso, era o viajante obrigado a ver” (LIMA, 2008, p. 122). O choque cultural desperta o *combate com a sombra*²⁴ e esse constante embate entre o *eu* europeu e o *outro* selvagem passa por facetas distintas ao longo do processo de envolvimento entre ambos, sempre de forma desigual. É o que ilustra Frédéric Rognon no fragmento a seguir:

²⁴ Fazemos referência ao título *Combate com a sombra*, texto de Ronaldo Vainfas. (In: *A heresia dos índios*, 1995, p. 23-30).

Que seja místico ou, com mais frequência, agnóstico, conservador ou libertário, isso não é indiferente (...) É nesse sentido que ao selvagem serão atribuídos cem rostos e caracteres diferentes, segundo as necessidades da teoria. (ROGNON, 1991, p. 13).

Assim como a denominação da própria terra “achada”, que passa de *Terra de Vera Cruz* para *Brasil*²⁵, o índio passa rapidamente de um estado idealizado da imagem de Adão antes da Queda para o selvagem, ou animal sem alma capaz de práticas chocantes (antropofagia, poligamia, homossexualidade...) aos olhos brancos, o que reativou o tema da *guerra justa* contra o bárbaro de volta ao imaginário europeu. Após longo debate realizado na época pelo Concílio de Trento, “os juristas católicos deliberaram que, em qualquer sociedade humana, inclusive na mais bárbara, existe a lei natural da Graça inata, mesmo quando não conhece a Revelação de Cristo” (OLIVEIRA, 2011, p. 34). É o que se verifica no importante artigo de Alcir Pécora – “Vieira, o índio e corpo místico”, que, por si só, já bastaria para explicar o lugar o índio na cadeia:

O indígena, deste ponto de vista, está decididamente incluído na lei natural da potência humana análoga a Deus – capaz, portanto, de pertencer ao grêmio da Igreja, submeter-se ao Império de Cristo e ganhar a Bem-Aventura. Esta pertença define-se, por sua vez, no interior de uma tripla condição: a de que não pode ser entendida fora da **relação hierárquica** que ordena o grêmio; a de que existe um conjunto de direitos adquiridos através dela, que os colonizadores devem reconhecer; e a de que existe, da mesma forma, um direito natural a ser reconhecido pelos índios sob pena de dar *justa causa* à guerra que lhe movesse o conquistador: tal é o direito missionário, derivado diretamente de mandado divino de pregação a toda criatura (1992, p. 425; grifos nossos).

Depois que sua alma lhe é devolvida, o indígena tem seu ingresso ao *Reino* franqueado, tornando-se o *inconstante*²⁶, o que provocou a busca da prática pedagógica ideal a ser desenvolvida em seu entorno. De Gândavo a Vieira, é patente a preocupação do *Estado* português com os povos *sem Fé, nem Lei, nem Rei*. Salienta-se ainda uma característica específica que endossa o caráter hierárquico que buscamos destacar: a da constituição de um *Estado* com a integração de um povo acostumado com a lógica do *chefe* simbólico, não político. Outra vez, recorremos a Frédéric Rognon para embasar teoricamente essa questão:

A divisão maior da sociedade, a que estabelece todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o topo, é o grande corte político entre detentores da força, seja guerreira ou religiosa, e os que não estão sujeitos a essa força. A relação política de poder precede e fundamenta a

²⁵ Referimo-nos às mudanças das primeiras descrições idealizadas da terra e povo sem máculas – uma *Visão do paraíso* - para o estado pecaminoso, ou seja, a troca do nome da terra vai ao encontro desse “descobrimento” em relação ao índio. A esse respeito indicamos a leitura do *Sermão do Espírito Santo* do padre Antônio Vieira.

²⁶ Recomendamos a leitura de *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, de Eduardo V. de Castro, para o esclarecimento deste assunto.

relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder está antes do trabalho, o econômico deriva do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes. (ROGNON, 1991, p. 163).

Desse modo, a mudança para o *Estado* (organização política) garante a superação de seu antigo *estado* (circunstância) no qual os gentios se encontravam. Logo, através das teses que asseguram a humanidade e a inteligência do índio, temos a sustentação do papel de mediação da Igreja, representada modelarmente pelos missionários da Companhia de Jesus, cuja missão é essencial para a reorganização da Monarquia católica universal e a sustentação do frágil Império português da Restauração (cf. PÉCORA, 1992, p. 430). Assim, o papel de Vieira é o de justificar retoricamente as posições e limitações sociais de cada grupo, assegurando, com isso, a *liberdade*²⁷ dos nativos.

Acreditando que a segunda tonalidade social tenha sido explorada o suficiente, passaremos, então, à exploração do próximo nível hierárquico na sociedade seiscentista. De certa forma, já antecipamos algumas questões que justificam a posição deste grupo na base da cadeia. Vejamos, ao menos, seis fatores: a novidade do índio da América em oposição ao já conhecido negro da África; a resistência às doenças do branco europeu; a possibilidade de um duplo negócio no sistema colonial agregando *terra e escravo*; a “adaptação” ao sistema escravagista pelo critério da mão-de-obra mais “especializada” no trato da cana-de-açúcar²⁸; a troca do índio pelo negro permitiu o controle da Metrópole sobre os colonos; por fim, para os religiosos, a escravidão não afastava a possibilidade da salvação das almas, pelo contrário: é o principal argumento utilizado, sendo combustível do motor retórico para justificar a prática. Assim se configuram os sermões com a temática da escravidão africana elaborados pelo jesuíta Antônio Vieira, chamando, inclusive, de *mistérios*, pois, segundo ele, trata-se de uma razão divina – a graça – a qual permite o “livramento” hereditário, integrando os pretos ao corpo místico. Leiamos:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a Sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem, e acabam a vida sem lume da Fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos como já credes, e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo, e arderão por toda a eternidade. E que perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno como Coré,

²⁷ A respeito do conceito de liberdade, Alcir Pécora lembra que “é evidente que a categoria substancial a definir a existência da liberdade é o conhecimento e adesão ao grêmio da Igreja e o serviço da religião, não a independência liberal da vontade própria ou da ausência de superior hierárquico” (ibidem, p.434).

²⁸ Vale lembrar que se opera a passagem de uma economia de coleta, baseada no trabalho indígena e no corte de pau-brasil, para uma economia de produção fundada nos engenhos de açúcar e no escravo africano (cf. ALENCASTRO, 2000, p.20).

vós que sois seus filhos vos salveis, e vades ao Céu? Vede se é grande milagre da Providência, e Misericórdia Divina. (VIEIRA, 2015, p. 410-411).

Trata-se, como indica Alcir Pécora, de um raciocínio hierárquico e de analogia proporcional frente ao gozo do Bem superior que tem em vista. (PÉCORA, 1992, p. 432). Seguindo essa lógica marcada nos sermões do padre seiscentista, assumir a posição inferior da cadeia é melhor do que não ter lugar na cadeia: “fora da Igreja, não há salvação para o gentio” (ibidem, p. 428). Essa afirmativa nos leva a entender melhor os moldes do pensamento religioso da época em foco:

Ou seja, que não haja engano: a condenação da coação violenta (...) não significa absolutamente a aceitação de qualquer forma de relativismo religioso: Vieira, como também o próprio Cristo, lá em seus tempos galileus, “não foi nenhum livre pensador liberal do século XIX a anunciar o Evangelho sem exigência de espécie alguma”, como não foi nenhum teólogo da libertação a fazer revisionismo da história da Igreja e a proclamar contrito o *mea culpa* do “projeto autoritário” da Cristandade colonial. (PÉCORA, 1992, p. 429).

A divisão social dos grupos na Colônia é comprovada em todos os sermões em que a temática da escravidão ganha o foco. Todavia, merece nossa atenção, em especial, o sermão XX da série dedicada ao Rosário, do padre Antônio Vieira, por sua ênfase crítica na *desunião* entre as partes, apresentando, com isso, diversas circunstâncias que fazem sobressaltar o teor hierárquico da sociedade. Para encerrarmos este tópico, terá destaque a seguir um fragmento do sermonário vieiriano, relativo à segregação social da colônia, e que dá suporte à visualização da paleta de cores a que nos referimos:

Isto é o que diz e ensina o Evangelho, mas o que vemos na nossa república, não em alguns, senão em todos, é tudo o contrário. Consta esta grande república de três sortes ou três cores de gentes: brancos, pretos, pardos. E, posto que todos se prezam e professam servir à Virgem Maria, Senhora nossa, e se puderam reduzir a uma só irmandade, como na casa de Jacó, da qual é descendente a mesma Senhora, seguindo, porém, todos mais a diferença das cores que a unidade da profissão, não só os não vemos unidos em uma irmandade, ou divididos em duas, mas totalmente separados em três. (VIEIRA, 2015, p. 159).

Como é explorado nesse sermão, o pecado é o grande motivo de desunião entre os homens. Teríamos muitas outras partes sensíveis possíveis de serem destacadas, no entanto, para que não avancemos além do necessário por ora, passaremos ao próximo tópico de nossa dissertação que lida justamente com essa questão.

2.2 *Effectus peccati originalis*

Não conhecemos que foram ignorantes, e mais que ignorantes: loucos, e mais que loucos: cegos, e mais que cegos? Não somos nós mesmos, que lhe lançamos pragas, e maldições, pelo que fizeram?

Antônio Vieira

Criação, Queda e Redenção. Eis os três pilares balizadores que podem resumir a doutrina central do Cristianismo. O assunto que discutiremos aqui, portanto, é de suma importância, não só em nossas discussões, mas, sobretudo, para os cristãos em geral. Trata-se, principalmente, do segundo pilar mencionado ou, em outras palavras, da *Queda do homem*. Nas *Sagradas Escrituras*, após Deus ter completado toda sua *Criação*²⁹, deixa para o primeiro casal um mandamento o qual não poderiam descumprir: não comer o fruto proibido da árvore do conhecimento. Induzidos pela retórica sedutora da serpente, Adão e Eva desobedecem a Deus, perdem o estado de inocência³⁰ e os benefícios³¹ da vinculação com o Divino. Essa breve narrativa verificada nos três primeiros capítulos de Gênesis dá conta dos dois primeiros aspectos da *cosmovisão*³² cristã citados.

O pecado – a falta de conformidade com os preceitos de Deus – pode ser entendido também como aquilo que provocou o afastamento entre Criador e criatura. Logo, a partir do primeiro pecado do homem – o pecado original – o elo é rompido, tendo como consequência a transferência da essência pecaminosa para sua descendência através do princípio hereditário³³. Lido de outra forma, o pecado representa em sua origem a mudança da natureza humana (de um estado puro para um estado corrompido), que é perpetuada pelos filhos de Adão. Este mote, por sua característica de base do pensamento cristão, torna-se um dos principais movimentadores retóricos nos sermões católicos e, especialmente, nos do padre Antônio Vieira. É o que se verifica, por exemplo, na leitura de um fragmento do sermão XXVII da série dedicada ao Rosário a seguir:

²⁹ Segundo a Bíblia, criou Deus os céus e a terra, bem como toda a vida na Terra (Gênesis 1 – 2).

³⁰ A percepção da nudez após o ato comprova tal estado (Gn. 3. 11).

³¹ A perda dos benefícios pode ser verificada comparando os capítulos 2 e 3 de Gênesis.

³² A expressão pode ser entendida como uma *visão de mundo* específica pautada em um conjunto crenças, uma forma diferente de enxergar o mundo.

³³ Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo (Romanos 5. 12).

Em vez de receber o lanço de Deus, aceita o do Demônio, e tanto que consentiu no pecado, ficou a Alma cativa, e rematada a venda (...) A primeira venda, e o primeiro leilão de Almas, que se fez neste mundo, foi no Paraíso terreal [Gn 2, 16]. De uma parte estava Deus, mandando que se não comesse a fruta vedada; da outra parte estava a Serpente instigando que se comesse [Gn 3, 1]: E que sucedeu? Eva, que representava a carne, inclinou à parte do Demônio; e porque Adão, que fazia as partes do alvedrio, em vez de obedecer ao preceito de Deus, seguiu o apetite da carne; ali ficaram vendidas ao Demônio as duas primeiras Almas, e dali trouxe a sua origem a venda das demais. (VIEIRA, 2015, p. 346-347).

Para além das discussões envolvendo um possível olhar misógino seiscentista que projeta a culpabilidade da mulher ao tema do pecado, percebemos no fragmento destacado a vinculação das questões da escravidão através da utilização estratégica de palavras específicas do universo vivenciado pelo público ouvinte – tais como “lanço”, “cativa”, “rematada”, “venda”, “leilão” –, não para criticar a escravidão, mas para condenar as escolhas que não obedecem aos preceitos de Deus. Percebe-se, nessa estratégia, a configuração do pecado original como uma dívida a ser paga pelos homens. Além disso, a utilização da enumeração – “A primeira venda, e o primeiro leilão de Almas, que se fez neste mundo” – projeta uma segunda ação de venda de almas, a da escravidão, reconhecível em sua época. Com isso, consegue transpor o plano espiritual, com toda a carga hermenêutica que os três pilares citados – *Criação, Queda e Redenção* – carregam, para o plano da realidade colonial do auditório presente no momento da exposição do sermão: “haveis de vender a vossa alma ao Diabo?” (Ibidem, p.347).

Se reaproveitarmos o tópico anterior desta dissertação, que trata da hierarquia social, veremos que o pecado original não só afastou os homens de Deus, como criou entre eles uma divisão, a qual podemos entender como uma das consequências advindas do pecado: “até nas coisas sagradas, e que pertencem ao culto do mesmo Deus, que fez a todos iguais, primeiro buscam os homens a distinção, que a piedade” (VIEIRA: 2015, p. 158).

Antônio Vieira, extremamente atento às questões de sua época, além de excelente estrategista na abordagem dos assuntos do Reino em seus textos, utilizou no "Sermão XX" da série do Rosário o nome de Adão (baseado em Agostinho) para comprovar a desunião entre homens pelo critério da cor, atribuindo a cada letra a representação de uma parte do mundo. Leiamos:

É a advertência engenhosa de Santo Agostinho, o qual notou que as quatro letras, de que se compõe o nome de Adão, são as mesmas, que no Texto Grego dão princípio às quatro partes de mundo, Oriente, Ocidente, Setentrão, Meio-Dia. E como os homens divididos pelas mesmas quatro partes do mundo, os da Europa, os da África, os da Ásia, e os da América, conforme os diferentes climas haviam de nascer de

diferentes cores: traçou a Sabedoria do Supremo Artífice que assim como em todo o nome de Adão, Ruber, estava rubricada a memória do Pai, e sangue comum, de que descendiam; assim a cada letra do mesmo nome respondessem os diversos climas do mundo, que lhe haviam de variar as cores; para que na variedade da cor se não perdesse a irmandade do sangue. (VIEIRA, 2015, p. 170).

A utilização do reconhecimento das diferenças faz parte do largo conjunto de estratégias empregadas pelo jesuíta em seus sermões, assim como o uso silogístico que cria generalizações para atribuir, por vezes, uma origem comum entre os homens, lembrando-os de que se nivelem como criaturas do mesmo Deus. Dessa constatação, resta articularmos, assim como o fez Vieira, os temas do pecado e da escravidão. A grande questão que se cria a partir dessa lógica é a seguinte: se existe uma origem comum aos homens, o que justifica o tratamento desigual dado a uma parte desses? Essa mesma “dúvida” é retoricamente articulada pelo próprio jesuíta, no “Sermão XXVII”. Afinal:

Estes homens não são filhos do mesmo Adão, e da mesma Eva? Estas Almas não foram resgatadas com o Sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem, e morrem, como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo Céu? Não os aquece o mesmo Sol? (VIEIRA, 2015, p. 341).

Baseando-se nos Textos Sagrados³⁴, Vieira responde a essa querela trazendo à tona uma narrativa bíblica que indica, na verdade, uma segunda Queda ocorrida a partir da descendência de Coré, por conta de sua rebelião contra Deus. O “milagre”, segundo o padre, está na exceção da Justiça Divina em relação aos descendentes de Coré, conservando-os vivos pela compaixão Divina. Seguindo essa lógica vieiriana, embora eles sejam mantidos vivos, outra vez o caráter hereditário é consumado por conta do pecado cometido contra Deus, separando os filhos de Coré dos demais homens e justificando o desterro dos trazidos da África.

Logicamente, um de seus objetivos principais é o de desfazer a imagem negativa em relação à cor negra que a própria concepção de pecado gerou ao longo do tempo. A esse respeito, deve-se considerar um importante artigo do historiador Geraldo Mártires Coelho, intitulado “Evangelho e história: a escravidão e o discurso fraturado de Antônio Vieira”, que nos apresenta um dado importantíssimo a respeito do “interior do universo cognitivo de Antônio Vieira” (COELHO, 2011, p. 88). Referimo-nos ao contato pré-existente entre brancos e pretos, muito antes do nascimento do inaciano cuja obra investigamos, que serviram

³⁴ No "Sermão XX", Antônio Vieira indica uma descendência dos negros pela linhagem do segundo filho de Noé, Cam, justificando a questão do escurecimento da cor da pele por conta da região (Etiópia). Possivelmente, baseado no livro de Gênesis, a partir do capítulo 9; já no "Sermão XIV", o padre aprofunda o motivo da desigualdade entre pretos e brancos baseado na passagem bíblica de *Números 16*.

para alimentar os juízos da imaginação européia cristã – somados aos embates religiosos e/ou culturais ocorridos –, gerando associações negativas capazes de transferir uma categoria do plano visível (ou físico) para o plano interno (ou espiritual). É o que se comprova no fragmento a seguir:

A cor negra, por assim dizer, alimentou uma estética apocalíptica em que as figurações do demônio, o príncipe das trevas, faziam do seu enredo um retrato da ausência da luz, aqui entendida como a Luz do Verbo, e em relação à qual o diabo era a negação. (COELHO, 2011, p. 91).

Obviamente, Vieira tinha plena consciência de que essa associação com a cor era utilizada como um critério de separação, o que acarretava em prejuízos à proposta de integração do reino na colônia entre brancos, pardos e pretos. Neste caso, o da cristianização do mundo, o pensamento vieiriano refletia um dos fundamentos crísticos mais caros às mentalidades portuguesas, qual seja, o da conformação de um Portugal que foi primeiro Eleição e depois História (ibidem, p. 93). Prova disso era a variação do uso retórico que o padre jesuíta fazia em relação ao conceito de liberdade, variando entre liberdade temporal³⁵ e liberdade eterna. De forma elucidativa, Alcir Pécora consegue traduzir essa questão:

A liberdade cristã é, neste sentido, acima de tudo, pelo conhecimento do bem, impossibilidade de pecar: o pecado, e não o cativo temporal, caracteriza essencialmente a escravidão. Ignorar isto é ignorar o mais básico que sustenta a unidade do sermão vieiriano, e dá-lo como monstruoso: feito só de partes que se estranham e horrorizam entre si. (PÉCORA, 1992, p. 432).

Nisso, aliás, concentravam-se boa parte dos esforços da Igreja Católica, antes e depois da Contrarreforma: o foco no controle moral impregnado pela ideia de combate ao “pecado”. Como exemplo desses esforços, a Igreja de Roma cria um suporte para representar sua autoridade monárquica e seu controle em torno da Fé (católica) e da moralidade e limites sociais. Preconizada no Concílio de Trento (1545 – 1563), a Inquisição tinha esse papel difícil de “vigiar e punir³⁶” os desvios do reino, sendo, portanto, a manifestação de um *controle* para além *do imaginário*³⁷. Em relação a esse controle, percebe-se que nem tudo aquilo que de fato se configurava como pecado, mas que, aos olhos da Igreja, tinha a possibilidade de se tornar

³⁵ Sobre a liberdade temporal, Vieira relembra no “Sermão XXVII” a linha tênue referente ao livre arbítrio. Segundo o padre, o homem é carnal, portanto, mais propenso ao pecado do que à Lei de Deus: “em vez de obedecer ao preceito de Deus, seguiu o apetite da carne (VIEIRA, 2015, p. 347).

³⁶ Em *Vigiar e Punir*, Michel Foucault apresenta alguns aspectos sobre essas ações que se desconfiguram de uma época exclusiva, não permitindo, portanto, que nossa veiculação entre esses temas apresente a problemática do anacronismo.

³⁷ Fazemos aqui uma referência à obra de Costa Lima, *Controle do imaginário*, já que sua reflexão permite o desdobramento das questões levantadas.

um deles, incorporava-se aos limites impostos, formando, segundo Emanuel de Araújo, um “Estado amordaçante”. Vejamos um exemplo, apresentado pelo referido autor:

Além de aterrorizar as pessoas pela vigilância de sua consciência religiosa, o Estado e a Igreja mantinham-nas de propósito na ignorância. Só era permitido ler na Colônia aquilo que interessava às autoridades. Assim, constituía crime o simples ato de possuir livros ‘defesos’, vale dizer, proibidos. (ARAÚJO, 2008, p. 318).

Cabe ainda mencionar que a obra desse autor citado, *O teatro dos vícios*, convém para o encaixe perfeito da exposição dos *effectus peccati originalis* que buscamos em nosso trabalho. A percepção do historiador Emanuel Araújo na escolha dos títulos dos capítulos de sua obra não foi por acaso. Nos capítulos “O cenário urbano”, “A sociedade da aparência”, “A colônia pecadora” e “Mandar, Favorecer, Prevaricar”, temos ciência da amplitude da ideia de pecado na sociedade colonial. Seja por parte da Igreja, seja por parte da sociedade, “o diabo, decididamente, devia ser popularíssimo na Colônia” (ibidem, p. 25).

Voltando ao foco do grupo cativo, o fator pecado pode ser utilizado para o entendimento de um dos domínios mais complexos do pensamento social de Antônio Vieira: a posição que assumiu diante da escravidão africana em contraponto com a liberdade indígena (COELHO, 2011, p. 87). O dificultoso par *índio livre/ negro escravo* torna-se menos problemático quando somamos os fatores culturais aos religiosos de um grupo em comparação a outro, segundo nos esclarece Coelho:

Diferentemente, pois, do índio, do *genus angelicum* tão caro às doutrinas canônicas vieirianas, os negros africanos encarnavam criaturas e sistemas culturais de um outro mundo, erguido sobre distintos paradigmas. A sua escravidão e a escravização eram aceitas pelas mentalidades européias em sua totalidade, fossem aquelas fundadas em genética douda, fossem as reflexivas do senso comum. (ibidem, p. 98).

Para encerrarmos o exame da tópica do pecado, mencionamos um aspecto relevante que, inclusive, funda e sustenta a prática religiosa: a fé. Muito embora a tese dos reformadores *sola fide et sola scriptura* tenha sido julgada pelo Concílio de Trento como herética em 8 de abril de 1546, a ativação da primeira parte da sentença é perceptível e mantida no seio católico pelo viés da *traditio*³⁸. Na verdade, seja qual for o lado, dispensando a mediação ou não, a fé é uma prática cristã que independe de provas concretas. Cabe, portanto, ao cristão acreditar que a palavra Divina se cumprirá: “sem fé é impossível agradecer a Deus” (Hebreus 11. 6).

³⁸ A esse respeito, recomendamos a leitura do artigo "A escrita da Conversão: Anchieta e a Poesia em Tupi", de João Adolfo Hansen (in: *Revista de Estudos*: vol.1, nº1, maio, 2003).

A história de um dos doze apóstolos de Cristo foi bastante mencionada por tratar especificamente dessa questão, seja por meio de representações pictóricas³⁹, ou mesmo por pregações. Tomé, o incrédulo, ou seja, aquele que pecou por não crer que o corpo que estava em sua presença era, de fato, o corpo de Cristo ressurreto, tornou-se um exemplo bíblico da necessidade de se crer sem provas, já que ele precisou *ver para crer*. Cabe mencionar que Antônio Vieira também o convoca em um de seus sermões – o “Sermão do Espírito Santo” –, conforme se verifica no fragmento a seguir:

Notam alguns Autores modernos, que notificou Cristo aos Apóstolos a pregação da Fé pelo mundo, depois de os repreender da culpa da incredulidade, para que os trabalhos que haviam de padecer na pregação da Fé, fossem também em satisfação, e como em penitência da mesma incredulidade e dureza de coração que tiveram em não quererem crer. (...) E como S. Tomé, entre todos os Apóstolos, foi o mais culpado da incredulidade, por isso a S. Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência. (VIEIRA, 2001, p. 422).

Como se percebe, Vieira articula o pecado da incredulidade aos trabalhos “inferiores” e mais árduos, que, por sua vez, pudessem proporcionar, justamente, a ativação da Fé em S. Tomé para sua própria remissão. Portanto, encerramos esta parte acrescentando, apenas, que o jogo retórico de Vieira no combate ao pecado (em relação aos cativos) consiste na indução de crenças religiosas que possam desativar práticas antigas e instaurar novas.

2.3 Rosa mística

Minha mãe, forte na piedade, já tinha vindo ao meu encontro, seguindo-me por terra e por mar, com a segurança posta em Vós, no meio de todos os perigos.

Agostinho

³⁹ Sugerimos a visualização da famosa representação bíblica do pintor italiano Caravaggio intitulada “A incredulidade de São Tomé” (1599).

Pretende-se neste passo da investigação, último tópico do capítulo *A cruz da desigualdade*, examinar uma importante arma⁴⁰ do amplo arsenal retórico utilizado exclusivamente pela Igreja Católica para influenciar no mover das paixões no teatro sacro seiscentista⁴¹. Trata-se da figura icônica de Maria, possuidora de atributos extremamente significantes à Teologia católica, dada sua posição na história do Cristianismo como a mãe do messias Jesus. Podemos entender sua entrada na doutrina da Igreja Católica como uma espécie de contrapeso espiritual na balança das desigualdades mundanas, já que sua força representativa permite ativação de temas necessários à Salvação. Para corroborar mais a nossa linha de raciocínio, vejamos um fragmento a seguir:

Pela sua ação única na economia da Salvação, Maria sempre ocupou, desde as origens do cristianismo até aos nossos dias, um lugar privilegiado na liturgia da Igreja, tanto no Oriente como no Ocidente. Não foi em vão que Paulo VI referiu na sua exortação apostólica *Marialis Cultus* que “[...] a piedade da Igreja para com a Virgem Maria é elemento intrínseco do culto cristão”. (MADURO & ABREU, 2015, p.10).

Como se percebe, suas ações em vida e sua posição singular a transformaram em uma rica fonte para as práticas pedagógicas da Igreja dos Papas ao longo do tempo. Entretanto, como indicam os autores já requisitados acima, a temática mariana não pode ser circunscrita unicamente ao culto oficializado nos momentos litúrgicos solenes; deve acrescentar-se-lhe de forma muito particular a devoção. Segundo os mesmos, esta caracteriza-se essencialmente por uma atitude interior e pessoal relativamente ao objeto dessa devoção, tornando-se, portanto, uma prática mais espontânea, livre e afetiva, capaz de reunir em si todos os constituintes que lhe permitem garantir especial predileção da mentalidade dita como barroca (ibidem). Complementam, a seguir, com uma afirmativa que podemos vincular diretamente ao *modus operandi* de Antônio Vieira em seu conjunto de obras intituladas *Sermões do Rosário*:

A isto não ficaram indiferentes os pregadores que procuravam ir ao encontro das devoções enraizadas popularmente, enquadrando-as teológicas e liturgicamente e potenciando-as ao serviço da renovação das práticas cristãs. (idem, ib.).

Outro dado crucial em torno do uso das devoções marianas diz respeito ao uso, no contexto contrarreformista, de disputas, que se configura pela reafirmação de uma identidade ameaçada pelos insurgentes da Fé católica liderados por Martinho Lutero e João Calvino.

⁴⁰ Expressão utilizada no suposto encontro entre Maria e São Domingos: “Querido Domingos, você sabe de que arma a *Santíssima Trindade* quer usar para mudar o mundo?” (in: “De Dignitate Psalterii”, de Alano de La Roche, 1475).

⁴¹ Segundo Adolfo Hansen (2013, p. 70), “desde a segunda metade do século XVI, os jesuítas passaram a definir a representação - oratória, poética, pictórica, plástica, musical etc - como *theatrum sacrum* ou encenação de tópicos da história definida como história sacra”.

Diferente dos reformadores, que enxergavam no culto dos santos (no qual se encaixava a figura de Maria) uma prática desvinculadora da Verdade cristã, os católicos ratificam-na no Concílio de Trento, muito embora sua consagração anterior fosse patente, demonstrando uma parenética muito diversificada, agradando não só os superiores da cadeia estamental, como também os inferiores da base da cadeia hierárquica. Especialmente aos elementos “inferiores” dessa cadeia, em que se localizavam as colônias portuguesas em relação à Metrópole, acrescenta-se ainda que “os povos ibero-americanos fazem de Maria um fator importante tanto de sua identidade cristã como de sua cultura” (ibidem, p. 11). Acresce ainda, sobre isso, a seguinte informação:

A fé na Virgem reunia um consenso generalizado em todos os grupos sociais e, num tempo de disciplina e rigor quanto aos dogmas e aos rituais, a devoção mariana, embora partilhasse destas orientações, também desfrutava de maior liberdade por ter um estatuto maternal, de simplicidade e espontaneidade. A sua democraticidade, se assim lhe podemos chamar numa linguagem hodierna, trazia para as suas fileiras reis, senhores, o clero e o povo. Todos lhe dirigiam as suas preces de maneiras iguais e ao mesmo tempo diferentes. (ibidem, p.11).

Este último dado revela uma maleabilidade que corrobora com a difusão de uma “mundividência mariana” (ibidem, p. 12), capaz de destacá-la dentro do universo da *tradictio* panegírica dos santos. Essa afirmação é facilmente comprovada nos sermões do padre Antônio Vieira, visto que sua presença é assegurada em quase todos os sermões, independentemente do tema ou do contexto de que se trata. Em outras palavras, por sua característica já citada, a entrada (ou convocação) da Virgem é sempre oportuna, variando de acordo com *as três pontas das analogias nos sermões*⁴², a saber, o ano litúrgico, o evangelho do dia e as circunstâncias da pregação. Assim, se fizermos uma breve investigação dessa variação entre sermões com características temáticas diversas, poderíamos, de forma comparativa, verificar suas “aparições”. Vejamos, por exemplo, três fragmentos de sermões diversificados:

Fragmento 1:

Vinde, Senhor, e mandai-nos do Céu um raio eficaz de vossa luz, não pelos nossos merecimentos, que conhecemos quão indignos são; mas pela infinita bondade vossa, e pela intercessão de vossa Esposa santíssima. *Ave Maria*. (VIEIRA, 2001, p. 418).

⁴² Referência ao título do importante e fundamental artigo de Alcir Pécora: “Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões” (2005).

Fragmento 2:

o ventre virginal da Senhora pela conceição do Verbo encarnado fora a circunferência da imensidade, e um círculo que compreendeu o imenso” (VIEIRA, 2000, p. 482).

Fragmento 3:

Tende sempre, ó virgens, diante dos olhos a imagem da Virgem Maria, a qual, como em espelho, resplandece o verdadeiro retrato da castidade, e de toda a virtude. Este é o exemplar a que deveis compor todas as vossas ações, porque nele, como mestra da perfeição, vos mostrará e ensinará a mesma Virgem das virgens o que deveis emendar, o que deveis fugir, e o que deveis imitar. (VIEIRA, 2001, p. 358).

No fragmento 1, pertencente ao “Sermão do Espírito Santo” - pregado em 1657 em São Luís, no Maranhão -, temos a convocação do padre jesuíta, no final da peroração, à figura mariana para iluminação na temática que será tratada no sermão, prática, aliás, que se tornou parte do protocolo proveniente do *modus operandi* da retórica sacra seiscentista, um *lugar comum* dentro das práticas de pregação de seu tempo. No fragmento 2, referente ao “Sermão da Nossa Senhora do Ó” - pregado em 1640, na Bahia -, diferentemente do primeiro, temos a utilização da figura de Maria como elemento fundamental que desencadeia as discussões desdobradas no sermão, sendo assim, parte central da proposta temática desenvolvida, que gira em torno do útero da Virgem e da expectativa do nascimento de Jesus⁴³. Finalmente, no fragmento 3, que se refere ao “Sermão do Demônio Mudo” - pregado em 1651, no Convento de Odivelas, em Portugal -, temos outro tipo de reivindicação em relação à imagem da santa, sendo esta aquela que busca uma ativação moral através dos valores empregados pelo espelho imaculado da redentora Maria em oposição à imagem deformada de Eva pecadora, no caso as freiras do referido convento e seu excessivo apego ao espelho e à vaidade mundana⁴⁴.

Nessa breve busca, aparentemente aleatória, percebemos, portanto, a amplitude da utilização da imagética mariana nos sermões de Vieira, tendo sempre em perspectiva o seu papel ativo, direta ou indiretamente, nas questões sagradas elencadas pelo sermônista. Cabe ainda ressaltar que essa veiculação das representações dos santos - na qual se insere a figura da mãe de Deus - aos temas relevantes do pensamento sacro cumpre a função de movimentar

⁴³ Para uma análise aprofundada desse sermão, ver: OLIVEIRA, 2009, p. 72-81.

⁴⁴ Para maiores desdobramentos da leitura desse sermão, consultar OLIVEIRA, 2008, p. 17-27.

o auditório presente, fazendo com que suas atitudes ditas como pecaminosas sejam abandonadas. À guisa de ilustração, destacam-se as seguintes palavras de frei Luis Granada:

(...) así el que se practica em las festividades de los Santos, pertenéce al género demonstrativo: del qual usamos em alabanza, ó em vitupério de alguna persóna determinada (...) Porque no pretendemos principalmente mostrar que llos fueron Santissimos; sino procurar que nuestra vida se arrégle a La suya; y hacer ver el adminabile poder Del Espíritu Divino, que à hombres por su naturaleza fráigiles, enfermos, concebidos em pecado, è inclinados a lo malo, de tal manera los transformo, que los hozi cási iguales a los Angeles, y superiores al mundo. (GRANADA, *Los Seis Libros de La Retorica Ecclesiastica*, o de La Manera de Predicar. II).

Resta acrescentar, em relação às diversas formas de manifestação mariana, que a combinação dupla *mãe/filho* constitui não só uma forma de ativar o *pathos* do auditório, através de uma relação primeira natural a toda raça humana - a qual também convoca o nascimento de Jesus -, como também a de retornar ao momento chave em que os significantes atribuídos a Maria ganham valor expressivo: referimo-nos ao momento mais trágico indicado na *via crucis* até o ato final, o da *Paixão de Cristo*. Esse mesmo mecanismo retórico capaz de combinar os duplos citados é o que será usado no conjunto dos sermões do Rosário, ativando, primeiro, um novo nascimento⁴⁵, uma nova natureza comum a todos os “homens que tem a fé”. Vejamos, por exemplo, um trecho do “Sermão XIV”:

(...) devotos da mesma Senhora, os quais também são seus filhos, e também nascidos entre as dores da Cruz (...) Se um desses homens nascidos de Maria é Deus; o outro homem também nascido de Maria quem é? É todo o homem que tem a fé e conhecimento de Cristo, de qualquer qualidade, de qualquer nação, e de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens, como é a dos Pretos. (...) 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 (VIEIRA, 2000, p. 642).

Percebe-se que a lógica da construção silogística de Antônio Vieira somente é passível de realização por conta da presença ativa da mãe de Jesus, Maria. Sem ela, essa armação retórica não seria possível. Passemos ao segundo caso envolvendo a combinação entre mãe e filho, que traz à tona o momento derradeiro de sofrimento e, por fim, a morte de Cristo. É aqui que a característica mais marcante de Maria – a piedade - se destaca. Para uma melhor exposição sobre o que foi mencionado, leiamos um fragmento do “Sermão XXVII” da série dedicada ao Rosário:

Recorrendo porém todos por extraordinária luz, e mercê do Céu, ao único patrocínio da Mãe de misericórdia, com gemidos, lágrimas, penitências, e contínuas orações;

⁴⁵ Essa expressão é utilizada em diversos momentos e de diversas formas possíveis na Bíblia, variando, por exemplo, entre “nova criatura”, “batizado”, “separados do mundo”, etc.

ainda assim era justo que achassem fechadas as portas da misericórdia em Deus, e na Mãe de Deus os que tinham negado a ambos. Mas qual vos parece que seria o fim, não de um, senão de três casos, tão dificultosos, e horrendos? De dois ladrões na Cruz, um se salvou para exemplo da Misericórdia, e outro se condenou para exemplo da Justiça. Porém onde entre vossa soberana mão, ó Virgem **piadosíssima**, não há exceções, nem **piidade** de meias. A todos três restituiu a **poderosíssima** Senhora as suas Escrituras, tirando-as por força das mãos do Demónio; e entregando-as outra vez aos mesmos, que as tinham escrito, para que metessem, e apagassem no fogo as letras, com que eles se tinham condenado ao fogo, que não se apaga. É o que fez Cristo na Cruz. (VIEIRA, 2015, p. 354-355; grifos nossos).

Acresce ainda uma preocupação de Vieira em abordar uma trilogia capaz de dar conta da *Rosa Mística* em torno da unidade temática que resumiríamos da seguinte forma: Maria intercessora, oração, rosário (cf. MADURO & ABREU, 2015, p. 21). Por fim, importa mencionar que essa ativação dos sentimentos da audiência visa, obviamente, uma tentativa de reequilíbrio na balança das desigualdades da sociedade colonial seiscentista, manipulando os sentimentos através das articulações associativas. Tal estratégia gera, como consequência, a proposta de resignação da situação vivenciada pelos africanos cativos. Concluímos este tópico com a ajuda de Geraldo Mártires Coelho, enfatizando a maior qualidade da redentora por conta de sua aproximação de Jesus:

Assim, e por causa da graça do Verbo, o que para os africanos parecia desterro e desgraça do grande cativo era **milagre** da Palavra, graças à bondade e à **piidade** do Filho de Deus e da Virgem Maria (COELHO, 2011, p. 99-100, grifos nossos).

Enfim, acreditando que tenhamos tratado de forma suficientemente elucidativa o tema mariano - bem como os demais temas discutidos na tópica sobre desigualdades -, passemos, portanto, ao exame do próximo tópico deste trabalho.

3 VIEIRA E O JOGO DE TRANSFORMAÇÃO

3.1 Retórica kenostática

5. De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, 6. que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus. 7. Mas despojou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; 8. e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz.

Filipenses 2. 5-8.

Kenosis é um termo teológico proveniente de origem grega, de *ekenosen* (verbo) da passagem bíblica em Filipenses 2. 7, traduzida como “despojou-se”, ou seja, “humilhou-se a si mesmo” (HARLOW, 1982, p. 1). O *movimento kenostático* que nos propusemos demonstrar aqui pode ser entendido como um plano totalitário, embora resumido, da narrativa cristã. Para tal, tomamos a liberdade de retomar uma informação já apresentada em um tópico anterior referente ao tema do pecado, por conta de uma necessidade de compreensão desse mesmo movimento. Referimo-nos, novamente, aos três pilares do Cristianismo: *Criação, Queda, Redenção*. Como já enfatizamos previamente, somente por meio desse processo estrutural, em que se molda o pensamento cristão, o entendimento dos sermões pela ótica vieiriana é assegurado.

Acompanhando a tríade da lógica desse pensamento hermenêutico, Deus é a origem de tudo, tendo Ele criado o mundo, as coisas do mundo e os homens (criaturas): “Deus criou todas as coisas”. Para os cristãos em geral, o pressuposto básico da existência é a eternidade de Deus, o Criador (Gn. 1.1). A *razão* nessa *crença* é o que dá sentido aos cristãos na ideia de existência do mundo, tendo a Fé como componente crucial na formação de juízo para a

explicação das questões existenciais, não explicáveis (ou não compreendidas) pela natureza humana.

Na *cosmovisão* cristã que se apresenta, a culpa das incertezas é creditada pelo afastamento do homem com o Divino, ou seja, a nova natureza imperfeita (pecaminosa) humana interrompe o contato com a natureza (ou essência) perfeita de Deus. Assim, nesse ponto de vista, a partir da *Queda*, o que sobrou foram apenas imanências, ou ecos, da Verdade Divina⁴⁶, restando aos homens apenas a interpretação dos seus sinais. Emana da figura de Agostinho uma tentativa de assimilar o estado ao qual nos referimos, nas *Confissões*⁴⁷ citadas a seguir:

E como invocarei o meu Deus – meu Deus e meu senhor – se, ao invocá-lo, o invoco sem dúvida dentro de mim? E que lugar há em mim, para onde venha o meu Deus, para onde possa descer o Deus que fez o céu e a terra? Pois será possível – Senhor meu Deus – que se oculte e mim alguma coisa que você possa conter? É verdade que o céu e a terra criaste e no meio dos quais me criastes vos encerrem? (AGOSTINHO, 2013, p. 26).

Nota-se, através da passagem destacada, uma patente inquietação, uma frustração desencadeada pela compreensão do afastamento provocado pelo pecado, gerando no indivíduo Agostinho a busca de uma apreensão de Deus, a busca de uma resposta do próprio Deus. O oráculo da sabedoria teológica (CONTI, 1990, p. 377), mesmo com tantas questões não correspondidas, não deixa de atribuir certeza de sua existência⁴⁸ a Deus: “Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim” (cf. *ibidem*). A raiz dessa concepção teológica embrenha-se no pensamento vieiriano, chegando a projetar uma hipótese do fim da existência de todas as coisas – inclusive do próprio Deus – caso Ele abra mão do mundo, como podemos observar nas suas palavras a seguir, extraídas do “Sermão do Espírito Santo”:

Desde o princípio do mundo até hoje não levantou Deus mão da obra, nem por um só instante; e com a mesma ação com que criou o mundo, o esteve sempre e está e estará conservando até o fim dele. E se Deus o não fizer assim, se desistir, se abrir mão da obra por um só momento, no momento perecerá o mundo, e se perderá o mundo, e se perderá tudo o que em tantos anos se tem obrado. (VIEIRA, 2001, p. 425).

⁴⁶ A esse respeito, recomendamos a leitura da obra de Agostinho, *Confissões*, especificamente, o ponto 9, “O neoplatonismo e a fé cristã”, no livro VII, intitulado *A caminho de Deus*.

⁴⁷ Referência à obra já mencionada, intitulada *Confissões*.

⁴⁸ O emprego de *existir* aqui pode ser lido de duas formas: 1. ter vida, ou estar vivo; 2. ter um sentido na vida, um motivo para viver.

A retórica kenostática do padre Antônio Vieira consiste em dar seguimento por um caminho difícil, repleto das dificuldades terrenas, porém de fácil visualização através das lentes da Fé cristã. Sua pregação (kenostática) buscava estimular a movimentação no mundo terreno - fosse corrigindo o comportamento do branco europeu, ressignificando o imaginário indígena, ou mesmo estimulando a paciência do negro cativo -, lembrando-os sempre das ações em vida como atos constantes de afirmação da fé. Cabe destacar a importância, no âmbito desta proposta central, de o jesuíta se colocar, por vezes, como próprio exemplo vivo, presente no púlpito, do tema que está pregando, conforme observamos nas linhas a seguir no mesmo sermão já citado:

Assim como Deus está sempre criando o criado, assim os Mestres e Pregadores não de estar sempre ensinando o ensinado, e convertendo o convertido, fazendo o feito: o feito, para que se não desfaça; o convertido, para que se não perverta; o ensinado, para que se não esqueça; e finalmente ajudando a incredulidade não incrédula, para que a Fé seja Fé não infiel. (cf. *ibidem*, p. 426).

Antes de prosseguirmos no ciclo proposto pelo movimento kenostático, devemos observar um aspecto a respeito do gênero narrativo que se formula aqui. Para se entender qualquer narrativa, devem-se olhar os componentes circunstanciadores *espaço* e *tempo*. Em relação ao *espaço* da narrativa cristã, temos a indicação bíblica de duas configurações espaciais por conta da dupla relação envolvente entre corpo e alma. Assim, temos o espaço físico, determinado e vivenciado no plano concreto e, portanto, pertencente ao mundo real; ou⁴⁹ espiritual, que, segundo os preceitos bíblicos, se dá (ou dará) num plano transcendente, que, por sua vez, traz consigo um novo duplo carregado de possibilidade entre céu ou⁵⁰ inferno. Consequentemente, a mesma razão presente no *espaço*, que traça uma bifurcação dos caminhos, é a encontrada no *tempo* da narrativa, que, circunstanciado aos fatores corpo e alma, apresenta duas naturezas opostas entre si, dividindo-se entre finito (corpo) e infinito (alma).

A esse respeito, deve-se considerar, de igual forma, a mesma noção de tempo utilizada pelos gregos em torno de *Chronos* e *Kairos*. Diferente de *Chronos*, que é o tempo que se pode medir, como aparece em palavras como "cronologia", *Kairos* não se refere ao tempo quantitativo, e sim qualitativo da ocasião, ou seja, significa que algo ocorrerá no tempo certo

⁴⁹ "Ou" aqui carrega uma ideia de alternância, ou seja, o *espaço* que ora ocupa o corpo será substituído pelo *espaço* do espírito.

⁵⁰ "Ou" aqui, por sua vez, carrega uma semântica de oposição, manifestando uma antítese entre Céu e Inferno, proveniente das escolhas humanas individuais.

(TILLICH, 2004, p. 24). Em *Kairos* é resguardada a esperança cristã: a esperança de uma “nova aurora”, tempo em que a conciliação com o Sagrado seja reestabelecida.

Por fim, retomando o movimento proposto aqui, temos o momento, por último, de ascensão do homem: a Redenção. Na narrativa cristã, Deus reservaria um plano salvífico no qual enviaria seu único filho, “para que todo aquele que Nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3. 16). A história do pensamento cristão se molda a partir do entendimento de que Jesus é o cordeiro imaculado, o sacrifício perfeito de Deus para remissão dos pecados humanos. Jesus, filho de Deus, mas que também é Deus, torna-se mortal para redimir a humanidade a fim de restabelecer o contato perdido. Vejamos como o inaciano nos apresenta esse ponto:

O fim por que Jesus Cristo veio ao mundo foi para reformar os erros de Adão, e seus filhos, e para os restituir à igualdade, em que os tinha criado, desfazendo totalmente, e reduzindo à primeva, e natural união, as distinções, e diferenças, que a sua soberba entre eles tinha introduzido. (VIEIRA, 2015, p. 158).

Completado o movimento da *kenósis* após o sacrifício de Jesus na cruz, reservamos uma breve retomada ao mesmo ciclo, agora com nossos olhos voltados exclusivamente para o grupo dos negros africanos, foco central da nossa investigação. No que concerne ao grupo citado, a realização do desempenho kenostático tem sua peculiaridade. Como já abordamos grande parte das questões no tópico deste trabalho intitulado "*Effectus peccati originalis*" e também neste mesmo texto ora desenvolvido, faremos um percurso objetivo, destacando apenas os pontos que julgamos necessários. Portanto, retomemos o início.

Como já vimos, o momento da Criação reserva uma origem comum a todos os homens. Na verdade, o grande diferencial da retórica kenostática reservada aos negros por Antônio Vieira é a configuração da segunda Queda “construída” em dois momentos bíblicos. O primeiro é referente à maldição de Cam, lançada por Noé ao filho Canaã, na qual reservaria sua descendência à servidão. Antes de examinarmos outra passagem bíblica que justifica o trato escravagista colonial, é importante ressaltarmos a seguinte questão levantada por Geraldo Mártires Coelho:

Os pontos doutrinários alimentados ou realimentados por doutores da Igreja católica, por papas e religiosos de várias ordens, acabariam fundando um argumento teológico à escravidão negra, já anunciada no Gênesis (9:25-27): a maldição lançada por Noé a Canaã, filho de Cam, reduzindo-o a “servo dos servos. (COELHO, 2011, p. 91).

A segunda justificativa que desembaraça o discurso em torno da aceitação da escravidão é atribuída aos filhos de Coré. Objetivamente, deixemos que o próprio Vieira a explique:

Caminhando os filhos de Israel pelo deserto em demanda da terra de Promissão, rebelaram-se contra Deus três cabeças de grandes famílias, Datã, Abiram, e Coré: e querendo a Divina Justiça castigar exemplarmente a atrocidade deste delito, abriu-se subitamente a terra, tragou vivos aos três delinquentes, e em um momento todos três com portento nunca visto foram sepultados no inferno. Houve porém neste caso uma diferença, ou exceção muito notável, e foi que com Datã, e Abiram pereceram juntamente, e foram também tragados da terra, e sepultados no inferno seus filhos; mas os de Coré não, e este é o que a Escritura chama grande milagre. (VIEIRA, 2015, p. 410).

Como se percebe, a construção dos argumentos em torno do motivo da prática escravagista é pautada na relação de causa e efeito. Logo, acrescenta-se nessa argumentação, como consequência, uma segunda *Queda* justificada nos argumentos da mencionada maldição. Desse modo, a ideia representada por um movimento de declínio coloca o negro em uma posição inferior ao homem já caído. Visto que seu movimento de queda é duplicado, seu declínio o coloca em posição que pode ser considerada como "morte em vida" (cf. Diagrama 2).

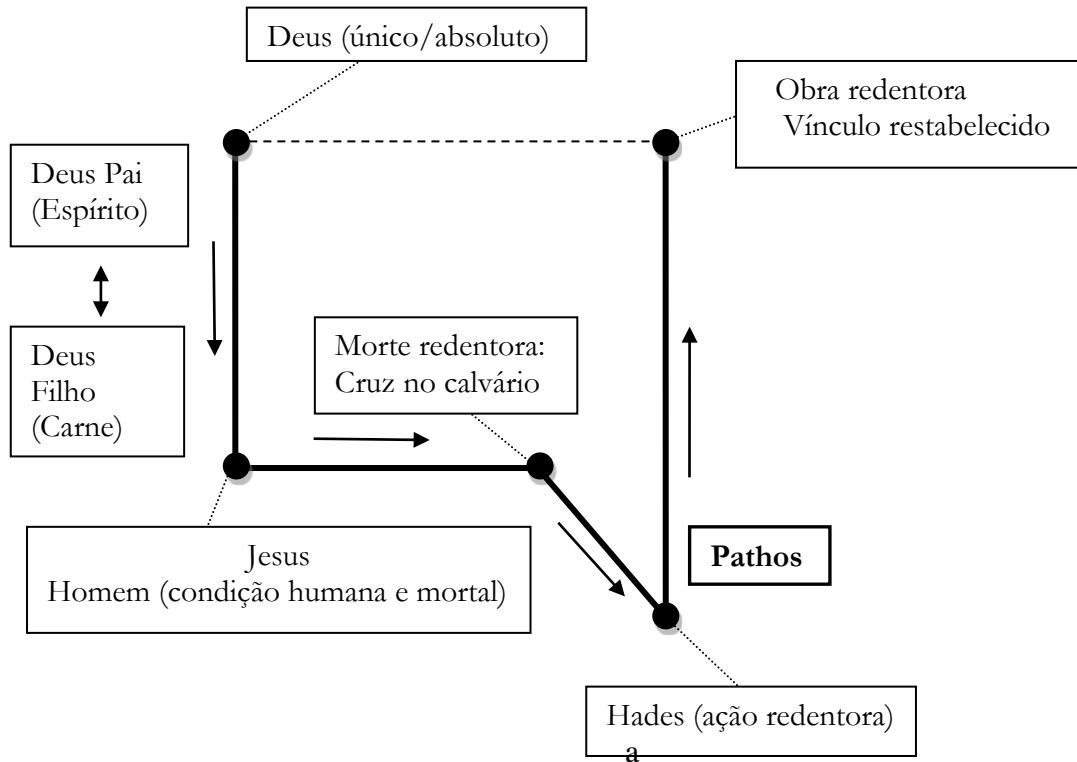
Todavia, resta-nos o fechamento do último e principal movimento kenostático, o da *Redenção*, que, resumidamente, se enquadra no espelho plasmado de Cristo, confirmando as atitudes submissas de sua posição. Assim como Cristo, o escravo “se submete” e, por isso, também recebe a recompensa de “subida ao céu”. E como quem aguardasse o momento exato para essa mudança, Antônio Vieira, em sua surpreendente retórica kenostática, transforma negros em anjos - nada melhor para representar, no plano da imagética, uma ascensão mística:

[...] porque é tal a virtude dos mistérios dolorosos da Paixão de Cristo para os que orando os meditam gemendo como pomba, que o ferro se lhes converte em prata, o cobre em ouro, a prisão em liberdade, o trabalho em descanso, o inferno em paraíso, e os mesmos homens, posto que pretos, em anjos. (idem, p. 420).

Como vimos há pouco, a finitude humana assimilada à promessa da Salvação é o combustível para o giro da roda kenostática. Seu movimento, notoriamente, gira em torno da esperança provocada pelo discurso da Boa Nova cristã. De outra forma, focaliza na imagem salvífica de Cristo. Portanto, tendo em vista que o assunto levantado neste tópico se conclui aqui, encerremos também, acrescentando apenas como complemento de raciocínio dois diagramas que resumem o movimento kenostático, facilitando a sua visualização.

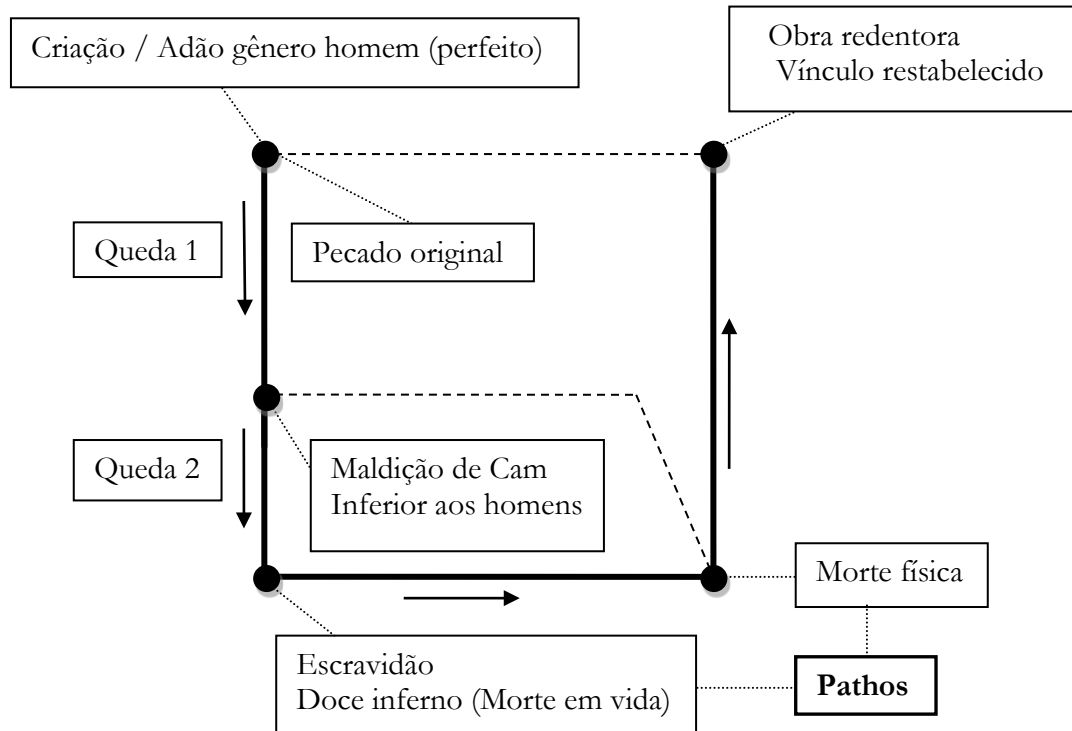
ESQUEMA DO MOVIMENTO RETÓRICO KENOSTÁTICO

DIAGRAMA 1



ESQUEMA DO MOVIMENTO RETÓRICO KENOSTÁTICO

DIAGRAMA 2



3.2 Corpo cativo, Alma livre x Corpo livre, Alma cativa

Parece que nesses grandes corpos, como nos nossos, há movimentos.

Montaigne

Iniciamos este tópico repensando a problemática evidenciada na presente epígrafe do autor em destaque acerca da questão da alteridade. O historiador francês Jean Delumeau, em sua obra *História do medo no Ocidente*, traça o olhar do mundo cristão sobre a perspectiva do pecado, que, devido à sua grande ocorrência, levou a crer, na época da renascença, que o “império do diabo” seria muito mais vasto do que se havia imaginado (2009, p. 286). Após breve discussão sobre essa constatação, o referido historiador introduz o ensaísta Montaigne para tentar apresentar uma possibilidade de contraste – sem muito êxito à época - com o pensamento dominante, devido a seu olhar diferencial na defesa das civilizações do Novo Mundo. Essa aleatória introdução é, na verdade, uma alavanca para o que pretendemos tratar neste tópico de nosso trabalho, já que ela reativa o debate acerca das relações interculturais e hierárquicas no contexto referido. Para que tenhamos clareza em nosso percurso, antecipamos aqui que enfocaremos dois tipos de alteridade: a *cultural* e a *espiritual*, ou, leia-se, de outra forma, a que se refere ao *corpo* e a referida à *alma*.

Apresentados os caminhos que percorreremos, devemos antes reconhecer a complexidade do título aqui demarcado. A titulação proposta - “Corpo cativo, Alma livre x Corpo livre, Alma cativa” - gira em torno da hermenêutica cristã amplamente enraizada na sermonística vieiriana que se volta ao auditório negro. Na verdade, embora o discurso da servidão cristã⁵¹ fosse tema presente nas Sagradas Escrituras, a disposição diagramática, com a qual nos deparamos, é exclusiva a esse grupo hierárquico da cadeia colonial por apresentar um encaixe situacional único. Sobre esta questão específica, Luiz Felipe Baêta Neves Flores indica que:

⁵¹ Entre diversas passagens bíblicas que apresentam essa ideia, destacamos apenas duas, suficientes ao entendimento que acompanha a reflexão central deste tópico: “*Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor e não para homens, cientes de que recebereis do Senhor a recompensa da herança. A Cristo, o Senhor, é que estais servindo*” (Colossenses 3:23-24); “*...quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva*” (Mt 20:26).

O sermão demanda diferentes atores que constituirão uma determinada situação; o sermão é uma especificidade não apenas porque se distingue de outros tantos fenômenos mas porque tem virtualidades que singularizarão cada pregação conforme suas formas de agenciamento. Vieira não deixa o auditório apenas suposto; ele o traz para dentro do sermão – o auditório, neste sentido, é um personagem do sermão. (1988, p.171).

Através dessa organização sintética, representativa do pensamento que é trabalhado retoricamente nos sermões, percebemos um *jogo de decifração*, para o qual Margarida Vieira Mendes chama a atenção, indicando que a “palavra e a noção de *desempenho* terá sido nuclear na produção discursiva barroca” (MENDES, 1989, p. 210). Isso diz muito a respeito do engenho retórico do padre seiscentista, que é capaz de “esticar” ao máximo a palavra empenhada diante de um *real* postulado e de um *mistério* providencial. Para o desdobramento da questão que propomos, vejamos, finalmente, um fragmento do “Sermão XIV” da série do Rosário, em que a operação central descrita no título deste tópico - a passagem de corpo livre/alma cativa para corpo cativo/alma livre - ocorre:

Começando pois pelas obrigações que nascem do vosso novo, e tão alto nascimento, a primeira, e maior de todas, é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de Si, e por vos ter tirado de terras, onde vossos pais, e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, vivais como Cristãos, e vos salveis. (VIEIRA, 2015, p. 409).

De outra forma, por um mecanismo de paráfrase, a leitura do fragmento selecionado poderia ser feita da seguinte forma: para os escravos, é melhor viverem cativos aqui (no Brasil colonial), porque serão salvos, do que libertos lá (na África), em que seriam condenados ao inferno. Através dessa releitura, que é intrínseca também ao auditório, podemos, inclusive, observar claramente os elementos dêiticos referenciais dos distintos espaços em questão: o “aqui” e o “lá”, que contribuem para uma oposição dialética com a finalidade óbvia: a da negação do espaço africano e conseqüente afirmação do espaço da catequese americana. Além disso, consoante indica o crítico há pouco citado, o caráter de *momento*, conjuntura, situação, transitoriedade do fenômeno total da pregação parece limpidamente no sentido de deslocamento, de passagem, de *movimento* (“tirado”, “trazido”) e de *intenção* (para que “vivais como Cristãos, e vos salveis”) (cf. BAÊTA NEVES, 1988, p.171). O somatório desses fatores cria, portanto, um amplo painel paradoxal, estimulando os cativos à reflexão acerca das escolhas (se é que as têm) de imediato.

Avançando para aquilo que foi proposto no início, outra vez faz-se necessário revisitar o embate do ponto de vista *cultural*, dada sua iminência, do *topos* que se desprende do relacionamento entre corpos distintos, tema que, atualmente, divide atenção de muitos

pensadores e de suas respectivas áreas do conhecimento, mas que foi tão difícil para os primeiros “antropólogos”⁵² por carecerem de informações e das lentes adequadas que possibilitariam uma leitura sobre o *outro* mais adequada. Sob perspectiva ampla do cenário dito Barroco, a elucidação através das palavras do pensador espanhol José Antônio Maravall torna-se fundamental:

O Barroco, como época de contrastes interessantes e, talvez, de tantas vezes de mau gosto (individualismo e tradicionalismo, autoridade inquisitorial e abalos de liberdade, mística e sensualismo, teologia e superstição, guerra e comércio, geometria e capricho), não é resultado de influências multisseculares sobre um país cujo caráter configurariam, nem tampouco, é óbvio, de influências que, de um país dotado supostamente com tais características, seriam irradiadas sobre aqueles outros com os quais estaria relacionado. Não são razões de influência ou de caráter, mas de situação histórica, as que fizeram surgir a cultura barroca. Participam dessa cultura, conseqüentemente, todos os que se encontram conectados com tal situação, ainda que, em cada caso, isso ocorra de acordo com a posição de grupo em questão. (MARAVALL, 2009, p. 57).

Diante dessa brilhante exposição, resta-nos o exame das relações entre corpo e alma no contexto em foco. Lembremos: o corpo é *cultural*, construído e constituído para o meio social. Impetrado a participar da cultura barroca, o negro africano é estimulado a “escolher” entre o passado e o presente. Por sua relação conflitante, evidenciadora de uma relação dialógica aristotélica⁵³, o corpo atual do escravo, digamos, é levado ao embate com o próprio corpo antigo. Trata-se aqui de um notório desequilíbrio das relações humanas (sociais, culturais, políticas e, sobretudo, religiosas) transferindo ao campo dos discursos a negação do *outro*, ou melhor, do ponto de vista do *outro*. Circunstanciado, ou seja, retido em um contexto relacional específico e fechado pelo olhar do dominante, o corpo assume função dupla, para “matar” a si próprio. Não por acaso Vieira indica enfaticamente, em uma pequena sentença, a ideia de um novo nascimento para os africanos. Leiamos mais uma vez o jesuíta:

Começando pois pelas obrigações que **nascem** do vosso **novo**, e tão alto **nascimento**, a primeira, e maior de todas, é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de Si, e por vos ter tirado de terras, onde vossos pais, e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, vivais como Cristãos, e vos salveis. (ibidem; grifos nossos).

⁵² Embora se precise de muita cautela em relação ao uso de termo, nossa provocação ocorre pela ausência do mesmo campo de estudo, transformando as mentes pensantes, principalmente os religiosos, em antropólogos – ou pesquisadores de outras culturas – após o choque provocado pelo achamento do Novo Mundo.

⁵³ Além da recomendação de leitura do livro III da *Retórica* de Aristóteles, destacamos, para comprovação dessa relação constante, as seguintes palavras de Maravall: “Não se pode ignorar o que a retórica e o uso variadíssimo de seus múltiplos recursos significam nesse momento cultural. A passagem da retórica para o primeiro plano entre as artes da expressão (...) e o retorno à retórica aristotélica são fenômenos ligados ao desenvolvimento europeu do barroco” (ibidem, p. 334).

O notório dualismo projetado pela voz do sermoneiro – vida e morte, livre e cativo, corpo e alma, pais e filhos – traz o ponto de vista do orador simulado (escondido) nas supostas escolhas do negro diante do mundo e, como o mundo é uma luta de opostos, além de ser o lugar no qual se trama a mais complexa rede de oposições, conforme nos indica Maravall (op. cit., p. 258), resta ao cativo um suposto embate onde seu reflexo é plasmado retoricamente pelo presente estado e pela memória do passado. A respeito desse mecanismo, reconhecidamente empregado como ferramenta barroca, o importante historiador Luiz Felipe de Alencastro relembra que:

(...) O ponto alto do dualismo (...) ocorreu nos séculos XVI e XVII, quando se aprofundava a distância entre o culto crescente da liberdade na Europa e a expansão do escravismo colonial na América. (ALENCASTRO, 2000, p. 157).

Do ponto de vista teológico, o dualismo torna-se antológico quando se trata da “escolha” entre Deus e o diabo, segundo nos esclarece o seguinte texto:

De um lado está a cidade de Deus, do outro, a da terra ou do diabo. A cidade de Deus realiza o amor de Deus. Está presente na igreja, mas a igreja é um *corpus mixtum*, um corpo misturado, com pessoas que pertencem essencial e espiritualmente a ela e outras que não lhe pertencem. Entre essas duas características da igreja (representação do reino de Deus e corpo misturado) e mediação se dá por meio da hierarquia. A hierarquia é representada pelo poder de consagrar. (TILLICH, 2004, p. 133).

Para compreendermos melhor o evento em foco, devemos analisar os vocábulos isoladamente, ou seja, observá-los sem uma ativação cultural, apenas na oposição “natural” entre eles. O corpo é apreensível (ou definível), visível (concreto, real) e finito; a alma, por sua vez, é inapreensível (indefinível), invisível (abstrata, irreal) e infinita. Essa ativação, por via da dupla alternância entre os vocábulos *corpo/alma*, é o que torna possível um segundo desdobramento que pese a respeito da alma, o que ativa a alteridade *espiritual*. Complementa essa informação o religioso Paul Tillich, objetivando desdobrar um ponto de vista *espiritual*:

As almas não são apenas eternas em sua essência, mas também imortais no sentido técnico de continuação no tempo. Como resultado disso, os excluídos da eternidade, porque se separaram de Deus, são ainda imortais; essa imortalidade significa sua pena e condenação. Estão excluídos de Deus. Estão excluídos do amor – amor é o fundamento do ser – e não merecem nenhuma piedade. Não há laços de amor entre eles e os outros. (TILLICH, 2004, p.132).

Nitidamente, na hierarquia natural das coisas do mundo e de além mundo, a alma é superior ao corpo; como, segundo a premissa levantada por Vieira, “Todo o homem é

composto de corpo e alma” (VIEIRA, 2015, p. 343), deve atentar para o cuidado prioritário da alma, não do corpo, conforme podemos observar no trecho a seguir:

A Alma é melhor que o corpo, o Demónio é pior Senhor que o homem, por mais tirano que seja; o cativo dos homens é temporal, o do Demónio eterno: logo, nenhum entendimento pode haver, tão rude, e tão cego, que não conheça que o maior, e pior cativo é o da Alma (ibidem, p. 349).

Como se percebe, o binômio *corpo/alma* enfocado aqui é constantemente ativado pelo pensamento teológico, demonstrando-se como um *modus operandi* central nos textos sermonísticos vieirianos. É somente através desse mesmo mecanismo que se pode compreender as palavras de Paulo em relação ao “corpo místico”, tantas vezes enfatizado em suas epístolas⁵⁴, e reutilizado por Vieira⁵⁵, no qual se constitui uma metáfora (visível) em que o corpo é regido pelo controle da vontade divina: Ele (Deus) é a cabeça do corpo (Colossenses 1. 18). Entendamos o “corpo místico” como uma seleção que determina os seus “membros” a partir do pressuposto da salvação da alma: é, portanto, uma alegoria que contempla o movimento dialógico onde se opõe a alma condenada daqueles não ingressados ao “corpo místico”. Como exposição dessa análise, observemos um fragmento do "Sermão XXVII" da série do Rosário do padre Antônio Vieira:

Temos visto que assim como o homem se compõe de duas partes, ou de duas metades, que são corpo, e Alma, assim o cativo se divide em dois cativos: um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos, e escravos dos homens; outro cativo da Alma, em que as Almas por própria vontade se vendem, e se fazem cativas, e escravas do Demónio. (VIEIRA, 2015, p. 349).

Percebe-se, nesse curto trecho citado, o desenvolvimento retórico em torno da configuração dos opostos (corpo x alma) que possibilitam o desdobramento envolvendo a palavra “cativo”, sendo ela, por um lado, benéfica quando atrelada à ideia de submissão em vida (temporária); e, por outro lado, danosa quando associada à ideia de insubmissão, ou seja, a não suspensão de suas próprias vontades e inclinação à vontade divina. Em outra passagem, o estrategista Vieira, utilizando desse mesmo expediente, articula um argumento apoiado na linha de superioridade da alma em relação ao corpo, separando os “domínios” do mundo físico e do mundo espiritual, evidentemente, considerando os aspectos de transitoriedade do corpo e de perpetuação da alma. Vejamos a seguir:

(...) o Escravo, como qualquer outro homem, é composto de carne, e espírito, e o domínio do Senhor sobre o Escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a Alma. (VIEIRA, 2015, p. 344).

⁵⁴ Pode ser verificado nas seguintes passagens: 1Cor 12. 12; Cl 1. 18; Ef 5. 23; Rm 12. 4-5.

⁵⁵ Para essa exposição, sugerimos a leitura do “Sermão do Espírito Santo”.

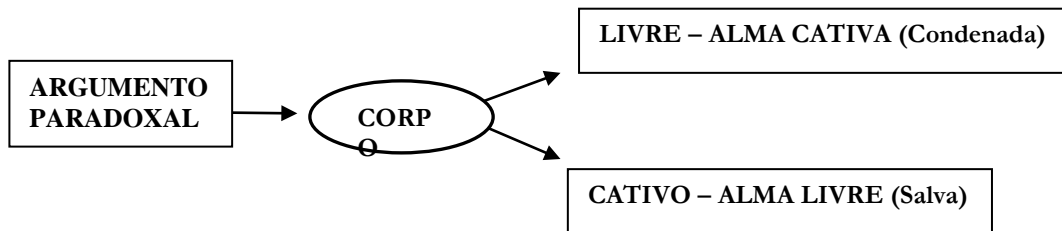
Ademais, acrescenta-se, por fim, com Adolfo Hansen, que “o fundamento do discurso se recorta na crença de um mimetismo generalizado: o sermão opera, por motivação indireta, derivando exemplos das Escrituras” (HANSEN, 1978, p. 174), o que significa dizer que esse mecanismo lógico (*logos*) sobre o qual nos debruçamos só atinge sua eficácia persuasiva atrelada em conjunto com a exigência das práticas cristãs e com os operadores divinos – Jesus e Maria - que *incorporam* o negro por via afetiva (*pathos*), como podemos observar no seguinte exemplo:

E como todos os Cristãos, posto que fossem gentios, e sejam escravos, pela Fé, e Batismo estão incorporados em Cristo, e são membros de Cristo; por isso a Virgem Maria, Mãe de Cristo, é também Mãe sua; porque não seria Mãe de todo Cristo, se não fosse Mãe de todos Seus membros. (VIEIRA, 2015, p. 406-407).

Assim, acreditando que tenhamos trabalhado o suficiente para a compreensão da importância do binômio corpo cativo/ alma livre nos sermões de Vieira, encerramos por aqui este tópico, acrescentando, por último, que reservamos a seguir, conforme o tópico anterior, um diagrama que complementa visualmente de forma sintética nossas discussões levantadas neste passo de nossa investigação.

ESQUEMA DO MOVIMENTO RETÓRICO VIERIANO ACERCA DO CORPO

DIAGRAMA 3



4 ASSOCIAÇÕES ALEGÓRICAS

4.1 O *doce inferno*

Desce do espaço imenso, ó águia do oceano!
Desce mais... inda mais... não pode olhar
humano Como o teu mergulhar no brigue
voador! Mas que vejo eu aí... Que quadro
d'amarguras! É canto funeral! ... Que tétricas
figuras! ... Que cena infame e vil... Meu Deus!
Meu Deus! Que horror!

Castro Alves

De acordo com o percurso kenostático vislumbrado durante essa pesquisa, este seria o momento de declínio em nossa análise, ou seja, o momento em que descemos ao inferno⁵⁶. Obviamente, nossa descida enquadra-se em um plano “confortável”, como mero observadores do trato horrendo praticado durante o período colonial no Brasil. Nosso objetivo aqui é o de investigar as diferentes nuances em torno da inusitada construção alegórica feita por Antônio Vieira, em seu consagrado “Sermão XIV” da série do Rosário, já prenunciada no título: *o doce inferno*. Para isso, torna-se necessário reativarmos nossa memória de questões já trabalhadas em tópicos anteriores deste trabalho. Como vimos, as letras (atualmente denominadas barrocas⁵⁷) reciclaram diversos procedimentos retórico-poéticos da tradição greco-romana (OLIVEIRA, 2005, p.13). Lembremos, sobretudo, do *pendor persuasivo* – *ponere ante oculos* - que ressalta a importância da utilização da imagem para o contexto seiscentista.

Como passo inicial, faremos uma breve investigação acerca do conceito de "alegoria", partindo da definição apresentada por Heinrich Lausberg - assim como Ana Lúcia M. de

⁵⁶ Trata-se da própria escravidão, considerada por Vieira como “morte em vida”.

⁵⁷ O termo “Barroco” é “inventado” posteriormente à época em que teria ocorrido, o que o torna uma definição anacrônica. Não por acaso João Adolfo Hansen, no artigo intitulado “Letras coloniais e historiografia literária”, indica ser “totalmente desnecessário” o seu uso, pois, segundo o autor, “só produz equívocos de interpretação” (2006, p.19).

Oliveira (2005) e João Adolfo Hansen (2006) nos apresentam -, que sintetiza as conceituações de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, dentre outros:

A alegoria é a metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse pensamento em causa (HANSEN, 1982, p. 249).

A autora citada, fazendo uma leitura do fragmento exposto, completa: “assim, ao passo que a metáfora constitui um tropo de léxico, valendo pela substituição de um termo isolado, a alegoria é quantitativa, equivalendo a um enunciado” (cf. OLIVEIRA, 2005, p. 13-14). Contudo, essa definição, como mencionamos, é proveniente da Retórica antiga, sendo ela “essencialmente linguística”, o que a torna ainda insuficiente para nossos esclarecimentos. João Adolfo Hansen, em sua brilhante investigação sobre o tema na obra intitulada *Alegoria – construção e interpretação da metáfora*, aprofunda a questão ao abordar o uso alegórico no universo cristão como um “método de interpretar” o “enigma⁵⁸” do signo divino, ou seja, a alegoria passa a ser interpretada como “simbolismo linguístico revelador de um simbolismo natural, das coisas, escrito desde sempre por Deus na Bíblia e no mundo” (HANSEN, 1986, p. 4). Segundo este autor, a obra de Santo Agostinho – *A teoria do símbolo* – é a que dá sustentação a essa questão, formando uma base teórica para os jogos retóricos que hoje podem ser lidos como *alegóricos* ou *enigmáticos*; de fundo platônico, encontra nela o pensamento do *verbo* divino como uma “palavra”, no sentido que a Retórica chamaria de *figurado* ou *metafórico* (cf. idem, 2006, p. 59). Completando o raciocínio, Hansen esclarece-nos essa questão:

É que a palavra de Deus, embora efetivamente comunique algo aos homens, não é ela mesma, enquanto palavra de Deus, signo de nada. Ela é aquilo de que tudo – coisas (*res*) e signos (*signa*) – é signo (idem, *ibid.*).

Com o movimento de recolhimento, evidencia-se aqui a noção de alegoria em dois sentidos: uma, como forma de composição poético-retórica (a “alegoria dos poetas”, ou verbal); outra, como forma de interpretação (a “alegoria dos teólogos”, ou factual). Assim, deve-se considerar os dois tipos de alegoria, consoante indica Ana L. de Oliveira, baseada em Yves Delègue (1990, p. 31), visto que ambos repousam, de fato, na ideia de que, desde a Queda, no interior dos signos um corte se produziu, que menos separou os significantes de seu significado, do que pôs fim à sua univocidade recíproca, em virtude da qual a cada

⁵⁸ Para maiores esclarecimentos, recomendamos a leitura do texto de João A. Hansen, “Tota Allegoria ou Alegoria Perfeita ou Enigma” (2006, p. 54-65).

significante era atribuído um único significado e vice-versa (idem, 2005, p. 15). A autora complementa sua exposição da seguinte forma:

Com efeito imediato disso, já que cada palavra possibilitava virtualmente uma abertura para o infinito das cadeias significantes, instauram-se *encruzilhadas de sentidos*, passíveis de provocar uma equivocidade nada desejável no âmbito da ortodoxia católica. (idem, p 15-16).

Acrescenta-se, por fim, a partir das ideias presentes nessa mesma retomada, que a alegoria é tanto um *modo de leitura*, quanto um *modo de escrita*, sendo esta designada especificamente pelo termo *alegorese*⁵⁹. A soma desses fatores, na verdade, confluem na retórica vieriana para que o sentido da palavra, quando dotado de um valor expressivo, possa apresentar variadas possibilidades de realização, mas, concomitantemente, amarrados a uma unidade, que, para o universo católico seiscentistas, tenha como resultado a mensagem ou a tradução da vontade divina. Além disso, ao encaixarmos essa questão no contexto contrarreformista, podemos observar o seu uso contra a diretiva luterana da *sola scriptura*, prescrevendo a Igreja que somente teólogos autorizados pelas duas fontes da Revelação – a *tradição* e as *Escrituras* – poderiam ler e interpretar o *Antigo* e o *Novo Testamento*. Para iluminação deste ponto, João A. Hansen outra vez nos auxilia:

A interpretação autorizada garantia o monopólio papal do sentido profético da concordância alegórica, analógica ou especularidade não entre as palavras, mas entre os homens, as ações e os acontecimentos de ambos os Testamentos para demonstrar que a verdade latente (*latens*) da Revelação no *Antigo* está patente (*patens*) no *Novo*. (idem, 2003, p.13).

Assim, a partir do dado exposto, resta-nos ainda relembrar que a retórica é específica de uma problemática discursiva mimética, metafísica, na antiguidade greco-romana, e teológico-política com o Cristianismo (HANSEN, 1994, p. 21), o que, portanto, torna o lugar do pregador (ou mediador, ou intérprete) um lugar de destaque, sob condições da resolução da mesma “problemática”, visto sua capacidade de interpretação da mensagem divina. Acresce a respeito da importância do sermão e do pregador a análise de Luiz Felipe Baêta Neves Flores, sobre o “Sermão da Sexagésima” (mas que poderia ser ampliada a qualquer outro sermão, dada sua natureza metalinguística, ou metassermonística):

(...) para Vieira, o sermão (...) é (...) o *resultado* de uma forma de **atuação** de seus elementos em uma determinada conjuntura. Elementos que (...) **interatuam** porque

⁵⁹ Segundo Ana Lúcia M. de Oliveira, apoiada em Paul Zumthor, *alegorese* é complementar da alegoria, pois segue o movimento inverso: partindo de uma verdade, ela engendra, dos elementos desta, uma *littera*, assumindo as categorias de lugar e de tempo e implicando, com isso, uma narrativa (cf. idem, *ibid.*). A respeito desse caso específico, sugerimos a leitura do texto de Paul Zumthor, “Allégorie et allégorèse” (1978, p. 78-94); in: *Le masque et La lumière. La poétique des grands rhétoriciens*.

parecem depender estritamente dos outros para assegurarem sua função: a pregação depende da eficiência do **desempenho do pregador** e do **resultado** que venha a ter no auditório; que depende do pregador (e da pregação) para que exista atingindo seus objetivos; Evangelho que precisa ter um pregador para ser ouvido; pregador que parece um simples enunciador de uma verdade que lhe é maior e anterior: o Evangelho (FLORES, 1988, p. 171; grifos nossos).

Para tratar da eficiência no desempenho do pregador, Margarida Miranda, partindo das próprias analogias empregadas por Vieira⁶⁰, descreve a eficácia da palavra, como uma arma de arremesso, que derruba, fere e vence os inimigos (MIRANDA, 2008, p.269), o que sugere uma *atuação* do pregador capaz de determinar a vitória no campo de batalha. Outra alusão interessante que podemos destacar a respeito da eficácia é a discussão em torno do *Diálogo da conversão do gentios*, entre Mateus Nogueira e Gonçalo Alves, que buscavam uma *actio* eficaz ou mais adequada ao público *inconstante*, constituído pelos índios que habitavam nossa terra. Segundo Alcir Pécora, apenas o *dever da caridade*, cumprido na diligência da obra, fornece a causa suficiente para os trabalhos da conversão. Acrescenta ainda:

Nesse momento, a dimensão alegórica ou cifrada, e não apenas simbólica da personagem do ferreiro está patente no diálogo: a sua lida com o martelo e a forja de modo a produzir a forma desejada sobre a dureza do metal fornece não apenas a imagem similar e genérica da eficácia da ação pertinaz e constante, mas o próprio e específico conceito de caridade cristã, como ato enérgico de cumprimento de uma ordem divina. (PÉCORA, 1992, p.104).

Com isso, o que, na verdade, queremos demonstrar neste ponto é a necessidade da dupla articulação entre *palavras e obras*, o que ressalta a formação do *ethos* do pregador, capaz de dar legibilidade (ou credibilidade) ao discurso. Em outras palavras, nem as provas demonstrativas do *probare*, nem as belezas persuasivas do *delectare*, embora tão agradáveis e necessárias, não poderiam bastar para vencer essas resistências últimas e frequentemente difusas que nascem do amor e do ódio, do desejo e da repugnância, da compaixão e da repulsa. Para dobrar os seus ouvintes, o orador deve perturbá-los com sua voz, impressioná-los com as suas expressões, transportá-los com os seus gestos (cf. LICHTENSTEIN, 1994, p. 78).

Assim, entende-se que o poder persuasivo dos sermões de Vieira só ganhou notabilidade por sua capacidade de “transformar o discurso em espetáculo” (idem, *ibid.*). Não por acaso Margarida Miranda explora essa questão – da *actio* e da *declamatio* –, tendo como base a provocação do seguinte título: “Sem a voz que os animou ainda ressuscitados são cadáveres”. Ana Lúcia M. de Oliveira endossa esse pensamento enfatizando que, como arte

⁶⁰ Referimo-nos a um dos sermões em italiano quando pregou em Roma, na quaresma de 1674, na igreja de S. Salvador in Lauro, à Corte da rainha Cristina da Suécia, no qual trazia a metáfora da funda de Davi.

do corpo, do gesto e da voz, ela (a *actio*) é necessária para obter o consentimento do auditório, na medida em que traduz no corpo os sentimentos da alma, tornando-a visível (2010, p. 293).

Aparentemente, neste assunto específico, perdemos o fio temático proposto inicialmente por conta de seu afastamento com o referencial envolvido na construção alegórica, *o doce inferno*. Por isso, torna-se necessário que nos expliquemos. Nossa procura a esse respeito, de fato, restringe-se na medida em que não encontramos subsídios ou fontes robustas (vídeos, fotografias) para os nossos olhares anacrônicos em busca das lágrimas, ou algum tipo de comoção que demonstre a receptividade do público/auditório no momento da pregação; contudo, como vimos, a *actio* é necessária como um componente fundamental para o convencimento do mesmo auditório, residindo nela a ideia de *atuação*, proveniente do *theatrum sacrum* criado pelo pregador no momento da exposição sermonística: sem ela não haveria nem uma lágrima sequer. Além disso, é possível cingir ou apalpar o resultado da exposição dos sermões, através da leitura dos mesmos e de cartas, que revelam “pistas” do que poderia ter sido essa *actio*, mesmo que sejam *centilações do real*⁶¹ que exprimem uma *experiência* desigual: a propagação histórica, obviamente, de formas distintas. Aliás, nossa busca é justamente para que tenhamos uma experiência interpretativa mais próxima da realidade, na medida do possível, dos ouvintes da oratória vieiriana.

Focalizando no ponto de partida, voltemos ao exame do *doce inferno*. Partimos, não por acaso, do ponto de vista do pregador. Como já enfatizamos há pouco, a constituição do *ethos* do pregador é extremamente necessária no jogo de persuasão, ainda mais na sermonística voltada para os negros cativos, dada sua diferença. Daí surge uma grande questão que pulsa: como Vieira consegue cativar (ou convencer) um público tão distinto, social e etnicamente, a aceitar viver sob condição tão desumana? Diante dessa difícil indagação, resta-nos uma breve análise do sermão em que essa alegoria é construída. De forma objetiva, vejamos dois trechos do “Sermão XIV” da série do Rosário a seguir:

Fragmento 1:

Fê-lo assim o grande Patriarca dos Pregadores, e o fruto do Sermão, que pelo zelo, e eficácia do Pregador sempre costumava ser grande, pela graça, e virtude de quem o mandou pregar, foi naquela ocasião muito maior, e mais patente com igual proveito, e admiração dos ouvintes. (VIEIRA, 2015, p. 397).

⁶¹ Referência de Francisco Ferreira de Lima em *Gândavo: da objetividade e de suas traições* (2008).

Fragmento 2:

Mas que fará cercado das mesmas obrigações tantas, e tão grandes, quem não só falta de semelhante espírito, mas novo, ou noviço no exercício, e na arte, é esta a **primeira vez que subido** indignamente a **tão sagrado lugar**, há de falar dele em público? (idem, *ibid.* grifos nossos).

Ao final do prólogo (ou introdução) do sermão, Vieira introduz essas duas informações importantes. Embora ambas apresentem um caráter metalinguístico, por colocarem em primeiro plano a preocupação acerca de querelas de natureza do pregador ou da construção do texto, distinguem-se na medida em que uma constrói um ambiente passível de desdobramentos a partir do espelhamento (ou espelho) do grande Patriarca dos Pregadores – S. João –, chegando (ou atingindo) ao próprio Vieira, ou seja, constrói o *ethos* simulado através da prática usual do *topos* retórico da falsa modéstia; e a outra, por sua vez, apresenta um dado digno de destaque: a primeira exposição oficial em que a reflexão teológica do padre é direcionada aos negros cativos, o que pode sugerir ao mesmo público uma atenção especial (cuidado, preocupação...). Dado o primeiro passo no exame, tomemos a leitura da parte que mais nos interessa. Por uma questão de economia na análise, veremos na íntegra a parte referida ao *doce inferno*:

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** de “**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 atizam; as caldeiras, ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos, e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de **calor** que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeiras, da gente toda da **cor** da mesma **noite**, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim **toda máquina**, e aparato confuso, e estrondoso daquela Babilónia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto **Etnas**, e **Vesúvios**, que é uma semelhança de **inferno**. (VIEIRA, 2015, p. 419; grifos nossos).

Invertendo o foco em questão, a *quem* de fato o sermão se dirige, temos os negros trazidos escravizados da África para trabalharem no Brasil, ou seja, o auditório negro é também o referente do sermão em jogo. Essa dupla condição torna-se fundamental na construção de sentido do *doce inferno*, visto que, na montagem do grande e retórico *teatrum sacrum*, o auditório passa a ser personagem central colocado em cena, onde cada corpo

(negro) corresponde (involuntariamente) a essas representações do teatro *dantesco*⁶². Prosseguindo esse raciocínio acerca dos papéis teatrais, Vieira torna-se o narrador, e Deus, o escritor.

Essa capacidade de ativação é o que torna possível a vinculação dos assuntos do plano concreto da realidade para outra diferente natureza, seja ela espiritual, ou mesmo animal, como no caso da comparação feita em relação às abelhas, reconhecendo nelas uma função similar dentro de uma perspectiva diferente, mas reconhecível pelo viés das associações com o trabalho. Vejamos o fragmento citado:

Não há trabalhos mais doces que os das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é? Sois como as **abelhas**, de quem disse o poeta: *Sic vos non vobis mellificatis, apes*. O mesmo passa nas vossas **colmeias**. As **abelhas** fabricam o mel sim, mas não para si. E, posto que os que o logram é com tão diferente fortuna da vossa, se vós, porém, vos souberdes aproveitar dela, e conformá-la com o exemplo e paciência de Cristo, eu vos prometo primeiramente que esses mesmos trabalhos vos sejam muito doces, como foram ao mesmo Senhor. (VIEIRA, 2015, p. 421-422. Grifos nossos).

Aqui, como vimos, ocorre uma engenhosa articulação vieiriana que transporta o corpo através do reconhecimento de um elo associativo: os duplos *negro/abelha* e *açúcar/mel* fundem-se por via da tematização da exploração do trabalho. Assim, lembramos Luiz Felipe Baêta Flores: “Tudo pode ser comparado se se encontrar um instrumento operador da medida: nesta situação, a desgraça comum a ambos” (1988, p. 182). Outra questão pungente é a do atravessamento, ou melhor, da transversalidade do açúcar como motor do ponto de vista econômico da “máquina” colonial portuguesa, reconhecidamente presente nesses jogos alegóricos. Ainda sobre esta questão, em uma importante obra – *Formação econômica do Brasil* – o economista Celso Furtado lembra que “o êxito da colonização agrícola portuguesa tivera como base a produção de um artigo cujo mercado se expandira extraordinariamente” (FURTADO, 2005, p.32).

Em *A oratória barroca de Vieira*, importante obra de Margarida Vieira Mendes, encontramos a exposição de dois mecanismos interessantes que possibilitam à interpretação uma ótica satisfatória acerca da sermonística vieiriana que podemos encaixar no tema do *doce inferno*. O *politematismo* (ou pluritematismo) diz respeito justamente ao que discutimos no parágrafo anterior: a possibilidade de outras leituras temáticas a partir de uma ótica distinta. O elemento *doce* pode ser lido (interpretado) do ponto de vista econômico (como demonstrado

⁶² Referência intertextual ao inferno de Dante – em *Divina Comédia* -, retomado também em “O navio negreiro”, de Castro Alves.

há pouco), social (do ponto de vista hierárquico), etnográfico (tendo em vista a utilização da cor), político (sendo comprovado pela própria estrutura escravagista), ou mesmo religioso. Sob o signo deste último traço, o *doce* representa para Vieira a promessa Divina, uma promessa futura de um tempo melhor: “eu vos prometo primeiramente que esses mesmos trabalhos vos sejam muito doces, como foram ao mesmo Senhor” (cf. *ibidem*, p. 422).

Segunda a autora portuguesa, este *pluritematismo* compósito assemelha-se ao de algumas pinturas seiscentistas (MENDES, 1994, p. 217), o que nos faz recordar da prática pedagógica *ponere ante oculos* – o ato de por diante dos olhos. Mendes lembra de Diego Velázquez, o pintor seiscentista que mais complexamente trabalhou a questão da *mimesis*. Segue com sua associação de forma bastante interessante:

Tanto no texto de Vieira como nas telas de Velázquez não está patente o desfile ou sucessão própria dos relatos picturais quinhentistas (...) um só espaço contém um jogo de cenas eloquentemente combinadas: falam umas das outras, reciprocamente se esclarecem e comentam, actualizando um repertório de imagens que se engendram e glosam entre si. A obrigatória linearidade da linguagem verbal funciona apenas como um suporte espacial e cursivo de uma sobreposição de temas e figuras poliédrica e polifonicamente organizada. Desenrola-se esta plethora de modo envolvente e sinuoso, em espiral, e assim se exclui quer a ornamentação quer a acumulação arbitrária e dispersa. É construção *total*, decididamente barroca. (*ibidem*, p. 217-218).

O segundo mecanismo é chamado pela autora de *fusões*: neste caso, o padre Vieira faz com que a disposição sintagmática, própria das narrativas, carregue um suplemento do sentido gerador de ambiguidade referencial ou de polivalência (*ibidem*, p. 219). Pode ser entendida, no nosso caso, através da “fusão” entre as palavras *doce* e *inferno* presentes no sermão em foco, capazes, a partir dessa junção, de ressignificar os sentidos da mesma. Embora o *doce* possa ser “lido” de diversas formas possíveis, suas “leituras” só são asseguradas pelo *inferno*, e vice-versa. A fusão é o mecanismo que garante a reiteração do *inferno* por outras expressões. Como um somatório que visa o preenchimento de significado, o *inferno* acumula, no jogo retórico, múltiplas imagens que o explicam: “Engenhos”, “fábrica”, “fornalhas tremendas perpetuamente ardentes”, “incêndio”, “fogo”, “lagos ferventes”, “Etnas”, “Vesúvios”.

Acrescenta-se, ainda, o fato de que se insere a retomada das prefigurações do diabo⁶³, presentes no imaginário religioso do Seiscentos, pelas associações com a cor negra e o local indicado. Seu contraponto torna-se a cor branca (implícita) do açúcar, representando, por sua

⁶³ Retomamos a discussão levantada no exame da tópica do pecado - *Effectus peccati originalis* -, onde a cor negra é associada ao Diabo.

vez, o trabalho escravo e a salvação. Assim, deve-se levar em conta que sua combinação com o uso da palavra *doce* torna o *inferno*, vivenciado pelos escravos, como positivo – para Vieira, obviamente. Vejamos esse ponto de vista vieiriano nas suas palavras a seguir:

Oh quão adoçada ficará a dureza, e quão enobrecida a vileza dos vossos trabalhos na harmonia destas vozes do Céu; e quão preciosas seriam diante de Deus as vossas penas e aflições, se juntamente Lhas oferecerdes em união das que a Virgem Mãe sua padeceu ao pé da Cruz! (VIEIRA, 2011, p. 196).

É inegável a riqueza desse recurso pictórico no qual nos debruçamos. As retóricas pinceladas do padre jesuíta, colocando diante dos olhos o quadro infernal, é, segundo sua crença, um quadro vivo da graça de Deus realizada na colônia portuguesa. Por isso acompanhamos a mesma indagação feita por Jacqueline Lichtenstein: “Se palavra é como uma pintura de nossos pensamentos, não é preciso também que o pensamento seja como uma pintura?” (1994, p. 133). Portanto, acreditando que conseguimos expor a presente tópica de forma minimamente satisfatória, encerremos por aqui as discussões em torno do *doce inferno*.

4.2 Cristo: o espelho (do) Cativo

A sensível pintura dessa paixão é o caminho mais seguro para atingir o coração.

Nicolas Boileau-Despréaux

Quanto à similitude, já há momentos mostráramos que, quem conhecer a verdade, pode discernir o que é provável com toda exatidão!

Sócrates

Nosso último movimento investigativo acerca da sermonística vieiriana em torno da temática escravagista colonial (brasileira) coincide com o movimento final da *kenosis*: a transição da *Queda* para a *Redenção*. Como em toda narrativa teatral⁶⁴ - na qual é necessário

⁶⁴ É preciso que mantenhamos uma visão de teatro do qual já tratamos aqui, a de um *theatrum sacrum*.

um desfecho que traga uma resolução correspondente (em resposta) ao problema do desequilíbrio ou ruptura que foi gerado (e gerador) da própria narrativa -, é assegurado aos *Sermões do Rosário* um fechamento do ciclo, reservando para Cristo a restauração do antigo estado, momento em que Criador e criatura ainda estão unidos.

Em nossa tópica anterior, pudemos observar a exposição pictórica do *doce inferno*, sendo este, na verdade, uma tentativa de representação do sofrimento ocasionado pelo tratamento compulsório, através da encenação do *lugar* - preenchido pelos duplos significantes *engenho/inferno* -, e da *condição* - entendida como a própria escravidão. Portanto, assume função de detalhar figuradamente o ambiente para despertar o reconhecimento do auditório. Por detalhar, aprofunda o início uma tensão - que podemos reconhecer como uma espécie de ambientação do *clímax* da narrativa-, que é aumentado posteriormente, atingindo seu cume no jogo comparativo entre Cristo e Cativo.

Como é perceptível, insistimos, inicialmente, no âmbito da vinculação entre retórica e teatro, pois percebemos que, através dela, localizamos o mecanismo chave para a entrada em um dos assuntos sobre o qual nos debruçamos nesta tópica: a *encenação* sacra. Ana Lúcia M. de Oliveira, em seu artigo intitulado “A retórica dos efeitos e dos afetos no *theatrum sacrum* de Antônio Vieira”, explora justamente essa composição mostrando, na verdade, um relacionamento que visava à elevação da eloquência dos padres católicos na busca de um *modus faciendi* ideal da pregação; este, por sua vez, deveria fortalecer o *modus scholasticus* da Igreja. Ainda a respeito disso, a autora acrescenta:

[...] na medida em que o catolicismo pós-tridentino pretendia reconquistar as multidões, a exploração de **recursos mobilizadores de afetos** lhe era indispensável, apesar de trazer consigo o risco de um perigoso comércio com o plano do sensível. (OLIVEIRA, 2010, p. 295; grifos nossos.).

Assim, depreende-se que “o discurso cristão se torna espetáculo e o pregador deve concorrer com o ator a fim de tocar o coração dos fiéis” (ibidem, p. 296). Predispostos, de igual forma, devemos simular nossa entrada no jogo de encenações do jesuíta para focalizarmos nossa análise no movimento de articulação mimética entre os opostos socialmente – Cristo e o cativo –, a partir de possíveis ativações geradas pelo eixo fulcral: o espelho. No conhecidíssimo Prefácio [a Cromwell], o também renomado Victor Hugo apresenta algo a respeito do Cristianismo que possibilita nosso desenvolvimento do assunto tratado aqui. Leiamos:

O cristianismo conduz a poesia à verdade. Assim como ele, a musa moderna verá as coisas com uma mirada mais elevada e mais ampla. Sentirá que nem tudo na criação

é humanamente belo, que o feio coexiste com o belo, o disforme com o gracioso, o grotesco é o reverso do sublime, o mal está ao lado do bem, a sombra, da luz. (HUGO, 2011, p. 367).

Podemos retirar do *espelho* aqui exposto as imagens configuradas em oposição entre si, o que ativa o jogo do *duplo* no sermônário em foco. Para um encaixe alusivo, relembremos os duplos *corpo cativo, alma livre*, que, por sua vez, se opõem aos duplos *corpo livre, alma cativa*. Reparemos que a simples troca de posição, ou seja, a inversão dos papéis cria, de imediato, novo sentido em oposição a ela própria. Nesse difícil jogo das alteridades, um paradoxo é a antítese do outro. Mas, segundo Gilles Deleuze, já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões - já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, visto que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete -, ele deve se desenvolver em uma nova série de paradoxos, desta vez interiores (DELEUZE, 2009, p. 31).

Como já vimos em outros tópicos desta dissertação, essa transposição a qual o padre jesuíta Antônio Vieira buscava alcançar inicia-se na formulação da justificativa da herança do pecado proveniente da maldição hereditária, o que gera, assim, a relação dupla de causa e efeito no tratamento dos cativos. Em outras palavras, trata-se da própria justificativa do motivo da escravidão. Para um aprofundamento referente ao que acabamos de expor, outra vez faz-se necessário citar as palavras de Deleuze:

A primeira grande dualidade era a das causas e efeitos, das coisas corporais e dos acontecimentos incorporais. Mas, na medida em que os acontecimentos-efeitos não existem fora das proposições que os exprimem, esta dualidade se prolonga na das coisas e das proposições, dos corpos e da linguagem. (2009, p. 25).

É evidente o *pragmatismo do mistério* envolvendo nossas discussões da obra de Antônio Vieira. Tratar de questões em que “dois eventos distantes e sem nexos temporais” (HANSEN, 1994, p. 52) se correlacionam por um (impensável) elo associativo - que, neste caso, refere-se ao sofrimento -, não é tarefa fácil. Assim, inclusive, é explicado por Vieira o motivo da escravidão: “de todos os *mistérios* da Vida, Morte e Ressurreição de Cristo, os que pertencem por condição aos Pretos, e como por herança, são os dolorosos” (VIEIRA, 2015, p.415). Este mesmo fragmento, aliás, encaixa-se naquilo que queremos insistentemente mostrar, já que nele se acumula, no espelho, o reflexo do pecado, que também é a justificativa da ação escravagista, morfologicamente reduzido à palavra “herança”; além das questões hierárquicas sociais (“condição dos Pretos”) ou espirituais (“Ressurreição de Cristo”); ou seja,

apresenta um amplo panorama das coisas concretas e não concretas, tangíveis ou não tangíveis.

O grande jogo pictórico e sensível da retórica vieiriana é reservado à *Paixão de Cristo*. Jesus morreu entregando-se para remissão dos pecados humanos⁶⁵. O seu martírio perpassado na *via crucis*, culminando ao momento derradeiro, narrado bíblicamente nos quatro Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João), é considerado o verdadeiro evangelho cristão, já que ressalta a mensagem seguinte: Cristo ressuscitou, ou seja, ele viveu depois de morrer. Aqui reside o jogo de manipulação retórica do sentimento de esperança. A reviravolta do Cristianismo é articulada nos sermões de Vieira com o cativo para manutenção do seu estado. Afinal, segundo o jesuíta, a “*Paixão de Cristo* teve dois fins: o remédio, e o exemplo. O remédio foi universal para todos nós [...] mas o exemplo [...] foi particularmente para os Escravos [...] Para imitar a paciência de Cristo, e para seguir as pisadas do Seu exemplo” (VIEIRA, 2015, p. 359).

Via de regra, o exemplo de Cristo é componente indispensável, tanto no plano do sensível, e/ou superior, do Divino para o mundo, quanto nas práticas pedagógicas, acumulando em Cristo o modelo ideal para ser seguido, capaz de ativar o discernimento entre o certo e o errado. Para o endosso do *exemplum* em questão, reservamos novamente a exposição elucidativa de Margarida Vieira Mendes:

Criada pelo estilo “pictórico” próprio das descrições e retratos, a representação continua a ser verbal: um retrato moral feito de palavras. Onde se encontra o que falta para que seja perfeita a equivalência ou *mise en abyme* entre a ação representada no *exemplum* e a ação do próprio [cativo] (MENDES, 1989, p. 226).

Ainda a respeito disso, Ana Lúcia M. de Oliveira amplia nosso horizonte, esclarecendo que:

Assim, em toda a pedagogia da época, recorre-se frequentemente à imagem visual, devido à sua eficácia, uma vez que a incorporação de um elemento plástico a um conteúdo didático consegue aumentar bastante as possibilidades de assimilação deste último. (OLIVEIRA, 2006, p. 17).

Não esqueçamos da figura de Maria, ativadora do mesmo princípio, capaz, inclusive, de ser o *elo* de aproximação entre Cristo e cativo. É que se verifica no relato pessoal de Agostinho:

⁶⁵ Podemos enxergar uma contradição óbvia aqui entre essa passagem bíblica (Gálatas 1. 4), que generaliza a ação divina, ou seja, “livra” o Todo homem, seja ela qual for; e a exclusão dos negros no plano salvífico de Deus, reservando a esses um segundo momento, segundo o pensamento seiscentista. Em outras palavras, trata-se de uma espécie de releitura do “mal necessário”.

Eu, porém, pensava doutra maneira e somente imaginava o meu Senhor Jesus Cristo como um homem de excelente sabedoria, que ninguém poderia igualar, sobretudo porque nasceu maravilhosamente de uma virgem, para nos dar exemplo de desprezo das coisas temporais e adquirir a imortalidade divina. (2013, p. 159-160).

Digno de apontamento, o “mistério eucarístico” (PÉCORA, 1997, p. 155) em torno da morte mostra a potência retórica no que tange ao seu objetivo central: é um pedido, digamos, para que (os negros) aceitem sua condição. A vida (real/concreta) torna-se trivial diante das promessas, o que faz inverter os ânimos. Afinal, “ninguém sobe ao Céu, senão quem desceu do Céu [...] ninguém pode subir ao Céu, senão incorporando-se com Cristo” (VIEIRA, 2015, p. 407-408). O sempre indispensável João Adolfo Hansen acrescenta a respeito dessa questão:

Presas de irreprimível decadência, a vida é sonho cujo termo é a morte, limite entre a ‘physis’ sensorial e a significação. Sob a luz pálida da morte, a escrita mesma que representa a fala que escreve a natureza e a história (que, por sua vez, já contém uma escrita secreta, em abismo) torna-se vã, golpeada de chofre pela plenitude luminosa da absoluta ciência divina do além. Assim a escrita se convulsiona, novelo de enigmas, guardando sempre certo traço irrisório de resto e ruína, vestígios de uma verdade fugidia (1978, p. 178).

Por último, reserva ainda uma característica que não poderíamos “omitir”, muito embora já tenhamos tocado, por vezes, no assunto, direta ou indiretamente. Lembrando rapidamente o que Aristóteles apresentou em sua obra *Retórica*, existe na formação do corpo da argumentação (retórica) três realizações: a autoridade daquele que fala, o caráter daqueles que o escutam, e as paixões suscitadas em suas almas (cf. livro II. Cap. 12-17). Referimo-nos, obviamente, à última parte citada: o *pathos*. As paixões são causas, acompanhadas de prazer e de dor, cujas mudanças trazem aos homens julgamentos diferentes (cf. idem, *ibid.*). Observemos a explanação de Michel Meyer sobre esta questão:

A paixão é decerto uma confusão, mas é antes de tudo um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido; uma representação sensível do outro, uma reação à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata, que reflete nossa identidade tal como esta se exprime na relação incessante com outrem. [...] A paixão é resposta, julgamento, reflexão sobre o que somos porque o Outro é, pelo exame do que o Outro é para nós. Lugar em que se aventuram a identidade e a diferença, a paixão se presta a negociar uma pela outra; ela é o momento retórico por excelência. (Meyer, 2000, p. XXXIX-XL).

No nosso caso, em especial, temos uma ativação positiva, do ponto de vista do renomado Vieira, já que o *sublime* – Cristo - emparelha-se ao cativo – o *grotesco* - através de um único dado simétrico possível: o sofrimento. A redenção através do espelho ou o espelho da redenção. Essa visão hierárquica é acompanhada no seguinte raciocínio de Jacqueline Lichtenstein:

A única forma de representação suscetível de representar adequadamente o indivíduo, o único, o singular, é a pintura. Representar o Absoluto é necessariamente pintá-lo (1994, p. 131).

A referida autora prossegue sua exposição de forma extremamente pertinaz aos nossos estudos:

A preeminência da representação pictórica impõe-se, então, em todos os níveis do texto, determinando não apenas a forma atribuída à comparação entre as duas [...] como também a solução paradoxal que lhe é dada. Se é verdade que toda percepção de uma analogia entre dois termos supõe a existência de um modelo de similitude a definir o que significa ser semelhante, a representação pictórica é, aqui, o paradigma absoluto de toda semelhança. É aquilo a que toda relação de similitude deve assemelhar-se para ser julgada representativa, quer se trate, como no caso do rei, de uma relação entre a representação e seu tema, ou, como no caso do *paragone*, de uma relação entre dois modos de representação. (idem, *ibid.*).

Faz-se necessário, neste momento - mesmo que já avançado da análise -, a colocação de um fragmento consistente de um sermão do nosso homem religioso que possa convocar todos os apontamentos elencados neste bloco da pesquisa, tornando, assim, mais “límpido” aquilo que expomos. Para tanto, introduzimos um trecho sensível do “Sermão XIV”, no tocante às representações de Cristo e do negro africano:

Em um Engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*; porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na Sua Cruz, e em toda a Sua Paixão. A Sua Cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um Engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que Lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós mal-tratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoutes, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. (VIEIRA, 2015, p. 414).

Finalmente encerramos esta última tópica apoiados nas mesmas palavras de Ana Lúcia de Oliveira a respeito da ação pictórica dos sermões de Vieira: “Em poucas palavras, a prédica vieiriana consiste, pois, em uma travessia para o outro lado do espelho, só acessível, com a sublimação do corpo sensível para os corpos que conseguem enxergar com os olhos da alma” (OLIVEIRA, 2009, p.8).

CONCLUSÃO

Por consequência, se tiveres algo mais a dizer sobre a arte oratória, ouvi-la-emos com muito prazer, mas se não nos afastarmos do que já foi estabelecido.

Sócrates

Sempre oportuno o tema da escravidão. Aplicado ao contexto colonial, ganha um tratamento distinto, quando posto sob exame dos estudos literários. Esperamos que, com esta pesquisa, consigamos promover o tema com esse olhar diferenciado da Literatura Brasileira. Este, aliás, torna-se um elemento dos motivadores desta mesma pesquisa, visto sua pouca difusão e rarefeito estudo quando comparado a outros, chamados “períodos literários”. O grande salto para o passado da história da formação do Brasil representa, ainda, e infelizmente, o medo que temos do nosso passado, bem como o medo das dificuldades técnicas que o período intitulado como Barroco produz. José Antônio Maravall, um importante nome para os estudos a esse respeito indica que:

Há, no século XVII, um reiterado elogio da dificuldade, e o mais interessante, no caso, está em ser colocado pedagogicamente: um bom e eficaz ensinamento deve servir-se do difícil e, portanto, do caminho do obscuro para que se obtenha como resultado, um enraizamento mais sólido de um saber. (op. cit., p. 347).

Definitivamente, não é tarefa fácil tratar dos estudos seiscentistas envolvendo a parenética do consagrado jesuíta Antônio Vieira. Período que “bebe” da fonte de outras épocas, cobra, de igual forma, ao pesquisador(a) a compreensão dos seus variados modos e sistemas de ser. Como vimos, procuramos examinar a obra vieiriana por diversos ângulos possíveis para que pudéssemos corresponder a certas expectativas advindas do próprio texto. Dentro dele, ainda que “presos” a uma temática específica (como foi o nosso caso em relação ao tema da escravidão), surge uma gama de possibilidades de desdobramentos diversificados entre si - nos campos teológico, político, econômico, histórico, social, cultural e/ou étnico, ou mesmo de natureza retórica.

Essa mesma necessidade foi o que nos levou a persistir na busca e no entendimento de certos traços, conduzindo-nos ao exame, primeiro, da contextualização do Novo Mundo, explicando-o por via tripartida: a procura de entendimento da prática escravagista; a respeito

de uma herança da tradição clássica, a retomada retórica de técnicas reveladoras do traço pictórico dos discursos: *ut pictura poesis*; uma investigação da conjuntura teológica da época em foco e da figura renomada do padre Antônio Vieira.

O segundo grande passo partiu da necessidade do reconhecimento da estrutura da sociedade colonial, não por acaso ressaltamos a querela da cor e do pecado, potencializados através da relação circunstanciada da temática mariana, a qual aplica o remédio da piedade para mover os afetos do auditório.

No passo da investigação da retórica da transformação, partimos por uma análise de caráter estritamente teológico para entendermos o movimento da *kenosis*. Nela verificamos três pontos que resumem a história do Cristianismo, ou do Evangelho: *Criação, Queda e Redenção*. A partir do movimento kenostático, conseguimos produzir uma base sólida para compreender o movimento de transformação através da inversão hermenêutica presente na retórica vieiriana: *o corpo cativo, alma livre x o corpo livre, alma cativa*.

A mesma base formulada neste capítulo que antecede permitiu que vislumbrássemos o movimento de descida à prática horrenda da escravidão. Aqui visualizamos o teatro sacro constituindo-se pelo jogo retórico, nos quais os elementos pictóricos ganham ênfase. Diante desses “mistérios eucarísticos”, buscamos aprofundar ainda mais a discussão, iniciando a análise do *doce inferno*. Examinamos o uso alegórico na composição das palavras: os vocábulos *doce* e *inferno*, carregados de referentes, fundem-se transversalmente, colocando diante dos olhos do leitor todo o opressivo e complexo amálgama colonial. Observamos a maestria, presente na *inventio* do *theatrum sacrum* vieiriano, e a *actio* pregatória capaz de compor com tão poucas palavras um cenário de muitas camadas em perspectiva que resumem o sistema escravagista. Ao compactá-las por via alegórica, o jesuíta consegue tornar mais agudo o seu argumento, o que serve de flecha (provavelmente certa) para atingir e sensibilizar as paixões do auditório.

Acompanhando a *kenosis*, descemos e subimos (assim como Cristo) visando destacar o principal recurso utilizado nas estratégias para persuadir o público cativo através da exploração do uso do mover das paixões na sermonística. Grosso modo, o jogo final da retórica vieirana consiste em associar à principal ação altruísta de Jesus – o *exemplum* máximo daquela sociedade – à ação do negro escravo. Como vimos, esse mecanismo, de fundo hermenêutico, faz o enquadramento de dois polos extremos – Cristo e o Cativo –, aproximando-os sobre o prisma da ótica do sofrimento. O humanista cria neste momento uma imagem, exclusiva, de Cristo que é plasmada na realidade (do momento da narrativa) para os

ouvintes. Em outras palavras, cria um espelho no qual o negro pudesse se espelhar, logicamente, tendo como propósito a submissão total: a resignação à situação vigente acerca de sua condição. Assim, através do nosso acompanhamento pudemos depreender a movimentação dos afetos – o *pathos* – por meio do elo comparativo do espelho retórico, onde a imagem reproduzida de Cristo é o retrato do sofrimento do negro. Ressalta-se aqui outro fragmento do mesmo autor já citado:

O valor da eficácia dos recursos visuais é incontestado à época. Vinha do fundo medieval a disputa sobre a superioridade do olho ou do ouvido para a comunicação do saber a outros. Enquanto no mundo medieval se optou pela segunda via, o homem moderno torna-se adepto da primeira, ou seja, a via do olho (MARAVALL, 2009, p. 391).

Como podemos perceber, na obra sermonística do jesuíta o embasamento das imagens é imprescindível para construção e a manutenção de sentido através do jogo emocional envolvido. A alegoria é o artífice da ornamentação a serviço da eficácia da persuasão nos discursos sermônicos do padre Vieira, produzindo a lógica da anti-lógica baseada na fé cristã, organizando o mundo seiscentista. Assim, o corpo negro é transformado através do jogo retórico. Leiamos Hansen uma última vez:

Deus é uma identidade absolutamente indeterminada, fora de todo tempo e de todo conceito; logo, pressupõe que Deus é exterior a qualquer representação, porque eterno e infinito; mas, simultaneamente, afirma que Deus é sempre conceito idêntico a si mesmo em sua participação nos eventos e seres (HANSEN, 2008, p. 178).

Enfim, terminada nossa breve análise, bem como o movimento usual de *disseminação* e de *recolho* das questões, estratégia proveniente do chamado período Barroco, nosso último movimento, de despedida, conforta-se na esperança de que tenhamos conseguido demonstrar criticamente este complexo panorama colonial representado nas letras engenhosas do padre Antônio Vieira, bem como o seu mover das paixões. Assim, esperamos ter contribuído, de fato, sendo mais uma porta de entrada para os estudos vigentes acerca da produção letrada seiscentista.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina (trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Castro. *Os escravos*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/jp000009.pdf>. Acesso em: jan. 2017.

ARAÚJO, Emanuel de. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 3 v.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. rev. Coordenação: António Pedro Mesquita. Tradução e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2005. (Obras completas de Aristóteles)

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. Tradução direta do grego e do latim de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1990.

BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas. *A arte poética*. Introdução, Tradução e Notas de Célia Berettini. São Paulo: Perspectiva, 1979.

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

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta do descobrimento ao Rei D. Manuel*. Edição e atualização Maria Angela Villela. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

CAMPOS, Flávio de. O sublime e o entendimento dos Néscios: os Sermões de Vieira aos Escravos. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA. *Actas...* Braga: Ed. Actas, 1999.

COELHO, Geraldo Mártires. Evangelho e História: a escravidão e o discurso fraturado de Antônio Vieira. In: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de (org.). *Antônio Vieira: 400 anos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

CONTI, Servilio. *O santo do dia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

COSTA LIMA, Luiz. O controle religioso do imaginário. In: *Trilogia do Controle*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. 2. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. Padre Antônio Vieira no imaginário social. In: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de (org.). *Antônio Vieira: 400 anos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 32. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

FURTADO, Celso. Palavra, mito e história no sermão dos sermões do padre Antônio Vieira. In: RIEDEL, Dirce (org.). *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

GRAMMONT, Guiomar de. O tema do suicídio em Vieira. In: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de (org.). *Antônio Vieira: 400 anos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org.). 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas; Editora da Unicamp, 2006.

HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCORRA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 2008.

HANSEN, João Adolfo. Retórica da agudeza. *Letras Clássicas*, n. 4, p. 317-342, 2000.

HARLOW, R.E.. *Las teorías de la "kenosis": Arrugas nuevas en una herejía vieja*. [S.l.]: Everyday Publications; Editorial Discípulo, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HUGO, Victor-Marie. Prefácio ao Cromwell. In: SOUZA, Roberto Acízelo (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011.

JOLY, Fábio Duarte. *Tácito e a Metáfora da Escravidão: um estudo de Cultura Política Romana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

JÚNIOR, Amarílio Ferreira e BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 84, n. 206/207/208, p. 43-53, jan./dez. 2003.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A cor eloquente*. São Paulo: Siciliano, 1994.

LIMA, Francisco Ferreira de. Gândavo: da objetividade e de suas tradições. *Léngua & meia: Revista de Literatura e Diversidade Cultural*, v. 6, n. 4, 2008.

MARAVALL, José Antônio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. Guilherme Simões Gomes Jr (prefácio); Silvana Garcia (tradução). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Ed. Caminho, 1989.

MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo: Contexto, 2017.

MIRANDA, Margarida. Retórica e Res Publica no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: MIRANDA, Margarida *et al* (org.). *A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento: homo eloquens homo politicus*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

MIRANDA, Margarida. Sem a voz que os animou, ainda ressuscitados são cadáveres. *Actio e Declamatio* na formação de Vieira, pregador. *Revista Humanitas*, Coimbra, v. 60, p. 267-282, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversação do gentio*. Lisboa: União Gráfica, 1954.

OLIVEIRA, Ana L. de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

OLIVEIRA, Ana L. de. Alegoria e fingimento decoroso em Antônio Vieira. In: PINTO, Sílvia Regina. *Tramas e mentiras: jogos de verossimilhança*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

OLIVEIRA, Ana L. de. Aristóteles e a imagem nas lentes seiscentistas: deslocamentos e reciclagens. In: ROCHA, Fátima Cristina Dias. *Cenas do discurso: deslocamento e transformações*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

OLIVEIRA, Ana L. de. A retórica dos efeitos e dos afetos no *theatrum sacrum* de Antônio Vieira. In: PEREIRA, Belmiro Fernandes; VÁRZEAS, Marta (org.). *Retórica e teatro: palavra em ação*. Porto: Universidade do Porto, 2010.

OLIVEIRA, Ana L. de. Encenações do eu no *theatrum sacrum* de Antônio Vieira. In: CHIARA, Ana; ROCHA, Fátima C. D. (org.) *Literatura brasileira em foco: o eu e suas figurações*. Rio de Janeiro: Casa Doze, 2008.

OLIVEIRA, Ana L. de. Pregando a toda criatura: Antônio Vieira e a semeadura no Mundo Novo. In: JOBIM, José Luís; PELOSO, Silvano (org.). *Descobrimo o Brasil: sentidos da literatura e da cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

PÉCORA, Alcir. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. *FLOEMA* : Caderno de Teoria e História Literária, Vitória da Conquista, ano 1, n. 1, p. 29-36, 2005.

PÉCORA, Alcir. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2003. v.2.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 2008.

PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RIBEIRO, Adriano Machado. O gênero decoroso no Sermão da Sexagésima. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 10, n. 17, p. 9-22, jul./dez. 2008.

ROGNON, Frédéric. *Os primitivos, novos contemporâneos*. Campinas: Papyrus, 1991.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. James Simões (trad.). Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SILVA, Giovani Roberto Gomes da. *Nuances das máscaras do sátiro*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SILVEIRA, Francisco Maciel. A persuasão em Antônio Vieira: uma história do futuro. *Brotéria*, v. 145, p. 523-539, 1997.

TAVARES, Célia Cristina da Silva Tavares. Padre Antônio Vieira e os conflitos entre Jesuítas e Colonos no Estado do Maranhão e Grão-Pará. In: *Actas do Terceiro centenário da morte do padre António Vieira - Congresso internacional*. Braga: Ed. Actas, 1999.

TEIXEIRA, António Moreira. Todos somos de Deus ou a Questão da Escravatura segundo António Vieira. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA. *Actas...* Braga: Ed. Actas, 1999.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. Tradução de Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 2. ed. Tradução de Beatriz Perrone. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. Combate com a sombra. In: *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. Vieira e a escravidão africana. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA. *Actas...* Braga: Ed. Actas, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 19. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEIRA, Antônio. *Obra completa Padre António Vieira: tomo II, Parenética, volume VIII: Sermões do Rosário Maria Rosa Mística I, 2ª parte do ciclo mariano*. Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VIEIRA, Antônio. *Obra completa Padre António Vieira: tomo II parenética, volume IX: Sermões do Rosário Maria Rosa Mística II, 2ª parte do ciclo mariano*. Direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Organização Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000-2001.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1951. v. 12.