



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

Felipe Lima da Silva

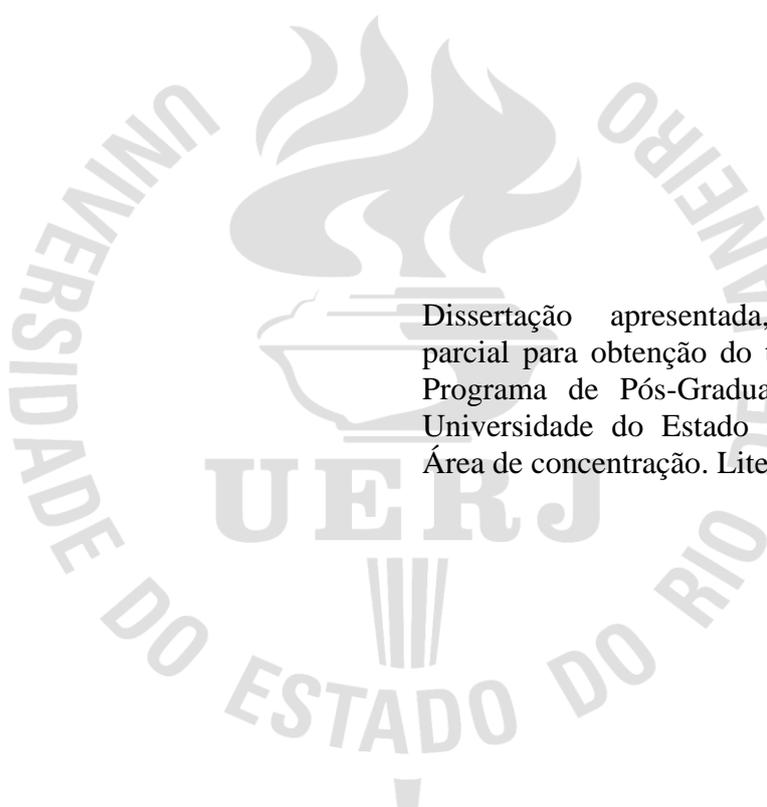
**Máquina Hermenêutica: a anamorfose eloquente do signo fraturado nos
sermões de Antônio Vieira**

Rio de Janeiro

2017

Felipe Lima da Silva

**Máquina Hermenêutica: a anamorfose eloquente do signo fraturado nos sermões de
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, Felipe Lima da.
Máquina hermenêutica: a anamorfose eloquente do signo fraturado nos sermões de Antônio Vieira / Felipe Lima da Silva. - 2017.
122 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 - Simbolismo - Teses. 3. Alegoria – Teses. 4. Retórica – Teses. 5. Análise do discurso literário – Teses. 6. Hermenêutica (Religião) - 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

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

Assinatura

Data

Felipe Lima da Silva

**Máquina Hermenêutica: a anamorfose eloquente do signo fraturado nos sermões de
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 17 de abril de 2017.

Banca Examinadora:

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

Prof.^a Dra. Fernanda Lemos de Lima
Instituto de Letras – UERJ

Prof.^a Dra. Andrea Daher
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho àqueles que o fizeram possível mesmo sem saberem: as razões dos
Verbos que compuseram estas linhas.

AGRADECIMENTOS

Nesta página, muito especial deste trabalho, gostaria de agradecer a algumas pessoas, dentre as muitas que me ajudaram a realizá-lo.

Em especial aos meus pais e minhas irmãs, *figuras* para além das cadeias alegóricas que estabeleceram os parâmetros mais bem delineados em termos de conduta de vida para mim, espelhos que, ainda gerando torsões, foram cruciais para o desenho de meu caráter.

Ao Paulo Berti, um companheiro do dia a dia, um amigo da vida, um amor profundo que extrapola a noção de tempo. Agradeço especialmente pela leitura, pela paciência, por respeitar minhas ausências, por preencher com presença o que deixei assinado com vazio. Você faz parte deste trabalho de um jeito imensurável, faz parte de mim como o mundo faz parte do Verbo.

A minha orientadora, Ana Lúcia Machado de Oliveira, primeiramente agradeço por ter me apresentado o terreno mais encantador das *Belas letras*; depois, pela orientação segura, paciente com o desenvolvimento paulatino deste trabalho, pela confiança depositada em todo o meu trabalho sempre e pela figura que me inspirou sempre ser. Ela é a palavra-chave deste trabalho, pois fez nascer em um aluno a paixão por um campo que cada vez mais fica escondido nos currículos acadêmicos.

A Vivian Barbosa e a Carolina Rabelo cujas amizades nunca me deixaram perder de vista quem sou.

A Dayana Mendes Lopes por ter me mostrado que as amizades encobertas da vida, as quais demoram ocorrer, são as mais duradouras, pois são despertadas no clímax dos desesperos da vida. Sua força me inspira.

Ao Felipe Moraes por todas as oportunidades de aprendizagem que proporcionou com que chegassem a mim.

Ao Danilo Julião, pela amizade afetuosa e pelo olhar atento às linhas deste texto.

A todos os meus amigos que, de alguma forma, fazem parte deste trabalho com ciência ou inconsciência.

Ao Instituto de Letras da UERJ, à Faculdade de Letras da UFRJ, e a todos os institutos pelos quais passei que me permitiram levar um pouco daquilo que me move, mas que pouco move os ânimos dos novos fóruns de discussão literária.

À CAPES, pelo financiamento através da concessão de bolsa para que eu pudesse me dedicar a este trabalho com mais zelo e paciência.

Aos membros da banca examinadora, professoras Andrea Daher e Fernanda Lemos, todo os agradecimentos pelas contribuições sobre este trabalho que aqui está em grande transformação e aprimoramento.

Aos meus alunos que me ouviram por esse tempo todo; efeito do encantamento pela literatura que me afoga.

A professora doutora Carlinda Nuñez, pela orientação e pelo olhar artístico-teórico que circundou os motivos e limites deste trabalho, rastreando o que era proveitoso: obrigado por todo o ensinamento e as trocas de e-mails.

A professora doutora Fernanda Lemos Lima que com sua disciplina abriu meus olhos para tudo que eu poderia estar deixando de lado: anos de história grega. Obrigado pelo cuidado que me fez não perder anos de riqueza cultural.

A todos que, mesmo não sendo citados aqui, podem se sentir abraçados pelo meu afeto.

“Para falar ao vento bastam palavras, para
falar ao coração são necessárias obras.”

Padre Antônio Vieira

RESUMO

SILVA, Felipe Lima da. *Máquina hermenêutica: a anamorfose eloquente do signo fraturado nos sermões de Antônio Vieira*. 2017. 122 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

O objetivo central do presente trabalho é o de realizar um exame do *corpus* sermonístico do jesuíta português Antônio Vieira por meio dos instrumentos que simbolizavam as forças viabilizadoras do discurso, no século XVII: a retórica e a poética. Partindo de um mapeamento da noção de alegoria de ordem pagã e medieval, procuraremos alcançar um vislumbre desse conceito, recorrentemente explorado nos escritos retórico-poéticos de tratadistas dos séculos XVI e XVII, de modo a fazer um balanço das matizes que dão tonalidade às diferentes fases da concepção alegórica do discurso da Antiguidade à época de Contrarreforma. Para tanto, caberá, igualmente, examinar a operacionalidade do conceito, de maneira que seja possível, assim, apreender como na obra de Antônio Vieira a instituição de uma "retórica das imagens" daria forma e conteúdo a outro conceito, o de "mística plástica", terreno no qual se encontrariam em plena fusão e concordância as razões políticas e teológicas que atuam na obra do jesuíta, sem desconsiderar, por seu turno, as retóricas enquanto instituições do discurso que dão forma às manifestantes prédicas do Padre Antônio Vieira. Não pretendemos deixar passar em silêncio, ainda, um ponto crucial de toda questão que move este trabalho, que consistiria no fato de que, em momento algum, a prédica de Vieira, assentada na mística plástica, recair-se-ia em exaltação artística, mas sempre como programa discursivo a serviço da atuante participação jesuítica no xadrez político-teológico de seu tempo, assim como peça oratória que age a serviço da hermenêutica bíblica que explora a iconicidade do discurso para destilar sentidos figurais de natureza místico-teológicas através do signo fraturado desde o episódio da Queda adâmica.

Palavras-chave: Antônio Vieira. Retórica. Mística Plástica. Signo fraturado.

ABSTRACT

SILVA, Felipe Lima da. *Hermeneutic machine: the eloquent anamorphosis of the fractured sign in the sermons of Antonio Vieira*. 2017. 122 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

The main purpose of this monograph is to realize an exam over the sermon corpus of the Portuguese Jesuit Antônio Vieira, by the instruments that symbolize the enabling forces of the discourse in the seventeenth century: the rhetoric and poetics. Stem from mapping the notion of allegory, both in pagan and medieval context, we will reach a glimpse of this concept recurrently explored in the rhetorical and poetic writings of sixteenth and seventeenth centuries' writers. We intend to analyze in this way in order to balance the shades that give tones to the different phases of the allegoric conception of the Discourse in Antiquity during the Counter-Reformation time. For this purpose, equally, we will examine the operability of the concept; so that it can be possible, in this way, learn how the author institutes a so-called "imagery rhetoric". This imagery shapes and gives substance to another concept, the "plastic mystics, a ground in which both political and theological reasons active in the Jesuit opera would merge and agree; on the other hand, this wouldn't ignore the rhetoric as discourse institutions that shape the preach manifestations of Antonio Vieira. We will not silence, however, a crucial point in the driving force of the whole question. This consists in the fact that, in any moment, Vieira's preach, based on the plastic mystics, rests on an artistic glorification, but as a discursive program operating the Jesuitical participation in the political and theological chess of his time. In the same way, it acts as an oratorical part over the biblical hermeneutics, which explores the iconicity of the discourse to distill figurative senses of theological and mystic nature by the fractured sign since the Adamic fall.

Keywords: Antônio Vieira. Rhetorics. Plastic Mystics. Fractured sign.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A VOZ AUTORIZADA: O HERMES CRISTÃO	15
1.1	Anatomia da pregação: reciclagens e deslocamentos da era clássica	15
1.2	Moções do Concílio de Trento: o intérprete eleito	22
2	O XADREZ HERMENÊUTICO: A METAFÍSICA JESUÍTICA E O SIGNO FRATURADO	38
2.1	O lugar do mistério	38
2.2	(Re)leitura da prosa do mundo: o signo fraturado	48
3	À LUZ DAS SOMBRAS: A MÍSTICA PLÁSTICA	59
3.1	A arquitetura do pensamento engenhoso: as teorias da alegoria	59
3.2	Engenho e alegoria: efeitos	69
4	TEATRO DAS MARAVILHAS: A HERMENÊUTICA VIEIRIANA DA EUCARISTIA	74
5	O NASCIMENTO DAS IMAGENS: MARIA, MÃE DAS ANALOGIAS	96
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
	REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

Nas práticas de representações retórico-poéticas no século XVII, evidencia-se um importante deslocamento no modo de retratar a questão basilar da tradição teológica que diz respeito à união mística. A discussão, que é de foro aberto, concentrou muitas divergências, configurando uma polissêmica visão nos estudos da obra de um dos maiores pregadores da época: o Padre Antônio Vieira. Reconhecido por sua enfática atuação e habilidades retórico-decorosas nos sermões e em obras de teor profético, o pregador jesuíta destacou-se, sobretudo, por sua inteligência espantosa que se desdobrou e perfez através de uma profunda imersão, para usar uma imagem batismal, nos acontecimentos, nos temas e nas questões do tempo em que esses textos se produziram.

Afirmado como o principal formulador, no Seiscentos, do mais importante “mito cultural” português, a tese do “V império”, que, como é sabido, se encontra com o “sebastianismo”, Vieira eleva-se pela brilhante carreira de sacerdote eloquente que consolidara por meio do espectro de seus sermões – denominados, à sua vista, como “choupanas”, quando comparados a “castelos”, como se referia aos textos proféticos – seu espaço nos estudos historiográficos.

Essas qualidades, se por um lado nos oferecem uma perspectiva de alto grau de desempenho por parte de Antônio Vieira, por outro, demandam de nosso olhar o desenvolvimento de uma recusa de ecos romântico-positivistas que já procuraram observar na obra do pregador imagens distorcidas da fisionomia de sua personalidade.

O tom grosseiro, que caracteriza tais análises, consistiu durante muito tempo em observações de cunho estético e psicológico impressas sobre a obra do jesuíta, caracterizando-a como fruto de distorções muito grosseiras e fáceis de recusar. Esses ângulos incongruentes são largamente anacrônicos, isto é, figuram-se como formulações que parecem incapazes de interrogar o seu objeto a partir – como aproximadamente o diz João Adolfo Hansen (2004) – de um tempo passado que seja mais do que pura arbitrariedade de sua enunciação.

Mais especificamente: dentre os estrondosos anacronismos relacionados à obra de Vieira, destaca-se aquele que talvez seja o mais grave: o da estetização da experiência estética como esfera autônoma. A ideia dessa autonomia vai de encontro violentamente à concepção que preside o uso que ele faz da linguagem. Por essa razão, Alcir Pécora (2008, p. 34-5) explica que, para Vieira, “a base articulatória de sentido e eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino”.

Qualquer superelevação da obra de Vieira que decorra de sua autonomização impede-nos de perceber – de maneira mais translúcida – seus reais efeitos no contexto da época. Isto, pois linguagem é consciência prática e, pelo critério pragmático deste trabalho, os sermões são propostos concomitantemente como o material e o produto de uma intervenção presente, decorrente de uma situação particular que sedimenta um efeito específico de sentido, deslocando outras sedimentações também específicas. Pensando o esquema da poesia atribuída a Gregório de Matos, João Adolfo Hansen nos deixa pistas importantes para elucubrar o âmbito discursivo a que aqui nos dedicamos, deslocando o rótulo da “autoria” em traço psicologizante:

Os poemas conforme regras discursivas de seu tempo e, simultaneamente, a de criticar posições críticas “expressivas” e “representativas”, que obliteram a historicidade da prática satírica, quando a efetuam como exterior à sua própria história, ora como reflexo realista, ora como “ressentimento” psicológico e “oposição” política expressivos. É este critério pragmático que, evitando substancializar as obras pelo efeito “autoria”, inclui em sua análise a questão do *estilo*, historicamente determinada. Com isto, desloca-se a questão da autoria, considerada anacrônica nos termos romântico-positivistas, unificadores e psicologistas em que geralmente é proposta (HANSEN, 2004, p. 32).

No caso específico do sermão, acrescentemos que a pedagogia da época recorre frequentemente, dada a sua eficácia, à imagem visual, uma vez que a incorporação de um elemento plástico a um conteúdo didático tem a capacidade de reforçar enormemente as possibilidades de assimilação deste último. Alinhado ao preceito da clareza, o orador sacro seiscentista devia buscar preservar o conhecimento no didatismo pragmático do sermão, submetendo-o ao discurso metafórico para colocar diante dos olhos do auditório um discurso plástico, como se estivessem em pleno movimento as coisas que constituem tal imagem.

Equilibrando-se sobre tais preceitos, a reciclagem do conceito metafórico no século XVII irá configurar-se como um dispositivo valioso que necessita ser apresentado por meio de traços de elegância, os quais se encontram, segundo Maria do Socorro de Carvalho (2007, p. 51), na percepção de semelhanças seguidas da construção argumentativa expressa em palavras adequadas, que resumem o procedimento verossímil que preserva o efeito de persuasão. Nas linhas do império argumentativo de Vieira, o uso das metáforas é pautado nas relações tecidas entre termos afastados mediante a subordinação das premissas da adequação e da verossimilhança que se ajustam à ordem de alcançar a condução das paixões do auditório, assim como o *delectare* obtido pelo “prazer [que] resulta de algo que se aprende, ou apreende, facilmente” (CARVALHO, 2007, p. 56).

Neste ponto da discussão, sublinha-se que o ato de persuadir, com a análise aristotélica da metáfora tão cara ao período de Vieira, estende-se, em grande parte, pelo tratado sobre retórica. De modo geral, pode-se afirmar que é incluída como premissa retórica, como primazia, a persuasão do auditório. Deste modo, as práticas discursivas do século XVII – as quais ainda são classificadas anacronicamente pela chave do “barroco”, categoria esta que se pauta no contínuo evolutivo dos estilos de épocas que aludem ao sujeito transcendental kantiano e ao espírito absoluto hegeliano – também compreendem os exercícios de pregação, que são colocados sob a ordem das premissas da retórica aristotélica, uma vez que visam à ornamentação do discurso junto à militância da pregação.

A todo o momento devemos lembrar que, para Aristóteles, a Retórica é dependente de uma lógica de uso. Ela é, sobretudo, um caso de “eloquência pragmática”, cujo fim também é causar o efeito inesperado de sentido que produz o prazer a partir da recepção dos ornatos dialéticos, que imprimem sobre os corações alheios do público, no caso da ortodoxia, o selo da doutrina católica.

Para melhor desdobrar esse tema específico, como faremos detalhadamente ao longo deste trabalho, apenas cruzemos a questão com o ponto principal que nos norteará: o tema da *unio mystica* que, no terceiro céu, transmuta-se em presença escondida, sob espécie, do divino em plano terrestre (PÉCORA, 2008, p. 105). No caso, o Ser divino se apresentaria em traço material, mas, paradoxalmente, sem se mostrar como natureza explícita e substancial. Assim, o lugar misterioso implica que o Ser Primeiro sacramente determinados objetos do mundo sensível com sua presença, que, porém, essencialmente, permaneceria invisível, instaurando, assim, uma “presença na ausência”, a qual implicaria – direta ou indiretamente – a especificação daqueles que seriam os elementos materiais capazes de manifestar a própria presença parcialmente.

Este trabalho, que procura desviar-se de anacronismos e ao mesmo tempo tocar no tecido histórico da realidade teórica de que se reveste, é apenas uma tentativa de esboçar – por meio de alguns sermões selecionados por seu teor teológico-retórico-político, como explicaremos mais à frente – um panorama dos objetos principais que expuseram a mística invisível em traço visível. Em outras palavras, nosso trabalho tentará articular o desenho eloquente que Vieira faz com as palavras que dão forma a figuras capazes de conter a substância incontida da Presença divina.

Para estabelecer, ainda que de modo geral, algumas propostas teórico-metodológicas de leitura de alguns sermões de Antônio Vieira, procuraremos não nos deixar contagiar pela

“cegueira histórica” à qual aludiu Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 15), isto é, uma espécie de miopia que constitui uma doença facilmente diagnosticável, por ser comum à maior parte das leituras que focalizam obras muito remotas temporalmente (OLIVEIRA, 2003, p. 15). Dito isto, este trabalho tentará delinear um plano analítico da sermonística vieiriana, alocando-a como peça de uma máquina censora que dirige a sociedade seiscentista ibérica a partir de pressupostos compreendidos como verdades absolutas presentes nas Escrituras, impedindo o surgimento de um lugar-comum que acolhesse formas de pensar fora da zona de intervenção da política católica.

Sem perder de vista os pressupostos que enformam o corpus do pensamento seiscentista, que recicla, especialmente, Aristóteles e Tomás de Aquino, partiremos de uma reconstituição de alguns pontos importantes historicamente a respeito dos procedimentos retóricos que possibilitaram a formação do homem Antônio Vieira, bem como pensaremos a teologia da Contrarreforma por meio das bases que a formam, ou seja, o pensamento neotomista que assumiu o lugar de pilar das ideias em Trento.

Longe de qualquer pretensão de acentuar um caráter decisivo em cima das palavras que constituem este trabalho, apenas pontuamos, por fim, que nosso intuito é, primordialmente, estabelecer uma rede de leitura que demonstre as alianças figurativas que são planejadas na *inventio* de Vieira para formar um painel com a matéria visível que, ainda que precariamente, guarda a essência do Ser.

Da inoperância da linguagem à descrição do útero virginal como alegoria sagrada, passando pela temática do Sacramento Eucarístico como mais elevado de todos os mistérios, este texto coloca-se sob o signo das discussões, sem qualquer pretensão de superelevação, ainda abertas para discutir as imagens do Sagrado na sermonística de Antônio Vieira. Com seus sermões, os quais assumem, nas palavras de Alcir Pécora (2008, p. 52), a aparência de uma “metáfora do século XVII”, a obra de Antônio Vieira aqui entra mais do que material de análise, mas corresponde a um desejo ímpar de pensar aquilo que de tão extraordinário talvez nunca possa ser pensado inteiramente: a manifestação única e própria da palavra que se abre a um céu de significados sem perder os fios de uma rede, racionalmente, tecida na constelação dos pensamentos de um homem entregue à vida que escolheu.

Sem mais, sinopticamente, o trabalho é lidar com a riqueza da obra do Imperador da Língua Portuguesa, como assim se referiu ao inaciano Fernando Pessoa, é investigar em que medida as questões doutrinárias absorvem as dimensões da *forma mentis*, aliás, inalienáveis entre si, no interior de um movimento axial que se faz e perfaz por manifestações singulares

de resignificação de lugares-comuns para acentuar o maior dos *topos* de toda a Razão: o ponto de partida do Verbo que delibera os motivos e causas de toda a matéria.

1 A VOZ AUTORIZADA: O HERMES CRISTÃO

1.1 Anatomia da pregação: reciclagens e deslocamentos da era clássica

O ponto de partida para um exame da anatomia do conceito de pregador, sem dúvidas, tem sua marcação nas preponderantes anotações de Aristóteles, registradas em seus livros da *Retórica*. É lá que o caráter do orador assume o papel de mais poderosa prova argumentativa. Alinhado ao *páthos* e ao *logos*, elementos centrais do tratado aristotélico e, por conseguinte, da técnica retórica, o *éthos* completa uma série fundamental de preceitos que encaminham ao fim do edifício conceitual da retórica: a persuasão. É mediante a modelagem ideal do caráter, ainda, que o orador atinge – segundo Aristóteles – o seu propósito, pois “o caráter moral deste [do orador] constitui, por assim dizer, a prova determinante por excelência” (Livro I, cap II, 2).

Embora não se ajuste aqui, como questão central, o estudo da arte da persuasão, faz-se importante considerar o breve recuo cronológico acima como uma matéria indispensável à época de Antônio Vieira, que, como se sabe, foi educado segundo os moldes dos colégios jesuítas, responsáveis pela reatualização e pela difusão da matriz tomista-aristotélica que configurou a Península Ibérica como o território majoritário de atuação da “segunda escolástica”, como designou Carlo Giacon (1944-1950).

A recuperação de Aristóteles nos séculos XVI e XVII se, por um lado, sofreu um amálgama de inesperadas, anacrônicas e surpreendentes ressonâncias ao longo da história pela leitura dos intérpretes do Estagirita, como comenta Quintín Racionero (2014, p. 8) em sua introdução à obra do filósofo; por outro, sem dúvidas, promoveu uma ampliação do espectro conceitual, tal como viabilizou uma nova remodelagem à “arte do bem dizer”, para falar com Quintiliano; agora, mais do que antes, incorporada à *Paideia* do homem eclesiástico.

No que tange a Aristóteles, o *éthos*, em sua perspectiva, era tomado como um efeito do discurso e não um conhecimento prévio do caráter do orador. Nesse sentido, é preciso considerar que o próprio discurso moldava o caráter, mediante os pontos de liga traçados, pelos quais se constituía a verossimilhança discursiva, tornando o ato argumentativo uma rede de possibilidades críveis, isto é, passíveis de credibilidade. É de se acentuar, junto com Nietzsche, que “a consciência da dignidade individual é romana, não grega” (1971, p. 104).

Passa a valer, como senha de entrada à compreensão do tema, o fato de que só com os romanos, mais especificamente com Cícero, o fator de civilização fora introduzido como peça essencial da constituição moral do orador. É com o referido orador e a civilização romana que se acentua a noção de personalidade, de modo que as qualidades pessoais, conjuntamente ao poder do qual usufrui, passam a ser fulcrais na fatura da persuasão com o mesmo ou maior peso do que o próprio discurso. Assume importância a nobreza do orador, as suas virtudes, a sua fama, o seu gênio e *ingenium*. Este último, como assinala Margarida Vieira Mendes (1989, p. 31), “ao mesmo tempo que é responsável pela feitura de uma *oratio*, é também um resultado ou consequência, uma imagem produzida *na* e *por* essa oração”.

Trataremos – com maior detalhe – dessas questões de engenho no amplo e florido âmbito da parenética vieiriana. Por ora, convém sublinhar que, no campo de atuação da oratória, o ideal ciceroniano é compreendido como sinônimo do orador perfeito, cuja tarefa oficial é discursar de maneira adequada a persuadir o auditório. Sabemos que, no caso particular de Cícero, não foi possível atingir na experiência o orador perfeito, plasmado somente como uma “ideia”.

Se recordarmos os estudos de Erwin Panofsky (1994, p. 15), quando este pensou a trajetória do conceito de belo, perceberemos que a imagem modelar do orador é apenas uma simples abstração na interioridade daquele que a mentaliza. Não estamos falando de estética, mas de técnica retórica. Logo, é válido ter em vista que a proposta da eloquência ciceroniana – de que nenhuma pessoa saberia tornar-se um orador completo se não possuísse em todo o espírito humano um conhecimento grande e elevado, capaz de “falar de qualquer coisa, ainda que prolongada, com abundância e elegantemente” (*Sobre o orador*, I, v-20) – é, por vezes, inconcebível, mas não impediu que o conceito fosse hipertrofiado e assimilado como pilar de autoridade e prestígio no concílio tridentino (cf. OLIVEIRA, 2003, p. 38).

Revestida de certo valor mitológico, a configuração do orador, reativada na Renascença sob a clave ciceroniana, favorece à retórica, na mesma proporção, um verdadeiro lugar de renascimento. Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 26) não nos deixa esquecer que a retórica retoma seu papel de “geradora de ordem civil”. Por isso, passa a ser um dos pré-requisitos ao cargo de orador a posse de um conhecimento enciclopédico que lhe assegure falar de todas as coisas sem cair no buraco negro de uma falsa verdade, que a filosofia platônica tanto condenou quando aludia à arte retórica. Desde então, mudou-se o eixo do grande debate antigo entre retores e filósofos para uma nova configuração que centralizava,

desde o âmbito dos teóricos medievais cristãos, uma querela entre retórica e teologia (cf. OLIVEIRA, 2003, p. 27).

Um ponto fulcral a destacar é que o primado ciceroniano se pauta, sobretudo, na reconstituição das riquezas acumuladas entre os grandes domínios do conhecimento que almeja remontar “a unidade original entre filosofia e eloquência, entre contemplação e ação” (FUMAROLI, 2009, p. 49). A tese da aliança entre as duas disciplinas é registrada, sinteticamente, em uma passagem lapidar do *Brutus*, de Cícero: “Falar bem efetivamente ninguém pode, a não ser quem pensa sabiamente. Pelo que quem se aplica à eloquência verdadeira aplica-se à sabedoria” (2013, p. 41). Semelhante concepção é propagada ao longo dos séculos XVI e XVII, tornando-se, desse modo, a bússola orientadora dos homens letrados por favorecer um terreno “cuja natureza é expressa pela fala ornada: o *homo sapiens* encontra seu aperfeiçoamento no *homo loquens*” (DELÈGUE, 1990, p. 99).

Em razão do preceito de que o orador romano devia possuir um caráter cívico sublime, o pregador sacro fora assimilado da mesma forma. Nesse sentido, pode-se inferir, novamente com Margarida Vieira Mendes (1989, p. 32), que “foram os romanos que assim criaram uma das mais importantes fontes de persuasão, de tipo indutivo, próxima do *exemplum*: a *imago*, a personagem exemplar”.

Tal figura – já podemos adiantar – será vista constantemente esboçada no repertório temático da sermônística do Padre Vieira, que, além de reativar a presença de Cícero, incorpora outra de origem eclesiástica: a concepção apostólica do pregador, forjada nos profetas bíblicos, em Cristo, São Paulo, nos Padres da Igreja e ainda nas hagiografias. Essas referências vão formar um ideal ético e religioso daquele que toma a palavra a partir de tais modelos ou protótipos, ideal resguardado por princípios e preceitos de um ambiente mental, discursivo e institucional: a Contrarreforma.

Na segunda metade do século XVI, a imagem do orador ideal traçada nos textos de Cícero – aqui traduzida por *imago* – assume o estado de perfeição aos olhos daqueles que cultivavam os saberes da grande arte do discurso. Operando como uma ferramenta imprescindível para os interesses públicos, a oratória assume um título de destaque ao se fundir à teologia. É novamente da crítica portuguesa que advém uma valiosa percepção do mencionado ponto: “a oratória permanece cívica, mas deixa de ser laica para se tornar sagrada. O loquente, como sacerdote, apresenta-se na *persona* do mediador e intérprete da palavra divina” (MENDES, 1989, p. 32).

O crescimento da popularidade do pregador caminhava de mãos dadas à sua intensa formação, cujas raízes também se encontravam na expressão emprestada de Cícero dos estudos de humanidades – *studia humanitatis* –, os quais compreendiam as letras essenciais para a educação do pregador, englobando a gramática, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral e, sem dúvidas, anos de teologia, de modo que, veiculadas, criassem conceitos de vida e de valores morais relacionados com a pessoa, produzindo conteúdos éticos e instituindo uma pedagogia da imitação de vidas exemplares, com frequência tomando Cristo e os mártires da Igreja contrarreformada como modelos dessa *imitatio sanctorum*. Alain Guillerrou (1977, p. 30), a propósito, nos indica que ao programa pedagógico dos jesuítas, que mais tarde leremos sob a rubrica da *Ratio studiorum*, deve-se atribuir o papel revolucionário que deu aos estudos secundários o seu caráter moderno.

Conforme assinalaram importantes estudiosos das letras sacras seiscentistas, como Benedetto Croce e H. D. Smith (cf. MORÁN; GALLEGO, 1995, p. 117), é paradoxal regressar a essas épocas mais remotas da história e não convocar, mentalmente, a figura do pregador, até mesmo posicioná-la no xadrez social da época como peça-chave de todos os eventos e acontecimentos de mais variados foros.

A estreita relação entre oratória e teologia – a qual podemos assimilar como uma autêntica fusão –, por vezes, é capaz de nos impossibilitar de avistar, desde seu aparecimento, a existência de uma disciplina fora do circuito de extensão da outra. Representada pela união da autoridade discursiva de ordem ciceroniana – restaurada, por sua vez, no Renascimento, com a revalorização e reforma da pregação e do acento posto ao título do orador sacro, ocorrido após o Concílio de Trento –, essa fusão, certamente, foi o que tornou possível o advento da obra de Antônio Vieira, bem como promoveu às letras do século XVII uma fama de escala poderosa por passar a ser conhecida como a “idade de ouro da oratória”.

Nesses câmbios e intercâmbios entre os domínios da oratória e da teologia, é necessário acentuar, por um lado, a disputa das artes no limiar da época humanista, que buscavam discutir o valor respectivo de cada campo de saber, lançando luz sobre a relevância do posto das belas-letras, cujo valor – de acordo com a crítica Ana Lúcia de Oliveira – “foi contestado por ocasião de seu gradativo ‘exílio’, ao longo dos séculos XIII e XIV, em proveito da dialética e da lógica” (2003, p. 34). Acrescente-se a isso um dado óbvio que podemos encontrar latente em vários escritos de teor teológico: a massiva presença dos saberes da lógica e da dialética. Reconhecidos como saberes essenciais, ambas as disciplinas reencontram amparo no pensamento de Tomás de Aquino que, além de todas as qualificações

atribuídas a ele no terreno da teologia, supera os rótulos de maior comentador e reatualizador de Aristóteles, encarnando mesmo o símbolo de antecâmara do pensamento aristotélico desde sua época; e, particularmente, nos tempos de contrarreforma.

Dito isto, é de se reiterar que as reciclagens e os deslocamentos conceituais, assim como os conhecimentos que vigoram nos séculos XVI e XVII, são da mesma ordem – embora também sejam releituras – da *litterae humaniores*, isto é, a base de ensino da época, cujo retorno assume a face de reconquista de território, em oposição aos novos saberes medievais, às especulações gramaticais e linguísticas, bem como à ontologia nascente ou à filosofia moral. Diante disso, é possível dizer, mais uma vez recorrendo às lentes de Ana Lúcia de Oliveira, que, enfim, o Quinhentos e o Seiscentos foram períodos nos quais

Lê-se Platão diretamente; redescobre-se Aristóteles; e, para além da tradução maciça das obras gregas para o latim nesse período, reforça-se igualmente o estudo de Cícero e Quintiliano. [...] o filólogo humanista percorre e comenta os textos principais, além de buscar com curiosidade as *realia* e a diversidade anedótica dos autores antigos, bem como de todo o *corpus* doxográfico que constitui a memória da Antiguidade (OLIVEIRA, 2003, p. 35).

Dentre as muitas estratégias elaboradas pela Igreja contrarreformada para reformular o programa de divulgação da própria doutrina, destaca-se, sobretudo, a formação dos sacerdotes na pregação e no ensino do catecismo. A pregação, segundo nos esclarecem Manuel Mórán e José Andrés Gallego (cf. 1995, p. 118), foi um dos tópicos centrais das primeiras sessões (a quinta efetuada já em 1546) da Assembleia Magna tridentina, de onde resultou o importante decreto *Super lectione et praedicatione*, datado de 17 de junho, a que se seguiu, entre outros, o cânone IV do *Decretum de reformatione*, sancionado na vigésima quarta sessão (1563). Era imprescindível que o pregador ensinasse o que todos devem saber para alcançar a salvação eterna, expondo com brevidade e clareza (e nesse sentido a retórica foi uma ferramenta poderosa no auxílio do propósito) os vícios que devem evitar e as verdades que devem exercitar, para poderem escapar às penas do Inferno.

As deliberações que pelejavam a favor da figura desse intérprete eleito – de que, aliás, falaremos com maior detalhe histórico mais à frente – exigem, por seu turno, conhecimentos pontuais introduzidos na rotina da longa formação desses pastores de almas. É com data e hora marcada que sabemos que os aspectos adotados pela Contrarreforma em relação à formação do orador que visa ao perfil de homem perfeito são oriundos, diretamente, da fortuna dos escritos de Cícero e Quintiliano.

Na *Institutio Oratoria* (ou “Educação do orador”), Quintiliano insiste – particularmente – na aliança da ética com a eloquência, e retoma a célebre designação de Catão – *vir bonus dicendi peritus* –, defendendo que é impossível dissociar da imagem do orador a bondade, que a este deve ser inerente. Assim sintetiza Margarida Vieira Mendes o pensamento do orador e professor de retórica romano, “a arte de bem falar e a de bem viver são inseparáveis: o homem que não seja honrado não pode persuadir” (MENDES, 1989, p. 60).

Percebe-se, com isso, que esse paralelo entre ética e eloquência, que não estava em Aristóteles como critério essencial, mas como consequência para a eficácia discursiva, toma maior centralidade nas bases romanas que servem à Contrarreforma, visto que justifica a necessidade da moral no exercício de atuação do pregador. Esse tema ganha energia diferenciada na prédica do Padre Vieira, que o encara como tarefa eminente do pregador, o qual deve sempre exalar exemplos e demonstrar obras elevadas ao longo da vida se quiser ter credibilidade perante o auditório.

A título de ilustração apenas, destaquemos uma célebre passagem do “Sermão da Sexagésima” (1655), pregado na Capela Real de Lisboa, para um singular auditório de nobres e religiosos, a fim de demonstrar como o pregador matiza a matéria, dando a ela contornos bem definidos:

Será porventura o não fazer fruto hoje a palavra de Deus, pela circunstância da pessoa? Será porque antigamente os pregadores eram santos, eram Varões apostólicos, e exemplares e hoje os pregadores são *eu*, e *outros como eu*? Boa razão é esta. A definição de pregador é a vida, e o exemplo (VIEIRA, 2015, p. 53; grifos meus).

Resultante das obras que o pregador realiza, o *éthos* é basilar para a eficácia da pregação. Dito isso, podemos afirmar que o *orator* é um ideal humanista que se vai sacralizar quando passa a ser desempenhado pelo *sacerdos*, o qual, simultaneamente, se enche do prestígio terreno do *orator*.

Cabe assinalar que a retórica não apenas consistiu – para os homens dos séculos XVI e XVII – numa técnica forense, mas antes passou a servir plenamente a *paideia*, a educação integral dos homens. Em poucas palavras, a retórica tornou-se a disciplina central para qual todas as outras fazem reverência, assim como a formação intensa do pregador favoreceu que a pregação se tornasse a arma da contrarreforma por excelência. A esse mensageiro da Palavra

divina atribui-se um estatuto até então desconhecido. É Ana Lúcia de Oliveira quem mais uma vez nos confirma:

[...] a ressurreição do mito do orador, em todos os setores da sociedade, inclusive na própria Igreja, que passa a atribuir ao pregador uma autoridade e uma dignidade reservadas anteriormente apenas ao teólogo e ao monge contemplativo. Trata-se, pois, de destacar a autoridade e o prestígio novos que o Concílio de Trento conferiu ao *orator divinus*, ao *predicator verbi Dei*, elevando a pregação ao nível de tarefa primordial (*praecipuum munus*) dos escolásticos (OLIVEIRA, 2003, p. 38).

É de suma importância destacar, ainda a respeito da formação do pregador, que ele – além do vasto conhecimento de oratória que recebia e desenvolvia ao longo do seu tempo de vida – devia demonstrar posse de um saber teológico acumulado ao longo de muito tempo. Morán e Gallego (1995, p. 130) nos informam que, para isso, as escolas conventuais, com suas bibliotecas especializadas em ciências eclesásticas, asseguravam a preparação intelectual necessária ao clero regular que se destinava a essa missão evangélica. No caso da Companhia de Jesus, registra-se que, como instituição recentemente criada, revelava “uma sensibilidade especial na dotação das suas bibliotecas, onde nunca faltava uma boa secção dedicada à oratória sagrada” (MORÁN; GALLEGO, 1995, p. 130).

Ressalta-se também que foi pela sua fidelidade a um modelo pedagógico concreto (a conhecida *ratio studiorum*) que os seguidores de Inácio de Loyola elaboraram algo de semelhante a um método próprio de formação dos seus pregadores, baseado no estudo dos autores clássicos, sobretudo de Cícero, a par de Aristóteles e Quintiliano, e a partir de 1660, do manual de Cipriano Soárez. É com base nessas mesmas razões que Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 38) conclui que os “jesuítas encarnam, 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”.

Para a Companhia de Jesus, as antigas artes discursivas do *trivium*, especialmente a retórica e a dialética, formam objetos de extrema valorização, como armas poderosas não apenas para persuadir os laicos como também para enfrentar os pregadores da heterodoxia reformista (cf. RODRIGUES, 1917, p. 45). Esses conhecimentos essenciais para o desempenho da vida em sociedade forneceram aos pregadores os meios necessários para operar um aparelho de persuasão muito eficaz, quando manejado com uma habilidade decorosa. A esse respeito, Marc Fumaroli tece uma interessante observação:

Nessa vasta utopia pedagógica, a cultura retórica dos colégios jesuítas aparece assim como uma espécie de aposta na natureza humana, nas sementes heroicas que ela traz

em si, na capacidade da pedagogia de levar tais sementes à sua plena atualidade. O colégio quer ser um viveiro de heróis, mas de heróis da palavra, destinados a se tornarem os mediadores entre o Logos divino e o mundo profano (1996, p. 444).

As considerações anteriores nos permitem concluir que o orador contrarreformista, remodelado em termos católicos e, claro, também retóricos, não se reduziu a um simples técnico da palavra, mas teve de demonstrar ser um homem integral, com uma boa formação moral e cultural. Assim sintetiza a estudiosa portuguesa, de maneira lapidar, os eventos ocorridos nessa época:

A Igreja contra-reformada, dominando a vida de *res publica* nos países mediterrâneos, assimilou o orador laico, que entretanto se formara nas *literae humaniores*, e tentou conjugar a eloquência humanista com a imitação das homilias dos cristianíssimos padres medievais; servia esta receita para substituir o estafado *modus scholasticus* pelo antigo e renascido *modus oratorius*, que viera a fecundar a vida civil italiana nos séculos XVI e XVII (MENDES, 1989, p. 62).

Sob a égide dessas ponderações podemos afirmar que a exegese sagrada toma foros de aventura; o orador-pregador, a investidura de um bravo que se lança na missão de escalar uma empresa colossal na qual se esconde, na torre mais alta, o sentido espiritual das Escrituras. Lançando mão dos estudos retóricos e da arte da persuasão, bem como do amplo emprego das mnemotécnicas como auxílio valioso para executar a leitura das Escrituras e realizar a própria pregação, o orador sacro – no caso deste trabalho, jesuíta - recicla, na era cristã, os principais procedimentos da oratória pagã.

Consoante as palavras de Henri de Lubac (2000, p. 77, vol. 2), aqui expostas para melhor elucidar o dito acima, “se a escritura fosse a torre da teologia e sua base a própria história, mais acima do topo estaria o sentido espiritual”. As palavras do teólogo constroem uma metáfora-ponte para que possamos seguir para nosso próximo tópico: a valorização da figura do pregador, entendido como o Hermes Cristão; em termos gerais, trata-se de um mensageiro da Palavra, formado sobre as bases dos saberes pagãos que ministra a hermenêutica institucionalizada no âmago das doutrinas católicas, conduzindo o fluxo transitivo dos sentidos sagrados para uma via intransitiva de ortodoxia.

1. 2 Moções do Concílio de Trento: o intérprete eleito

Antes de nos determos em uma leitura mais analítica e sistemática dos sermões do Padre Antônio Vieira, impõe-se a necessidade de traçar alguns pontos cruciais para a condução de nossa investigação, de modo que construamos caminhos para compreender a força e a legitimação do discurso do referido jesuíta. Passemos a pensar o âmbito restrito da oratória do contexto seiscentista luso-brasileiro por meio da configuração e do ajuste de pressupostos inerentes ao sucesso das pregações católicas da época, que se relacionam diretamente com a constituição do protótipo do pregador sacro – caracterizado como legítimo *scolastico insegnatore*, isto é, um intérprete que ensina –, conforme elucidamos no tópico anterior. Para tanto, recuemos um pouco a fim de recompor um cenário que produziu medidas radicais, cuja implantação determinou condutas, por sua vez, visivelmente importantes para a época de Vieira.

Jean Delumeau, quando mapeou os contornos geográficos, econômicos, teológicos e sociais d' *A Civilização do Renascimento* (2004), não deixou de considerar tal período como uma grande mutação que se estendeu de Filipe VI de Valois até Luís XIII, reconfigurando, politicamente, toda a Europa, que dava os primeiros passos para um árduo processo de unicidade. Referindo-se à época como a “explosão da nebulosa cristã” (2004, p. 31), o historiador francês chama nossa atenção para a fortaleza imanente da Alemanha que, mesmo entregue à guerra civil, conservou estáveis suas fronteiras, protegendo um capital cultural e uma espécie de consciência coletiva que forneceriam a Lutero subsídios para desencadear suas *teses*.

Sabe-se que as deliberações do Concílio de Trento foram cruciais para determinar as rotas do pensamento religioso que vigorou no século XVII. A primeira reunião em Trento (1545-1547) estabeleceu decretos que remodelaram a conduta e as prioridades do corpo eclesiástico. O corpo místico da Igreja sofria de doença grave, que se alastrava em seu interior, devido às divergências desencadeadas por homens que lideravam um grupo de anseios por uma reforma da Igreja. Adriano Prosperi (2008, p. 10) explica que tal reestruturação não objetivava ser profícua modificando apenas as “coisas sagradas”, o que, no caso, podemos depreender como os mais variados temas referentes aos sacramentos e aos mistérios, mas buscava uma mudança que ocorresse no cerne da própria Igreja, a começar pelos seus representantes:

Não faltavam homens que reformar: os protestos das consciências ofendidas apontavam, sobretudo, ao papado e a sua caminhada no terreno de uma política estatal em Itália e de alianças interessadas com as dinastias dos emergentes Estados nacionais europeus (PROSPERI, 2008, p. 10).

Ainda que com os propósitos bem definidos, foram as “coisas sagradas” que, verdadeiramente, causaram problemas e desestruturaram a unidade e o entendimento de fé da Europa cristã. Enquanto Roma permanecia fiel às doutrinas católicas, outros países foram curvando-se aos valores reformistas que vigoravam no lado oposto do muro que fora construído no centro da própria Igreja. De um modo geral, era inevitável, naquele período, que não houvesse um choque de ideias, uma cisão no coração da Igreja, uma vez que, segundo indica Jean Delumeau (1967, p. 5), essas inovações, a princípio oriundas de Lutero, respondiam aos novos anseios e às demandas da época.

Se, de um lado, a Igreja cristã do Ocidente parecia haver encontrado finalmente no papado, como comenta Propseri (2008, p. 10), “a instituição adequada para fazer frente ao poder do Estado, que estendia sua mão sobre os bens eclesiásticos e submetia os bispos nacionais”; em contrapartida, outra parcela do clero inclinava-se às teses de um monge agostiniano, que se dispôs a alçar sua voz em uma predicação pública, provocando uma tempestade, desde então, no interior da própria Igreja.

Abra-se um parêntese para destacar que, ainda que seja um tema no qual repousam muitas discrepâncias, é de grande valia para o entendimento desse complexo terreno, sobre o qual se tenta aqui discutir, atentar para o fato de que o Papa, nas palavras de Jean-Françoise Courtine (1985, p. 94), é definido como o “chefe ou alma (*caput, anima*) que dá à Igreja, como corpo místico, uma unidade”. Quentin Skinner (1996, p. 424) assinala que a imagem do papa como única cabeça do corpo visível e jurisdicional da Igreja foi, profundamente, defendida no Concílio tridentino, sendo usada polemicamente contra os luteranos por vários dos teóricos jesuítas.

Esse fortalecimento da figura do papado vai de encontro – como é de conhecimento geral – à tese de combate exposta por Lutero contra as hierarquias estabelecidas no interior da Igreja, que tinham o papa como uma referência de totalidade, um verdadeiro *status ecclesiae*, que legitimava o poder das graduações entre as autoridades por meio de seu *plenitudo potestatis*, isto é, “a autoridade suscetível de legitimar em última instância o exercício do poder como poder absoluto” (COURTINE, 1985, p. 94). Disso resulta uma intensa hierarquização das instâncias institucional e jurídica que se organizam pelo princípio de uma lei organicamente universal, a qual supõe o próprio universo como uma grande hierarquia estabelecida por Deus.

Retomando o tema da divisão da Igreja, pode-se afirmar que é unicamente mediante esta tempestade chamada “Reforma protestante”, principiada por Lutero, que se tornou

necessário reaver a história dos concílios – que até aquele momento havia perdido vigor comparado aos ocorridos na Idade Média –, cujas discussões limitavam-se aos assuntos internos da sociedade eclesiástica, mas que estavam prestes a tomar peso político novamente.

Devido à crise do papado – provocada pelos reformados, que viam no papa apenas um símbolo de poder autoritário –, o fim do Império romano do Oriente, o atual peso político das monarquias nacionais, com Carlos V, as ambições imperiais da casa dos Habsburgo criaram as condições favoráveis para que o concílio pudesse retomar o seu posto de suprema assembleia da cristandade. No caso específico de Trento, pode-se dizer que o Concílio “foi um dos pontos culminantes da história do mundo católico”, na mesma medida em que simbolizou a plena “negação do diálogo com a Reforma, a abrupta afirmação de posições antiprotestantes” (DELUMEAU, 1967, p. 103).

As razões anteriormente mencionadas procuram demonstrar que o concílio convocado em Trento, com o intuito de curar as feridas do cristianismo europeu em nome de uma unidade superior, justificar-se-ia pelo princípio de restauração da unidade da ortodoxia anterior à Reforma. O que não se esperava é que isso implicasse problemas mais graves, que acentuaram a divisão da cristandade europeia, aumentando o tamanho das barreiras teológicas, segundo as quais se desenrolaria, posteriormente, uma larga e estressante guerra de posições. A esse propósito, Adriano Prospero esclarece-nos que a situação da Europa cristã tornava-se mais trágica e polarizada em sua representação, que então:

Deveria declarar sua posição no conflito que não era simples valorização histórica, senão eleição preliminar confessional e ideológica entre as perspectivas fortemente díspares que desde aquele momento tinham abertas diante de si o mundo cristão: obediência à Roma ou rebelião (PROSPERI, 2008, p. 11).

A contrarreforma – que representou a grande renovação da Igreja romana e, ao mesmo tempo, a abrupta resposta às teses reformistas – manteve todas as formas tradicionais de divulgação da fé católica, incluindo o eficaz meio de propaganda do qual muito se discutiu nas sessões do Concílio: o culto das imagens. Emilio Orozco (1981, p. 47), em seu estudo *Manierismo y Barroco*, comenta que, na sessão XXV do Concílio, o papel do artista com as imagens e as pinturas havia recebido um acento notável, não apenas por instruir e confirmar aos fiéis o memorial dos artigos da fé, mas beneficiando-os por oferecer-lhes o exemplo para seguir e, sobretudo, excitando a adorar e amar a Deus unicamente.

Dentre os grandes temas debatidos, que iam da materialidade dos sacramentos ao modelo de batismo vigente, passando pela confissão, a comunhão e o matrimônio, entre

outros, destaca-se, particularmente, a negação protestante do sacerdócio ministerial. O clero tridentino – de matriz católica – era caracterizado pelo dever da “cura das almas”. Essa tarefa, no entanto, foi amplamente combatida pelos protestantes, que nela viam um prejuízo irreparável aos valores divinos. À Igreja católica, coube o papel peculiar de reconfigurar os seus sacerdotes, promovendo, para isso, a invenção do Seminário como instituição, lugar de formação separada e severa, desde o ponto de vista cultural e moral (cf. PROSPERI, 2008, p. 12).

Acresce-se a isso que, nos países recuperados pelas autoridades católicas, o programa de renovação foi proposto por Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, cujo registro encontra-se na célebre carta dirigida a Pedro Canisio, apóstolo de Alemanha:

O rei não deveria tolerar em seu Conselho nenhum herege, e não manifestar estima por essa classe de homens cujas opiniões públicas ou secretas não tem, em definitivo, outro objetivo que favorecer e desenvolver a impiedade herética da que estão imbuídos. Por outra parte, seria muito útil não permitir que tivesse autoridade alguma nenhum homem infectado de heresia, especialmente a autoridade suprema em alguma província ou lugar, nem nenhum cargo público ou de dignidade. Finalmente, seria de desejar que fosse conhecida e confirmada, por todos, a seguinte medida: desde o momento em que alguém seja convicto de heresia e fortemente suspeito, não deveria ter direito a honras nem riquezas; pelo contrário, haveria que perdê-los (*apud* DELUMEAU, 1967, p. 103).

As exortações de Inácio ao rei seguem por longas linhas, mas culminam no conselho de expulsão dos professores e dos estudiosos suspeitos de heresia junto com a queima dos livros de gramática, retórica e dialética, de Melanchton. Ademais, o fundador da Companhia de Jesus sugere a formação de um Conselho unicamente de católicos, cujo dever seria favorecer e honrar com dignidade civis e eclesiásticos. Além disso, incentiva a promulgação dos decretos dos concílios, acentuando a eminência de eleger bons bispos, enviar à Alemanha grande número de pregadores, cuidar da concessão de paróquias, ensinar o catecismo à juventude e, igualmente, criar colégios e seminários para orientar todos aqueles que se desviavam ou dispersavam em direção às ideias luteranas.

A defesa da ortodoxia tornou-se, por essas razões, a grande prioridade das autoridades católicas que delinearão, através dos cânones doutrinários, os decretos que visavam exorcizar e perseguir, por todos os meios, a heresia, o espírito rebelde e soberbo dos que subtraíam a obediência da doutrina comum para seguir opiniões errôneas. Leia-se luteranismo, especialmente, até aqui. Aliás, o termo "luteranismo", aventemos só de passagem, é, segundo as palavras do historiador Lucien Febvre (1983, p. 19), uma etiqueta de longa data atribuída pelos católicos aos homens que oscilaram entre a ortodoxia e a heterodoxia. Em suma, o

desmembramento do corpo doutrinário foi bem marcado, geográfica e ideologicamente, conforme os historiadores registram: “As celebrações tridentinas dos centenários do concílio foram, desde o século XVII, a resposta às celebrações centenárias das teses de Wittenberg queridas pelo mundo alemão luterano” (PROSPERI, 2008, p. 13).

É sumariamente relevante, antes de continuar o percurso que aqui nos propomos a percorrer a fim discutir a marcante presença da figura do pregador, acentuar que, no âmbito dos pensadores católicos dos séculos XVI e XVII, o Estado não se concebe jamais como esfera autônoma de política ou de operação de uma razão laica de governo, mas sim como parte por excelência do circuito da teologia política – ou de uma “política do Céu”, nas palavras de Antônio Vieira. Convém, por isso, não perder de vista um dado importantíssimo que norteia toda a lógica deste trabalho e da época na qual viveu o jesuíta aqui em foco: a fortíssima influência monárquica, que rege, inclusive, os interesses de uma sociedade de corte.

Em razão disso, não é possível apreender as reações do Estado moderno sem considerar, em linha d’água, a latência dos mecanismos teológicos que operam em seu funcionamento. De acordo com Courtine, o próprio Estado assimilava os movimentos de transferência de poder como ações que deveriam obedecer à mesma congruência da “política do Céu”. A ação política do Estado cristão compreende sua missão – encabeçada pelo Príncipe soberano – como coparticipativa nos desígnios de Deus, que a criou para instaurar o Bem Comum entre os homens:

As doutrinas políticas do século XVII, quando pretendem de fato fundar um direito à soberania absoluta do Príncipe, repetem, na realidade, e acentuadamente, os principais motivos da teocracia pontifical. Assim, as doutrinas políticas do direito divino, longe de parecerem quaisquer sobrevivências de “ideologia” medieval, constituem, então, uma peça mestra, e sem dúvida, a mais necessária, na elaboração do conceito moderno de Estado soberano (COURTINE, 1985, p. 98).

A necessidade de convocar esse assunto é a de que não podemos perder de vista que os interesses católicos e políticos convergem e implicam diretamente no núcleo social com constância; do mesmo modo, quando divergem, geram drásticas consequências. Jean François Courtine ratifica essa ideia ao afirmar que as monarquias centralizadas do século XVII devem à Teologia, antes de qualquer outro domínio, a sua primeira forma bem acabada:

A primeira forma acabada – esta que lhe invejam por longo tempo justamente os Estados nascentes – de uma monarquia absoluta, burocratizada e centralizada, uma vez que só poderia, e em virtude de seu princípio – o Princípio por excelência – garantir um curso verdadeiramente firme ao exercício de sua potência (1985, p. 92).

Por essa mesma razão, o historiador acredita que não se sustenta a tese da origem secular do Estado absolutista moderno:

Este que caracterizou ao primeiro líder a gênese do Estado moderno, não é, com efeito, a secularização das doutrinas eclesíásticas – ou teológico-políticas -, secularização que levaria finalmente a separar a potência pública de sua pegada eclesíastica ou sacramental, a liberar de sua subordinação aos fins da Cidade de Deus, a elevar em sua auto-suficiência, exceto da “ideologia” política medieval. Não! Este que nos parece muito mais importante, e significativo, que o processo incontestável de auto-afirmação, é ao contrário a determinação estritamente teológica desta nova figura do Estado absoluto: a absolutização – objetivo último da reivindicação dos bens, do conflito pelo princípio – passa necessariamente e prioritariamente por uma re-sacralização de Estado (COURTINE, 1985, p. 96).

Não é difícil notar que a (re)sacralização do Estado, com vistas à legitimação do poder absoluto do Príncipe em Deus, estava contemplada nas raízes do Concílio de Trento. No âmbito eclesíastico, tal poder é projetado para resguardar o Bem Comum da *res publica* ou o Corpo Político do Reino. Assim, podemos observar uma concomitância substancial entre as ordens transcendente e histórica, mesmo quando não haja semelhança aparente entre elas.

Nessa época, afirma-se que a Igreja católica, como instituição visível com o poder de atar e desatar, obrigar e desobrigar na vida cristã “foi originalmente estabelecida pelos mandamentos do próprio Cristo e, portanto, deles deriva sua autoridade” (SKINNER, 1996, p. 422). Isso significa dizer que as deliberações conciliares obtiveram sua legitimação aos olhos da Igreja católica, porque foram identificadas como transbordamento claro, quente e contagiante de exemplos de homens obsessivos não patologicamente, mas irrefreáveis quanto à vida beatífica.

Se, por um lado, havia um esforço para laicizar o Estado, isto é, torná-lo “ímpio”, por obra de um “diabólico” amálgama luterano-maquiavélico (cf. SKINNER, 1996, p. 143); por outro, a centralidade dos mistérios dada pelo Concílio garantia a plenitude da necessidade de descobrir nas ações e sucessos fundamentais do Estado cristão o enredo providencial que opera nele. Ao mesmo tempo em que se lê nas linhas de pensamento dos “políticos” ou “maquiavélicos” que o Estado é um artifício criado para exclusivo exercício do poder, observa-se nas pregações e discussões dos neotomistas a impossibilidade de desvinculá-lo da *lex naturalis*, implantada no mundo pelo ato mesmo da Criação. Percebendo esta ausência de constância no cerne da unidade político-teológica, João Adolfo Hansen desenha um sutil quadro dos principais argumentos que expusemos até aqui:

No século XVI, as monarquias ocidentais recém-constituídas formulam e fundam em princípio o absoluto e a perenidade da sua soberania. Nas doutrinas então produzidas sobre o poder, sutis e pesadonas de erudição teológico-retórica, o

estabelecimento de uma ligação necessária e sacralizada do Estado ao soberano é central. Dissolvida a unidade da cristandade, os temas laicos se desatam e simultaneamente convergem na demanda de um princípio, uma *auctoritas*, que os unifique, dotando dos atributos da transcendência o poder temporal que os rege (1996, p. 135).

Percorrendo esses conflitos que se instalam na dobra Reforma e Contrarreforma, Adriano Prospero (2008) chega à constatação de que Lutero procurou solidificar um decisivo programa nos seus pontos teológicos, políticos e na identificação dos destinatários. Para o reformado, o Concílio era a máxima autoridade da Igreja. Nesse caso, o programa decretava que “os príncipes eram convidados a tomar a iniciativa da reforma. Se o papa tardava em convocar o concílio, correspondia fazê-lo as autoridades políticas” (PROSPERI, 2008, p. 15).

Sendo a expressão “razão de Estado”, como explica Adolfo Hansen, um sintagma significativo cujo uso decorre do imperativo em nome do qual, “alegando o interesse público, o poder absoluto transgride o direito” (1996, p. 136), pode-se entender que sua aplicabilidade garante os interesses comuns do reino. Quando Lutero, conforme elucidou Prospero na passagem acima, sugere que o príncipe convoque o concílio, quando assim não fizer a própria Igreja, está propondo que o soberano lance mão desse artifício político que assegura “a manutenção da unidade interna do reino” (HANSEN, 1996, p. 136), entendido como um corpo de ordens e estamentos fortemente hierarquizado, garantindo sua soberania contra inimigos externos. Em síntese, o reformado propõe que se aplique o único mecanismo superior ao poder, em prol de “o bem público” ou o “bem comum”.

A citação acima de Adriano Prospero nos serve ainda como encaminhamento para um segundo dado importante para este trabalho, cuja discussão deu-se exaustivamente no Concílio de Trento, após ser erguida por Lutero: o desprezo a todas as instituições da Igreja que estivessem fundadas sobre o postulado segundo o qual o clero constitui uma classe distinta, com jurisdições e privilégios específicos. Para o monge reformado, a Igreja visível não detinha autoridade para dirigir e regular a vida cristã. O abuso desses supostos poderes coroa a tese luterana, que já havia denunciado o tráfico de indulgências, nas *Noventa e cinco teses*.

Para rebater o argumento luterano, a Igreja visível, por seu turno, não deixa passar em silêncio a cena da crucificação de Cristo, cujo sacrifício teria sido o maior entre todos os possíveis para redimir a raça humana. Por isso, os católicos proclamavam ter o poder de conceder esses méritos adicionais vendendo indulgências. Quentin Skinner (cf. 1996, p. 294) explica que a doutrina já havia recebido uma perigosa extensão de Sisto IV, ao afirmar, em 1476, que as almas do purgatório também poderiam ser socorridas ao se adquirir uma

indulgência em seu favor. Lutero, que considerava a indulgência a mais perversa entre as perversões de uma doutrina, rebate, considerando inteiramente falsa a doutrina e o suposto poder da Igreja de capacitar um pecador a alcançar a salvação, por meio de sua autoridade e seus sacramentos.

Cabe esclarecer que, embora biógrafos mais convencionais de Lutero contentem-se em explicar o posicionamento do reformado por meio de um binarismo, ou melhor, pelo “enfrentamento de uma espécie de catolicismo contra outra, do agostianismo contra o tomismo” (BAINTON, 1953, p. 36), isso termina por tornar a matéria mais simples do que parece. Basta lembrarmos que as questões defendidas por católicos e protestantes não eram de uma única ordem ou linha filosófica, mas compostas por comentários e contraposições da mais variada ordem teórica. Vale dizer, porém, que não é o propósito deste trabalho sistematizar o pensamento luterano, mas apenas pintar o cenário que decidirá muitas medidas para o século sobre o qual pousaremos o olhar mais à frente.

O fato, todavia, é que Lutero assumiu um posicionamento inclinado ao pensamento de Agostinho, utilizando o estudo do santo, muitas vezes, como base para suas teses. Diante disso, Dickens (1968, p. 39) chega a afirmar que o pensamento do Bispo de Hipona teria sido a espinha dorsal das doutrinas protestantes. Sem desconsiderar, contudo, que, na Europa, “é o cidadão livre, mais ou menos letrado, que forma a pedra basilar, sobre a qual se apoia o protestantismo, para construir as suas igrejas” (DICKENS, 1968, p. 33).

Compreende-se ser unânime entre os historiadores, como corrobora Quentin Skinner (1996, p. 286), que a convicção de Lutero levou-o a rejeitar a ideia otimista de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus – concepção essa essencial para os tomistas – e a retornar à insistência de que, séculos antes, Santo Agostinho tratara, com alta dose de pessimismo, sobre a natureza decaída do homem. Afirma-se que a maior parte dos reformadores teria encontrado em Agostinho tudo o que necessitava para mostrar o seu pessimismo acerca do homem, fraco e decaído (cf. DICKENS, 1968, p. 39).

Com uma tese anti-humanista e ultra-agostiniana a respeito de o pecado original ter sido o causador da perdição humana, Lutero proporcionou – na mesma medida, porém indiretamente – uma concepção sobre o signo fraturado, que jamais poderia ser reconstituído (já podemos adiantar isso aqui), posto que não é possível, em uma lógica ancorada em Santo Agostinho, praticar algum ato que nos justifique diante de Deus e, assim, contribua para nos salvar (cf. SKINNER, 1996, p. 288). Disso se depreende uma alta dose de pessimismo

embebido em blasfêmia por parte da postulação luterana, como assim conclui um dos historiadores que aqui nos acompanha:

Estava à beira da blasfêmia acusando e detestando Deus por dar aos homens uma lei que eles não tinham meios de obedecer, para que assim Ele pudesse, com justiça, condená-los por sua desobediência (SKINNER, 1996, p. 289).

Para além de uma ruptura manifestante com o tomismo, essa doutrina, adotada por Lutero e seus seguidores, deixa um sinal, ou no mínimo abre uma pequena fissura, para a matéria que aqui discutimos. Se o homem é assimilado como um ser de natureza decaída mediante o episódio do pecado original – designação, inclusive, de Santo Agostinho –, então, seria impossível, para o pregador-intérprete, restaurar a alma e encaminhá-la para a salvação por meio da palavra eloquente.

Esse ponto inquietou uma fração significativa das autoridades presentes no Concílio tridentino, consistindo, sem exagero, na questão capital do conflito religioso: a doutrina da justificação. Questionava-se – por parte dos reformados – se o pecado original operaria como causa primacial para impedir a liberdade e a salvação do homem. Lutero, por sua parte, continuava a insistir em que a Igreja não tinha existência real, exceto no coração dos seus membros. Sua convicção de uma Igreja invisível acentua, ainda, a impropriedade de falar de poderes de salvação que a Igreja contrarreformada pronunciava ter.

A doutrina da justificação *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a Escritura”), que se transformara na pedra angular da Reforma, foi recusada na quarta sessão do Concílio de Trento, em 8 de abril de 1546. A sessão conciliar determinou que a pura doutrina revelada de Cristo estava contida nos livros e nas tradições orais conservadas pela Igreja visível; o decreto, ainda, oferecia a relação oficial (o cânone) dos livros da Sagrada Escritura. O segundo decreto, no que lhe diz respeito, fixava a *Vulgata* como texto autêntico da Escritura e reservava à autoridade eclesiástica o poder de interpretar seu significado, garantindo-lhe o papel de porta-voz da palavra divina, bem como estabelecendo, por conseguinte, proibições e controles sobre a impressão não apenas de livros da Bíblia, mas de toda interpretação e exposição. A respeito, pontua-se a refutação do jesuíta Roberto Bellarmino à tese luterana em questão, afirmando que, além das Escrituras, é necessário o contato com todas as tradições divinas e apostólicas, de modo que, sendo as Escrituras com frequência “‘ambíguas e desconcertantes’, há ‘muitos lugares em que seremos incapazes de obter a clareza’ se nos recusarmos a suplementá-las ‘aceitando as tradições da Igreja’” (*apud* SKINNER, 1996, p. 424).

Sinopticamente: enquanto Lutero afirmava que todo cristão fiel podia relacionar-se com Deus sem necessidade de qualquer intermediário – o que, na perspectiva católica ortodoxa, anularia a imprescindibilidade da figura do pregador, que encarna o papel do Hermes cristão em busca dos vestígios da Providência codificados nas linhas sagradas do livro do mundo –, a bula papal dirigia sanções severas àqueles que se serviam de palavras e frases da Sagrada Escritura para usos profanos, irreverentes, supersticiosos ou incluso diabólicos, como os praticantes de feitiçaria.

O decreto de 1546 obrigou os bispos a se ocuparem de uma questão que lhes interessava de perto: “a imposição de regras aos pregadores” (PROSPERI, 2008, p. 56). Houve uma série de discussões a respeito da autenticidade da *Vulgata* em contraponto à tradução em latim, utilizada fazia séculos nas igrejas e nas escolas. O combate ao decreto justifica-se, segundo Prospero, porque “de outro modo seria dar-se por vencidos ante os luteranos e abrir uma porta para a introdução no futuro de inumeráveis heresias” (2008, p. 56). Além disso, sabia-se que essa versão continha muitos erros e se distanciava do texto hebreu e do grego em muitos pontos. A explicação – para o historiador que aqui nos esclarece certos fatos – é insatisfatória:

Pareceu grave que o concílio a declarara autêntica [...] os legados que haviam que distinguir [a partir de então] entre a fiabilidade doutrinal da *Vulgata* – que desde o ponto de vista dogmático havia que considerar, pois, correta – e a autenticidade filológica de seu texto (PROSPERI, 2008, p. 57).

Ainda a respeito da doutrina da justificação, ressalta-se que a “antropologia pessimista de Lutero”, de que fala Adriano Prospero (2008, p. 60), foi contraposta nitidamente pelo acento da figura do pregador, que então passava a ser assimilado como o mediador entre o Deus misericordioso e a miséria humana. Investido da capacidade e da permissão de ler, com rigor, as Sagradas Escrituras – único depósito da Revelação divina, junto à tradição oral –, o orador sacro, formado pelas bases retóricas do mundo clássico, assumia o símbolo de autoridade que se inspira em Cristo, numa ampla cadeia hagiográfica e nos primeiros padres da Antiguidade tardia para tratar dos anátemas das almas.

As informações anteriores nos permitem concluir que, a partir da desaprovação do Concílio a respeito da proposta luterana que insistia na doutrina de que “todos os cristãos são igualmente padres” e no fato de que “o poder da Igreja reside em todas as pessoas” (SKINNER, 1996, p. 417), não contendo graduação ou ordens eclesiásticas de nenhuma espécie, o quadro das funções e das operações de leitura e de interpretação dos textos bíblicos modificou-se radicalmente. Em linhas gerais, a teologia luterana preconizava a respeito da

incapacidade da Igreja visível enquanto *congregation fidelium* de fazer um pecador alcançar a sua salvação por meio dos mistérios sacramentais.

Sublinhemos, apenas brevemente, que a tese de Lutero opõe-se de forma implacável à ideia central defendida por Erasmo de Roterdã, segundo a qual o homem tem à sua frente a possibilidade de utilizar os meios racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Essa concepção promove uma abertura evidente para a defesa católica de que pelo intelecto o homem pode se redimir perante a Deus, e a pregação e a oração seriam os meios que promoveriam, ou melhor, amenizariam, no mínimo, essa dívida que o homem tem com Deus.

É insistindo que as capacidades racionais do homem são de ordem carnal e absurda que Lutero rebateu veementemente as teses de outros teólogos para solidificar sua doutrina da *fiducia*, a qual estabelecia que a meta principal do fiel era alcançar por sua própria conta – embora fosse incapaz de um dia atingir plenamente – a redenção e a justificação através da Graça misericordiosa de Deus. Quentin Skinner (1996, p. 287) não deixa de pousar um olhar atento ao que Lutero estava propondo: “A verdadeira situação, como Lutero parece indicar, [...] é que nossas vontades permanecem sempre escravizadas ao pecado”. O historiador, contudo, não deixa de considerar, por seu lado, que a grande questão polêmica que cerca Lutero é oriunda mais de uma disputa do que qualquer outra coisa. O monge reformado mostra-se perfeitamente disposto a conceder que os homens tenham liberdade de

Comer, beber, procriar, governar e, até mesmo, a de praticar boas ações em conformidade “à justiça da lei civil e moral” [...] O que faz questão de negar é a definição erasmiana da liberdade da vontade em termos de “um poder da vontade humana capacitando o homem a se dedicar às coisas que conduzem à salvação eterna” (SKINNER, 1996, p. 288).

Em contrapelo, para os neotomistas, a tese do reformado só funcionou como motivo para o alastramento de uma ideia que desse acento à permanência da figura do pregador, eleito nas assembleias conciliares como único capaz de dominar e difundir a verdade dos textos canônicos e da *traditio*, de decodificar a mensagem velada da Graça inata que se encontra, no caso das representações da política católica ibérica, impregnada pelos teologemas testamentários que definem sua eficácia, corroborando os variados negócios do tempo, como manifestações da Causa Primeira refletida na legalidade e na legitimidade dos códigos propostos pela Coroa portuguesa e suas ordens religiosas.

Além disso, é digno de nota acentuar que a pregação seiscentista própria da Contrarreforma – além de não abandonar, mas, pelo contrário, incentivar e difundir a doutrina

escolástica de orientação aristotélico-tomista, especialmente através do domínio escolar jesuítico – inscreve-se numa matriz bastante complexa em que se descortina:

Quer a lição da patrística medieval, proposta pelo próprio concílio tridentino e retóricas dele emanadas; quer a herança mais recente da restauração da eloquência clássica e do ideal romano e literário do orador – Cícero –; quer ainda as facetas da reação espiritual anticiceroniana, que privilegiava a interioridade e a inspiração divina do pregador (MENDES, 1989, p. 63).

Nesse prisma, o orador sacro foi compreendido como o ser de juízo iluminado pela luz natural da Providência divina, que aconselha e orienta a significação do que diz com eficácia didática, prazer engenhoso e comoção persuasiva; em outras palavras, a ele cabe operar o sistema que as artes retóricas produziram de forma tripartida: *ensinar, deleitar e mover*. Essas passam a ser as três funções canonicamente atribuídas a uma oração, sobretudo, as de caráter religioso, isto é, as pregações.

A imagem do pregador seiscentista encarna, portanto, todos os valores protocolares prescritos nos manuais de retórica desde Aristóteles, dando forma a uma silhueta exemplar (*éthos*), que coloca em prática sua habilidade com o verbo (*logos*), em prol de uma mobilização patética que revele sentidos para converter almas (*páthos*), sem, contudo, deixar de lado a “pluralidade de acções e papéis desempenhados por uma personalidade excessiva e multifacetada [...] subsumida por uma só vocação, total e englobante: a da santidade activa” (MENDES, 1989, p. 40).

Quando se apoia na *sindérese*, a centelha da consciência iluminada pela divina Providência, como diz S. Tomás de Aquino, o pregador investe-se do papel de um dos “homens da verdade”, como no mundo antigo. Diante disso, convém alinhar aqui a contribuição de Marcel Detienne (2013), cujo estudo sobre as vozes autorizadas a emitirem a verdade no mundo antigo esclarece que tal verdade, ou *aletheia*, dependia de três potências divinas: *Dike* (a Justiça), *Pistis* (a Fé assente no contrato selado com os deuses) e *Peitho* (a Persuasão). Segundo o helenista, não basta à palavra ser verdadeira; ela terá de se apresentar como tal para seduzir e convencer. *Peitho* correspondia, no panteão grego, ao poder da palavra sobre o homem, operado pelos sortilégios do mel ou da doçura mágica dessa mesma palavra quando posta na voz do orador.

Sob esse ângulo, o pregador contrarreformado, além de persuadir pela palavra, precisava deter provas de credibilidade que assegurassem a “verdade” de sua fala inspirada no Espírito Santo. Para tanto, procurou-se, principalmente após o Renascimento, reativar a configuração de Quintiliano do *vir bonus dicendi peritus*, que exigia não apenas habilidade

discursiva, mas uma conduta moral e exemplar. De posse disso, o pregador pós-tridentino encarnava o papel de “uma espécie de subtipo do protótipo do Santo” (MENDES, 1989, p. 53).

Convém considerar, além de tudo, que a hermenêutica bíblica recebeu um acento ao longo do tempo, passando a ser considerada uma tarefa de grande prestígio desde a Idade Média. A prática de interpretação das Escrituras, segundo nos esclarece Henri de Lubac (1970, p. 48), desempenhou “um papel de primeiro plano na consciência que obteve de si mesmo o cristianismo”. Apontada como uma das instituições mestras da Igreja nascente, a prática exegética movimentou a inteligência mística dos homens sobre as Escrituras, favorecendo ao Padroado constituir um cânone em torno dessa prática. Tendo em Orígenes seu fundador, a finalidade da leitura foi menos de explicar a Escritura do que pôr tudo à sua luz (cf. LUBAC, 1970, p. 52).

Desde Orígenes, o sentido espiritual foi sobreposto à letra, recebendo atenção dos primeiros Padres e depois dos escolásticos, mas não deixando de considerar que toda a tradição, no Oriente, como no Ocidente, é herdeira do mestre alexandrino (LUBAC, 1970, p. 53), isto é, muitos foram os combatentes contra os partidários da letra morta. É estudando de perto as fontes mais remotas que Henri de Lubac sintetiza o valor das Escrituras para os homens que dedicavam a vida ao entendimento dos mistérios:

A exegese mística não passa de um grande socorro para a reflexão sobre o mistério: desse ponto de vista, sua função ativa pertence ao passado; mas permanece como um maravilhoso trampolim para o impulso interior. O sentido espiritual da Escritura faz-se, sobretudo, o sentido do contemplativo (1970, p. 55).

O teólogo chama atenção para o foro de verdade que toma a Escritura mediante a leitura dos intérpretes. No caso específico do Padre Antônio Vieira, veremos como em muitos momentos a palavra do pregador assume peso político-teológico tamanho que se entranha na própria realidade da corte ou da colônia, assimilando os fatos do passado e do presente como eventos de um único pano temporal, tecido por Deus. Não há autonomização do discurso nessa época que – no movimento hermenêutico que realiza – “procura primeiro que a Escritura fundamente sua fé nos mistérios do Verbo encarnado, e em seguida lhe dê com que se elevar acima de si mesmo, às regiões superiores, onde a divindade do Verbo pode ser contemplada” (LUBAC, 1970, p. 55).

A procura do sentido espiritual torna-se a busca de um “fruto espiritual” que alimenta a alma. Nessa nova mística, que se institui sobre as bases da teologia medieval reformulada pelo Concílio tridentino, surge um novo esforço de cristianização que inicia “a tarefa de

oferecer um corpo [imaculado] ao espírito, de ‘encarnar o discurso e de dar lugar a uma verdade’” (CERTEAU, 2015, p. 120, vol. 1).

Buscando refortalecer as bases da ortodoxia católica, que se abalaram com os ruídos promovidos com a Reforma, há um empenho em direção a novas experiências com a hermenêutica e com as práticas comunitárias que tornam presente o gesto de caridade. A pregação funde-se, agora mais do que nunca, com a hermenêutica tornando-se “instrumentos de uma campanha para arrancar os cristão da empresa das primeiras grandes heresias populares, dos movimentos comunais autônomos ou dos poderes seculares crescentes” (CERTEAU, 2015, p. 129, vol. 1).

O sentido místico ou alegórico foi considerado como sendo o sentido doutrinal por excelência, o que expõe os mistérios relativos a Cristo e à Igreja. Como é sabido, o fundamento da hermenêutica cristã é a Escritura – as escrituras canônicas, transcrição da Palavra divina –, consultada nos meios humanos para dar forma e sentido, circunscrever, ou melhor, transcrever uma mensagem transcendental.

Se for possível adiantar algo do que ainda se vai examinar mais de perto à frente, pode-se dizer que o forte desejo de interpretar o mundo cifrado em símbolos e alegorias demanda que o hermeneuta cristão se utilize da polivalência sígnica para abrir a caixa dos significados, cujo segredo está nas ricas linhas escriturais, que alude por meio de sombras a um sentido figural.

Diferente e dispersa ainda do pensamento cartesiano, que vigora nos séculos da Era Moderna, a leitura das Sagradas Escrituras, através das lentes da teoria dos quatro sentidos da hermenêutica, configura uma chave cujo manuseio exige lidar com a complexidade de um pensamento impreciso e ambíguo que é fruto da riqueza dos signos. Nas palavras célebres de Gilbert Dahan, a leitura alegórica, desde os autores medievais, não é “qualquer coisa turva bastante complexa, mas uma realidade que não tem limites” (2005, p. 205).

Ajustemos nossas lentes de modo a observar que, a partir de meados do século XVI, a estratégia católica viu-se perante uma dupla necessidade que exigiu, por conseguinte, a bifocalização de suas ações: recuperar para a fé aqueles que dela se tinham desviado e consolidar a adesão espiritual de quem permanecera fiel a Roma. Foi preciso, como ilustrado aqui, um esforço significativo para assimilar ao corpo místico da Igreja contrarreformada a massa de fiéis que se desvirtuava dos caminhos ortodoxos, de modo que foi sumariamente importante, de igual maneira, estabelecer no Concílio de Trento, não só a doutrina em aspectos tão importantes, como é o caso dos sacramentos, mas elaborar um “vasto programa

de divulgação da própria doutrina, baseado, sobretudo, na formação dos sacerdotes, na pregação e no ensino do catecismo” (MORÁN; ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p; 118).

Conforme pudemos ver, a formação lapidar do eclesiástico e suas raízes clássicas, bem como os debates de peso do Concílio de Trento são elementos basilares para a compreensão da época e da atuação de Antônio Vieira. Passemos ao exame mais de perto do *topos* que rege as funções e as operações da máquina do mundo, fazendo da pregação e do artífice da palavra elementos secundários no xadrez teológico: o *lugar do mistério*.

2 O XADREZ HERMENÊUTICO: A METAFÍSICA JESUÍTICA E O SIGNO FRATURADO

2.1 O lugar do mistério

O trabalho com as representações luso-brasileiras do século XVII deve tratar a história historicamente, evitando invariantes transistóricas que fazem encontrar o Mesmo de um modelo ou parâmetro teórico em todos os tempos. É em função disso que este trabalho tenta operar, quando possível, uma reconstrução de caráter arqueológico, enfocada por João Adolfo Hansen (2001, p. 25), que torne possível estudar a particularidade da representação colonial sem tomá-la como mera atividade antiquária, mas a identificando como fonte de materiais elementares para a adoção de certa perspectiva que ignore os universalismos que tendem a descartar a historicidade de um período.

Tendo em vista o breve esboço realizado no capítulo anterior, como forma de mapear as eminentes informações que nos condicionem a abordar os sermões de Antônio Vieira dentro de uma esfera mais particular, circunscrita pelas próprias linhas de força de seu tempo e do pensamento vigente, passemos, agora, a um merecido aprofundamento da matéria que fermenta os mais variados temas sagrados da época; tópico esse que não apenas justifica a necessidade da voz autorizada do Hermes cristão, a qual comentamos anteriormente, mas também que foi objeto de inúmeras querelas no transcurso do concílio tridentino. Em linhas gerais, é de suma importância examinar alguns textos nos quais se tematiza mais diretamente o *lugar do mistério* no âmbito das práticas letradas jesuíticas.

Quando identificadas como práticas datadas – não naturalizadas por apropriações dedutivas, mas pertencentes a um presente de operação, isto é, sendo compreendidas como resultado verossímil de uma prática particular revestida de regramentos –, é possível observar que nas representações coloniais ocorre uma naturalização de efeitos que reproduzem a hierarquia de seu tempo. Essas representações, como explica Adolfo Hansen (2001, p. 26), “constituem seus públicos retoricamente como tipos hierárquicos que devem ser persuadidos acerca do que é figurado nelas”. Já que só é possível persuadir e ser persuadido a respeito daquilo de que se tem conhecimento, elas evidenciam-se como discursos que reproduzem padrões fixados no plano social objetivo, encenando modelos institucionais que regulam as

experiências coletivas partilhadas; tais modelos podem ser, por exemplo, notadamente identificados na poesia da época em questão atribuída a Gregório de Matos, conforme registrou, primorosamente, João Adolfo Hansen em *A sátira e o engenho* (2008).

Em amplo sentido, esses paradigmas ou modelos encenam uma situação particular a partir de sua ocorrência por meio de uma jurisprudência de signos dispostos no coletivo social como memória comum. Logo, já podemos afirmar aqui que não se trata de qualquer manifestação que demanda autonomia autoral, sequer estética e política.

Nesse amplo espectro de informações, o mistério fixa-se como chave de compreensão para os regimentos e os condicionamentos das manifestações artísticas, ou seja, das artes ou técnicas, no sentido antigo, que são operadas para reatualizar no imaginário social a presença latente da causa primeira que orienta o curso da máquina do mundo. René Fülöp Miller (cf. 1935, p. 15) já teria assinalado que, até a entrada à época moderna, o cristianismo jamais formou outra ideia de tal perfeição derradeira, possível no ser humano, que não fosse a da “união com Deus”, ocorrida no êxtase místico.

No caso específico de Antônio Vieira, o acento peculiar de sua retórica causa um deslocamento relevante dessa questão da “união mística” em que o homem é “extasiado” até junto à Graça por um ato único da vontade divina, para a da ação humana capaz de instaurar no mundo uma vontade análoga à de Deus. Pousando um olhar sobre esse transcurso do ato contemplativo para a ação militante, Alcir Pécora (2008, p. 103) assinala que “a questão dos sacramentos (e, particularmente, da Eucaristia) ganha o núcleo das preocupações vieirianas, que, em larga medida, são também as de sua época”.

É visível que, em Vieira, o tema dos Sacramentos assume o ponto alto do refinamento no que diz respeito às mais variadas formas de abordagem. Sem querer adiantar o que trataremos com maior especificidade e zelo nos próximos capítulos, pode-se dizer, por ora, que a questão sacramental é – sem dúvidas – a figura que orienta o sermão vieiriano, pois, além de reviver o memorial pascoal, ela revalida as deliberações tridentinas, demonstrando que a presença real de Cristo por meio da matéria confirma a presença própria e manifestante do divino em meio humano. Em uma refinada passagem, o crítico vieiriano aqui citado explica a dinâmica da operação sacramental, afirmando que consiste em “um movimento de descida de Deus até o chão impuro em que vive a coletividade dos homens” (PÉCORA, 2001, p. 12).

As letras seiscentistas da Península Ibérica, assim como toda a *forma mentis* pós-tridentina, reciclam as tópicos medievais referentes à hermenêutica bíblica dos primeiros

Doutores da Patrística e, em maior escala, a dos padres da Escolástica, quando disseminam sobre as práticas das monarquias absolutistas católicas o ideal de uma “substância infinita e invisível, análoga e proporcional à divindade” (PÉCORA, 2000, p. 11). Depreende-se disso, de modo mais restrito, que tudo fica reduzido à compreensão dialética de uma “finitude na infinitude”, que se trata, em outras palavras, da postulação de uma “presença sem vista” traduzida como a *participação* de Deus no mundo, na qual o “Mistério Eucarístico” é posto no centro das tarefas militantes, assumindo o *status quo* de núcleo das práticas de interpretação do padroado, que, constantemente, deveria disseminar e consagrar os *sacramentos* diante do auditório, segundo os decretos deliberados desde o concílio de Trento. É aludindo a essa emblemática referência do modo sacramental que Vieira vai construir, com muita agudeza e engenho, sua obra sermonística.

De modo abrangente, a liturgia e o cerimonial tornam-se os instrumentos salvíficos mais eficazes em termos de atualização da presença ativa de Cristo no mundo, junto com o encarecimento da empresa de conversão, em oposição às práticas imoderadas de autoflagelação e indiscretas abstinências que outrora tiveram semelhante função. De acordo com as teses de Inácio de Loyola, estudadas detidamente por Alcir Pécora (2001, p. 12), as autopunições e as penitências deveriam ser reduzidas, enquanto caberia um maior apelo aos efeitos das práticas de conversão e liturgia.

Em paralelo a isso, Roland Barthes (2005) – ao estudar a obra de Inácio de Loyola, os *Exercícios Espirituais* – destaca que as palavras de Lutero não teriam sido em vão, uma vez que, como defendia o reformado, a Igreja funda a sua autoridade na palavra, isto é, na fé e na audição: “só o ouvido, diz Lutero, é o órgão do Cristão” (BARTHES, 2005, p. 68). Em razão disso, fará parte do legado atribuído à Igreja Católica a tarefa de assegurar a tradição dos ritos e cerimônias *visíveis*, conciliando a transmissão oral pelas vias da audição, ou seja, transmitindo o saber das fontes da Revelação: aquelas que constituíam os saberes da tradição, desde a Idade Média, e as *Escrituras*. Nesse ponto, Michel de Certeau falará em “produção e aprendizagem metódicas de um saber elementar ou teológico, uma ‘clericalização’ das instâncias religiosas, uma técnica administrativa das Igrejas” (2015, p. 18, vol. 1).

Sintetizando os principais elementos mencionados anteriormente é possível compreender que, desde o Concílio de Trento, o púlpito seria o lugar por excelência de catequese e apologética. A cerimônia da pregação – considerada pelo historiador Jean Delumeau um *mass media* da época (2003) – passou a desempenhar uma função de destaque, como elemento catalisador de atitudes coletivas, transformando-se em um verdadeiro aparelho

de combate pela perduração do poder efetivo da Igreja. Ao examinar com mais rigor as manifestações coletivas da época, fica evidente o lugar de destaque das instituições que exerciam práticas de poder sobre a coletividade. Sobre isso, corroboram as palavras de José Antônio Maravall (2009) que, partindo da especificação da sociedade barroca como uma etapa preparatória para a sociedade de massas atual, caracteriza tal época como uma cultura na qual predomina o “dirigismo dinâmico”:

A cultura do Barroco é um instrumento operativo [...] cujo objetivo é atuar sobre certos homens dos quais se possui uma visão determinada (à qual aquela deve acomodar-se), a fim de fazê-los comportar-se, entre si e em relação à sociedade que compõem e ao poder que a rege, de maneira que se mantenha e potencialize a capacidade de *autoconservação* de tais sociedades, conforme aparecem estruturadas sob os fortes principados políticos da época (MARAVALL, 2009, p. 120; grifos nossos).

Partindo do reconhecimento de certa recomposição de base para abordar a tópica do *Mistério*, buscaremos, aqui, aplicar a estratégia de considerar algumas referências que ilustram uma das matrizes de pensamento que lastreia o século XVII – a Idade Média –, a fim de ressaltar que, no núcleo das preocupações vieirianas, aqui notadamente apresentadas como reflexo das inquietações de todo o corpo eclesiástico, está o exercício de deciframento da palavra divina que se apresenta por meio da tópica dos sacramentos e, exemplarmente, do mistério eucarístico.

Para melhor compreender o que aqui está em questão, convém traçar alguns pontos que configurem o quadro de orientação inaciana, que serviu de impulso para o deslocamento sacramental mencionado. A *via* que se anuncia aqui se refere à matriz tomista que retoma seu lugar central na ortodoxia desde meados do século XVI por perceber que as espécies visíveis participam do Ser Primeiro.

Quando glosa sobre as questões de fé, Santo Tomás de Aquino considera dois eixos mais gerais para os quais toda a sua teologia converge: a divindade da Trindade e a humanidade de Cristo. Estipulado isso, seu pensamento parte do axioma de que todas as coisas são movidas por Deus, na mesma medida em que Deus é imóvel. Isso lhe permite concluir que “tudo o que se move está, enquanto tal, em potência”, ao passo que “o que move está em ato” (AQUINO, 2015, cap. 4, p. 77). Para desfazer qualquer ambiguidade, explica, *a priori*, que aquilo que move não pode, simultaneamente, ser movido, pois se é ato, não pode ser potência. Em suas próprias palavras: “aquilo que tem noção de causa pode ter ser sem o outro, mas a recíproca não é verdadeira” (AQUINO, 2010, p. 32).

Assim sendo, “é necessário, portanto, que o que é o primeiro princípio de todo e qualquer movimento seja de todo imóvel” (AQUINO, 2015, cap. 4, p. 79). Logo, se Deus é imóvel, não tem como deixar de ser, posto que não corre o risco de sofrer com movimentos e mutações; então, é também eterno. Toda essa extensão da teologia tomista é tributária do pensamento aristotélico, no qual foi intensamente fundada. O que, contudo, se distingue entre a filosofia cristã e o helenismo é que – e neste caso o mérito, em grande parte, é de Santo Tomás – o cristianismo se baseou numa ideia de ser divino, à qual nem Platão nem Aristóteles nunca se elevaram (cf. GILSON, 2006, p. 86).

Mediante o postulado de que só Deus é o Ser, conclui-se, sem muito esforço, que só Deus existe. Admitir o contrário é desconsiderar o silêncio cristão que engole e tritura as heresias que admitem arbitrariedade e autonomia entre as esferas *criador* e *criatura*. Com efeito, nada do que temos conhecimento é diretamente um constituinte ontológico. Isto, porque “os corpos não são infinitos, pois cada um deles é determinado por uma essência que o limita, definindo-o” (GILSON, 2006, p. 86).

Se apenas Deus é ato puro sem antecedente, porque fica suspenso das modificações temporais e dos deslocamentos espaciais, logo, “todos os seres nossos conhecidos são submetidos ao devir, isto é, à mudança; não são portanto seres perfeitos e imutáveis, como é necessariamente o Ser” (GILSON, 2006, p. 87). Em poucas, mas densas linhas, expõe São Tomás de Aquino a chave de sua ontologia que orienta a operação da inteligência humana:

Ora, tudo que recebe algo de outro está em potência a respeito disso; e isto que é recebido nele é seu ato. Portanto, é preciso que a própria quiddidade ou forma, que é a inteligência, esteja em potência a respeito do ser que recebe de Deus; e esse ser é recebido a modo de ato (2010, p. 34).

O movimento – que implica ser, pois é a mudança de algo que passa a adquirir ser ou perder ser – é a chave de leitura utilizada por Tomás de Aquino e os escolásticos para compreender o mais fino fio de raciocínio de Aristóteles. Se, por um lado, faltou ao filósofo grego a última e mais preciosa peça do quebra-cabeça para operar o raciocínio para além apenas da física, coube aos filósofos medievais introduzir “no mundo eterno de Aristóteles, que dura fora e sem Deus, a distinção entre essência e existência” (GILSON, 2006, p. 89). Isso quer dizer que, salvo Deus, tudo que existe poderia não ser o que é, ou ainda, fora Deus, tudo que existe poderia não existir. Essa contingência assegura ao pensamento cristão um caráter de novidade metafísica, que, séculos mais tarde, auxiliaria os teóricos dominicanos e jesuítas, quando estes recorressem às doutrinas da *via antiqua*, à procura de uma base para

desenvolver “uma visão da Igreja e de sua adequada relação com a república secular ao mesmo tempo nova, sistemática e conscientemente ortodoxa” (QUENTIN, 1996, p. 422).

Quando falamos das propriedades do mistério que plasman o domínio teológico no qual obrou Antônio Vieira, estamos, a todo instante, chamando atenção para a intensa *sobrenaturalização* ou *ressacralização* do Estado. Pensar a política da época de Vieira é, sem dúvidas, ponderar a respeito da teologia. Etienne Gilson (2006, p. 98) explica que o “mundo cristão não se limita a expor a glória de Deus pelo espetáculo da sua magnificência, ele atesta essa glória pelo próprio fato de existir”. Não se trata, portanto, de *dramatizar* apenas o mistério, como uma narrativa que se apresenta aos olhos do público, que sobre ela quer saber mais. Significa, *a priori*, considerar a presença do Ser disseminada no mundo através dos acontecimentos e dos eventos da história; presença impressa na forma de sinais que *sacralizam* as menores partes integrantes do poder secular, fazendo retumbar a abrangência divina, em que tudo o que existe, num sentido qualquer, deve a existência necessariamente a Deus. Desse modo, René Fülöp Miller conclui, em relação à Companhia de Jesus mais especificamente, que Deus nunca é encontrado inteiramente apenas no “arrebamento extático, inactivo, mas, sobretudo, no reconhecimento claro da vontade divina, e em uma actividade guiada por esse reconhecimento” (1935, p. 18).

Antecipemos, desde já, que a hierarquia social, que inclui as mais variadas classes numa pirâmide que se afunila até chegar ao ser supremo acima de todos nós, pode ser constatada, de modo geral, através da estreita dependência de certa estrutura política à ordem divina na qual Deus também é causa do que lhe é posterior. Desse modo, é possível depreender que “a relação de efeito da causa que une a natureza a Deus se coloca na ordem e no plano da própria existência” (GILSON, 2006, p. 100).

Diante dessa figuração metafísica desenhada pelo filósofo citado acima, é possível depreender, no plano social de atuação da Ordem à qual pertencia Antônio Vieira, que a mesma hierarquia celeste impressa sob a rubrica da vontade divina instalava-se no mundo, organizando os homens seculares e eclesiásticos. No caso específico de Inácio de Loyola e seus seguidores, via-se essa organização disposta sobre um sistema rigoroso de subordinação, segundo comenta Allain Guillerrou:

Um jesuíta vive com o sentimento constante de pertencer a uma sociedade fortemente hierarquizada. Depende intimamente do seu superior imediato, que deve exercer uma autoridade sem fraqueza sobre os seus subordinados. Está talvez aí o traço distintivo da sua vocação: ao aderir à Companhia de Jesus, sabe antecipadamente que deverá, segundo a fórmula admitida, consentir no holocausto da sua vontade própria (1977, p. 123-124).

A falta de motricidade do Ser – que, por sua vez, garante aos outros seres sua existência – não pode ser considerada como menos do que o pilar do pensamento tomista, que não admite, sobretudo, a coexistência de ato e potência ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Se tudo que está em movimento tem de ser movido, é necessário haver, nesse caso, um primeiro motor que não seja, ele próprio, movido por outro: e este é Deus. A estrutura do mundo de São Tomás é fisicamente indistinguível da do mundo grego, de orientação aristotélica; mas, sob a ordem da analogia física, impera a diferença metafísica.

As razões mencionadas nos permitem concluir que, dentro do esquema tomista, não há qualquer admissão de uma incongruência, pois é impossível, para a compreensão escolástica, assimilar Deus fora da instância do domínio absoluto sobre todas as coisas. Toda a matéria seria causa secundária da causa primeira, tendo existência cedida, nunca, por si só, criada. Assim São Tomás de Aquino exprime-se:

Ademais, tudo o que pode ser e não ser necessita de outro que o faça ser: porque de si está para ambas as coisas. O que porém faz algo ser é-lhe anterior. Logo, há algo anterior a tudo o que pode ser ou não ser. Mas não há nada anterior a Deus. Logo, não lhe é possível ser e não ser, senão que é necessário que seja (2015, cap. 6, p. 79).

Não é preciso ir muito longe para perceber que, na releitura que os teólogos dos séculos XVI e XVII fazem de Santo Tomás de Aquino, sobrevive o dado de que a própria matéria está dotada de sacralidade por ser causa segunda de Deus. Como argumentou Alcir Pécora (cf. 2008, p. 105), a união mística transforma-se, aqui, na presença escondida, sob espécie do divino em plano terreno. Adverte-se: não estamos colocando aqui em jogo os debates da existência ou não de Deus, haja vista que, para o jesuíta que aqui nos interessa, isso não era uma discussão em evidência. Importa, para este trabalho, informar que o fenômeno que ocorre na natureza das coisas é de ordem transcendental aos olhos dos neoeclesiásticos daquela época, logo, passa a ser ostensivamente assinalada por certos objetos e situações concretas, as quais contudo nunca revelam ou expõem inteiramente.

A explicação dessa questão, novamente, estava na raiz de sua própria formulação: “Deus, que é ato puro sem mescla alguma de potencialidade, abunda ao infinito em virtude ativa sobre todas as coisas” (AQUINO, 2015, cap. 19, p. 95). É sobre esse aspecto que Etienne Gilson apoiou seu comentário a respeito do dado que distingue, notadamente, a influência de Aristóteles no pensamento de Tomás de Aquino, afirmando que este último contribuiu com uma peça fundamental para o mundo cristão: a ideia de criação, que, desde então, superpõe a essência do Ser puro sobre todos os entes. Em suas palavras:

Se a prova pelo primeiro motor basta para provar a criação, necessariamente a prova pelo primeiro motor tem de implicar a ideia de criação. Ora, a ideia de criação é estranha à filosofia de Aristóteles; a prova tomista da existência de Deus, ainda que reproduza literalmente uma argumentação de Aristóteles, tem um sentido que só pertence a ela e que o filósofo grego nunca lhe atribuiu (GILSON, 2006, p. 104).

Cabe, por esse ângulo, reiterar, junto com o teólogo supracitado, o postulado acerca de uma “presença sem vista” ou de uma “infinitude na finitude”. Com efeito, esse *topos* do mistério, amplamente abordado no século XVII, implica a noção de que o transcendente sacramental determinados objetos do mundo sensível com a sua presença, que, no entanto, permanece invisível. A forma pela qual se carrega esta espécie de energética suposta no mistério é sempre manifesta, todavia, nunca exposta completamente; sua máxima nitidez é como encoberto e nunca como visto ou conhecido.

Inquirindo-se sobre a ordem sacramental – que na obra de Antônio Vieira abre-se como uma via labiríntica, a qual, por conseguinte, implica a pergunta acerca de sua predileção pela forma de manifestação divina na mística do visível-invisível para acentuar o Ser encoberto –, Alcir Pécora conclui, na esteira dos neotomistas, que “Deus não se explicita na matéria porque nenhuma matéria pode conter a Deus, embora, por sua vez, nenhuma matéria haja que não o tenha como causa” (PECÓRA, 2008, p. 112).

O próprio crítico reconhece que tal resposta não satisfaz a questão completamente. Por essa razão, é preciso considerar, *a priori*, a ideia sistemática de que a presença do Ser, necessariamente mediada por uma espécie, por uma metonímia do sensível, acarreta escolha e risco. Trata-se do risco de que o desejo, dada a imperfeição em que se formula, seja diluído numa esfera particularmente material dos sentidos. Isso poderia, e Vieira preocupa-se com isso, dar abertura para uma supervalorização do sinal, por parte da ignorância humana, que apenas manifesta parcamente o Ser, promovendo, com isso, uma interpretação que restringisse o desejo do Ser a uma forma visível e limitada, excluindo, drasticamente, sua substância e fim. Nessa perspectiva, a única forma do mistério seria não ter uma forma definida, mas sim alocar uma essência simples que é a própria forma, sem significação senão como todo, visto que nada há aí, além da forma, à maneira de recipiente da forma (cf. AQUINO, 2010, p. 33).

Sem pretender fechar a questão, convém destacar que o tema da encarnação, que supõe precisamente o acesso do divino ao visualismo de um corpo e constitui o mistério central de toda a civilização cristã, deu forma e originalidade ao mundo das imagens no Cristianismo, da época patrística até o Concílio de Trento. Isso significa dizer que, desde os

Padres gregos e Tertuliano no Ocidente, o sintagma do “mistério eucarístico” definiu o lugar ambíguo e fascinante no qual o pensamento cristão situou, ou resitou, o problema da imagem, em seu sentido concreto bem como em seu sentido teológico, face ao judaísmo bíblico e ao paganismo antigo.

A forma misteriosa, ou encoberta, do mistério sacramental tem, certamente, para Antônio Vieira, uma eficácia indiscutível, pois proporciona a abertura de uma linha argumentativa, na qual não se trataria mais de especulação sobre o Ser de Deus, mas, puramente, a identificação da forma mais privilegiada pela qual a transcendência pauta sua comunicação com o plano sensível dos seres criados à sua imagem.

Tais considerações plasman um enquadramento teológico, no qual se concentra a imagem de Maria no sermonário do jesuíta, por exemplo, que se desenvolve a partir do dogma tomista que considera a Virgem como causa material da encarnação do Verbo divino na pessoa de Jesus Cristo. De outra forma equivaleria dizer que a imagem da mãe de Deus é uma autêntica e lapidada “alegoria hermenêutica” – apenas adiantando um pouco do que deve ficar mais claro mais à frente neste trabalho – que simboliza toda a base da postulação teológica medieval que, na época seiscentista, é retomada e traduzida por meio dos mais agudos recursos da *ars bene dicendi*. À guisa de ilustração, destacam-se as palavras de Marc 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 (1995, p. 205).

As informações anteriores nos parecem suficientes para compreender que o lugar assumido pelo mistério nas representações coloniais seiscentistas – especificamente nas pregações católicas pós-tridentinas da Ordem dos jesuítas – foi decisivo para amparar e justificar toda uma economia de salvação difundida pelos pregadores da época. Aliás, tal justificação da adoção da forma misteriosa da presença divina como motor da máquina do mundo, como argumentava Tomás de Aquino, permitiu a pregadores como Vieira compreender melhor os próprios limites do humano e sua capacidade peculiar, porém precária, de conhecimento da vontade divina. A tópica do mistério favoreceu que o homem concebesse suas próprias limitações no xadrez teológico do qual fazia parte.

A tônica do mistério – que não é matéria só de teologia especulativa, mas de aplicação de argumentos teológicos ao apostolado militante – recebe outro acento sobre o efeito agudo e

deleitoso, cuja teorização será encontrada em outro jesuíta fundamental do século XVII, o aragonês Baltasar Gracián (1601-1658). Em seu renomado tratado *Agudeza y arte de ingenio*, logo após distinguir os tipos mais gerais de agudeza, discorre sobre aquela que se daria por “ponderação misteriosa” e que consistiria numa relação direta entre a agudeza e o mistério, na qual caberia “levantar mistério entre la conexión de los extremos”, sejam eles opostos por “causas, efectos, adjuntos, circunstancias, contingencias; y después de ponderada aquella coincidência y unión, dase una razón sutil y adecuada, que la satisfaga” (GRACIÁN, 2011, p. 470).

É digno de nota que a proeminência dada ao artifício engenhoso é justificada, de acordo com o jesuíta espanhol, pela demanda de custo e dificuldade que o homem associa ao gozo: “cuanto más escondida la razón, y que cuesta más, hace más estimado el concepto, despiértase com el reparo la atención, solícítase la curiosidad, luego ló exquisito de la solución desempeña sazoadamente el misterio” (GRACIÁN, 2011, p. 476).

Retomaremos as contribuições teóricas imprescindíveis de Gracián. Por ora, cumpre-se destacar que essa predileção pelo enigmático e misterioso, que entretêm os sentidos e a inteligência, do ponto de vista estritamente religioso, sempre marcante aqui, alinha-se, por outro lado, a uma avaliação atenta do peso do mundo sensível na restrição do arbítrio pessoal e na corrupção do desejo reto pelo “apetite”. De outro modo, pode-se depreender que a via do mistério produz uma dramaticidade adequada, que exige uma específica abordagem desempenhada na razão oculta, profunda, escondida que supera a instância terrena, elevando-se à escala mais alta do saber.

Incapaz de ser apreendido totalmente, por isso também se entende por modelo encoberto, o mistério supõe um *desempenho* técnico de deciframento que, nas poéticas seiscentistas, se traduziu pela elocução engenhosa, aguda, difícil que se acomodou perfeitamente às funções da máquina hermenêutica, que operou na Península Ibérica naquela época através do esforço de pregação e de interpretação da palavra divina por parte dos Hermes cristãos.

De posse dessas coordenadas, cabe refletir sobre as possibilidades de o pregador representar o mistério no amplo jogo de figuração da mística do visível-invisível. Impõe-se, em outros termos, ponderar sobre o desempenho verbal, que busca as relações ocultas entre os objetos extremos, quando repõe no discurso o mesmo processo alegórico-misterioso que está posto nas coisas criadas e que necessariamente sugerem a presença de seu Criador. Refere-se, nesse caso, a teoria da agudeza e da alegoria figural cristã que, aqui, assumem a centralidade

dos próximos tópicos de nosso trabalho, ao entendê-las como aspectos essenciais das artes de engenho do século XVII, dado que exigem refletir sobre a iconicidade do signo fraturado.

2.2 (Re)leitura da prosa do mundo: o signo fraturado

Iniciemos nossa discussão pelas causas para evidenciar, nos próximos tópicos, os efeitos das mesmas, isto é, examinemos, ainda que de modo amplo, o território conceitual do signo seiscentista para, em seguida, analisar os efeitos alegóricos que dele são produzidos por meio do desempenho retórico-dialético do Hermes cristão, aqui representado pela figura do Padre Antônio Vieira.

Para maior contextualização do tema em foco, partamos de um esclarecimento sobre um aspecto central que norteia as práticas letradas produzidas pela *forma mentis* pós-tridentina: o estatuto da linguagem que se configura como o agente, preponderantemente, regulador da produção de relações entre os significados e os significantes. Digna de nota é a reflexão essencial de Michel Foucault (2005) sobre a operação da linguagem e as relações de similitude produzidas no século XVI, que, de alguma forma, refletem o ideal linguístico da mentalidade pós-tridentina. Antes, ressaltemos que a fórmula linguística, que concebe o “universo orientado”, para o qual os escritos de Vieira participam como instrumentos de restrição dos sentidos desorientados que levam à má conduta e até mesmo à heterodoxia, é expressa com frequência sob a mesma lógica que coordenou o evento da criação, isto é, através de uma causa que age conforme esteja em ato. Em outras palavras, toda causa produz um efeito que se assemelha a ela, consoante podemos apreender pela operação de *similitude*. Etienne Gilson é quem lança luz sobre essa matéria:

A similitude não é aqui uma qualidade adicional, contingente, que sobreviria sabe-se lá como para coroar a eficácia, ela é coessencial à própria natureza da eficiência, de que não é mais que o sinal exterior e a manifestação sensível (2006, p. 129).

Segundo comenta Michel Foucault (2005), o papel de um conjunto de signos independentes e uniformes não condiz com as propriedades linguísticas da época do jesuíta Antônio Vieira, uma vez que, nesses séculos, a linguagem não deve ser compreendida como um espelho que reflete sua verdade autônoma e singular; antes, ela se afirma como “uma massa fragmentada e totalmente enigmática, que se mistura aqui e ali às figuras do mundo, e

com elas se confunde” (FOUCAULT, 2005, p. 90). É seguindo esse princípio da causalidade, o qual aponta as causas segundas como efeitos da causa primeira, que se faz possível compreender como Deus provê o mundo com sinais sensíveis de sua presença, a fim de manter o desejo humano, considerado nas condições realistas de sua fragilidade e inconstância, sempre orientado pela busca do Ser nas coisas. Disso, conclui-se que “se o universo cristão é um efeito de Deus, e a noção de criação implica isso, ele deve ser necessariamente um análogo de Deus” (GILSON, 2006, p. 129).

Santo Agostinho, séculos antes, já traçara esse plano de pensamento, quando imaginou o esquema alegórico da leitura das Escrituras, que, em linha d’água ou em traços fortes, podemos visualizar vigorando no século XVII, ao propor que o motivo da opacidade do sentido alegórico é uma “disposição particular da Providência divina para vencer o orgulho do homem pelo esforço e para premunir seu espírito do fastio” (Livro II, cap. 6, 7).

Sabe-se que, após o episódio da *confusio linguarum*, que nos remete à cena da Torre de Babel, o homem vive no meio de uma coletividade dialetal que o impossibilitou compreender e assimilar todo o conhecimento divino pelo intelecto. Muito já se questionou sobre o tema e, também por essa razão, não centralizaremos essa discussão aqui. Por sua vez, é importante ter diante dos olhos que a língua original e a silhueta do seu signo inteiramente iluminado de sentido são parâmetros distantes do sistema linguístico vigente nos séculos XVI e XVII. O mundo daquela época é lido como uma história providencial, cujos acontecimentos já foram escritos e organizados por Deus, numa grande e misteriosa “prosa do mundo”, à qual alude Michel Foucault:

Por encadeamento da semelhança e do espaço, pela força desta “conveniência” que convizinha as coisas semelhantes e assimila as próximas, o mundo forma cadeia consigo mesmo. Em cada ponto de contacto começa e acaba um anel que se assemelha ao precedente e ao seguinte; e de círculo em círculo, as similitudes perseguem-se retendo os extremos na sua distância (Deus e a matéria), aproximando-os de maneira que a vontade do Todo-poderoso penetre até aos recantos mais adormecidos (2005, p. 75).

Com efeito, Umberto Eco salienta (2002, p. 33) que, na Renascença, a cultura humanística, embora não pudesse reconstruir uma língua perfeita, não deixou de, vagamente, aspirar e ansiar por ela. Considerando que o cristianismo tornou-se religião de Estado na época, falando o grego da patrística oriental, ao passo que no Ocidente falava-se latim – aliás, falava-se preponderantemente latim na Igreja –, adaptou-se como método, aconselhado e realizado por Santo Agostinho, a comparação de várias traduções em grego, latim e hebraico,

a fim de conjecturar a leitura mais confiável aos olhos, evidentemente, da hermenêutica e não da filologia.

De certo modo, Santo Agostinho, a partir desse método, pensa uma língua perfeita, comum a todos os povos, que dê conta de decodificar os sinais por meio não apenas de palavras – que estariam em um segundo nível de referências, ainda mais afastado –, mas por meio das próprias coisas, de modo que o mundo “pudesse aparecer, segundo diria mais tarde, como um livro escrito pelo dedo de Deus” (ECO, 2002, p. 34). É compreendendo uma língua única que se poderiam interpretar as alegorias das Escrituras, em que elas se exprimem para nomear elementos mundanos que adquirem uma significação simbólica. Por essa razão, impossibilitado de restituir o *modus operandi* de uma língua adâmica, o intérprete eleito “sobrepôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude”, a fim de “procurar o sentido e trazer à luz o que se assemelha” (FOUCAULT, 2005, p. 85).

Incapaz de se estabelecer plenamente, a ideia de Agostinho se contrapõe à realidade do mundo, cuja língua é instituída pelo seu criador apenas como forma de interpretação, nunca de criação, propriamente. O *modus faciendi* da linguagem, pois, passa a ser figurado por uma cadeia de símbolos constituídos de signos passíveis de interpretações cruzadas, que favorecem a abertura para um mundo de enigmas e mistérios que funcionam de baliza na qual incide a substância infinita da divindade. Procura-se, então, a lei dos signos para descobrir as coisas que são semelhantes, de modo a apreender os funcionamentos da “gramática dos seres” (FOUCAULT, 2005, p. 85). Ademais, liga-se a isso o dado exposto por Michel de Certeau (2015, p. 137, vol. 1) segundo o qual o cristianismo antigo estendeu e aplicou as “figuras” da retórica clássica à economia da salvação, estabelecendo a produção de sentido e o desdobramento histórico ou cosmológico de eventos ou de coisas.

O signo seiscentista está integrado a um sistema semiológico, assim, configurado sob a chave da motivação, em que os referenciais estão difundidos nos acontecimentos temporais, tal como nas coisas sacramentadas pelo mundo. Reconhecendo a eminência das palavras para traduzir os sinais das mais variadas categorias, Santo Agostinho, entretanto, garante que as palavras não são capazes de apreender o próprio sinal, de alguma forma elas são apenas sombras nas quais quaisquer dos sinais “podem certamente ser dados e conhecidos com palavras, mas as palavras [as sombras] não poderiam ser dadas a entender com aqueles sinais” (*A doutrina cristã*, III, 5). Michel Foucault explica, a propósito, sobre a opacidade da linguagem nessa época contrarreformista:

A “natureza” está inserida na fina espessura que mantém uma sobre a outra a semiologia e a hermenêutica; ela não é misteriosa e velada, não se oferece ao conhecimento, que por vezes desilude, senão na medida em que essa sobreposição não se faz sem um ligeiro desnível das semelhanças (2005, p. 85).

Desdobrando os conceitos de Santo Agostinho, João Adolfo Hansen (2006, p. 109) observa que a *Doutrina Cristã* não é um tratado específico de teoria alegórica, mas é um mapa que traça o caminho para a teoria posterior de Beda, o Venerável, que nele se baseia para fazer a distinção entre *allegoria in factis* (alegoria factual ou das coisas) e *allegoria in verbis* (alegoria verbal). Não se tenciona aqui detalhar uma historiografia da importante teoria do signo no pensamento agostiniano, que, aliás, já foi abordada por diversos autores, dentre os quais Todorov (2014a; 2014b) e Umberto Eco (2001; 2013). Cumpre-se, contudo, restituir brevemente alguns pontos centrais que aqui convergem para um estudo mais detalhado da alegoria como ferramenta importante para o intérprete eleito e sua hermenêutica.

Após o fim da univocidade de sentido dos tempos edênicos – após a Queda, portanto – o signo não garante mais o sentido de que é portador: o seu aspecto “arbitrário” faz dele apenas substituto da coisa; ele apenas pode lembrá-la à distância. Por essa razão, Agostinho já observava a impossibilidade humana de apreender o sentido totalitário das Escrituras, afirmando que a alegoria, que era a lente apropriada para ler esses textos, havia de ser operada como signo translato em duplo registro.

Para tanto, reativa-se o instrumental da oratória, cujo esqueleto teórico serve de parâmetro para concluir que existiria uma alegoria meramente verbal – que remonta aos tempos antigos iniciados em Homero, exclusiva da tradição retórica –, e outra, factual, de orientação cristã. Essa segunda é a base da tipologia. Ocorria, assim, uma modificação conceitual, no cerne da tradição exegética, que promovia novas formas de leitura e de entendimento próprio para o *theatrum mundi*, que se encontrava, por sua vez, no centro de um labirinto cheio de vias ambíguas e de sentidos desviados, os quais deveriam ser controlados pela matriz “ideológica” vigente, a Igreja contrarreforma, conforme se depreende da afirmativa abaixo:

Nesse labirinto, que se apresenta não mais como repartição lógica, mas como maquinismo retórico de noções e de argumentos recolhidos, *in loci*, alcançar não significa mais encontrar algo que já se conhecia, repostado em seu lugar indicado a fim de usá-lo para fins argumentativos, mas realmente descobrir alguma coisa ou a relação entre duas ou mais coisas, as quais ainda não eram conhecidas (ECO, 2013, p. 45-6).

Tudo está oficialmente inscrito nas *Escrituras*, garantindo a veracidade do discurso oral que funciona como espelho das verdades escritas, que reflete palavras e coisas. O sistema escolástico, de matriz tomista, que se funda na referência às autoridades, estabelece uma hierarquia que será visível nas práticas neoescolásticas do século XVII. Retenhamos a reflexão de Paul Zumthor para visualizarmos melhor as origens dessa concepção de autoridade, assim como traçarmos, ainda que sutilmente, a estreiteza entre a palavra escrita e a palavra falada:

O conservadorismo cultural, que dá à “Idade Média” sua coerência, prende-se [...] a uma dupla fonte, helênica e judaica. Os gregos, que não possuíam livros sagrados nem casta sacerdotal, buscaram em seus poetas, principalmente em Homero, os signos de sua unidade espiritual: daí, para eles, a ideia de que na literatura se concentra o tesouro de uma civilização. Os alexandrinos extraem as consequências desse princípio, relacionando toda ciência à *philologia*. Nos judeus de época tardia, a Bíblia se identifica à noção de escritura. A ideia, primitivamente mágica, de santidade do livro, passa para os cristãos e, no final da época patrística, superpõe-se às concepções gregas. A autoridade da coisa escrita se torna objeto de um respeito que engendra uma preocupação constante de recurso ao texto, excluindo quase inteiramente a noção de originalidade pessoal (ZUMTHOR, 1975, p. 93).

A longa passagem sintetiza bem as ideias tratadas anteriormente, desenhando a importância da Escritura. Nesse sistema semiológico, é impossível apreender e depreender as coisas em sua essência, uma vez que a palavra é sombra da coisa, ou, *umbra futurarum*, “sombra das coisas futuras”. O signo só é arbitrário quando compreendido como lembrança a distância da coisa, não como substituto pleno, o que promove um duplo movimento: primeiramente, ele é incapaz de traduzir a Glória do Céu; em segundo lugar, ele deve ser especialmente proferido pelo pregador, aquele que o imaginário cristão ainda associava “à voz de uma ação transformadora e à emanção demiúrgica da vida” (OLIVEIRA, 2003, p. 73).

“Teologicamente, Deus é a única Coisa – o restante – mundo, palavras, história é signo” (HANSEN, 2006, p. 116), nesse sentido, vale alinhar as considerações basilares do pensamento escolástico por meio de Santo Tomás de Aquino que, junto ao pensamento agostiniano, muito contribuiu para o estatuto linguístico do século de Vieira com sua concepção de um universo regido por uma hierarquia de leis.

Nesse passo, começemos pontuando que o pensamento escolástico serviu de antecâmara às ideias do século XVII, ao centralizar seus postulados em torno da concepção nuclear de que Deus é o próprio Ser subsistente, à medida que todos os demais entes, criados *ex nihilo* por ele, não têm senão participação em sua pura essência – o que implica não apenas que os sustenta no ser, mas que nenhum age graças à premoção divina. Tendo em vista esse

tópico essencial, Carlos Nougué (2015, p. 41) conclui que “a essência do tomismo é a tese de que o sujeito da Teologia Sagrada é *Deus enquanto Deus*”. Isso nos encaminha às ideias fundamentais de Etienne Gilson a respeito do humano e do divino:

O homo faber não pode de maneira nenhuma se tornar um *homo creator*, porque tendo apenas um ser recebido, não poderia produzir o que não é, nem superar na ordem da causalidade o nível que ocupa na ordem do ser, A criação é portanto a ação causal própria de Deus (2006, p. 122.).

A citação acima nos exige recuar um pouco, de modo que desdobremos pontos importantes referidos. Em seu livro, *O espírito da filosofia medieval* (2006), Etienne Gilson, respaldado em grande medida nas teorias tomistas, indica que o ato de criar é próprio de Deus, único capaz de causar o ser. Daí chega à conclusão, que já está no esqueleto teórico da doutrina de Aquino, de que “todo ser contingente deve sua contingência ao fato de que não é mais que uma participação no ser; ele tem seu ser, mas não o é no sentido único em que Deus é o seu” (GILSON, 2006, p. 122).

Colocando em questão a ideia agostiniana de que haveria alguma causa anterior à criação que faria parte da própria criação, Gilson (2006, p. 124) explica que Tomás de Aquino não apenas superou, em grande medida, a ideia, mas formulou verdadeiramente a noção de impossibilidade de toda e qualquer causa externa ou interna ao ato puro da criação. Recorramos à raiz do pensamento de Tomás de Aquino (2015, cap. 31, p. 109) para recordar que, se em Deus tudo é ato puro e nada há que se compare a outro como potência ao ato, então, é preciso que Deus seja seu próprio inteligir. Nada, nem ninguém, pode apreendê-lo totalmente, menos ainda reduplicar seus feitos por meio do mesmo ato puro, o qual só ele foi capaz de executar.

A partir disso, Tomás de Aquino, conforme já havia explicado nas primeiras páginas do *Compêndio de Teologia* (2015), demonstra que, sendo Deus motor de todas as coisas, pois é imóvel e não sofre de desgaste do tempo, logo é eterno e, portanto, é a “causa primeira” de tudo, então só Ele pode ser o motivo do ato da criação, porque só Ele poderia ter antecedido a própria criação sendo eterno, assim como só Deus poderia realizar tal feito, visto que é o único puramente ato, sem mescla de essência. Com efeito, apreende-se, a partir dessas considerações, que em Deus não há uma forma de um corpo específica, nem virtude em um corpo; antes, é infinito repleto de vontade, que orienta o curso das coisas e dos entes do mundo por meio do intelecto divino e de sua pura essência. Etienne Gilson comenta que a única finalidade possível em Deus é sua própria perfeição, e por isso “a razão da criação é a bondade de Deus” (2006, p. 125).

Isto posto, só resta ao homem a compreensão de que o mundo e a matéria dele, em seu funcionamento natural próprio, não podem deixar de referir-se, de alguma maneira, ao Ser que os causou e sustenta. A conjuntura da Criação, deslocando-se segundo suas próprias leis, está plena de “vestígios” do seu Criador. Desde a Idade Média, o verbo *ser* era essencialmente um verbo ativo, que significava o próprio ato de existir. Afirmar a existência era o mesmo que reiterar a atualidade, isto é, a própria energia pela qual o ser deles existia. Eis o que Etienne Gilson afirma:

O ato primeiro é o ser da coisa, do que se chama ser em virtude do próprio ato de existir que ele exerce, *ens dicitur ab actu essendi*; o ato segundo é a operação causal desse ser, a manifestação, intrínseca ou extrínseca, da sua atualidade primeira, pelos efeitos que ela produz dentro ou fora dela mesma. É por isso que a ação causal, que nada mais é que um aspecto da atualidade do ser enquanto tal deve finalmente se reduzir a uma transmissão ou comunicação do ser (GILSON, 2006, p. 120).

Essa posição teológica, ora elucidada por Agostinho, ora por Tomás de Aquino, e outros importantes teólogos, supera o plano do helenismo, elaborando o que Etienne Gilson (2006, p. 126) denominou de “metafísica do Êxodo”, que agora traçava sua forma acabada. Diante da incapacidade de aludir à coisa no seu mais alto grau de essência, o pregador deve compreender que o signo, que reflete a sombra da coisa, em sua polivalência, sendo índice causal e meramente representativo não é mais capaz de sequer descrever integralmente a beleza da Glória, nem se utilizado pelo viés da hipertrofia semântica. Eis como Antônio Vieira expõe a inexpressão do signo diante à Maravilha divina, que é a própria Criação, no “Sermão da Segunda Domingo da Quaresma”, pregado em 1651:

As coisas da Glória são tão diversas de tudo o que se vê, e tão levantadas sobre tudo o que se imagina, por mais, e mais que se diga delas, sempre se diz menos. E como o dizer menos na Filosofia de Aristóteles, e na Teologia de Santo Tomás é uma das espécies de mentira (VIEIRA, 2015, p. 43).

Para compreender o que estava em questão na passagem acima, examinemos, com as lentes de Yves Delègue, a protoforma do pensamento seiscentista, destacando que “é a única possível para uma época assombrada pelo fantasma nostálgico do Ser e de sua Presença, sonhando com o momento epifânico em que Deus apareceria de outro modo que não velado por insígnias” (1990, p. 20). Dessa forma, as palavras de Antônio Vieira, no citado sermão, justificam-se pelo anúncio do pregador ao público, afirmando que a razão verdadeira dos fatos só se mostra quando aquele que a profere tem noção de sua incapacidade de falar a verdade por meio da linguagem corrompida. A cena da pregação se intitula, nesse instante, o “Domingo das Mentiras”, uma vez que “o que se hoje prega são as excelências da Glória do

Céu: e tudo o que se apregoa, e encarece da Glória do Céu, posto que no que se quer dizer seja verdade, no que diz é mentira” (VIEIRA, 2015, p. 32). Em síntese, é possível perceber que o Padre Vieira não está, aqui, colocando em discussão o caráter do orador, mas a eficiência do estatuto da linguagem, que é inapropriado para alcançar o sentido da coisa em sua ampla significação, pois, como vimos, o signo integrado ao processo de descrição da coisa é uma sombra. Disso resulta que “todo signo é signo de uma dualidade constitutiva, instaurada pelo sistema da dupla Escritura” (DELÈGUE, 1990, p. 24).

Segundo Vieira, a verdade de cada texto, especialmente das *Escrituras*, está na coerência que tem tal texto com os seus antecedentes e consequentes. Quando interpretado de modo coerente – e, principalmente, por um intérprete eleito – “é sinal certo, e evidente de que aquele é o seu próprio, literal, e verdadeiro sentido” (VIEIRA, 2015, p. 33). Neste ponto, convém considerar a proposta de Luiz Costa Lima sobre a vigência do controle do imaginário nessas épocas de intenso cerceamento discursivo que são os períodos de regime católico, nas quais, por pontuais exceções, o “fenômeno do controle [pode] se torna[r] menos localizável quando a região sobremaneira controlada, a arte verbal, tem por intérpretes *figuras aceitas ou integradas ao mecanismo do poder*” (LIMA, 1995, p. 117; grifos nossos).

Quando participe do círculo das autoridades que operam a máquina censora, o intérprete transmuta-se na própria chave de decodificação dos textos, assim como de sua disseminação. Não fica muito difícil perceber que, na possível transparência das palavras, Vieira seria a única chave de entrada do modo mais eficaz da exegese do sermão que profere e de todas as referências que nele são cruzadas. Tal tese vai ao encontro direto dos estudos de Michel Foucault, quando este afirma que ninguém entrará na ordem do discurso se não cumprir certas exigências para fazê-lo (cf. 2010, p. 9).

Cooperando a aguda retórica e a dialética refinada, o pregador consegue semear na *actio* oratória sobre o público a sua ideia, subordinando as paixões da massa de fiéis ao seu crivo e à morfologia de sua crença. Aqui, não esqueçamos as variadas denominações dadas, *a posteriori*, ao período em foco: “sociedade do espetáculo”, “sociedade das massas” “idade da eloquência”, “idade de ouro da retórica” etc., isto, pois, segundo esclarece José Antônio Maravall (2009, p. 175): “a cultura barroca se serve de meios adequados para as massas”.

No curso de seu sermão em foco, Vieira encaminha sua argumentação para, constantemente, acentuar a inoperância da linguagem, e mesmo do pregador, ainda que de modo ambíguo percebamos que, ao descaracterizar a potencialidade da interpretação do pregador, está, a todo o momento, encorpando a força do discurso da fé. Leiamos:

Que podemos nós Pregador dizer, em matéria que tanto excede a capacidade mortal? Por isso ainda quando mais encarecemos, sempre mentimos. Só São Paulo pudera pregar da Glória: porque era Pregador, que a viu com seus olhos; mas ouçamos o que ele disse depois de a ver: *Raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.* (VIEIRA, 2015, p. 47).

Ainda que apreenda parcela da Verdade – nunca é em sua plena forma –, como vimos, o pregador é incapaz de narrar sobre ela sem recair na mentira, dado o caráter inexprimível que exala da Verdade. A única forma, por vezes, eficaz para chegar à verdade é, paradoxalmente, através da hiperbólica semântica das palavras, que leva à mentira, que é o estilo que Vieira elege para proferir seu sermão. Segundo Alcir Pécora (2008, p. 138), “o Deus de Antônio Vieira aproxima-se muito mais do de Santo Tomás de Aquino do que do de Santo Agostinho”. Isso ocorre, conforme podemos concluir, pois o do primeiro é mais generoso do que o de santo Agostinho, ou melhor

Por maior que seja no agostianismo a liberalidade de Deus em relação ao mundo, maior ainda ela é na filosofia de São Tomás de Aquino. Ele criou um intelecto a que não falta nada do que lhe é necessário, em particular, do que é requerido para o exercício da sua função própria: conhecer a verdade (GILSON, 2006, p. 193).

Assentada nas bases da *via antiqua* do tomismo – revisitada pelos teólogos dominicanos e, principalmente, jesuítas que conduziram a inteligência da Igreja durante o período da Contrarreforma dos séculos XVI e XVII –, grande parte da argumentação de Antônio Vieira enquadra-se para modelar as ideias sobre o Teatro da Glória, cujas maravilhas são inefáveis, incapazes de serem descritas, mesmo pelo encarecimento, que é a via da mentira, como profere Santo Tomás de Aquino sobre o uso da hipérbole. Assim explica seu método, o Padre Vieira:

O estilo que segui foi uma Hipérbole às avessas. Há Hipérbole por excesso, e Hipérbole por diminuição: e ambas mentem para chegar à verdade. A Hipérbole por excesso diz o muito que se não pode crer, para que se creia o que é; e a Hipérbole por diminuição diz o pouco que se pode dizer, para que creia o que será. O que será a Glória do Céu é o que se colhe eficazmente do meu discurso (VIEIRA, 2015, p. 49).

Antes de nos perguntarmos se estamos, efetivamente, diante de um sermão contraditório e de um orador perdido, alheio à doutrina que deveria pregar, destaquemos que a chave de entrada para a solução das questões, que desfaz todos os paradoxos, expondo ao auditório a finalidade primeira é a persuasão através do discurso eloquente que busca difundir a mensagem da Escritura.

Exposto, por sua vez, que é impossível descrever as maravilhas divinas em sua essência, o pregador conduz o público e sua atenção para arrematar com a fórmula que rege o seu sermão desde os primeiros momentos no exórdio. Negando a proficiência da linguagem, ele garante a potência da fé, derramando sobre o público a concepção de que a melhor forma para conhecer tudo que se diz nos sermões é buscar pessoalmente, o que promove um encarecimento da missão do pregador e do corpo da Igreja no mundo: a condução das vidas e das almas rumo à cristandade. Estamos diante de uma pastoral que impera pelo efeito patético, jogando com uma eloquência que desarma os discursos que desviam da conduta absoluta da ordem católica. Desse modo, o discurso do padre destila seu sentido moral:

Suposto pois (dai-me agora uma breve atenção), suposto pois que tudo o que se tem dito, tudo o que se diz, e tudo o que se pode dizer da Glória, que nos espera no céu, é tanto menos, e tão pouco, e tão nada, que sem encarecimento se pode chamar mentira: que havemos, ou que podemos fazer para saber verdadeiramente o que é, e como é a Glória? Não há, nem pode haver mais que um só meio, mas esse muito certo, e adequado. E qual é? Ir ao Céu, e vê-la (VIEIRA, 2015, p. 50; grifos meus).

Em síntese, o caminho discursivo assim aberto permite notar que a disfunção do signo fraturado, que é incapaz de representar semanticamente as maravilhas da fé, é dramatizada na prédica de Vieira como uma questão que implica, diretamente, a proliferação da mentira. O signo fraturado, que emula a ferida entre Deus e o homem desde o advento do pecado original, é o dispositivo no qual se apoia Vieira, no decorrer do “Sermão da Segunda Dominga da Quaresma” (1651), a fim de conduzir seu auditório à questão basilar da cristandade: a vida devota que seria o elemento de direção dos homens ao reino do Céu.

Recorrendo às ideias do Bispo de Hipona, sublinha-se a síntese moral da Doutrina Cristã: “devemos gozar unicamente dos bens que são imutáveis e eternos” (Livro I, cap. 22, 20). Sempre apoiado na *base anagógica*, substancial na teoria dos quatro sentidos das Escrituras, o sermão desenvolve um teor didático e, ao mesmo tempo, doutrinário que encaminha o “apetite sensitivo” (SENAULT, 1987, p. 52) do auditório.

A prédica funciona como uma das forças místicas que encaminha, didaticamente, o homem para o céu. Agudamente, Vieira – conhecedor de todos esses preceitos agostinianos – desvaloriza seu ofício de intérprete, por meio de um *fingimento decoroso* para, engenhosamente, lançar mão das mais poderosas ferramentas da eloquência, terreno que igualmente conhecia bem, e construir um sermão polivalente que demonstra de maneira clara seu interesse em dirigir os homens para uma zona mística tão plena que se faz impossível descrever. Atua, desse modo, sobre a vontade alheia, movendo-a com recursos “psicológicos”

manejados conforme uma técnica retórica por excelência, que prima pela alegorização de gestos, eventos e figuras.

Não se pode esquecer que o Padre Vieira, enquanto pregador em ato, está inserido numa *mentalité pathétique*, de que falou Robert Mandrou (1960, p. 898), imprimindo sobre seus mais variados auditórios o selo espiritual da doutrina que prevê, como condição de sobrevivência, a orientação da vida através da pastoral manejada pelo pregador completo – o ideal ciceroniano – que opera com engenho sobre o signo incompleto, orientando seu auditório pela via metafísica que assegura a todos aqueles que tiveram uma vida justa, aos olhos da Graça inata, um lugar reservado na morada de Cristo, onde “só se pode ver, mas não se pode dizer” (VIEIRA, 2015, p. 50).

Além disso, nesse “universo orientado”, que já mencionamos, resultante da vontade divina, impera não a imposição violenta da vontade de Deus, mas a própria vontade humana tem poder para escolher seus próprios caminhos. É tendo em vista isso que o sermão funciona como uma máquina imperial que tritura com os arquétipos para movimentar as paixões, conduzindo as vontades que são arbitrárias rumo à uma unicidade soberana: a eternidade.

Assim sendo, a orientação do pregador se compõe com o voluntário arbítrio, cuja escolha concorre precisamente para a ordem já realizada na mente de Deus. O livre arbítrio, tão caro ao intelectualismo jesuítico, é apresentado como a efetivação em mais alto grau da vontade transcendente, uma vez que a nobreza e a maravilha da providência divina não é fazer a sua vontade sobrepondo sobre a do homem: é deixar livre e absoluta a vontade humana para que, *com* ela e *por* ela, consiga realizar a sua.

Avancemos para o próximo tópico para melhor vislumbrar o *modus operandi* utilizado por Antônio Vieira para encaminhar, por meio do sermão, o auditório, movendo suas paixões sob um complexo jogo argumentativo de índices operados na prédica que enformam uma hermenêutica factual cuja interpretação preenche os lugares-comuns da invenção retórica, acentuando e decodificando as marcas do movimento sacramental através da força do discurso alegórico-misterioso.

3 À LUZ DAS SOMBRAS: A MÍSTICA PLÁSTICA

3.1 A arquitetura do pensamento engenhoso: as teorias da alegoria

Um ponto não despreciando para nossa análise diz respeito à obscuridade das Sagradas Escrituras, que Santo Agostinho, em sua *Doutrina Cristã*, explicou ser um dos principais motivos que moviam o homem em busca da presença divina, afirmando que Deus teria cifrado o mundo em signos obscuros para que o homem não cedesse ao fastio (Livro II, cap. 6, 7). A semântica alegórica da qual fala o Bispo de Hipona refere-se àquela de ordem cristã que João Adolfo Hansen, em seu livro *Alegoria: construção e interpretação da metáfora* (2006, p. 91), esclarece ser mais do que um ornamento, mas sim uma técnica eficaz de interpretação que decifra significações tidas como verdades sagradas em coisas, homens e eventos das *Escrituras*.

Por ultrapassar de muito o escopo de nosso trabalho, não convém aqui um exame aprofundado da longa história da alegoria, que, segundo Paul Zumthor, é ao mesmo tempo contínua e não retilínea, implicando “sob a capa de uma identidade das formas, diversas atitudes epistêmicas” (1978, p. 79). Por parecer mais rentável, deter-nos-emos a elucidar alguns aspectos cruciais para o desenrolar de nossa exposição, sem perder o foco que perseguimos: uma visão do *modus operandi* da alegoria assimilada como tropo pelos clássicos até a sua reapropriação seiscentista, passando pela teorização patrística e medieval (cf. OLIVEIRA, 2003, 104).

Tracemos uma linha diagonal em relação à alegoria greco-latina, de modo a destacar as palavras de Heinrich Lausberg que sintetizam o espectro teórico de vários séculos quando consideradas uma síntese das conceituações de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, dentre outros: “A alegoria é a metáfora continuada como tropo de pensamento e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse pensamento em causa” (1982, p. 249).

Até então, a alegoria é devidamente compreendida como um tropo relevante dos manuais de retórica por consistir num procedimento discursivo mais abrangente do que a metáfora. É uma modalidade da elocução, isto é, como um *ornatus* ou ornamento do discurso, sem qualquer valor transcendente. Segundo Adolfo Hansen (cf. 2006, p. 7), esse tipo de

alegoria, também conhecida como “alegoria dos poetas”, expressa sentidos de ordem metafórica para fins de representar ou personificar abstrações. Esses discursos eram interpretados devidamente nas épocas que eram produzidos como manifestações construídas retoricamente segundo um regramento no qual imperava uma dualidade de sentido próprio e sentido figurado. Em outros termos, antes da contribuição Patrística, ainda não se falava de um essencialismo ao discurso alegórico, isto pois, “a alegoria greco-latina, tanto construção quanto interpretação, era essencialmente linguística” (HANSEN, 2006, p. 11).

No que tange a “alegoria dos teólogos”, de ordem cristã operada no plano da hermenêutica, impõe-se o peso dos dois livros escritos por Deus, o mundo e a Bíblia, que atrelam a ela, desde então, o papel de imagem das coisas futuras, que concentra um essencialismo de coisa a ser revelada. Não mais se interpretam as palavras do texto, no nível da letra, mas as coisas, os acontecimentos e os seres históricos nomeados por elas; em outras palavras, o sentido espiritual é o alvo da prática hermenêutica.

Alinhemos a essas considerações o destaque de que, por vezes, a alegoria é compreendida, analogamente, como *figura*, recebendo um acento em seu essencialismo semântico, que mimetiza a substância espiritual da própria Providência. Assim, poderíamos entender que, sob alguns aspectos, a alegoria seria um sinônimo, em termos abrangentes, para *tipologia* e *figura* (cf. DAHAN, 2005, p. 211). É Paul Zumthor quem, buscando demarcar os limites do conceito, tece considerações valiosas sobre a alegoria enquanto modo de leitura de natureza transcendental em oposição ao modo de escrita, nomeado como *alegorese*¹. Nas palavras do crítico:

A inteligência das palavras que dizem as coisas permite apreender seu “sentido literal”; pela via da analogia, a inteligência do sentido literal faz aceder ao sentido “alegórico” [...] relativo a uma verdade concedida como transcendente ou essencial (ZUMTHOR, 1978, p. 79).

Para a delimitação que propomos discutir, é de extrema importância não esquecer, por meio das razões aqui esboçadas, que as alegorias produzidas por Vieira são produtos de sua intensa instrução jesuítica. O movimento amplificado da presença divina intra-espécies ajusta-se, nos sermões de Vieira, como uma máquina hermenêutica que decodifica os signos,

¹ Ao lado da alegoria, Paul Zumthor (1978) elenca a *alegorese*, afirmando que esta se configura como um modo de escrita marcante do fim da Antiguidade que complementa o processo de leitura da alegoria. Diametralmente oposta, a *alegorese* percorre inversamente o plano operatório da alegoria: parte de uma verdade, engendrando dos elementos destas uma *littera* que assume as categorias de tempo e espaço, bem como implica uma narrativa.

procurando o simbolismo nos acontecimentos históricos que revelam os efeitos da mão da Providência, que age sobre o curso da História.

De outra maneira pode-se dizer que o que ocorre é certa decodificação do sentido sagrado e oculto que orienta e justifica os sucessos inspirados na história dos portugueses, os quais esperam pela breve efetivação de um futuro gozoso, sem que se rompam as fronteiras difíceis da ortodoxia católica. Assim, a intervenção simbólica de seu tempo, poderíamos afirmar, lança mão da retórica para instituir uma mística plástica alastrada na economia das peças oratórias, com intenção de evidenciar relações entre conceitos e seres distantes, assim como ensinar, agradar e persuadir.

Cabe esclarecer que não estamos aqui, necessariamente, pensando uma noção de mística à luz dos pressupostos da arte em sua relação com a magia, como assim foram interpretados ao longo de um espaço de tempo os estudos artísticos, “segundo grande ‘modelo’ que se utilizava para explicar a arte” (KLEIN, 1998, 149). A mística à qual fazemos alusão é, em linhas gerais, aquela que rege os funcionamentos de toda uma “literatura” que se ampara em uma combinação dupla de práticas e efeitos. Estamos falando, respectivamente, de uma subtração (extática) operada pela sedução ou convencimento do Outro, e uma virtuosidade (técnica) para fazer confessar pelas palavras o que eles não podem dizer. “Arrebatamento e retórica”, como prescreve Michel de Certeau (2015, p. 47).

Já podemos antecipar, aqui, que o discurso alegórico, desempenhado pela “alegoria dos teólogos”, é o ponto de liga que resulta na mística plástica, quando torna favorável a junção dos propósitos teológicos aos procedimentos discursivos que se expandem na voz dos pregadores; especificamente para propiciar forma a um discurso figurado que emula a essência sagrada da divindade.

Prolonguemos um pouco este tópico para explicar que o mecanismo o qual elabora o efeito maravilhoso revestido em metáforas e alegorias é, por vezes, evidenciado na mesma sintonia com a conceituação retórica clássica da alegoria como tropo de estilo, a partir de uma retomada de Quintiliano, cuja definição ainda está amparada, sub-repticiamente, nas bases aristotélicas que fundam a ideia de metáfora como *transporte*. Para a vertente aristotélica reativada na Renascença, a alegoria é reproposta como simples tropo convencional, determinado por figuras finitas e que produz uma “definição ilustrada”.

Enquanto a “alegoria verbal” operada pelos poetas era apenas pensada como categoria retórica, ou ainda, sentido literal figurado, a “alegoria hermenêutica” orientava o curso da interpretação de padres e teólogos, configurando uma semântica de realidades, uma espécie

particular e especificamente cristã da alegoria. É digno de nota, no entanto, ressaltar, segundo nos informa Yves Delègue (1990, p. 31), que essas duas classes de alegoria não estavam inteiramente separadas no ambiente do pensamento medieval: ambas repousavam sobre a ideia de que, desde a Queda adâmica, no interior dos signos se produziu uma cisão que menos separou os significantes de seu significado do que colocou fim à sua univocidade recíproca, à sua biunivocidade, como dizem os matemáticos, em virtude da qual a cada significante era atribuído um único significado e vive-versa. Desse modo, instaura-se uma encruzilhada de sentidos, uma vez que cada palavra abria virtualmente para uma cadeia de significantes (cf. OLIVEIRA, 2003, p. 106).

Em termos mais abrangentes, conforme nos esclarece João Adolfo Hansen (cf. 2006, p. 179), o aristotelismo permitiu uma regulação técnica da alegoria no século XVI e, extensivamente, no século XVII, quando postulou que a expressão alegórica, além de emular articulações do pensamento que são da ordem das coisas (*res*), formulava ainda uma lógica do conceito. Ademais, na época de Contrarreforma, a alegoria caracteriza-se como invenção e representação artísticas que refazem o conceito numa matéria, de modo que o processo fundamenta uma técnica de fabricação de imagens. Nas palavras do crítico brasileiro, “o conceito figurado é, antes de tudo, um pensamento, [logo] a alegoria torna-se uma invenção, ou seja, uma *técnica* artística de dar forma a um pensamento numa matéria por meio de ‘imagens’” (HANSEN, 2006, p. 180).

A atuação dessas mesmas propriedades retóricas encontra-se presente na reflexão de um dos maiores teorizadores da retórica do século XVII, o jesuíta italiano Emanuele Tesauro: “Alegoria, que outra coisa não é senão uma metáfora continuada” (TESAURO, 2014, p. 482). É de se acentuar, entretanto, o mencionado essencialismo, já indicado nos estudos de Paul Zumthor, que está incrustado na configuração alegórica.

A alegoria de ordem cristã é, por excelência, (poli)significativa e desencadeia uma cascata de sentidos a serem orientados por um hermeneuta. É pensando nisso que João Adolfo Hansen (2006, p. 180) nos convida a considerar a miscelânea de contribuições que o aristotelismo ofereceu aos teóricos das empresas e emblemas que, geralmente, eram neoplatônicos operando com aplicações de Aristóteles. A esse respeito, é de se destacar as palavras Robert Klein sobre a eminente empregabilidade do discurso figurado nessa época que, com um pouco de atenção, se alinha ao que falamos sobre a busca do homem pelos rastros da divindade:

Nenhum sentido universal pode ser expresso a não ser por uma “figura” que o vela ao revelá-lo. [...] O que age é, em todo lugar, uma mesma força cujos produtos são sempre formas, reflexos, figuras, “sombas” falantes. (1998, p. 125).

Pensar a alegoria e outros mecanismos retórico-poéticos dissociados da mística que os transforma em potenciais instrumentos para difusão dos propósitos da Contrarreforma (alguns dos quais esboçamos aqui) é, no mínimo, reducionista e impossível para os teólogos e missionários seiscentistas. Signo mágico ou expressivo é só por meio da linguagem figurada que se pode tentar representar o reflexo do Arquétipo e de sua presença atenuada do “inteligível”, que se faz pela invenção ou pela representação que, como sugere Robert Klein (cf 1998, p. 126), recriam o conceito na matéria sensível, sem esbarrar na fundação de uma estética, mas de uma *tékhné*.

Em razão disso, inicia-se uma arte nova que teria como fundamento o *ingenio*, cujo produto final, conforme indica Jorge Ayala (2004, p. XLIII) em sua introdução à obra de Baltasar Gracián, é a agudeza e seus atos: os conceitos. Essa arte seria capaz de unir toda uma tradição discursiva representada nos atos eloquentes com os pressupostos teológicos em geral, emulando, no sentido seiscentista, a *eruditio* latina, desdobrando o argumento, na elocução, como imagem do pensamento distribuída por sinédoques adequadas a casos retóricos.

Por meio dessas agudezas, resultantes dessa arte nova, o pregador tece uma trama engenhosa, mesmo emulando uma criação fictícia pelo seu caráter retórico-poético, que deve ser considerada como um dos grandes efeitos do sermão. Aliás, a agudeza “pode chegar à desrealização da realidade, criando um mundo fictício que só se sustenta em palavras” (AYALA, 2004, p. XLIV).

Nesse passo, é de suma importância expor, ao lado dos retores eclesiásticos da época aqui justapostos, o pensamento do grande teorizador da agudeza seiscentista, o jesuíta aragonês Baltasar Gracián, que, igualmente, discorreu sobre a função retórica da alegoria, incluída na categoria de “agudeza composta”: “As coisas espirituais se pintam em figura de coisas materiais e visíveis, com invenção e traço de empenhos e desempenhos no sucesso” (2004, p. 574, v. 2).

A citação acima nos sugere que a transubstanciação de conceitos abstratos deve ser efetuada para o plano material e visível, procurando sempre atender à arte e à produção do fruto da moralidade. Há, por sua vez, uma advertência em como proceder com eficácia: “o ordinário modo de disfarçar a verdade para melhor insinuá-la sem contraste, é o das parábolas e alegorias. Não hão de ser muito largas, nem muito contínuas, algumas, de quando em quando, refrescam o gosto, e saem muito bem” (GRACIÁN, 2004, p. 567).

Mais particularmente: quando as roldanas do pensamento de Antônio Vieira giram para produzir agudezas assombrosas, que se tornam maravilhas agudas, é possível notar que os conceitos produzidos pelos esforços da incessante máquina hermenêutica são convertidos em matéria neoescolasticamente didática a partir dos procedimentos retórico-poéticos. Essa leitura viva da máquina do mundo posta aos olhos do auditório e legitimada pelos códices testamentários investe-se do pragmatismo jesuítico que entende toda a pregação como um *theatrum sacrum* atuando no *theatrum mundi*.

Sintetizando: nas representações coloniais luso-brasileiras, a técnica retórica é, recorrentemente, definida na clave de Quintiliano como a “arte de falar bem”, cujo fim recicla diversos procedimentos greco-latinos de modo a realizar operações engenhosas nos sermões. Em uma fusão do ornamento com o pragmatismo religioso, o sermão deve ajustar-se às dez categorias aristotélicas estabelecidas no *Organon* – substância, quantidade, qualidade, lugar, posição, relação, paixão, ação, tempo e hábito.

Concentremo-nos em três, especificamente, que, para os seiscentistas, são a *adequação*, o *decoro* e a *verossimilhança* que, ajustados e equivalentes, compõem a dosagem certa para formar o ornato dialético, objeto central da mística plástica a qual comentamos aqui. As misturas efetuadas no ato interlocutório devem ser de doses equilibradas, conservando a estrutura elegante, apreendida pelo homem discreto, e sinalizando os rastros do entendimento para o homem vulgar, incapaz de apreender as sutilezas e sinuosidades da retórica-hermenêutica eclesiástica.

As agudezas retóricas – aquelas que resultam do esforço engenhoso produzido pelo jogo intelectual de conceitos e espécies cognoscivelmente possíveis, mas afastados por suas categorias e naturezas – projetadas na peça oratória, enformam uma trama de analogias que se tece através de linhas figurais para atingir efeitos alegóricos. Assinala-se, neste caso, junto a Erich Auerbach, que o conceito de *figura*², encontrado pela primeira vez no mundo cristão em Tertuliano, remete a “algo real e histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórica” (1997, p. 27). Nesse caso, não estamos muito distantes das considerações fiadas por Gilbert Dahan (2005, p. 2014), por meio das quais afirma que a alegoria, operada no

² Apenas para não nos estendermos, dado o escopo deste trabalho, é oportuno sublinhar que Gilbert Dahan também se coloca no quadro de autores que discutem a questão da terminologia, acrescentando ao painel teórico-etimológico que o termo *tipologia*, que é constitutivo da exegese cristã, também funcionaria como sinônimo para alegoria. Para maiores detalhes, consultar o brilhante ensaio de Gilbert Dahan (2005) e sua obra magna: *Lire la Bible au Moyen Âge: Essais d'herméneutique médiévale*. Genève: Droz, 2009.

plano cristão, se sobressai em relação à leitura judaica, pois se eleva ao imperialismo da pura letra.

O movimento alegórico realiza, com boa consciência, a utilização dos sinais positivos pertinentes à leitura judaica, mas acrescentando a este modo de leitura uma sistemática apreciação dos exemplos e fábulas (*mythos*) empregados, a fim de moderar sua presença na sermonística e conservar a essência espiritual dos significados místicos das Escrituras que ascendem ao nível do significante. O sentido alegórico no âmbito da pregação católica assume, portanto, o valor de revelação, quando une numa dobradiça cronológica um antes e um depois que revelam por similitudes o curso da história.

Ressalta-se, brevemente, que, após um considerável espaço de tempo, a modificação da terminologia foi notável: *ambages*, *effigies*, *exemplum*, *imago*, *similitudo*, *species e umbra* e, mais à frente, *allegoria* – palavra latina usada como prefiguração histórica. Facilmente depreendemos que o sentido obscuro, essencial ou imanente, é o motivo basilar que amparou as práticas hermenêuticas dos religiosos medievais e, conforme ainda podemos constatar, ampara a leitura dos hermeneutas seiscentistas. Só o pregador, intérprete das Sagradas Escrituras, como mencionado anteriormente, poderia alcançar, e isso já está nas páginas de Santo Agostinho, esse sentido “espiritual”, o que justifica a centralidade da figura do eleito para ler os textos sagrados. É Michel de Certeau quem corrobora esse ponto, estabelecendo um quadro sinóptico que vale a pena sublinhar:

A alegoria dos fatos bíblicos (a “*allegoria in factis*”) se estende a todas as espécies de coisas para transformá-las em imagens vivas dos segredos da experiência. [...] Ela serve para tornar perceptíveis as viagens indizíveis das coisas ou da vida interior. Mais do que a uma inteligência teológica dos Desígnios divinos inscritos nos acontecimentos, ela remete a um processo didático ou poético, a uma maneira de falar (2015, p. 147).

Pensar a noção de *allegoria in factis* ou alegoria hermenêutica no mundo cristão exige que consideremos a herança que a Idade Média deixou para o Catolicismo ortodoxo dos séculos XVI e XVII: “um mundo ansioso por símbolos. [...] Decididos a decifrar estes símbolos, a transformá-los em metáforas e alegorias, a impedir a sua flutuação.” (ECO, 2011, p. 143). Aqui estamos, visivelmente, diante dos elementos que o religioso seiscentista buscará decifrar para assumir o “paradigmático papel de pregador [e intérprete] do mundo pós-tridentino” (MORÁN; ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p. 126). Dado o passo do texto, introduzamo-nos no campo de força da oratória patética e referta de maravilhas do pregador inaciano

Por ora, deixando de lado esse atraente desvio pelo (re)mapeamento do solo teórico da concepção de linguagem para o século em foco, retomemos o fio de nossa questão central. Para tanto, recorramos à análise de Marc Fumaroli (1996) na qual aponta que, desde o fim da Antiguidade, a Igreja prolongou os debates acerca da questão da legitimidade e do estatuto das formas imagéticas pintadas ou esculpidas, dividindo-se, por sua vez, acerca desta outra forma da *mimesis* que é o teatro, e o seu mediador, o ator. Nas palavras do referido crítico:

[...] se as imagens plásticas, mesmo sendo imóveis, puderam ser consideradas por Platão e por toda uma tradição teológica como um dos mais graves perigos da alma, os “ídolos” teatrais, dotados de movimento e voz, animados pelo corpo vivo dos atores, têm um efeito bem mais imediato e poderoso sobre os sentidos (FUMAROLI, 1996, p. 449).

Tal efeito sensorial³ apresenta dialeticamente duas conseqüências para a Igreja contrarreformista: por um lado, o poder persuasivo que interessou ao teatro nos colégios da Companhia de Jesus; enquanto, por outro, a forte ligação com os sentidos mundanos que faziam do homem um ser, cada vez mais, preso à sensibilidade, quando “o ideal ascético exigia que o cristão se *desprendesse*” (HATHERLY, 1997, p. 176) deste mundo sensível.

A esses dados, acrescente-se ainda que a “eloquência muda” é constituída pelos mais variados artifícios para garantir o sucesso do discurso e o triunfo do orador. No cruzamento das linhas da ação com a paixão, o corpo encarna os princípios da filosofia e da linguagem, simbolizando por meio de gestos e fundando por meio de práticas uma “retórica dos corpos” (LICHTENSTEIN, 1999, p. 85) que possibilita transformar o dizível em visível. Através do corpo, o orador insinua as mais variadas emoções, produzindo sobre o público uma simbiose entre os domínios do que é dizível e o do que é visível; ação essa considerada uma das prerrogativas máximas da produção textual do século XVII, para convencer sua massa de fiéis por meio dos sentidos. Segundo nos indica o importante historiador da cultura da sociedade do espetáculo:

Os olhos são os mais diretos e eficazes meios de nos podemos valer em matéria de afetos. Eles estão ligados, e inversamente, ao sentimento. Para pôr em movimento a

³ Este efeito sensorial pode, sob alguns prismas, ser identificado como algumas das concepções amplamente refutadas por Tertuliano que foram tematizadas no *De spectaculis* e no *De idolatria*. Segundo nos lembra Alexandre Leupin (1993 p. 41-58), foram amplamente debatidas por Tertuliano, nos referidos tratados, as manifestações de prazer e divertimento que se davam pelo teatro, bem como por qualquer aparente idolatria. Esta última, em especial, era tomada como crime capital do gênero humano, passível de condenações. De acordo com Leupin, a paixão pelas imagens, assim como a idolatria que se estendia à ornamentação (retórica inclusive) era largamente combatida, dado que “a idolatria é o lugar onde o homem reencontra o Diabo” (LEUPIN, 1993, p. 54).

vontade, como já vimos que pretende o Barroco, nada comparável em eficácia à possibilidade de entrar pelos olhos (MARAVALL, 2009, p. 392).

Ao lado da eloquência corpórea, alinham-se as diversas figuras da representação pictórica que podem esboçar-se gradativamente de acordo com o interesse do orador. Por meio de uma iminente visibilidade, as formas “derivadas” do corpo retórico assumem espaço na prédica, constituindo, por sua vez, as significações do corpo alegórico, a figura das representações emblemáticas, a poesia silenciosa das pinturas que, no ato exegético do orador, expõem-se ao público enquanto modelos sensíveis que atendem à pedagogia da época, na qual o pragmatismo didático do sermão devia se submeter ao discurso figurado para colocar diante dos olhos do auditório *um discurso que se convertesse em imagem*, pautando-se, para isso, no proceder da *Ekphrasis*, cujo primado é a descrição de elementos como eixo do exercício retórico, ou seja, por meio de palavras que reflitam imagens.

Nesse ponto não se pode deixar de destacar o eixo da problemática a que a filosofia platônica tanto se dedicou, posto que, para o referido filósofo, a analogia entre pintura e retórica se justificava, exatamente, nessa cumplicidade profunda que havia entre os dois modos de representação que buscavam os mesmos efeitos. Dedicando-se a um ponto que tende a nos levar a enxergar a questão dessas práticas como ornamentos que não são apenas suplementos, mas excessos, que deveriam ter seu uso controlado, Platão plasmou um paradigma, conforme nos recorda Jacqueline Lichtenstein, que perdurou ao longo da tradição das artes plástica e retórica: “pintores e oradores terão sempre de se defender da acusação de serem sofistas” (1999, p. 59).

Analisando, por outro lado, os diálogos platônicos e a comunicação entre os temas, os conceitos e as retomadas argumentativas que ocorrem no cerne destes, Ana Lúcia de Oliveira propõe uma questão na qual a própria definição de sofista cunhada por Platão seria ambígua, a ponto de capturar até a figura do protagonista filosófico de seus diálogos: Sócrates (OLIVEIRA, 2002, p. 22).

Mas retomemos nosso foco central de atenção, aludindo ao âmbito da sermonística, por sua vez, por meio do juízo crítico de José Antônio Maravall, que destaca, acerca do ponto em questão, um valioso dado na estrutura histórico-massiva da época que se convencionou chamar de Barroco:

[...] Nos sermões chega a ser comum servir-se de hieróglifos impressos ou estampados, de pinturas dadas à decifração, que reforçam o apelo dirigido ao espectador ou ao público que escuta, abrindo uma brecha em sua atenção para

penetrá-la de uma doutrina ou de um sentimento admirativo, de suspensão, de estupor etc., que facilitarão a captação desse público (MARAVALL, 2009, p. 390).

Faz-se figurativo, ainda sobre a questão da imagem no âmbito da ortodoxia católica, o pensamento de Georges Didi-Huberman, que nos esclarece acerca da demanda de uma exigência do visual, promovida pelo desejo de exercitar os sentidos por meio de uma “existência de poderosas teologias da imagem” (2013, p. 37), na qual a pragmática eclesial buscava, antes de qualquer coisa, fundar, no espaço do rito e da crença, sua própria “eficácia visual” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 38). Assim, o Cristianismo conjugou como termo essencial a toda economia da conversão, a prática de encontrar, no próprio visível, o Outro do visível, a saber, o índice visual sintomaticamente divino (cf. DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 38).

Sem pretender fechar a questão, importa destacar, brevemente, que a demanda pelo índice visual que remetesse à figura de Deus – que já havia recebido, pela ala extremista da Reforma, na primeira metade do século XVI, uma expressão enérgica do ponto de vista da iconoclastia religiosa acentuou-se, ainda mais, no início do século XVII. A diligência dos significados codificados na figura de Deus vestiu-se com os tecidos do dogma tomista do Verbo Encarnado, tornando-se um tema, no mínimo, que merecia atenção dos grandes Padres da Igreja, uma vez que pressupunha precisamente o acesso do divino ao visualismo de um corpo e constituía, por assim dizer, o mistério central de toda a civilização cristã.

Esse tema do mistério, que é o substrato não só da metafísica de toda crença do Cristianismo, mas ainda a matéria que torna possível o próprio estatuto da linguagem motivada, bem como explica os acontecimentos históricos, deu forma e originalidade ao mundo das imagens no Cristianismo, da época patrística até o Concílio de Trento. Isso quer dizer que, desde os primeiros eclesialistas gregos e Tertuliano no Ocidente, o sintagma do “mistério eucarístico” definiu o lugar ambíguo e fascinante no qual o pensamento cristão posicionou, ou reposicionou, o problema da imagem, em seu sentido concreto bem como em seu sentido teológico, face ao judaísmo bíblico e ao paganismo antigo.

Destaquemos as palavras de Marc Fumaroli, que sintetizam a fusão entre retórica e teologia, em vista de uma aliança que potencializasse as armas usadas na cristianização - talvez a principal delas: o discurso de persuasão que move as massas de fiéis para imprimir sobre os mesmos o selo da instituição que comandava as formas de pensamento da época. Leiamos as palavras do crítico:

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).

Entre os principais elementos dessa peregrinação pela essência da Providência, que se guarda de modo codificado nas mais variadas formas presentes no mundo, destacam-se a leitura da História e os grandes homens que nela existiram como ponto fulcral da recorrência da imagem, visto que agora esses elementos serão tomados como paradigmas prefigurativos que servirão de modelo da tradição para o próprio sermônista ilustrar um pensamento ou uma doutrina. Além disso, “tudo está no texto” (DELEÈGUE, 1990, p. 24), mas de maneira não esclarecida, exigindo, portanto, uma interpretação que teça sentidos por meio de analogias, fazendo das palavras das Escrituras fios que sirvam para tecer imagens que saltem aos olhos daqueles que ouvem o hermeneuta em seu apogeu no púlpito.

Ajustado às técnicas retóricas e ao contexto da época, o sermão funciona como uma imperial máquina de guerra que prende a atenção do auditório com os arquétipos do direito natural, tritura com os conceitos predicáveis e refina com as agudezas dos conceitos, plasmando-se como um “jogo ou drama” que mobiliza a sensibilidade dos ouvintes, além de se constituir como uma arquitetônica e decorosa estrutura retórico-conceitual pautada, muitas vezes, pela organização de uma série de imagens figurativas que ilustram o pensamento de um orador a fim de, por espelhamento, ilustrar uma dada doutrina.

A partir das observações anteriores, pode-se considerar que, em amplos traços, a pregação seiscentista, ao se configurar na ordem do discurso imagético, obedece a uma lógica regida, *a priori*, pelo próprio pregador. Podemos dizer que o pensamento religioso da época, que fundamenta a produção dos sermões, ao lançar mão de imagens, obedece à coesão de dobras, redobras e desdobramentos que se originam do cerne da prédica, isto é, todo aparelho retórico é utilizado como dispositivo para construir imagens que, por sua vez, se duplicam em outras imagens que representam eminentes referências bíblicas, exemplos, metáforas, alegorias que se conjugariam sob uma perfeita harmonia, como se pode ver pelas lentes de Gilles Deleuze (1988).

3.2 Engenho e alegoria: efeitos

Em relação à alegoria, maiores desdobramentos fazem-se necessários neste ponto da presente investigação. Considerada menos uma figura de elocução do que um tropo, a alegoria - nas representações litúrgicas do século XVII - funcionou como meio sensível produzido pelo orador para promover o visualismo da doutrina diante do auditório. Iniciemos nossa abordagem utilizando as lentes de um dos eminentes teóricos da época, *père* Bernard Lamy⁴, para falar do conceito em foco: “a alegoria é criada quando, ao falar, parecemos dizer algo diferente daquilo que dizemos de fato, como a etimologia dessa palavra assinala. É uma continuação de várias metáforas.” (*apud* DELÈGUE, 1990, p. 70). Nessa mesma esteira, Paul Zumthor propõe uma definição esclarecedora para o conceito em questão, caracterizando-o como um *modo de leitura* fundado no cerne de práticas e ideias emaranhadas, contudo, que se destaca por uma concepção centralizada:

[...] se o sentido está nas coisas, a verdade não reside nelas. A verdade permanece paradigmática; o sentido se desenrola sintagmaticamente. A linguagem comunica o segundo, mas vela a primeira. Exige portanto uma dupla intelecção, a fim de manifestar o liame que os une. A inteligência das palavras que dizem as coisas permite empreender seu “sentido literal”; pela via da analogia, a inteligência do sentido literal faz aceder ao sentido “alegórico” [...], relativo a uma verdade concebida como transcendente ou essencial (ZUMTHOR, 1978, p. 79).

Articulemos, ao nosso breve mapeamento, a definição plasmada por Heinrich Lausberg (1982, p. 249) demarcando a insistência das definições em reiterar, sobre o conceito em foco, certa noção de continuidade ou cadeia de metáforas. Ao lado da ideia de sentido polivalente, acrescentemos o seu valor de uso que é amplamente marcado pelos teólogos medievais, para quem a alegoria serviu de instrumento de defesa para formar um campo de forças que limitasse as interpretações da Bíblia ao controle de intérpretes eleitos, a fim de suporem todas as dúvidas heréticas (cf. CEIA, 1998, p. 22).

Nas práticas discursivas da Antiguidade, a oposição retórica entre o *sentido próprio* e o *sentido figurado* é a chave operatória para a esquematização alegórica. O segundo termo, nesse sentido, que é considerado o “desvio”, é posto em lugar do primeiro termo, considerado “próprio” ou “literal” transladando-se a significação de um objeto a outro, para – em uma

⁴ Ainda sob a clave da preceptiva sacra da época em questão, cabe mencionar a análise do relevante jesuíta aragonês, Baltasar Gracián, que considera a função retórica da alegoria como uma categoria de “agudeza composta”, em que as coisas espirituais pintam-se sob a figura de coisas materiais e visíveis por meio de uma *inventio* orientada pelo desempenho do orador que busca encenar de forma material e visível conceitos abstratos e morais. Para maiores detalhes, consultar GRACIÁN, 2011, p. 252.

dinâmica de *transporte semântico*, como assinalou Aristóteles no proêmio do livro terceiro da *Retórica*, séculos antes, e Emanuele Tesauro, em seu tempo, em seu *Il cannocchiale aristotelico* – produzir novas significações a partir de eixos semânticos distantes.

À guisa de síntese, utilizemos as lentes de Jean Pépin de modo a constatar sobre a conceitualização da alegoria, que, então, se determina sob um novo enquadramento teórico a partir da virada da Antiguidade para a Idade Média, sendo considerada, nesse momento, não mais como simples figura retórica, mas como modo de expressão religiosa (1976, p. 492).

A rigor, não se trata simplesmente de uma mera conversão conceitual que ocorre no xadrez dos ornatos retórico-poéticos, mas de uma alteração significativa no processo alegórico. Em primeira instância, tem-se uma alegoria construtiva ou retórica – “alegoria dos poetas”; de outro modo, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica – “alegoria dos teólogos” –, podendo-se afirmar serem ambas simetricamente opostas, mas complementares, pois, “como *expressão*, a alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como *interpretação*, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar.” (HANSEN, 2006, p. 8).

Dado o exposto, pode-se compreendê-las pela sua matriz semântica que, neste caso, se sustenta por meio de um substrato básico: a alegoria dos poetas é fundamentada na semântica de palavras, enquanto a alegoria dos teólogos é uma “semântica” de realidades reveladas supostamente por coisas dispostas no mundo; funciona, portanto, como o meio o qual o exegeta cristão lança mão para exprimir, sensivelmente, os significados ocultos da própria história (cf. PÉPIN, 1976, p. 492).

Mas não passemos em silêncio sobre as motivações que regem a produção das alegorias, que colocam como ponto importante o conceito da *mimesis*, cujo título remete não só aos contornos do pensamento platônico⁵, que configura a exemplaridade passada dos procedimentos técnicos e os efeitos de imitação, mas também “[à] ficção comparativa do presente das suas operações sobre eles, sendo termo auto-referencial e evidenciador da sua alegorização” (HANSEN, 1994, p. 48). No deslocamento temporal em que se acumulam as mais variadas mutações ideológicas das sociedades, o procedimento figural é interceptado e

⁵ A esse respeito destacam-se o paradigma dicotômico da representação acerca das noções de *cópia* e *simulacro* que se originam no eixo da conceitualização platônica, bem como o deslocamento desqualificativo sofrido pela *mimesis* ao longo da tradição das artes plásticas e literárias que remontam à teoria platônica. Para maiores esclarecimentos, ver DELEUZE, 1969, p. 292-307 e FERRAZ, 1999.

ressemantizado por outros para fim de se subordinar a novos critérios⁶ – analógicos, retóricos, gramaticais, estéticos, sociológicos, hermenêuticos –, e rever os seus “processos formadores nos discursos particulares, que exemplificam o processo como composição metaforicamente histórica de ‘realidades miméticas’” (HANSEN, 1994 p. 49).

Em amplo sentido, é uma reconstrução de uma realidade que se reveste de resíduos históricos de um referencial discursivo, ordenada pela verossimilhança que se dirige ao destinatário, equivalendo a uma:

Realidade técnica de convenção discursiva que classifica os textos estilisticamente, incluindo-os no padrão geral de “mais” e “menos” da grande matriz de *sensível/inteligível* aplicada como especificadora dos modos fundamentais de formar (HANSEN, 1994, p. 49).

Ainda observando a questão segundo a contribuição de Adolfo Hansen (1994; 2006), no “clássico”, como assim essas épocas históricas são denominadas pelas gerações *a posteriori*, a forma inteligível dos conceitos tem perfeita correspondência na forma sensível da representação (cf. 1994, p. 50). Toda e qualquer disparidade para mais ou para menos no duplo *sensível-inteligível* provoca a decadência na representação e um avanço na perda da beleza. Desse modo, não esqueçamos que o discurso antigo busca a beleza como eficácia no desempenho técnico dos efeitos, preocupando-se com o *delectare*, sem, por outro lado, deixar de priorizar a prescrição da máxima ciceroniana na qual a beleza baseia-se na verdade que esta se encarrega de fazer evidente (cf. FUMAROLI, 2009, p. 689).

De acordo com Mario Perniola (2011, p. 158), a concepção de beleza para os jesuítas, que não é de matriz platônica, apresenta-se sob a ordem de uma aplicação dos sentidos inseparável da indiferença: “el significado de su vínculo paradójico reside em la *disponibilidad* para aceptar, elegir y querer cualquier forma histórica, sin atribuirle un valor absoluto o definitivo”.

Focalizando-se, sobretudo, na clave da discussão dos ornatos retórico-poéticos, reciclados pelas mais diversas matrizes de pensamentos dogmáticos de cada época específica, assinala-se, ainda que de passagem, que o uso das figuras de elocução promove uma beleza

⁶ Amplamente debatido por Walter Benjamin (2013), o conceito de *alegoria* sofreu um corte decisivo na passagem do século XVII para o XVIII, solidificando-se tal ruptura no XIX, que o destituiu do seu valor histórico consagrado pela dogmática católica, passando a exercer, na tradição romântica, o papel de uma relação convencional entre uma imagem significativa e seu significado sem qualquer interseção nos limites de um antagonismo temporal. Portanto, a significação alegórica recebe proporções, na clave romântica, que a distingue e afasta dos efeitos simbólicos que continha nos períodos antigo e medieval.

que se sintoniza com a militância das letras sacras seiscentistas, subordinadas a um critério de verdade preexistente no âmbito da moral cristã. Não cabe, nestas linhas, problematizar a discussão promovida por Gérard Genette (1972) em torno da noção de *figura* no âmbito da retórica e da língua corrente que se ampara em concepções cunhadas, em sua maioria, *a posteriori*, em relação ao período que abordamos.

Acentua-se, em contrapartida, que é ainda Marc Fumaroli, em sua obra magna *L'Age de l'eloquence*, quem nos esclarece sobre a recorrência do discurso pictórico: essa prática de produzir imagens sensíveis aos afetos do público condensa-se, segundo o referido crítico, na rubrica de “retórica das pinturas”, em que prevalece a prática metafórica da translação: “roubada do mundo, a evidência sensível é transferida para a Presença real” (FUMAROLI, 2009, p. 680). Ainda na esteira do pensador francês, a “retórica das pinturas” jesuítica demanda do mundo sensível as cores da verossimilhança as quais ela crê dever ornar o mistério da Redenção (cf. FUMAROLI, 2009, p. 690).

Dado o escopo desta investigação, convém passarmos ao exame mais preciso da textualidade vieiriana, de modo a visualizar os mecanismos discursivos os quais fazem da pregação do jesuíta uma emaranhada rede de lógica e agudeza que explora com engenhosidade a matéria sacra a fim de alastrar os efeitos alegórico-misteriosos os quais transformam as mensagens sagradas em produtos da sensibilidade passíveis de compreensão humana. Precisamente, passemos ao âmbito de observação de dois elementos nucleares da argumentação teológica de Vieira, em nossa perspectiva, daqui para frente, que caracterizam os pontos de liga do *corpus* por nós selecionado: o corpo físico da Virgem, concesso do Verbo, e o Santíssimo Sacramento, tratado, em outras palavras, como matéria corpórea no plano sensível do próprio Verbo.

4 **TEATRO DAS MARAVILHAS: A HERMENÊUTICA VIEIRIANA DA EUCARISTIA**

Até o momento, nosso intuito foi criar as condições possíveis para abordar os sermões de Antônio Vieira, procurando reconstituir, historicamente, algumas questões relevantes para o encaminhamento de nossa análise. Desse modo, a partir de então, passemos a utilizar as lentes que forjamos para observar as imagens nucleares que norteiam as discussões deste trabalho, a começar: a poderosa imagética plural do Santíssimo Sacramento, que nos sermões vieirianos concentra todos os elementos centrais da abordagem teológico-retórico-política.

Para que não se perca de vista o objetivo traçado neste trabalho, partirei do conhecidíssimo “Sermão do Santíssimo Sacramento”, pregado em 1645, no qual Vieira argumenta sobre o tema da Encarnação. A seleção do citado sermão justifica-se, aqui, pela acentuada presença atuante das estratégias hermenêuticas do inaciano em torno da máxima do mistério, estratégias reconhecidas por remontar aos tratados de retores e aos Doutores da Igreja.

Para nós, ainda, a leitura particularizante do evangelho realizada por Vieira no sermão em questão afinar-se-ia à concepção do “controle do imaginário” – já amplamente discutida por seu maior teórico, Luiz Costa Lima (2007) –, uma vez que demonstra consistir numa parenética não apenas de afirmação de uma unicidade absoluta do sentido, mas também assegura a tendência de controlar e restringir a plurimemoração que os signos apresentam no decorrer da prédica.

Na tentativa de maior clareza sobre esse tema, que se registra desde a vasta tradição teológica da preceptiva medieval, passando pelos primeiros Padres da Igreja, é importante recuperar breves considerações expostas nos capítulos iniciais.

Sabe-se que, paradoxalmente, a máxima definição de nitidez de Deus, no plano sensível, é enquanto encoberto, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecido. O mistério é o *topos* no qual se estabelecem e interpretam as estratégias retórico-teológicas da parenética seiscentista, que se sintonizam à roda de esforço no deciframento e desempenho retórico desse movimento complexo de busca da presença divina. Observa-se, assim, que o sintagma do “mistério eucarístico” reitera a existência de um nó argumentativo que preserva a relação entre a proficiência retórica e a disposição militante de servir aos interesses eclesiásticos.

Convém lembrar, da mesma maneira, com Umberto Eco (1989) que, após a Queda de Adão no Paraíso, a perspectiva da participação de Deus se dissolve enquanto, em contrapartida, se dissemina a noção de que transcendentalmente Ele está totalmente distante de nós. Ao homem restou percorrer os longos caminhos da história, traçando por meio de uma dialética do visível-invisível uma espécie de estratégia de salvação.

Não basta procurar a presença de Deus que, segundo a tradição, é inefável e impossível de estar contida plenamente nas coisas do mundo que cerca os intérpretes que a buscam. É fundamental, nesse jogo de busca e deciframento dos sinais divinos, mobilizar todos os recursos exegéticos para por transposição “afirmar a existência de um sentido espiritual [e] para fundamentar sua superioridade sobre o sentido carnal ou literal” (TODOROV, 2014a, p. 155). De modo geral, pode-se anunciar que tal peregrinação em busca da presença de Deus exprime-se no exercício tomado como *Hermenêutica*, que consiste, já para os preceptistas e teólogos medievais, na descoberta de “um sentido para objetos que não o tinham, ou de um segundo para os outros” (TODOROV, 2014b, p. 39).

A prática hermenêutica, neste caso, configura-se como essencial no bojo das convenções da ortodoxia católica porquanto “torna compreensível o funcionamento dos enunciados metafóricos na base de algumas ‘tensões’ internas que são resolvidas através de uma ‘inovação semântica’” (RICOUER, 2006, p. 134). Em amplos traços, a hermenêutica, bem mais do que a exegese, é fundamental para instituir novos lugares-comuns à tradição católica, pois não se limita à *explicação* das passagens escriturais, mas imprime selos de leitura cunhados no âmago da autoridade tridentina que fez do intérprete uma voz habilitada a argumentar sobre os rastros, as manifestações, as implicações da presença divina recôndita na matéria.

Ampliemos um pouco o horizonte deste tópico, começando por destacar que o exercício hermenêutico foi o que possibilitou aos homens da Igreja redimensionar a própria realidade da língua e de seu uso para com as matérias sagradas. É através do deciframento da Escritura que clérigos autorizados a conduzir a transitividade dos signos fizeram do próprio texto sagrado “‘um jardim fechado’ onde a alma encontra o Esposo, a fim de ouvir o som de sua voz e respirar o odor de seus perfumes” (LUBAC, 1970, p. 54). Junto a isso, altera-se o *modus operandi* da linguagem, que perdeu sua ligação com a essência criadora do Ser, para um novo nível capaz de, ligada à inteligência espiritual da Escritura, extrapolar o quadro semântico, permitindo uma amplidão de sentidos até então inconcebível.

Como o homem já não pode mais ter pleno contato com a matéria divina sem o auxílio de alguma ferramenta de mediação – humana e, por conseguinte, linguística – passa-se a um estágio no qual “a procura do sentido espiritual faz-se busca de um ‘fruto espiritual’” (LUBAC, p. 56). De outra forma, a Palavra torna-se o alimento do fiel que recebe a refeição dada – que não nos espante a cena – na boca pelas mãos do hermeneuta, que antes deglutiou o mesmo alimento em forma de palavra da salvação.

Diametralmente oposta ao discurso de orientação cartesiana que exige medida e ordem para enfatizar certa linearidade e rebater a motivação dos signos, a “palavra”, assentada no fundamento neo-escolástico da motivação, pode ser manipulada para exprimir crenças e vontades que circulam numa racionalidade figurativa. Não obstante jamais seja tomada pelas próprias coisas, a palavra, em linhas gerais, é o signo da coisa. Por meio de uma *imitatio* de revezamento, as palavras, que jamais poderiam imitar plenamente os objetos, são capazes de imitar um ruído da expressão natural das coisas, como apontou Todorov (2014b, p. 219). Isso nos possibilita concluir que a fratura entre o signo e as coisas emula a ferida entre o relacionamento de Deus com os homens após o evento da Queda.

O conceito-chave de linguagem para o século XVII, cujo embasamento é fornecido na motivação semântica que, como se traçou aqui, é obrigatória, pode, ao estabelecer suas equivalências, atribuir à palavra ou à frase um sentido habitualmente que não seja seu (cf. TODOROV, 2014a, p. 128). Tendo em vista esse fundamento, o intérprete deve buscar o acordo por trás dessa diversidade motivada, a fim de recompor os signos que se resguardam dispersos no mundo desde a Queda do Paraíso, a propósito de interpretar por uma unidade de sentido as cadeias de símbolos, metáforas e alegorias que se disseminam nas *Escrituras*.

Digna de nota é, ainda, a eficácia da dinâmica da interpretação operada indiretamente sobre as *Escrituras*, cujo hermeneuta havia de dominar os conhecimentos que compunham o universo: “a física, a geografia, a botânica, a mineralogia” (ECO, 2001, p. 251).

Nada mais motiva a sociedade ibérica do que a busca por esses sinais da Providência que se disseminam pelo mundo, exigindo, daquele que é “capaz de interpretar”, a posição legítima de hermeneuta. Forma-se, por assim dizer, uma prática que se responsabiliza por essa tarefa quase arqueológica que busca, nos recônditos do mundo, os receptáculos que guardam a presença de Deus, sem deixar de associá-los às *Escrituras*.

Abra-se aqui um parêntese para considerar, ainda que de passagem, a interessante hipótese de Barbara Cassin (1990, p. 230) de que no eixo da alteração do signo o que mais se evidencia é a “relação entre o mostrar e aquilo que ele mostra [pois] torna-se uma relação

convencional entre um signo e seu significado” que, mais à frente, será uma questão reenfrontada pela radicalidade kantiana nas formas de sensibilidade.

As práticas de interpretação dos signos e de eventos disseminados no mundo cristão são ministradas pelos intérpretes eleitos, os quais manipulam, engenhosamente, as permutações semânticas que ocorrem no eixo do signo, promovendo as alterações evidentes, como aponta a referida filósofa acima, bem como expondo ao auditório as locuções figuradas que, segundo a *Doutrina Cristã* de Santo Agostinho, devem ser lidas “com uma atenção minuciosa, até que a interpretação seja conduzida ao seu fim: o reino da caridade” (III, XV, p. 23).

É possível inferir, desde então, que convém ao hermeneuta compreender que a única forma de reativar a ligação com o divino é por meio da expressão alegórica determinada pelo fato de que os homens não podem figurar e assimilar de outro modo as revelações desta gravidade: fica-se fadado a entender o mundo por meio do exame de rastros do mistério espalhados em eventos históricos e elementos prefigurativos. Comum a isso, foi a missão plenamente realizada de conferir um acento à expressão do mistério cristão, bem como edificar os ritos visíveis da Igreja.

As observações anteriores configuram um aspecto vital do problema em foco: ainda no curso da doutrina agostiniana, torna-se relevante que “devemos aprender, nas passagens em que os termos são empregados num sentido claro, o modo de compreendê-los nas passagens em que são empregados num sentido obscuro” (III, XXVIM p. 37). Sob tal prisma, a pedra angular da exegese patrística, cujas ressonâncias alcançarão a parenética vieiriana, é a fórmula do uso da doutrina dos sentidos para encaminhar os múltiplos significados que a Escritura pode ter, e que já se admitia desde a época patrística, a saber: o sentido *literal* (ou histórico) e o sentido *espiritual* (ou alegórico); este último subdivide-se em: sentido alegórico, sentido moral e sentido anagógico (TODOROV, 2014a, p. 136).

Os tropos ou figuras da elocução são eminentemente funcionais na decifração dos signos, viabilizam ao intérprete reconhecer as prefigurações e anunciações que se instalam nas dobras dos acontecimentos temporais. Dado isso, é de se grifar que a tradição ocidental moderna já tem facilitada, nas lentes ajustadas pelos românticos, a capacidade de perceber as arestas entre os conceitos de símbolo e alegoria. Contudo: “o mundo clássico tomava ‘símbolo’ e ‘alegoria’ como sinônimos, tal como acontecia com os exegetas patrísticos e medievais” (ECO, 1989, p. 210).

A partir dessa constatação, a Bíblia passa a ser alvo não apenas de leituras, mas de práticas de interpretação que não dispensavam os recursos verbais obtidos pela simbiose entre “os campos da oratória pagã e da cristã [que] ainda não estavam nitidamente demarcados” (OLIVEIRA, 2003, p. 23). A esse respeito, Baltasar Gracián esclarece que o primado da agudeza do Mistério consistia em dar vivacidade ao engenho a fim de que “acrecentando la dificultad, despierte más la atención y solicite la curiosidad” (2010, p. 170).

Nesse enquadramento, o discurso se consagra como um organismo motivado, um tecido de tropos e metáforas, que se torna a grande preocupação das autoridades eclesiásticas, as quais irão eleger como paradigma o orador que pratica a *tékhne rethorike* sem ultrapassar os limites de sua competência, determinando – conjuntamente – que o *éthos* do orador é um dos fatores de persuasão para a eficácia da *actio* pregatória (cf. CASSIN, 2005, p. 181).

Evidencia-se, portanto, uma referência constante ao “ideal ciceroniano do orador para definir o estatuto do pregador sacro” (OLIVEIRA, 2003, p. 26). Cabe lembrar, por meio da avaliação de Renato Barilli (1989, p. 39), que as letras cristãs nunca foram tão eloquentes nem aplicaram com tamanha propriedade as regras retóricas quanto na apologética dos santos Padres. Marc Fumaroli o confirma:

Os Padres [...] por sua formação nas escolas de retores e pela magistratura oratória que lhes conferia o episcopado cristão, realizavam melhor do que os escritores e declamadores pagãos [...] a plenitude do ideal “republicano” do *Orator* segundo Cícero: um governo das almas pela palavra. Os Padres reencontraram, graças ao cristianismo, ao mesmo tempo a autoridade e o público que faltavam aos oradores pagãos desde o fim da República (FUMAROLI, 1980, p. 141).

Deixando de lado esse atraente corte pelos estudos retóricos e as figurações do pensamento motivado, tão caros à mentalidade medieval tal como à época de Vieira, retomemos o fio condutor de nossa questão. Antes, porém, de nos introduzirmos no campo de força da hermenêutica patrístico-escolástica operada no sermão do jesuíta em foco, é relevante, para o encaminhamento dessa discussão, articular a partir de então o pensamento de Luiz Costa Lima, tendo em vista o ajuste do sermão selecionado com a tese do “controle do imaginário”, a fim de demarcar que, no “Sermão do Santíssimo Sacramento”, de janeiro de 1645, o mistério é legitimado como matéria nuclear presente já nos mais variados discursos daqueles que se opõem à subordinação católica, visto sua potência de impressão sobre quem o venerava.

Por esse motivo, entendamos que todos os discursos, orais e escritos, são reduzidos diante da formulação de uma verdade arraigada à concepção teológica da Encarnação do

Verbo. Assim, o *Velho Testamento*, as fábulas, o evangelho, a natureza, a conveniência, os afetos e as tentações são tomados como as armas do inimigo que entram em choque com o discurso legitimado pelo poder, o assim chamado: “discurso da verdade” (COSTA LIMA, 2007, p. 526)..

O “Sermão do Santíssimo Sacramento” estabelece uma coerência com mais sete sermões que, juntos, compõem uma “parenética do desagravo”, como chamaram os críticos Alcir Pécora, João Adolfo Hansen e Ricardo Ventura (2015) na introdução que escreveram juntos ao recente conjunto publicado da obra do jesuíta. Essas prédicas tornam-se ainda mais relevantes quando têm sua coerência observada por um prisma particular que captura o eixo temático de quatro, especificamente, desses sermões, os quais formariam, por conseguinte, um novo conjunto que compreenderia a metade do total do volume.

Os discursos referem-se a pregações nas festividades ou contextos relacionados com a obra do desagravo: trata-se dos sermões pregados entre os dias 16 e 18 de janeiro de 1642, 1645, 1662, na Igreja de Santa Engrácia, e ao de 25 de setembro de 1644, pregado na Igreja do Convento da Encarnação.

Data-se, sem muito rigor, da primeira metade do século XVI em Portugal e nas colônias imperiais, a longa tradição das festividades de reparação e desagravo dos sacrilégios cometidos contra o Santíssimo Sacramento. Essa tentativa de remediar as atitudes compreende-se mais facilmente no contexto do impulso reformador católico pós-tridentino, de criação de novas devoções e congregações alinhado com o ambiente de perseguição de judeus e islâmicos, preponderante nas imagens que chegaram até nós da sociedade portuguesa do período (cf. PÉCORA, HANSEN, VENTURA, 2015, p. 12).

Entre os críticos citados acima, é unânime a observação de que, nos sermões em causa, Vieira tenha tomado como referência o episódio do desagravo do sacrilégio alegadamente cometido por Simão Pires Solis, cristão-novo, na noite de 15 de janeiro de 1630, na Igreja de Santa Engrácia. Segundo os relatos seiscentistas, Simão Solis, depois de arrombar a igreja na companhia de outros cristãos-novos, teria cometido, dentre muitos sacrilégios, como a destruição de uma estátua e de alfaias litúrgicas, o roubo do sacrário e do cofre onde estavam guardadas as partículas sagradas. Os relatos são uníssonos quanto à pompa das festividades expiatórias que de imediato foram decretadas.

Além disso, em 1631, Simão Solis foi executado em frente à igreja profanada. Em 1632, com apoio da nobreza, deu-se início às obras de construção da nova Igreja de Santa Engrácia e foram instituídas as Festas do Desagravo, que teriam lugar todos os anos no

calendário litúrgico, entre os dias 16 e 18 de janeiro e às quais presidiria a família real. É nesse âmbito solene, perante membros da família real e da nobreza do reino, que Vieira teria proferido os sermões de 1642, 1645 e 1662. Movido também pelas vicissitudes da época, a saber a obra do desagravo do Santíssimo Sacramento em Santa Engrácia, que não possuía o fulgor prometido nos seus começos e por isso encarava dificuldades, as disputas de poder entre membros da nobreza e a resistência de alguns face às orientações políticas da Coroa após a Restauração fizeram-se sentir também (cf. PÉCORA; HANSEN; VENTURA, 2015, p. 13).

Assim, da temática devocional e apologética, tradicionalmente associada às pregações do Sacramento, Vieira retirou também referências de cariz político, segundo sintetizam os críticos que aqui nos acompanham nessa brevíssima sondagem histórica:

Não só os protestantes, os gentios, os judeus e os islâmicos se cindiam da comunhão dos fiéis: também os católicos e, o que era mais grave, os indivíduos mais preeminentes do reino incorriam em heresia, ao promoverem dissensões, que não só estagnavam a obra do desagravo, como punham em causa a unidade, a paz e a independência do reino (PÉCORA; HANSEN; VENTURA, 2015, p. 13).

As informações anteriormente apresentadas nos permitem reparar a força discursiva que apresenta a prédica vieiriana, englobando esferas temáticas diversas para condensá-las sobre um propósito específico: acentuar a proeminência do Santíssimo Sacramento. A partir de uma finalidade moral e política de avisar aos ouvintes dos atentados diversos que eram perpetrados contra o Santíssimo Sacramento, o pregador amplifica o louvor à Sua prodigiosa dádiva, o qual era, afinal, o propósito principal e mais genérico dos sermões dessa linha temática.

Sem muito esforço de compreensão, percebamos que, legitimado pelos códigos eclesiásticos de seu tempo e as normas da Ordem à qual está associado, o Padre Vieira, no púlpito, institui-se como “Hermes cristão”, isto é, atualiza no imaginário social os acontecimentos e conduz as conclusões a respeito do cenário inserido; lê no presente social os rastros do passado teológico, reafirmando uma conduta discursiva através do “centralismo absolutista”, que assume mais nitidamente caráter de dirigismo, nas palavras de Luiz Costa Lima (1995, p. 111).

Paralelamente a isso, Vieira sublinha com relevância uma sistemática manifestação em que o Ser de Deus aparece sensivelmente (no seio das coisas do mundo, portanto) sem deixar de preservar a sua substância diante de toda precariedade material. Nos seus termos gerais, O Ser divino – que por princípio, em clave tomista, está além de toda determinação – determina-

se essencialmente para se tornar objeto possível do desejo humano. Nada é mais vieiriano, conforme sabemos, do que o investimento retórico em torno desses tópicos em que convivem misteriosamente a presença do Ser de Deus e a matéria comum do mundo.

Cumpra destacar, rapidamente, que a prevalente “arte de manipulação das massas”, amplamente estudada por José Antônio Maravall (2009), ganha contornos marcantes nos efeitos da atuação hermenêutica do Padre Antônio Vieira. Em uma simbiose de temas de matriz política, retórica e teológica, que já podemos vislumbrar no exórdio do sermão que aqui selecionamos para percorrer, Vieira apresenta a matéria, define a tese a ser demonstrada, refere os supostos doutrinários da mesma, comenta a circunstância da fala e os procedimentos técnicos com que a inventa. Em síntese, evidencia-se nos sermões eucarísticos (e mais particularmente no sermão que aqui analisaremos) a unidade ortodoxa do pensamento contrarreformista de Vieira, que levanta e relaciona engenhosamente nas ocasiões da pregação matérias e conceitos, sem desprezar a multiplicidade e a variedade das coisas que a sua imaginação prodigiosa, subordinada à discricção do juízo, propõe a fim de compor um “teatro” ou “grande teatro” da Fé, como ele chama.

Iniciemos, comumente, pelo exórdio do sermão. Nele, o Padre Vieira prega que irá se dirigir àqueles que não creem no Mistério maior: a Encarnação. Para tanto, o pregador afirma que todos os mistérios da Fé são verdadeiros, mas adverte que, se prestar atenção às palavras de Cristo, nenhum outro mistério foi ratificado por Ele como faz neste com a palavra *vere*, “verdadeiramente”: *vere est cibus, vere est potus* (verdadeiramente é alimento, verdadeiramente é bebida).

Antevendo a incredulidade das pessoas diante do Mistério, Cristo teria ratificado suas palavras a fim de desarmar a fraqueza e a malícia humanas, que encontrariam ocasiões de duvidar pelos sentidos, pelas potências, pela ciência, pela ignorância, pelo escrúpulo e pela curiosidade. Quanto maior a chance da dúvida, mas forte e timbrado devia estar o selo da verdade impresso nas palavras de Cristo.

Posto no centro da cena do grande teatro da Fé na ocasião em que prega, Vieira determina que sustentará os devidos argumentos contra os inimigos do Mistério, combatendo:

Cada um por meio de suas próprias armas, ao Judeu responderá a razão com as Escrituras do Testamento Velho: ao Gentio com as suas fábulas, ao Herege com o Evangelho: ao Filósofo com a natureza: ao político com a conveniência: ao Devoto com os seus afetos: e ao Demônio com as suas tentações (2015, p. 68).

Partindo do conceito predicável, *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida), o orador busca ratificar que o núcleo sintagmático do Mistério Eucarístico está desenvolvido das mais variadas formas no interior das crenças daqueles que dele duvidam. Nesta árdua tarefa de ler as crenças alheias pelas lentes da ortodoxia católica, que propõe (ou superpõe) realizar, o pregador teatraliza compondo uma cenografia, em seu *theatrum sacrum*, na qual o discurso da verdade é identificado pela chave hermenêutica como aguda argumentação não só contra os inimigos declarados do Mistério maior, mas todos os que, por qualquer via, o podem dificultar.

Em traços fortes, o sermão do jesuíta português demonstra ampla eficiência ao atingir com suas agudezas os católicos e os não católicos. Nesse caso específico, não podemos deixar passar a pontuação de Luiz Costa Lima, quando afirma que “essa vigilância contra o pensamento individualizado visava impedir que ele terminasse por se contrapor às normas de interpretação e conduta oficializadas” (2007, p. 528).

Ora, se pensarmos que essa vigilância, comentada pelo crítico acima, contra o pensamento individualizado é uma das principais funções do hermeneuta, o qual, para além da tessitura de comentários, estabelece modos de leitura e compreensão das Escrituras, logo é possível apreender, então, que, quando o Padre Vieira propõe justamente transformar as armas dos inimigos em matéria neoescolasticamente favorável ao seu raciocínio, está reiterando o poder das normas e confirmando a conduta oficializada. Acentuando a natureza da Verdade, o Mistério da Fé assume foro de Mistério da razão. Logo, é como se Vieira assegurasse que, no fundo, todas as coisas feitas, até então, teriam sido realizadas para convergir e confirmar a preponderante e sagrada veracidade do Mistério.

A princípio, o sermão de Vieira é construído sobre uma dialética “monológica”. Toda a interlocução da peça oratória é lastreada no jogo de diálogo estabelecido com as *personas* que transitam pelo discurso através da própria voz do pregador. Para isso, Vieira arquiteta discursos direcionados às mais variadas personalidades que compõem o seu leque de perjúrios; assim, de modo geral, permite conduzir não apenas seu próprio discurso, mas elaborar respostas favoráveis ao seu raciocínio quando diz respeito aos inimigos da Fé, como os denomina. O sermão é unívoco, embora, por outro lado, seja também intertextual e multirreferencial.

A primeira interlocução estabelecida é com o Judeu, considerado inimigo de Cristo pela incredulidade na possibilidade material do Sacramento. Por essa razão, o Judeu está na

linha de frente do combate argumentativo, porque nega a forma visível de Cristo, seja pela Encarnação, seja nas partículas sagradas. Basta relembrar o episódio sacrílego de Simão Solis, que era um cristão-novo⁷, ou seja, um judeu, razão, aliás, que deu justificativa e finalidade às festividades que embalam os eventos da pregação em causa.

Quando aborda o Mistério, Vieira demonstra que o mesmo já estava compreendido na razão do próprio Judeu, assim afirma: “para convencer o Judaísmo da possibilidade do Sacramento da Eucaristia não é necessária a Fé, nem a doutrina de Cristo: basta a Fé, e a razão dos mesmos Judeus” (VIEIRA, 2015, 69).

Para ilustrar o argumento católico no sermão, o orador recupera na memória do auditório a *figura* do pedido que fizeram os Judeus a Araão de um Deus que pudessem ver e seguir, pois ainda que Deus fosse “imenso e invisível, sem menoscabo de sua grandeza se podia limitar a menor esfera, e sem perigo de sua invisibilidade se podia encobrir debaixo de alguma figura e sinal visível” (VIEIRA, 2015, p. 70).

A partir de tal pressuposto, afirma o jesuíta que a petição de tamanha grandeza substancial só poderia ser feita a Araão, que era o Sacerdote, posto que assim entendessem os Judeus que, para tamanha “ação tão sobrenatural e milagrosa, como pôr a Deus debaixo de espécies criadas, não podia competir a outro, senão ao Sacerdote” (VIEIRA, 2015, p. 70). Se as Escrituras prefiguram o curso da história, o intérprete seiscentista estaria instituído da mesma tarefa de Araão, *figurando* o único ser capaz de entender a Palavra, tese que confirmaria desde as deliberações tridentinas, e posteriormente pelas palavras de Antônio Vieira, a unânime demanda da figura de um leitor específico que fosse autorizado a legislar com os sentidos alegóricos que emanam das Escrituras.

Amparado no motivo de os Judeus desejarem um Deus visível, o orador infere que a vontade dos incrédulos do Santíssimo Sacramento converteu-se como verdade para os católicos: “eis aqui o que os Judeus pediram então e eis que o que nós adoramos hoje: um Deus debaixo de espécies visíveis, posto nelas milagrosamente por ministério dos Sacerdotes” (2015, p. 71).

⁷ Não entraremos na questão a respeito das alianças políticas que o próprio Padre Antônio Vieira propôs que Portugal fizesse com os judeus, uma vez que poderia soar, neste momento, contraditório se fosse lida desvinculada com o fim pragmático e político que a circundava, que dizia respeito ao capital desses então cristãos-novos, como foram chamados os que se converteram ao catolicismo. Aqui, no sermão em foco, a temática é teológica e apologética, inclinada à defesa do Santíssimo Sacramento e sua proeminência perante os mistérios da Igreja visível. Para maiores detalhes, ver os estudos de Anita Novinsky: “Padre Antônio Vieira, a inquisição e os judeus”. *Novos Estudos CEBRAP* N° 29, março 1991 pp. 172-181. Há também o livro de Arnaldo Niskier, *Padre Antônio Vieira e os judeus*. Imago, 2004.

Alcir Pécora (2008, p. 107) já havia nos informado que a abordagem do mistério para Antônio Vieira nunca é objeto único da teologia, mas, rigorosamente falando, da aplicação dos argumentos teológicos ao apostolado: “o que acima de tudo conta nele é a sua disponibilidade essencial para a ação eficaz de conversão”. Isso nos possibilita compreender, na análise do sermão de Vieira em defesa do Santíssimo Sacramento, uma significativa preocupação em não apenas negar os perjúrios dos incrédulos, mas, na medida do possível, provar a efetividade da palavra que celebra o mistério e do sinal que o guarda no mundo que há.

Mais: o sermão em foco posiciona-se no conjunto da obra Eucarística como peça fundamental – e já podemos perceber isso desde já – da argumentação sobre o Sacramento, não porque apenas o tematiza, mas porque é discurso transformado em “doutrina da verdade”. Recuperaremos esse ponto mais à frente.

Sem perder de vista o engenho com que deve tratar a matéria abordada, os argumentos acerca do grande mistério são condensados para incidir, sintomaticamente, sobre os Judeus, quando Vieira declara serem estes os responsáveis pelo cunho da própria mística:

Os Judeus foram os que traçaram o Mistério, e nós somos os que o gozamos: eles fizeram a petição, e nós recebemos o despacho: eles erraram, e nós não podemos errar. E em que esteve a diferença? Esteve só a diferença, em que eles creram que se podia fazer esta maravilha por autoridade humana [...]; e nós cremos que só se faz e se pode fazer por autoridade Divina (2015, p. 71).

Transferindo a mística do Bezerro para o interior da elegante e simétrica esfera, que é o ponto de unicidade do Catolicismo, Vieira dá uma acabada forma ao Mistério Eucarístico em contraponto à idolatria dos Judeus: “Quando os Judeus neste caso adoraram o Bezerro, no mesmo dia os castigou Deus, matando mais de vinte mil deles. É assim? Logo bem se segue que está Deus na Hóstia Consagrada” (2015, p. 71).

Para construir o edifício da Verdade, o pregador prova a “cegueira da razão” dos Judeus, como chama, aludindo ao motivo de Deus tê-los punido, matando vinte mil por conta da idolatria naquele mesmo dia da petição, enquanto os cristãos estariam isentos da severa punição divina, pois, em seu caso, não se trataria de idolatria, mas da pura contemplação verdadeira do Mistério. Eis a explicação:

Se Deus não está naquela Hóstia, todos os Cristãos somos idólatras, como o foram os Judeus, quando adoraram o Bezerro. É certo: porque em tal caso reconhecemos Divindade, onde não a há. Pois se somos idólatras, porque nos não castiga Deus, assim como castigou aos Judeus? Aperto a dúvida: porque os Judeus adoraram o

bezerro uma só vez; os cristãos adoramos a Hóstia Consagrada há mil, e seiscentos anos; os Judeus adoraram o bezerro em um só lugar; os Cristãos adoramos o Sacramento em todas as partes do mundo; os Judeus, que adoraram o bezerro, eram de uma só nação; e os Cristãos, que adoram o Sacramento, são de todas as nações do universo (VIEIRA, 2015, p. 71).

Reforçado o argumento a favor da soberana Verdade, que prega sobre a presença de Deus na Hóstia, configurando-a como um selo da “mística plástica”, o qual – por conseguinte – ganha forma entre os homens sem perder seu conteúdo de substância divina que guarda, o orador jesuíta fortalece sua tese com o que chama de “mais forçoso argumento”:

Muitos dos que creem e adoram este soberano Mistério, são os hebreus da mesma nação verdadeiramente convertidos à Fé: o mesmo Autor, e Instituidor dele, Cristo Redentor, e Senhor nosso, era Hebreu; os primeiros que o adoraram, creram, e comungaram (que fora os Apóstolos, e Discípulos) eram também Hebreus, e esses mesmos Hebreus foram os primeiros Sacerdotes que o consagraram, e os primeiros pregadores que o levaram, promulgaram, fundaram, e estabeleceram por todo o mundo. Pois se Deus é o mesmo e os adoradores deste Mistério os mesmos; porque os não castiga Deus a eles, e a nós, como castigou aos antigos Hebreus? [...] É porque eles foram verdadeiramente idólatras, e nós somos verdadeiramente fiéis (VIEIRA, 2015, p. 72).

Facilmente se depreende que o nosso Padre assume o papel de censor de seu tempo e dos fundamentos dogmáticos que prega, provocando sobre a *opinio multitudinis* uma reavaliação das doutrinas dos Judeus que negam as postulações acerca do Verbo Encarnado. Confirmam-se, para este ponto, as palavras de Maravall: “o barroco é uma arte de massas” (*apud* COSTA LIMA, 1995, p. 117). Nessa perspectiva, cabe ao pregador, munido do arsenal retórico, mover os afetos do auditório por meio do “discurso que se recorta na crença de um mimetismo generalizado” (HANSEN, 1978, p.174), para circunscrever os sentidos atribuídos aos dogmas judaicos, os quais negam que o Sacramento da Eucaristia, verdadeiramente, é o espelhamento do “Mistério do Testamento Novo” (VIEIRA, 2000, p. 78).

Reafirma-se, ainda, que a estratégia cristã nuclear é a afirmação de uma unidade de sentido da Bíblia e, desde então, o controle desempenhado sobre a polissemia (cf. TODOROV, 2014a, p. 132).

Passemos à interlocução subsequente do pregador, destacando que a questão direciona-se, neste momento, às fábulas dos gentios, a ponto de afirmar que estas “faziam mais críveis os Mistérios dos Cristãos” (VIEIRA, 2000, p. 80). Na perspectiva cristã de Vieira, elas não são as partes que compõem com propriedade a transubstancial órbita do

mistério, mas “mentiras, são fingimentos, [ao passo que] os mistérios dos Cristãos são verdades infalíveis” (VIEIRA, 2015, p. 80).

A fórmula do mistério, nesse sentido, assume a configuração de uma verdade inquestionável e suprema, capaz de fazer convergir para si todos os discursos religiosos até então produzidos, até aqueles formados antes do próprio hegemônico discurso cristão, uma vez que todos os discursos convergiriam para a Verdade revelada pelas *Escrituras*. É nesse caminho que podemos compreender as palavras de Erich Auerbach (2013, p. 13) quando diz que “O Velho Testamento, porém, fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o mundo deverá encontrar o seu fim”.

Tudo no mundo é sombra da verdade plena, orientado por um Deus único, oculto, porém aparente, que dirige a história universal, permitindo perspectivas diferentes do próprio curso histórico das coisas, mas sem permitir que se convirjam para a Verdade as produções do imaginário. Em Vieira isso significa que as fábulas do gentio não servem para condenar a verdade dos mistérios consagrados, mas apenas são o eixo no qual todos eles deságuam.

As fábulas, na sermônica vieiriana, assumem o papel de contrafações dos sacramentos revelados, um conjunto de narrativas mimetizadas a partir dos parâmetros da Verdade, que distorcem elementos fulcrais para um fim nada cristão: a idolatria. Contudo, essas mesmas fábulas produziram um efeito colateral favorável ao funcionamento da economia cristã, argumenta Vieira: “As fábulas dos Gentios, se bem se consideram, são uns arremedos, são umas semelhanças, são umas imagens, ou imaginações dos Mistérios dos Cristãos”. (2015, p. 74).

Para alcançar a Fé é necessário percorrer a idolatria, por mais vil que seja o meio, ela é a forma, autorizada pelo próprio Deus, para se atingir a sucessão da Fé. As fábulas dos gentios são, guardadas as devidas proporções, aceitáveis, pois fazem vibrar no ânimo do homem a corda da credulidade.

Se a porta da Fé é a credulidade, porque, antes de uma coisa ser crida, é preciso que o entendimento julgue que uma coisa é crível, então as fábulas dos gentios podem ser compreendidas como esforços para produzir, na alma, a iminência da crença, que viria ser confirmada e preenchida pela Lei cristã. Leiamos a explicação de nosso pregador:

A idolatria semeou a credulidade, e a Fé colheu a crença; a idolatria com as fábulas começou a fazer os Gentios crédulos, e a Fé com os Mistérios acabou de fazer crentes. Como a Fé é crença de coisas verdadeiras, e dificultosas: a idolatria facilitou o dificultoso, e logo a Fé introduziu o verdadeiro (VIEIRA, 2015, p. 75).

Assumindo o estado de paradoxo, a questão se desfaz quando é possível perceber que o pêndulo da analogia está no exato meio-termo dos extremos. Antônio Vieira contempla seu auditório com um coroamento do figural cristão usando da potência militante de sua pregação para esmagar os discursos e ações, reduzindo-os a meros simulacros insignificantes fora de sua zona da luz. Assim afirma por meio de suas palavras:

As histórias contam o que os homens fizeram, e as fábulas contam o que os homens fingiram; e vencer Deus aos homens no que puderam fazer, não é argumento de sua grandeza: mas vencer Deus aos homens no que souberam fingir, esse é o louvor cabal de seu poder (VIEIRA, 2015, p. 72).

Em seguida, o pregador denuncia as fabulações frente ao auditório, reiterando a natureza verídica do discurso eclesiástico em detrimento à sombria inverossimilhança do imaginário pagão, cuja ausência de referência ao Autor as afasta do “sol” religioso:

As fábulas dos Gentios foram imaginações fingidas das maravilhas daquele Mistério, e as maravilhas daquele Mistério são existências verdadeiras das suas fábulas. Pois se creram na imaginação, por que as hão de negar na realidade? Confesse logo gentio, convencido da razão, a verdade manifesta (VIEIRA, 2015, p. 77).

Quando dirigido aos hereges, o ponto fulcral do controle evidencia-se revestido pela própria tópica hermenêutica, que, para os protestantes, é tomada como uma prática que deve ser execrada, visto que nada deve se interpor entre a palavra divina presente nas Escrituras.

Iniciando seu argumento pelas próprias palavras de Cristo, que ratificam sobre a Hóstia a representabilidade que lhe é conferida como “Corpo de Cristo”, o jesuíta alega que Cristo chama a Hóstia Consagrada de pão, pois, ainda que sem ser pão, já foi pão; ainda que não seja pão, parece pão e, por isso, para ter tal nome não é preciso ser, mas basta haver sido: “não é necessário ser, basta parecer” (VIEIRA, 2015, p. 78).

Nesse momento da pregação, as linhas do raciocínio de Vieira são fiadas pela mesma máquina lógica que coordena o funcionamento da verossimilhança que preza pela ordem da similaridade em lugar da impressão da própria realidade. Por se tratar de matéria divina e, por conseguinte, sobrenatural basta haver os traços verossímeis que componham uma realidade plausível para que se entenda que algo, que guarda a substância consagrada, seja concebível como o sacramento. Desse modo explica:

A Hóstia Consagrada, que agora é Corpo de Cristo, tinha sido pão: e para a Hóstia, que é Corpo de Cristo, se chamar “pão”, basta que tenha sido pão, ainda que seja Corpo de Cristo. De sorte que sem ser pão se pode chamar “pão”; não porque o é, senão porque o foi. Da mesma maneira se chama “pão”; não porque o é, senão porque o parece (VIEIRA, 2015, p. 78).

Esse duplo de *ser* e *parecer* permite-nos apreender que, na lógica- retórica do Padre Vieira, os pontos de semelhança são suficientes para satisfazer o entendimento, pois determinam as relações cognoscíveis no plano material. Sendo assim, basta ter sido pão para ser pão, isto é, basta parecer sem ser; não se deve, contudo, apreender a Hóstia Consagrada como sendo mero pão, pois o que ficou nela são apenas acidentes de pão, em que topam os sentidos.

Consoante apontou Étienne Gilson (2006, p. 86), “as coisas existem como se não existissem”. Isso significa que a manifestação de Deus torna possível que as coisas as quais não são, passem a ser, sem deixar de ser, ao mesmo tempo, aquilo que já foram. A limitação dos corpos é rompida quando participam de modo mais acentuado em Deus, pois recebe da Graça inata a qualidade de expansão da matéria sem mesmo alterar a matéria.

É nessa esteira que Vieira concentra sua argumentação, alinhando-a ao *topos* do sentido do Mistério, ao destacar que “entre o sentido verdadeiro e o metafórico há uma diferença: que o sentido metafórico significa somente semelhança; o verdadeiro significa realidade”.(VIEIRA, 2015, p. 80).

Ainda argumentando, o jesuíta manifesta-se contra as más interpretações de Lutero e Calvino para desfechar sobre o auditório que “os que se separam de Cristo e sua Igreja, como os Hereges, não podem fazer obra boa nem meritória” (VIEIRA, 2015, p. 81).

De acordo com o exame que se vem fazendo aqui, as Sagradas Escrituras prefiguram a Igreja que há de vir, funcionando, desta forma, como embasamento da parenética para a legitimação do discurso “verdadeiro”, o qual é imposto por meio da cifra dos signos realizada pelo censor. Para se desviar dos vícios que circundam a contingência dos seres criados, o desejo pela comunhão – que mais particularmente será matéria tratada e direcionada ao devoto por Vieira – deve ser reorientado (aí entra a ação político-teológica de nosso pregador) por alguma espécie de ciência do ser, para evitar assim a sua dissolução nas formas estéreis e atormentadas do apetite.

Não obstante, cabe considerar que, no plano contextual do século XVII, deve-se assinalar, como expõe Luiz Costa Lima (1995, p. 113), o lugar do divino, supondo a suprema dignidade do religioso, que nunca se ausenta dos exercícios hermenêuticos, posto que ilustre a articulação mimética de “dois eventos distantes e sem nexos temporal” (HANSEN, 1994, p. 52). Em termos de Agudeza, determina-se “a identidade transhistórica da energia dos gestos distribuída sintaticamente como paralelismo, repetição, anáfora, parataxe em inúmeros discursos” (HANSEN, 1994, p. 52);

Utilizemos, como senha de entrada para abordar o próximo inimigo da Fé, o caráter prefigurativo que se institui no sermão em foco, destacando, na natureza, o fundamento da justificação sobre as maravilhas da Fé. De antemão, Vieira equipara, em um paradigma equacional, a existência dos milagres, colocando-os em paralelo com as realizações da própria natureza, a fim de demonstrar, consolidadamente, a onipotência divina, sem deixar de reiterar a legitimação do discurso da verdade. Eis o resultado da equação:

Milagres feitos devagar são obras da natureza: obras da Natureza feitas depressa são milagres. Isto é o que passa no nosso Mistério. Converter pão e vinho em carne e sangue, assim como o faz Cristo no Sacramento, assim o faz a Natureza na nutrição; mas com esta diferença, que a Natureza fá-lo em muitas horas, e Cristo em um instante. Pois, filósofo, o que a Natureza faz devagar, o Autor da Natureza e da Graça, por que o não fará depressa? (VIEIRA, 2015, p. 83).

Retomando as linhas do pensamento de Luiz Costa Lima (2007, p. 538), é relevante acentuar que o controle do imaginário supõe o compromisso com a verdade estabelecida, que, neste caso, pode mostrar faces variadas de acordo com a severidade ou complacência de seus representantes. Nesse prisma, a configuração do *theatrum sacrum* é estabelecida pela clave da instituição censora que ora se mostra benevolente, ora se mostra severa para com o auditório, sem esquecer que a pragmática da *ars bene dicendi* seiscentista é o movimento de correção moral que, no sermão, se dá por meio da correção dos discursos dos inimigos da rígida didática católica disseminada no sacramento litúrgico. O auditório, por sua vez, interpreta tudo como uma referência recôndita a algo mais que se põe aos olhos pelos truques de perspectivas anamorfóticas engendradas pelo hermeneuta.

Em contrapartida, “o realce da eloquência era de servir de critério antagônico ao critério de ficção” (COSTA LIMA, 2007, p. 545), que, neste caso, se atrela aos discursos alheios à Verdade ortodoxa como efeito de *fingimento*; sentido oposto ao que receberá pelo cunho estético-sociológico dos arquétipos que lembram a morfologia das matrizes idealistas típicas da formação universitária alemã do século XIX, que revestiram o conceito de *ficção* com outros tecidos tingidos pela tríade coloração da “subjetividade psicológica”, da “autoria” e da “originalidade”.

A natureza da Verdade está inscrita nas próprias obras da natureza, pois são rudimentos dos Mistérios da Graça. Para corroborar suas palavras, o pintor eloquente lança mão de seu pincel em modo de voz para desenhar diante dos olhos de seu público a razão misteriosa que assemelha, por linhas alegóricas, a natureza material do mistério à natureza misteriosa da hóstia:

Tome o filósofo na mão um espelho, e que verá? Verá tantas vezes multiplicada a mesma figura, quantas são as partes do cristal: e tão inteira, e perfeita nas partes grandes, e maiores, como nas pequenas, como nas menores, como nas mínimas. Pois assim como um cristal inteiro é um só espelho, e dividido são muitos espelhos; assim aquele Círculo branco de pão, inteiro é uma só Hóstia, e partido são muitas Hóstias (VIEIRA, 2015, p. 83).

Se despedaçado, o espelho ainda mantém sua natureza, agora multiplicando seu efeito de refletir todas as partes de um mesmo todo, quando a Hóstia Consagrada, que é o Corpo de Cristo, é partilhada, é parte de um todo sem deixar de ser o próprio todo. Se Deus se apresenta como ato absoluto do ser em sua pura atualidade, como afirma Étienne Gilson (2006, p. 71), logo, em tudo que se manifesta Sua presença é totalitária, posto que vibra a corda da existência sem fazer perder qualquer gota da essência.

Passemos adiante para perceber que a condução dos signos presentes no sermão permite a Vieira referir-se ao Diabo como um dos inimigos, obviamente, da Igreja, que, após a união de Deus à natureza humana, acabou, quando tentou Eva no Paraíso, cunhando o próprio desenho do Mistério. A par de sua agudeza, o pregador desdobra seu argumento:

O primeiro inventor (ninguém se espante do que digo), o primeiro inventor da traça ou do desenho do Mistério da Eucaristia foi o Demônio. Quando o Demônio tentou a Eva, disse-lhe [...] Comei do pomo vedado, porque no dia que comerdes ficareis como Deus (VIEIRA, 2015, p. 86).

À frente, reafirma o discurso da verdade, pregando aos fiéis que o Mistério se encontra disseminado a partir das ações do demônio:

Eis aqui o Mistério da Eucaristia, não só quanto à substância, senão também quanto aos efeitos. Quanto à substância, porque diz o Demônio que está a Divindade em um pomo; quanto aos efeitos, porque diz que comendo o homem há de ficar como Deus (VIEIRA, 2015, p. 86).

Teatralizando o que considera o discurso da Verdade, Vieira dramatiza a prédica, interpelando o Diabo mediante a aguda retórica-dialética:

Vem cá, Diabo: *De ore tuo te indico*. Se tu dizes que o homem comendo ficará como Deus, e que no pomo daquela árvore está encoberta a Divindade, como negas que pode estar encoberta a Divindade debaixo das espécies de pão; e que comendo o homem pode ficar como? O que Cristo nos concedeu neste Mistério é o que o Diabo nos prometeu no Paraíso. (2015, p. 86).

As passagens anteriores deixam entrever que o censor não permite falhas na sua missão em busca dos vestígios do Mistério que repousam nos discursos dos inimigos da Verdade providencialista. Tecendo sobre o auditório suas postulações acerca da disseminação da transubstanciação Eucarística, o pregador mostra, por meio da dialética do visível-

invisível, um acabado desenho de sua intenção de confirmar a plenitude da verdade, sem perder do alcance de sua vista o substrato misterioso da composição do ornato dialético, produto final da agudeza da eloquência sagrada.

Estabelecendo um engenhoso cruzamento entre os dois *Testamentos*, o jesuíta liga os acontecimentos para demonstrar – figurativamente – que aquilo que o Demônio nega, é o mesmo que um dia afirmou no Paraíso. Sem recuar, Vieira explicita a contradição demoníaca que leva os homens à dúvida a respeito dos efeitos do Mistério, convencendo que a promessa que fez o Diabo a Eva – de que comendo o pomo que continha a substância de Deus ficaria como o próprio Deus – tem o mesmo efeito, verdadeiramente, na consagração da Hóstia:

De sorte que o Demônio ficou vencido, porque a sua mentira ficou verdade: e o homem desafiado, porque o seu engano ficou Fé. O que creram nossos primeiros Pais no Paraíso é o que nós cremos no Sacramento: eles erradamente ao Diabo; nós acertadamente a Deus (VIEIRA, 2015, p. 86).

Observemos, agora, o espaço que o pregador reserva para discursar especificamente ao devoto. Em linhas gerais, quando Vieira se dirige a este, busca reiterar o sentido verdadeiro presente nos dogmas católicos. Quer dizer, há na prédica vieiriana uma marcante preocupação em dar contornos fortes e bem delineados ao tema do desejo, demonstrando que esse pressupõe “uma vontade livre, imagem da liberdade divina e análoga a ela” (PÉCORA, 2012, p. 2). O ato do arbítrio é, nele mesmo, busca da comunhão com o Ser que é Deus e que não pode ser buscado fora da liberdade em que existe. Nesse sentido, Deus se comunica por forma material, porém encoberto para satisfazer o Desejo sem esgotar o próprio desejo natural que deve prezar em ser e se desviar da tendência do contingente ao não ser.

O pregador, neste momento, ganha tempo para respirar após refutar vários equívocos detectados nos discursos de incrédulos da Encarnação, sem, contudo, deixar de salientar para os devotos que “ainda que Cristo se não deixa ver de nós, é certo que se deixou conosco: mas deixou-se de maneira que o não possamos ver, porque fiou mais seu amor de nossos desejos que de nossos olhos” (VIEIRA, 2015, p. 88).

Para a eficácia do sermão de Vieira, neste passo, é de suma importância reafirmar ao fiel, após muito ter refutado outras *personas*, a veracidade do discurso, pois, nenhum discurso, como explica Michel Foucault (2013, p. 13), é exercido e se sustenta sem pressão ou ao menos uma parte de violência, ainda que verbal. Autorizado eclesiasticamente, Vieira é – como já demonstramos aqui – o autor de um discurso destruidor e concomitantemente modelador. Ao mesmo tempo que aniquila inverdades, modela o juízo de seu auditório a respeito dos Mistério da Eucaristia.

Agindo como um “sentinela da Verdade”, o jesuíta realiza um semelhante percurso para efetivar a *Ordem do discurso*, colocando em prática o traçado que o filósofo já citado exemplifica abaixo:

O discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava assim como o destino (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Sabe-se que, para Antônio Vieira, o discurso da Verdade não deveria deixar de retumbar no coração dos fiéis. O excesso de amor – razão das palavras do religioso ao devoto – proporciona o acentuado desejo de ver Deus para além da matéria que O encobre. O desejo, produto do amor a Deus, deve mover-se segundo um parâmetro ordenado que proporcione a sua consumação na união amorosa que exige o ser. A razão da comunhão é satisfazer o apetite do desejo, que não é apenas desejo, mas se converte em ser (desejar ser) à imagem do Ser Primeiro.

É inconcebível, para Antônio Vieira, por exemplo, desconsiderar a periculosidade da fermentação fantástica, fantasiosa, e da ignorância inevitável do desejo, a qual acabaria por impedir o salto para o ser. Como explica Alcir Pécora (2012, p. 5): “a fantasia ou a imaginação poderia conduzir o desejo a submeter a vontade e a destruir a sua natural orientação para a livre obtenção do bem, o que equivaleria à própria destruição do desejo”. À guisa de exemplificação, o jesuíta em foco prega que o maior amor seria aquele demonstrado pelo Cristo que só se deixa ver pelo Sacramento, pois foi esse o motivo pelo qual ele se fez carne: “foi para que os homens O amássemos” (VIEIRA, 2015, p. 88).

Cumpre destacar que a ampla tópica do desejo abre-se para Vieira como um tema cuja fecundidade só se dá quando se fundamenta sobre um conhecimento efetivo de seu objeto, capaz ao menos de garantir sua realidade (PÉCORA, 1999, p. 403). Fundamental se faz, então, considerar o realismo católico de Antônio Vieira como presença marcante na formação de seu pensamento. Longe da sombra de qualquer gênero de imanentismo, o desejo abordado em Antônio Vieira não responde se não tiver sua base sobre a noção de participação no Ser de Deus. Abordaremos esse mesmo lugar-comum no próximo capítulo, em outro sermão, de nossa análise.

Por ora, convém demonstrar, finalmente, que, para Antônio Vieira, a Hóstia Consagrada (alinhamos o objeto ao propósito de suas palavras ao Devoto, também considerado inimigo pelo excesso de amor que gera sua dúvida no Sacramento) é a partícula

de Salvação desse mundo sempre representado em estado decaído, distante da comunhão com Deus, por efeito dos sucessivos enganos da história humana. O desejo pela união move-se e se orienta pelo real para participar da finalidade divina de sua criação, isto é, ele busca em meio aos efeitos o fim pretendido por Deus. Para Alcir Pécora (2012, p. 6), isso quer dizer que “não são os estados circunstanciais do mundo, mas o seu movimento providencial que responde ao desejo natural, definindo necessariamente de maneira finalista e teleológica”.

Por essa razão, Cristo amado por saudades, sem ser visto, seria mais capaz de ser amado, pois transcenderia as limitações que impõe a visão: “O maior conhecimento é causa do maior amor; amam os homens mais finamente a Cristo desejado por saudades, do que gozado por vista” (VIEIRA, 2015, p. 88).

A resposta não poderia ser diferente, mais uma vez converge para realçar a relevância mística da Hóstia Consagrada:

O amor de Cristo, desejado por saudades, é muito mais eficaz nesta parte, ou mais afetuoso, ou mais impaciente, que o mesmo amor de Cristo, gozado por vista. Cristo gozado por vista ainda deixa amor a uma alma, para unir-se a seu corpo: mas Cristo desejado por saudades, até a união de seu próprio corpo lhe faz aborrecível. [...] E como a Cristo Lhe vai melhor com as nossas saudades, que com os nossos olhos; por isso Se quis deixar em disfarce do desejado, e não em trajos de visto (VIEIRA, 2015, p. 89).

Após defender perante o auditório o lugar privilegiado dos mistérios litúrgicos para essa presença do Ser sob a capa das espécies do mundo – o da Eucaristia, sobretudo – o orador dedica sua reposta ao político, anunciando que “aos outros argumentos respondi pela razão com o que estudei: a este respondo com o que vejo” (VIEIRA, 2015, p. 89).

A argumentação prossegue atestando que:

Escolheu Cristo aos nobres e senhores para que o tirassem do afrontoso suplício e fizessem as honras a seu corpo, porque honrar o Corpo de Cristo afrontado é ação que anda avinculada à Nobreza. (VIEIRA, 2015, p. 90).

Nesse passo, a pregação de Vieira completa um esquematizado e alinhado conjunto de matéria abordada para arrematar com a figura do político por meio de um discurso de maior peso anagógico, e por isso moralístico, no que diz respeito aos próprios portugueses, especificamente.

Retomando as injúrias causadas à Igreja de Santa Engrácia, lugar da pregação em causa, Antônio Vieira – sem qualquer sinal de circunlocução, que não é prática da parenética vieiriana – recrimina as obras da Igreja que se encontravam paradas, significando a desvalorização do Sacramento, que merecia todo empenho e atenção da Nobreza portuguesa:

Vemos levantados os fundamentos desta nova Igreja muito nobres, muito sumptuosos, muito magníficos, e muito conformes aos ânimos generosos de seus Ilustres Fundadores; mas sente muito a piedade Cristã, e Portuguesa, ver a fábrica parada há tantos anos (VIEIRA, 2015, p. 91).

E continua, agora posicionando a atuação do Monarca frente a essa afronta:

Quando no interrompido, ou ameaçado desta obra se pudera presumir descuido, assaz desculpado ficava com a variedade, e estreiteza dos tempos; mas quanto esta estreiteza é mais pública, e conhecida, tanto maior louvor merece o novo, e presente zelo, com que se trata de levar a fábrica por diante, e não parar, até se pôr em sua perfeição, sendo o primeiro exemplo o de Sua Majestade, que Deus nos guarde, cuja Real liberalidade quer ter uma grande parte nesta obra, como em todas as de piedade (VIEIRA, 2015, p. 91).

Para Vieira, repetindo as palavras de Tertuliano, “se fundou esta nova Igreja de uma injúria do Corpo de Cristo” (2015, p. 90), e enquanto mácula cabe ao político honrar os muros de Santa Engrácia, pois, sendo este um Templo do Sacramento, contém as melhores fortificações, e como diz: “os Templos do Santíssimo Sacramento são os mais fortes muros, são as mais inexpugnáveis fortalezas das Cidades e dos Reinos” (VIEIRA, 2015, p. 92).

Ponto a ponto da prédica de Vieira é traçado para culminar na articulação dos três eixos analógicos que permitem uma interpretação menos nociva de seus sermões e – ao mesmo tempo – uma eficácia da fatura da própria parenética, que deve, como é sabido, produzir efeitos de moral. Tendo em vista isso, o orador aconselha: “edifique-se, leve-se por diante esta fábrica, que ela será os mais fortes muros de Lisboa; ela será a mais inexpugnável fortaleza de Portugal” (VIEIRA, 2015, p. 92).

O ponto nevrálgico da anagogia, no sermão de Vieira, concentra-se na peroração, que dedica para reiterar a presença invisível de Deus debaixo das espécies de pão. Ao mesmo tempo afirma que os inimigos da Fé são indignos do Sacramento, mas clama para que Deus ilumine a razão deles e, assim, aumente “pela grandeza de Vossa misericórdia esta família Vossa” (VIEIRA, 2015, p. 92).

No entanto, o que mais ganha relevo é o acento que Vieira põe sobre a tópica da comunhão sem mesmo pronunciá-la no fim do sermão por bastar nunca tê-la perdido de vista ao longo da prédica, mas deixando entrever uma concórdia entre o que chama de seitas. Centralizando a união comum entre os homens em sua prédica, chama atenção para a comunicação “abreviada” do Ser, cuja eminência deve ser compartilhada por todos. No caso, a mão de Deus agiria como as de um maestro que orienta um coral de vozes, assim:

Unidas todas as seitas do mundo na concórdia de uma só Fé, e Religião se forme de todas estas seis vozes uma total consonância, e perpétua harmonia, cantando todas

em todas as quatro partes do mundo, até o fim dele, e confessando alternadamente a muitas vozes, e juntas em uma só voz, a Sagrada e Consagrada Verdade daquele Vere. Vere est cibus: Vere est potus (VIEIRA, 2015, p. 93).

Sem querer fechar a questão, as considerações precedentes nos permitem delinear, em amplos traços, que, de uma maneira mais geral à mais particular, é possível perceber que o plano sacramental da *inventio* de Vieira supõe pelo menos três instâncias principais distintas: uma primeira, em que essa espécie de acidentalização do Ser encontra-se manifesta em todo o universo orientado pela própria máquina divina, de modo que este, não sendo autônomo, mas criado, guarda necessariamente os vestígios daquele que o criou do nada. Segundo pontuamos, tudo que há no mundo e na história está impregnado do Ser, porque participa nele.

Uma segunda instância diz respeito aos lugares-comuns explorados pela tradição que identifica, em maior ou menor grau, a substância divina que coloca em maior evidência a participação da matéria precária na essência do Ser. Desde o primeiro inimigo que se incumbiu de responder, Vieira identificou esses resquícios de energia que faz brilhar e vibrar os objetos que, praticamente, teriam sido tocados por Deus mais diretamente.

Do Bezorro ao pomo do Paraíso, passando pelas Fábulas, o Evangelho, a Natureza, a Tentação, o desejo e os próprios muros inacabados de Santa Engrácia, o hermeneuta decodifica por meio da ciência dos signos a relação que Deus estabelece entre si e a natureza dos sentidos, cuja satisfação imediata conduziria à limitação do desejo ao próprio campo dos sentidos, abandonando-se o seu encaminhamento para o Ser.

Já a terceira instância – de modo mais particular, porém não restrito – é possível identificar nas últimas linhas do sermão. Ela diz respeito, enfim, à articulação estabelecida entre a crença popular do tempo da Restauração portuguesa, na qual o ocultamento, inevitável na determinação que sofre o divino quando se apresenta o mundo, opera-se mediante a instituição da figura de um eleito, um favorito da Providência, destinado a ter a atuação mais importante decisiva no desfecho da história humana.

Em termos gerais, é possível depreender como Vieira, no terceiro eixo da articulação que estabelece, explora o imaginário nacional do qual partilha, relacionando-o aos *topoi* exclusivos da ortodoxia católica. Passemos ao próximo capítulo para melhor observar as amarras misteriosas feitas pelo “Hermes Cristão” em sua condução dos signos, em busca de transitividade à imagética cristã, que em suas palavras recebem contornos diferentes, teologicamente, beirando heterodoxias retoricamente necessárias para a pregação. Partamos para um segundo momento, dedicando-nos a melhor examinar sua *paisagem profunda*.

5 O NASCIMENTO DAS IMAGENS: MARIA, MÃE DAS ANALOGIAS

Tomado por parâmetros mais abrangentes, como foi demonstrado no capítulo anterior, o modo sacramental – que projeta Deus na matéria precária ainda que seja incapaz de contê-lo – estende-se, por sua vez, por tudo que há. A máquina hermenêutica, comandada pelo Sacerdote autorizado a legislar com a transitividade dos signos, não cessa de interpretar e decodificar, transformando em matéria dogmática tudo que se relaciona aos “caracteres escritos que dão testemunha da majestade de Deus” (MILLER, 1935, p. 483). Os sermões de Antônio Vieira, contudo, permitem especificar domínios muito mais restritos dessa projeção: um deles, de que se vai tratar neste capítulo, refere-se precisamente ao sacramental pensado sob a capa de uma figura nuclear que circunscreve o limite da própria pregação: o *uterus Mariae*.

Larga e constantemente discutido, o Sacramento Eucarístico ou da Comunhão, sem muito rigor, pode parecer, como já havia dito o crítico Alcir Pécora (2008, p. 171), a questão mais levantada e considerada por Antônio Vieira, se tomarmos o conjunto dos sermões. Sem desprezar o encarecimento da causa, é evidente que, para o pregador aludido, essa matéria configura-se como argumento nuclear para desencadear os fins que almeja, visto que representa o epicentro para o qual tudo converge: a conversão, bem como a união comum.

Esse modelo sacramental, que ganha contornos mais nítidos no catálogo da mística plástica vieiriana, sem dúvidas, forneceria a base articulatória dos vários domínios temáticos em que Vieira julga poder descobrir a presença encoberta da divindade. Mais restritamente, é nesse sentido que se pode compreender, desde já, o tema da Encarnação através da Virgem como uma das principais abordagens de Vieira a respeito do Santíssimo Sacramento.

Ora, se a presença de Cristo figurada na Hóstia é capaz de contê-lo em suas partes sem deixar de ser seu todo, como abordamos no capítulo anterior, então o útero de Maria seria tão sagrado quanto, pois gerou aquela carne que se faz memória no pão. Além disso, se Deus não se representa, pois não é matéria definida, mas apenas *está* integralmente nas espécies consagradas pelo Sacerdote, então caberia ao leitor adequado identificar os rastros desse mistério. É bem aí, no núcleo dessa valorização dogmático-militante dos mistérios e práticas litúrgicas que o Padre Vieira vai escrever as linhas de força de seu pensamento inaciano, a fim de convergir a argumentação para o eixo sacramental, contemplando nisso todas as maravilhas que estão à roda da máquina do mundo.

De início, é preciso ficar ainda mais claro que qualquer manifestação de Deus, na concepção de Vieira e seu tempo, nunca se realizará diretamente, mas sempre sob espécies cobertas que contêm, no entanto, a substância divina. Assim, o mistério eucarístico assumiria um papel de modelo para práticas instituídas da Igreja Católica, nas quais o sacerdote organiza a mediação visível (como prescreve o Concílio tridentino) entre o humano e o divino, relacionando-os direta ou indiretamente. É no limite da compreensão humana que o divino se manifesta minimamente, vindo para lembrar a sua presença que está ali contida e ao mesmo em toda parte.

Adiantemos também que, na economia da sermonística vieiriana, a figura do útero materno serviria como lastro da argumentação, bem como funcionaria de paradigma icônico para o próprio ato hermenêutico realizado através da sermonística. Tomando como ponto de partida a circularidade do ventre da Virgem Maria, o Padre Vieira emprega um procedimento retórico-poético usual no século XVII, que consiste no desdobramento alegórico das particularidades do desenho de uma letra.

Sem pretender determo-nos especificamente na discussão acerca das relações entre o significante e o significado que, para Gérard Genette (1972), aludiria, nostalgicamente, a um *cratilismo*⁸ platônico latente, uma vez que tal questão já foi, oportuna e ilustremente, explorada por eminentes críticos da obra vieiriana, proponhamos pensar, por seu turno, que, ao explorar a iconicidade do signo-matriz do Catolicismo, o Padre Vieira lançaria mão de uma série de imagens analógicas para acentuar a “didática paulatina do sermão” (NEVES, 1988, p. 182). A propósito, Georges Didi-Huberman (2007, p. 230), ao analisar os motivos da Encarnação, nas artes plásticas, sinalizou que a exegese tradicional possui vários termos técnicos, dentro os quais o de *litteratio*, para designar esse constante trabalho de hermenêutica figural em torno do nome, tão comum em textos da época de acentuada pregação católica.

Avancemos assinalando que nosso percurso pelo terreno da plasticidade do sermão de Vieira, o qual nos exigirá retomar a já exposta arquitetura da alegoria, demanda, de igual maneira, considerar a ampla tematização dos sacramentos no terreno da oratória inaciana. Apesar de não se transubstanciar em nossa questão central, ao menos de modo visível, cabe ressaltar as inquietações de um dos grandes mestres da história iconográfica, Aby Warburg, que pensou e expôs, através de suas complexas pranchas repousadas no *Atlas Mnemosyne*, um

⁸ A respeito desse tema, remeto também à análise de Ana Lúcia de Oliveira, 2007.

xadrez de imagens no qual, para falar com Etienne Samain⁹ (2011, p. 18), “a temática da Eucaristia – símbolo da morte e da ressurreição, da imolação e, sempre, de uma transformação – é central” nos trabalhos do referido historiador que se dedicou a mapear as grandes movências artísticas produzidas pelo homem.

Aludir a Warburg é um sinal de autoridade que legitima temas no campo da iconografia. Ao ponderar a respeito da tematização dos sacramentos como um eixo importante dos trabalhos de Warburg e sem dúvidas de Vieira, chegamos quase perto da grandeza da matéria, depreendendo que a amplitude desses mistérios pode e deve ser diagramada pelas lentes da teologia e da iconografia.

Em termos abrangentes, podemos concluir que, ao tematizar a circularidade do *uterus Mariae*, explorando sua forma circular para perceber, na sombra que faz, um conjunto de outras imagens configurado pelo *modus faciendi* da *similitudo* formal, teremos de canalizar, na medida do possível, esforços e lançar mão das contribuições incontornáveis da teologia em aliança com a iconografia, de modo a evidenciar – já podemos adiantar – o espaço de atuação e de elaboração desses dois terrenos que se fundem para atuar por meio de uma terceira esfera nos sermões do Padre Antônio Vieira: *a mística plástica*.

Não estamos aqui, necessariamente, pensando a mística plástica à luz dos pressupostos da arte em sua relação com a magia, como assim foram interpretados ao longo de um espaço de tempo os estudos artísticos, como comenta Robert Klein (1998), ao elencar esse “segundo grande ‘modelo’ que se utilizava para explicar a arte” (KLEIN, 1998, 149). A mística à qual fazemos alusão é, em linhas gerais, aquela que rege os funcionamentos de toda uma “literatura” que se ampara em uma combinação dupla de práticas e efeitos. Estamos falando, respectivamente, de uma subtração (extática) operada pela sedução ou convencimento do Outro, e uma virtuosidade (técnica) para fazer confessar pelas palavras o que eles não podem dizer. “Arrebatamento e retórica”, como prescreve Michel de Certeau (2015, p. 47).

A partir dessa perspectiva, assinalemos que a *via crucis* de nosso trabalho em torno da renovação dos tempos advinda da Virgem Maria se conduz e reveste, ao mesmo tempo, *pela e da* ligação de um aspecto sensório-antropomórfico que acaba por *dramatizar* inteiramente o impassível sacramental. O *modus operandi* da encenação espetacular de Antônio Vieira, na plasmação de imagens análogas à morada de Cristo, coloca-se aqui como tema passível de desdobramento por estar ancorado no raciocínio de matriz tomista, que retoma seu lugar

⁹ Para maiores detalhes a respeito da insurgência do tema da eucaristia em outras pranchas do *Atlas Mnemosyne*, estudadas com maior argúcia por Etienne Samain, consultar 2011.

central na ortodoxia desde meados do século XVI, supondo espécies visíveis nas quais imprime a vibração do seu ato de ser. Em amplo sentido, a matéria torna-se sagrada, pois participa da essência de seu Criador, assumindo o estado de “participação criada” no Ser original, incapaz de contê-lo, mas preparada para manifestá-lo.

Se a gravidez e o parto simbolizam ritos de passagem de extenso alcance individual e social, como postula Arnold Van Gennep (2013, p. 58), o parto da Virgem poderia ser considerado, neste caso, como o maior acontecimento espetacular da história que figura a própria entrada do homem na Redenção que, aqui, ganha relevo no *theatrum sacrum* vieiriano.

Sigamos nosso percurso, antes de adentrar nas palavras de Vieira, afirmando ainda que o inventário de imagens do sermão é o que possibilita dar forma e figuração à doutrina, a qual fica mais palatável para o público, que apreende os efeitos da Luz que atua na consciência do hermeneuta, assim como compreende com maior legibilidade as coisas e palavras relacionadas, que estão, por sua vez, mergulhadas numa íntima fusão de teologia e política, no caso do *barroco* ibérico, especificamente. No âmbito das representações picturais de ordem cristã, observadas pelos tratadistas dos séculos XVI, XVII e XVIII, a imagem elevou-se ao nível de – doutrinariamente falando – *desenho interno*, atuando como forma luminosa da Presença divina na consciência do retórico-hermeneuta.

A imagem no mundo cristão se contrapôs, fortemente, à plasticidade tridimensional do corpo da cultura antiga. Segundo Hans Belting (2014, p. 38), em seu desenho d’ *Antropologia da imagem*, “o afastamento em relação a essa imagem antropocêntrica do mundo simbolizou-se através da invenção dos ícones transcendentais (transcorporais). Baseavam-se em imagens do corpo, mas dessemelhantes destes, tendo em vista ultrapassar as fronteiras do mundo corpóreo”.

Seguindo ainda o curso do raciocínio do autor anteriormente citado, é possível dizer que Vieira, de quem falaremos mais à frente, apropriar-se-ia do *modus operandi* descrito por Hans Belting, isto é, exploraria a cadeia de símbolos para produzir um efeito de transcendência sobre seu auditório, sem deixar de considerar, contudo, as fortes e potenciais marcas corporais da figura que explora. Potenciais porque se trata de um ser tocado por Deus, origem do próprio Deus em sua forma encarnada, o que lhe garante o estado de figura dotada de significações, cuja substância, acima de todos os outros seres, participa nos objetos representados sem se confundir com eles.

A Virgem Maria é a principal imagem aberta, cuja eficácia particular deve ser analisada à luz dos pressupostos, por exemplo, do que o crítico de arte, Georges Didi-Huberman, já havia mencionado, quando se referiu a uma “antropologia da encarnação” ou “motivos da encarnação” (2007). Para além disso, a Virgem ocupa, na Igreja, posição privilegiada, pois é a figura santificadora que fica atrás apenas da eminência de Cristo. Ela encarna, com tamanha graça, o “protótipo de toda perfeição, é a imagem escatológica da Igreja, quer dizer, de todo o povo de Deus” (LUBAC, 2014, p. 99).

Como se sabe, na sermonística vieiriana, a via de acesso ao divino é por meio do corpo que fala e do corpo que se mostra através das palavras em sua estreitíssima relação cognoscível com o mundo moldado e preenchido pelas coisas da Criação. Exploram-se as aberturas da imagem para plasmar analogias e se afinar à intensa sensoriabilidade das metáforas e das alegorias. É sob o véu das similitudes, que possibilita exteriorizar o que antes foi figuralmente determinado apenas na mente, que os poderes da figura de Maria são operados na economia da heurística cristã de Vieira.

Analisando e decompondo as tópicas da *inventio* e da *dispositio*, o iniciano em foco explora sistematicamente um espectro inteiro de contrários e de liberdades, de múltiplas possibilidades, a respeito das potências figurativas. É sobre este misto de elementos proporcionais que a mecânica das paixões, por seu turno, é aplicada. Através de preceitos retóricos e jurídicos, o efeito resultante fixa o átimo em que ações podem deformar um gesto produzindo um afeto, como um fenômeno que congela o movimento selecionado em elencos prefixados em gestos. Em termos warbuguianos, quando o gesto sobrevive – se reencontrado, não meramente adormecido, mas reciclado, contendo suas potências semânticas incandescentes ao longo da história – institui-se, portanto, como uma *Pathosformel*, elemento extremo dotado pela riquíssima cadeia sígnica.

Em termos retóricos: ao sermão impõe-se a tarefa difícil de controlar essas mesmas paixões que, segundo o decoroso *De l'usage des passions* (1641), nada mais são do que “um movimento de apetite sensitivo, causado pela imaginação de um bem ou de um mal aparente ou verdadeiro, que modifica os corpos contra as leis da natureza” (SENAULT, 1987, p. 52). Sem mais, maiores desdobramentos dessa operação serão obtidos no curso do exame do célebre sermão de Antônio Vieira. Passemos ao texto.

O exórdio do “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, pregado na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, na Bahia, no ano de 1640, é marcadamente importante, visto ser nele que Antônio Vieira expõe, em primeira instância, o seguinte paradoxo o qual move todo seu sermão: “O

mistério do Evangelho é a Conceição do Verbo no ventre virginal de Maria Santíssima” (2015, p. 375), reproduzindo, tomisticamente, uma tópica cara à civilização cristã: a Encarnação do Verbo divino.

Ainda que de passagem, ressaltemos que a santa Eucaristia conclui a iniciação cristã. Aqueles que são elevados à dignidade do sacerdócio régio pelo batismo e configurados mais profundamente a Cristo pela Confirmação, são dignos de – por meio da Eucaristia elevada pelo sacerdote como corolário que simboliza a fonte e o ápice de toda a vida cristã – participarem com toda a comunidade do próprio sacrifício do Senhor. A elevação ao alto da hóstia transubstancia-se, selando com o gesto expressivo a metamorfose do pão e do vinho – alimentos ligados à matéria –, em alimentos da alma, cuja significação, de acordo com o *Catecismo da Igreja Católica*, aponta para a “bondade da criação” (2014, p. 367).

No programa discursivo da oração vieiriana, é possível perceber a centralização da imagem circular (O) do *uterus Mariae* desdobrada *ad infinitum* por meio de uma projeção imagética de outros signos circulares que formam, junto com o útero da virgem, uma cadeia alegórica. Nessa época, que a tradição *a posteriori* genericamente denomina *barroca*, esclarece Gilles Deleuze (1988, p. 5) que o traço ou a função operatória por excelência das artes é o encaminhamento de dobras que não param de fazer novas dobras, dirigindo-se até o infinito.

À roda da infinitude, as imagens são dispostas no circular movimento de traçar ou desvelar as semelhanças figurativas. A premissa elementar é a de que todo o conteúdo de uma imagem repousa na sua ambiguidade e na fortíssima influência das regras de perspectivas amplamente estudadas no século XVII pelos jesuítas-geómetras. Estes que, porventura, levam aos limites as indagações sobre os efeitos maravilhosos em torno da figura circular, provando de tal modo com as regras de geometria que também é possível produzir imagens aberrantes através de uma prática do “olhar orientado” que as anamorfoses¹⁰ – conforme podemos denominar as representações produzidas por Vieira nos sermões – demandam do auditório.

As imagens plasmadas na prédica vieiriana colocam-nos submissos aos constrangimentos da perspectiva central, que impõe ao ouvinte e ao leitor um ponto de vista preciso. Muito pelo contrário, a figurabilidade oriunda do sermão exige, em termos de perspectiva, valorizar antes um ponto de vista não habitual, posto lateralmente à imagem, para

¹⁰ Em linhas gerais, a anamorfose procede de uma intervenção de elementos e funções que atuam juntos de maneira a realizar uma dilatação, uma projeção das formas, conduzidas a um ponto de vista determinado: uma destruição para um restabelecimento, uma evasão, mas que implica retorno (cf. BALTRUSAITIS, 1996, p. 7).

melhor enfatizar e compreender o segredo e a maravilha da mensagem, bem como, por outro lado, procurar ainda mais surpreender o ouvinte/leitor.

No que diz respeito, mais detidamente, às imagens alegóricas do sermão de Antônio Vieira, a produção de analogias se faz pelos desdobramentos ligados e emaranhados através de analogias agudas que se configuram pela semelhança figural das formas. É uma cadeia semiótica que se plasma, ligando um elemento ao outro. É sob essa perspectiva que o Padre Vieira explora o imaginário de seu sermão, primando pela figura circular que remete à grandeza e ao gigantismo – tema muito caro às pregações da época -, interpenetrando noções de totalidade e imensidão para, em seguida, reduzi-las a dimensões definidas e proporcionais a sua finalidade discursiva.

No sinuoso percurso de entrelaçamento de proporcionalidades circulares representadas e exploradas geometricamente pela filosofia hermética e a teologia cristã até Giordano Bruno e Pascal, o pregador português sobrepõe sua avaliação:

A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza, e conhece a Geometria é o círculo. Circular é o globo da terra, circulares as esferas Celestes, circular toda sua máquina do Universo, que por isso se chama Orbe, e até mesmo Deus, sendo espírito, pudera ter figura, não havia de ter outra, senão circular (VIEIRA, 2015, p. 375).

No afloramento de figuras circulares, o inaciano estabelece uma linha crescente de imagens celestes que caminham do globo terrestre até a projeção de uma possível silhueta para Deus, que não deixaria de ser circular. Para Margarida Vieira Mendes (1989, p. 516), “a insistência vai servir para hiperbolizar o tamanho do útero de Maria, onde coube tal grandeza divina”.

Podemos acrescentar, para além disso, que a união da autoridade de similitude do círculo com a autoridade divina do ventre virginal institui um *topos* que funciona como ponto de partida e, claramente, de chegada da argumentação de Vieira. O sermão é tão circular quanto o traçado paradoxal nele presente e as figuras de essência alegórica empregadas; do mesmo modo todo ato hermenêutico exercido por Vieira gira circularmente, não permitindo que, em momento algum, qualquer signo fique desamparado em uma zona arbitrária, mas antes, dobre-se, semântica e morfológicamente, pelo engenho que só o intérprete eleito detém.

Não podemos esquecer, neste caso em particular, que o segredo semântico é a condição de uma hermenêutica (cf. CERTEAU, 2015, p. 152). De outra forma, é uma produção artificial para esculpir interpretações, de modo a conjugar “indícios” que compõem

novos roteiros ou “ficções” de hermenêutica que são assimilados, em linhas gerais, como o discurso da verdade.

Em clave vieiriana, sob um habilidoso jogo de sombra e luz, o pregador desdobra da sombra da figura do círculo outras imagens de traço similar, demonstrando a sua capacidade de intérprete arguto capaz de explorar a energia imagética da “ciência dos signos”, assim como afirmando o lugar da agudeza de seu discurso.

O ponto de liga, que prende a cadeia de signos forjada por Vieira, é a própria maravilha do sermão que transborda, cumprindo o papel de movimento articulatório entre dois eixos aparentemente contrários – a ortodoxia e a heterodoxia – que agem juntas para causar o efeito da maravilha vieiriana, que tenta agir para “penetrar no cerne dessas [mesmas] maravilhas, como se o mais secreto da Providência estivesse relativamente próximo do que seria disponível ao conhecimento humano” (PÉCORA, 2008, p. 138).

A título de exemplificação, destaca-se o fragmento no qual Vieira alude à imensidade divina, de modo a perceber como os efeitos da maravilha transpiram da prédica:

Considerai a imensidade de Deus, e vereis até onde chega, e se estende o significado desta pequena, ou desta grande palavra: *In utero*. Imensidade é uma extensão sem limite, cujo centro está em toda a parte, e a circunferência em nenhuma parte [...] Ponde o centro da imensidade na terra, ponde-o no Sol, ponde-o no Céu Empíreo, está bem posto. Buscai agora a circunferência deste centro, e em nenhuma parte a achareis. Por quê? A razão é: porque sendo a terra tão grande, e o Sol cento e sessenta vezes maior que a terra; e sendo o Céu muitos milhões de vezes maior que o Sol; e o Empíreo, com excesso incomparável maior que os outros Céus; todas essas grandezas têm medida, e limite, a imensidade não (VIEIRA, 2015, p. 376).

A postulação de Vieira não é assombrosa, até aqui, quando consideramos que ela se equilibra por meio da mesmíssima equação que se forma da noção de *unio mystica*, isto é, do esforço de rearticular razões neoplatônicas e agostinianas que são o sentido próprio com que assinala os rastros da Coisa invisível disseminados na Criação. Para o pensamento neotomista dos seiscentistas, todo o efeito maravilhoso é resultado da tópica cristã do “universo orientado”, cujas menores ocorrências têm sempre implicações em um sentido participado em seu caminho para o Ser.

Atendendo a uma intenção panegírica de introduzir Maria na grandiosidade de uma figuração totalizadora do universo, a partir de uma hiperbolização do tamanho de seu útero, é possível perceber a formação de três círculos concêntricos traçados no plano argumentativo da sermonística, os quais circunscrevem a extensão e a geometria universais: o primeiro círculo é o do mundo, o segundo seria Deus, ao passo que o terceiro seria o ventre, capaz de

cercar o próprio Deus e por isso poderia ser visto como – em suas palavras – “a maravilha que excede as medidas de toda a capacidade criada” (VIEIRA, 2015, p. 376).

No interior da natureza do sacramento, o Ser divino estaria determinado a fim de tornar-se objeto possível (sensível) do desejo humano, relevando-se através de uma forma velada, de um *ocultamento* de sua substância divina e indivisível. O efeito maravilhoso, que faz extrapolar os limites, é explicitado por Vieira, por exemplo, quando cruza as categorias de *quantidade* (“imenso”) com a *substância material*:

Haver-se Deus de fazer homem, novidade foi que assombrou aos Profetas, quando a ouviram. Porém, que esse mesmo Deus, sendo imenso, Se houvesse ou pudesse encerrar em um círculo tão breve, como o ventre de uma virgem: *In utero?* Esta foi a maravilha, que excede as medidas de toda a capacidade criada (VIEIRA, 2015, p. 376).

Ou ainda, quando traça a relação de *qualidade* (“Eterno”) à *substância metafísica* (“Conceição do Verbo”), indicando a estreita correspondência entre a eternidade e o Verbo cercado pelo *Ó* material, que transcendeu, por sua vez, todos os limites por ser matéria ainda mais imensa que a divindade:

O certo é que Cristo nasceu debaixo do Signo da Virgem; o certo é que Cristo nesse mesmo mistério diz de Si que é um *O*; e o certo é que esta letra, e este *O* contém a primeira, e maior palavra, que é o Verbo Eterno (VIEIRA, 2015, p. 381).

Para a *forma mentis* do Seiscentos, a figura do círculo estava arraigada a diversas áreas do conhecimento, inclusive a astronomia, favorecendo um pensamento físico que persistia na ideia de um “cosmos bem ordenado em esferas hierárquicas” (SARDUY, 1988, p. 49). Em razão disso, Severo Sarduy, ao tratar do pensamento de Galileu, esclareceu que uma das propriedades da ordem cósmica era, justamente, uma “disposição concêntrica” (1988, p. 49) que primava pelo círculo e a geometrização perfeita que este representava.

Convém aqui retomar as linhas do pensamento de Gilles Deleuze (1988, p. 170) para sublinhar que “é próprio do barroco dar uma unidade, por *projeção*; unidade que emana de um *vértice* como ponto de vista”. Para a metafísica neoescolástica adotada no século XVII ibérico, a *projeção* é sempre o infinito para o qual se dirigem as imagens ordenadas teleologicamente, isto é, o fim é sempre Deus; o *vértice*, do qual emanam as imagens, não podendo ser diferente, é o Ser, de cuja essência toda matéria criada participa.

Deste modo, não é difícil inferir que, na retórica-hermeneutica de Antônio Vieira, as dobras pictóricas têm como epicentro o Verbo Encarnado – revestido pelo útero de Maria – e como eixo teleológico, o infinito – Deus –, segundo advoga Vieira no seguinte fragmento:

Está a imensidade de Deus no mundo, e fora do mundo, está em todo o lugar, e onde não há lugar: está dentro, sem se encerrar, e está fora, sem sair, porque sempre está em si mesmo: O sensível e o imaginário, o existente e o possível, o finito e o infinito, tudo enche, tudo inunda, por tudo se estende: e até onde? Até onde não há onde: sem termo, sem limite, sem horizonte, sem fim, e por isso incapaz de circunferência: *Circumferentia nusquam* (VIEIRA, 2015, p. 376).

As observações anteriores nos permitem concluir que Deus é o ponto de origem das imagens, assim como o infinito para o qual elas se encaminham no pensamento engenhoso do pregador. A cadeia semiótica é orientada pelo mistério sacramental que une e entrelaça as imagens, mergulhando-as na energia fluída da teologia ortodoxa que serve de fonte ao Padre Vieira. A título de exemplo, o pregador nos coroa com um dado retirado das Sagradas Escrituras, de modo a ilustrar a veemência de seu pensamento circular acerca dos desdobramentos da figura do círculo e da imensidade da imagem que participa na substância divina. Assim narra que, quando Cristo apareceu ao Evangelista São João na primeira visão do seu *Apocalipse*, disse-lhe: *Ego sum Alpha et Omega, principium, et finis* [Ap 1,8].

Explica: é “o princípio, enquanto Criador do mundo, e o fim, enquanto Reparador dele” (VIEIRA, 2015, p. 380). É possível diagramar que Deus é o paradigma mimético das imagens pintadas pelas palavras eloquentes do pregador enquanto se encontra no claustro materno e, simultaneamente, é o termo do mundo enquanto infinito para todas as coisas. A respeito, Alcir Pécora (1990, p. 400) explica que o mecanismo de busca do Ser, que encerra o mundo na promessa de redenção, ao manifestar-se em espécies materiais deve encaminhar o desejo sem rebaixá-lo ao estado de “apetite”, mas operar mecanicamente com a vontade livre – “o livre arbítrio” –, imagem da liberdade divina e análoga a ela.

Em contraponto à lógica exposta, caímos também em um paradoxo: como pode o infinito caber dentro de uma circunferência? Lançada a semente que quase aflora em heterodoxia, o jesuíta se esclarece ao dizer que o pensamento que semeia não é seu, senão de outras autoridades, tais como do Profeta Jeremias, ou do mesmo Deus por sua boca (cf. VIEIRA, 2015, p. 377).

Para responder a essa objeção, cabe rememorar o pensamento de Tomás de Aquino, base para os teólogos pós-tridentinos, acerca da presença de Deus em toda parte e como motor primeiro de todas as coisas, de um Deus *atópico* (cap. 4, 2015, p. 77). Para Vieira, por sua vez, a energia do Verbo divino, embora esteja disseminada em todas as coisas, esteve contida em um receptáculo ainda maior:

Quando um imenso cerca outro imenso, ambos são imensos; mas o que cerca, maior imenso que o cercado: e por isso, se Deus, que foi cercado, é imenso, o ventre, que O cercou, não só há de ser imenso, senão imensíssimo (VIEIRA, 2015, p. 378).

Mais do que sublinhar paradoxos, importa, na sermonística veiriana, compreender como é possível a existência desses mesmos mecanismos ilógicos, que operam no *theatrum sacrum* em plena concordância e sintonia com todo o engenho argumentativo. É Didi-Huberman (2007, p. 240) quem nos esclarece, a esse respeito, que a encarnação do Verbo divino na pessoa “visível” de Jesus Cristo através de um ventre virginal ao instituir tamanho paradoxo constitui a lógica desse mesmo evento *incrível* e de toda crença que nele se fundamenta, legitimando a tessitura de uma rede de outros paradoxos que estariam na base da argumentação de Vieira no sermão em questão.

Como efeito disso, se é lícito crer na congruência de uma pura palavra que se encarna, é igualmente plausível, na “lógica dos paradoxos”, a crença na concepção deste Verbo que se origina de uma Virgem. Santo Tomás de Aquino, que tomou partido da questão, assinala que convinha que o Filho de Deus viesse ao mundo por meio da natureza humana, isto é, por meio de uma mulher. “No entanto, alguém tanto mais se repleta de dons espirituais quanto mais se separadas das coisas carnis” (cap. 221, 2015, p. 429). Nascer da Virgem foi conveniente por simbolizar a integridade, “para que na vida dos fiéis resplandeça de algum modo a imagem da glória futura” (AQUINO, 2015, p. 429). Retenhamos aqui, como arremate, o esclarecimento de Didi-Huberman a respeito desse ponto:

Nossa hipótese é a de que o núcleo mesmo da crença religiosa em que se funda o cristianismo teria antecipadamente fornecido a matriz desse “espectro” figurativo, dessa grande extensão – extensão acerca da qual a norma só funciona com a possibilidade de todos os seus excessos, e a ortodoxia, com a possibilidade de todas as suas heresias (2007, p. 204).

Imagens (des)dobradas a partir de um núcleo: cada projeção imagética é um ponto da rede alegórica, um elo da corrente de ouro que Vieira forja a partir do corpo de Maria. Assinala-se que ao falar em corpo divino, *a priori*, devemos sempre preservar a ideia da ressurreição de um corpo de carne que atingiu a plenitude, tornando-se um corpo espiritual. É com razão que Florence Braunstein e Jean Pépin (2001, p. 83) concluem que “a ideia da encarnação de Deus constitui de certo modo a diferença ‘antropológica’ do cristianismo”.

Ademais, é digno de nota acrescentar que a imagem do ventre de Maria é o epicentro da alegoria que alimenta o funcionamento da engrenagem da agudeza – plasmada no discurso –, em razão de representar o único receptáculo capaz de ter carregado o Verbo Encarnado, ainda que, segundo Vieira, “Deus, sendo imenso, se houvesse ou pudesse encerrar em um

círculo tão breve, como o ventre de uma virgem” (2015, p. 376). A propósito disso, o *Catecismo da Igreja Católica* não deixa de considerar que “de modo inteiramente singular, pela obediência, fé, esperança e ardente caridade, ela [Virgem Maria] cooperou na obra do Salvador para a restauração da vida sobrenatural das almas. Por esse motivo ela se tornou para nós mãe da ordem da graça” (2014, p. 273).

Para a Igreja Católica, o papel de Maria é inseparável de sua união com Cristo. Isso nos permite compreender que o *uterus Mariae*, além de carregar o Verbo Encarnado, concede, a devida união física e espiritual realizada, a riqueza de imagens e significações, sendo uma marca figural que possibilita entremear uns nos outros os fios da analogia. Sua forma circular dispõe-se, para o pregador, como signo dotado de semelhanças, cabendo ao retórico-hermeneuta procurar o sentido e trazer à luz o que se assemelha em plena participação no Ser. Em suma, a forma sacramental, que antes fora defendida por Vieira em sua forma de Hóstia como vimos anteriormente, aqui assume outro traçado, figurando a circularidade e a Eternidade.

Todo conhecimento – na época de Contrarreforma – está arraigado à prática da interpretação, pois “o mundo está coberto de signos que é mister decifrar, e esses signos, que revelam semelhanças e afinidades, não são mais do que formas da similitude.” (FOUCAULT, 2005, p. 87). Não é de outro modo que Ana Lúcia de Oliveira (2009, p. 77) define lapidariamente nosso objeto de análise: “o círculo traçado pelo útero de Maria, receptáculo do incircunscritível, constitui a potência seminal de todos esses mistérios encadeados, perfazendo a imagem especular do círculo dentro do círculo”.

Além disso, a iconicidade do ventre arremata, através da engenhosidade de Antônio Vieira, o lugar de pilar da proporcionalidade analógica pela polivalência a ele conferida. Ao ser um ponto privilegiado entre os pontos mais fecundos de produção de analogias, o útero é parte do corpo do ser humano e, como tal, prolifera sinais de apoio para as possíveis relações analógicas, pois é proporcional ao céu. Xadrez de estrelas vieiriano, o útero – com sua silhueta circular – é um ponto na constelar prédica de Vieira que está ligando todas as outras imagens circulares pela correspondência formal que as une umas às outras.

Em perspectiva neoescolástica e contrarreformista, o ventre é sagrado, pois, teologicamente, gera o Verbo Encarnado e, retoricamente, é o lugar-comum para a multiplicação de analogias produzidas pelo pregador. Dispondo da *inventio* retórica, Vieira alegoricamente decifra as marcas visíveis que encobrem o Ser divino, eis como introduz o traçado do círculo formado pelo desejo, no processo de expectação do parto. Baseando-se na

invocação de Maria, que expressava o desejo de manifestação do sagrado contido em seu próprio útero, o jesuíta, relacionando tempo e eternidade, evidencia que o desejo temporal e carnal do homem é capaz de conter em sua própria natureza o eterno (cf. OLIVEIRA, 2009, p. 47).

As observações anteriores nos evidenciam a forma construtiva das imagens de Antônio Vieira dispostas em forma de inventário no sermão: o ventre de Maria é a matriz sutil que fomenta a criação de outras imagens, a partir do movimento analógico, operando em multiplicações *ad infinitum* – de vários campos semânticos – as figuras circulares. Sintetizando: o que há é uma explosão de dobras e redobras de figuras circulares a partir do epicentro do útero, relacionando-se gradualmente com círculo, interjeição, ômega e ômicron, roda, cifra ou número, pronome, hóstia, partícula apostrofante. Caminhando do finito para o infinito, isto é, do ventre virginal – que foi capaz de carregar Deus – para o próprio Verbo Encarnado, o Padre Vieira tece uma rede alegórica cuja figura forma um Orbe, por efeito do grande número *finito*, aritmeticamente, de imagens projetadas, mas *infinito* para a semântica da mística teológica.

Pode-se afirmar, deste modo, que sua cadeia de imagens reflete um movimento circular que não para de gerar novas imagens, proporcionando ao público, paradoxalmente, “ouvir o sermão com os olhos” por meio da mística plástica capaz de inverter as ações dos sentidos humanos e produzir efeitos de uma “eloquência muda”¹¹, assentada na ação de um visualismo patético.

Considerando que o ventre virginal é a fonte da qual nasce o rio de imagens e escorre o fluxo de significados, é possível depreender que tal rio, porém, para correr adequadamente, sem prejuízos em seu percurso, necessita ser margeado pela retórica aguda do orador sacro. Essa margem retórica é o instrumental que concretiza o discurso e flanqueia-o contra as indeterminações semânticas. Assim nos esclarece João Adolfo Hansen, em sua análise etimológica do termo grego *rhetoriké*, ratificando que tal palavra é associada à concepção de “*discurrere*, ‘discorrer’, e *discursus*, o decorrido” (2013, p. 11). Em termos gerais, a retórica é o discorrimento da fala decorosa do pregador que opera, sob a égide da teologia, o controle semântico “da polivalência orientada do símbolo” (LUBAC, 1964, p. 180).

No fim da pregação, ressalta-se a natureza doutrinária do sermão quando o pregador, em um transbordamento de metalinguagem, acentua a função anagógica do seu discurso sobre

¹¹ Para maiores desdobramentos sobre esse tema que circunda as práticas letradas seiscentistas, ver o excelente trabalho de FUMAROLI (1995).

o auditório, cristalizando a presença da doutrina dos sentidos inerente à prática hermenêutica legitimada na referida sessão de Trento:

Este é sem dúvida o reparo que todos fizestes nos dois discursos que preguei. E eu agora acabo de entender, que nem percebestes bem o primeiro, nem aplicastes, como devéis, o segundo; porque o primeiro todo foi do Sacramento, encarecendo a sua maior excelência; e o segundo todo foi ao auditório, dando-lhe a mais importante doutrina (VIEIRA, 2015, p. 393).

Em sua peroração, o inaciano revela o caráter alegórico que atribui à pregação, acentuando os efeitos da mística plástica em seu sermão, que transborda ensinamentos por meio de imagens as quais tornam dificultoso para o ouvinte sair do sermão senão comovido e, conseqüentemente, mobilizado no interior mais profundo de suas paixões. Para isso, Vieira recorre à imagem de maior esplendor: a hóstia.

Antes de passarmos à força da eloquência de Vieira no desfecho do sermão, evoquemos a partir do que já foi mencionado que a hóstia é o objeto memorial da morte e da ressurreição de Cristo. Ela é a materialização que figura, indiretamente, o sacrifício de Cristo – representado na Eucaristia. Com efeito, ela figura o alimento da alma que consagra e ratifica a presença inteira de Cristo por meio das subsespécies resguardadas nas frações do Corpo material: o pão.

Assim prega o inaciano a respeito do formato da Hóstia, que não poderia ser diferente de todas as outras figuras a que aludimos aqui:

A Omnipotência Divina tornou a obrar por nosso amor no mistério altíssimo do Sacramento, encerrando naquele círculo breve de pão toda a imensidade de Seu Ser Divino, e humano. Porque cuidas que instituiu a Igreja que a forma da Hóstia Consagrada fosse de figura circular, como foi desde o princípio, e se continuou sempre? (VIEIRA, 2015, p. 393).

Em seguida, responde com base nas Sagradas Escrituras:

Diz São Gregório Papa, porque sendo figura, que não tem princípio, nem fim, em nenhuma outra se exprime mais claramente a Eternidade, a infinidade, a imensidade divina, que naquele milagroso círculo está encerrada. Assim se fez, e assim e havia de fazer; porque muitos séculos antes da Encarnação do Filho de Deus, já era tradição dos Doutores hebraicos na exposição do Salmo setenta um que o Sacrifício do Messias, como pão formado em figura circular do tamanho da palma de uma mão (VIEIRA, 2015, p. 393).

Celebrando este mistério, o memorial da Páscoa de Cristo, o Padre Vieira remete a motivação ideográfica da hóstia ao corpo consagrado de Cristo, mandando que os ouvintes apliquem aquilo que ouvem, afirmando que nada menos do que aquilo que a Virgem concebeu, dentro de si, é o que ele e os ouvintes recebem dentro deles quando comungam:

Ela ao Verbo, a quem deu carne; e nós ao Verbo encarnado: Ela a todo Deus, tão imenso como é; e nós a todo Deus com toda sua imensidade. E daqui se colhe quão grande injúria fará ao mesmo Deus, quem, depois de o ter todo em si, ainda deseja outra coisa (VIEIRA, 2015, p. 395).

Para que se complete o quadro sobre o qual refletimos, é necessário tecer algumas considerações finais. Fazamos isso aplicando uma técnica de *recolho*, aliás, bastante cara aos escritores e pregadores da época. Como é possível perceber, a parenética vieiriana, embora utilize os recursos retórico-poéticos para plasmar as relações entre as figuras circulares, não se ampara em qualquer arbitrariedade para a construção de tais analogias, o que descarta qualquer noção em torno da disciplina da Estética que, aliás, era desconhecida para os seiscentistas, uma vez que sua fundamentação e disseminação conceitual só podem ser consideradas quando assimiladas aos pressupostos iluministas do Setecentos e às reciclagens do século XIX sobre o transcendentalismo do sujeito neokantiano e as discussões em torno do traçado filosófico do espírito absoluto hegeliano.

Assim sendo, o “nascimento das imagens”, que invocamos no título deste capítulo, principia das manobras engenhosas do inaciano aqui em foco, que dizem respeito ao modo de colocar em cena sua habilidade de hermeneuta autorizado a ler figuralmente os acontecimentos bíblicos nas linhas históricas da política católica¹², sem, contudo, perder de vista nunca o objetivo central: a *re-velação* das marcas visíveis que resguardam materialmente o invisível.

Ao edificar uma mística plástica, isto é, ao utilizar imagens que enformam uma cadeia de semas teologicamente carregados, o Padre Antônio Vieira precisa colocar em cena todos os seus esforços hermenêuticos de modo a demonstrar e ensinar, retirando de cada ícone um sentido sagrado que destile doutrina. Vieira joga com paradoxos, que embora beirem a heterodoxia, à primeira vista – exigem de nossos olhares o prisma anamórfico, que pressupõe perspectivar as construções alegóricas, colocando-as em seus devidos lugares para enxergá-las da maneira mais adequada.

A produção de imagens está, inerentemente, alinhada à técnica da anamorfose, muito cara às representações pictóricas do *barroco*, pressupondo que o destinatário coloque em

¹² Conforme já foi percucientemente tratado pelo crítico Alcir Pécora, toda a pregação vieiriana se encontra entremeadada aos três eixos produtores de discursos, “ideologia” e ações na época, respectivamente, a retórica, a teologia e a política. Alinhar essa tríade de conhecimentos e temas é considerar, necessariamente, outros valores e preceitos que formam a noção, por exemplo, de Estado e soberania, em que o rei, por vezes, para a política católica ibérica, será assimilado como um potencial governante *encoberto*, que, na prédica vieiriana, receberá várias formas de abordagem e explicações, inclusive, para os acontecimentos drásticos que marcaram a história portuguesa. Para um detalhado exame do tema acerca da soberania e da formação do Estado Moderno, remeto ao ensaio de COURTINE, 1985.

perspectiva cada figura derivada da imagem-matriz, de modo a presenciar com maior esplendor, diante dos olhos, os traços eloquentes elaborados pela pregação do jesuíta.

Reiteremos com Didi-Huberman, por outro lado, que a Virgem é o *lugar*, por excelência, ou seja, o receptáculo, o trono, o ninho, a morada do mistério – do Verbo – que transita nela (1995, p. 110), o que evidencia que afirmar os paradoxos, como faz o pregador português, antes de provocar qualquer sentido de heresia, provocariam maior prestígio às ações da Providência, pois mais incrível do que a encarnação do Verbo é o fato de a pura palavra ser concebida pelo ventre de uma Virgem. Assim como qualquer repetição, a enumeração de ordens plurais, na avaliação de Margarida Vieira Mendes (1989, p. 466), “engendra grandezas e totalidades que servem ao panegírico da santa”.

A pregação vieiriana – no caso do sermão específico que nos serviu de âmbito, mas que por meio de uma leitura sistemática de outros também poderia ser constatado – perfaz, tanto quanto as figuras que nele recebem relevo, um movimento circular em sua própria construção, bem como em sua interpretação. Antônio Vieira manuseia a máquina hermenêutica reelaborando sinais e significados para remodelar a mentalidade crédula de seu auditório por meio da construção de sentidos teológicos agudíssimos exalados das imagens.

Por fim, o paradoxo não promove, na sermonística de Vieira, incoerência ao sermão, menos ainda aos dogmas católicos, antes é exposto, a todo o momento, em cada parte do sermão, para reafirmar a grandeza de Deus, fortalecendo a musculatura da Fé. Assim o diz Vieira, reiterando o já exposto pensamento de São Tomás de Aquino:

Ajuntar a virgindade com o parto foi inventar Deus um nascimento digno a sua Divindade; porque, como diz São Bernardo, havendo Deus de ter Mãe, não podia ser senão Virgem; e havendo uma Virgem de ter Filho, não podia ser senão Deus (VIEIRA, 2015, p. 378).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que este trabalho, dado o gigantismo do tema, não tome rumos diferentes daquele para o qual ele foi pensado, convém tentar agora *recolher* os elementos principais que foram *disseminados* ao longo das etapas percorridas. Sem qualquer pretensão de cerrar as questões aqui abertas, tentemos apenas estabelecer – mais estreitamente – pontos de contato entre a matéria abordada, demonstrando – também mais objetivamente – os fins de nossa intenção.

Em primeiro lugar, convém recordar as considerações sobre as bases retóricas que dão forma ao *corpus* discursivo manuseado pela ordem inaciana. De Aristóteles a Quintiliano, passando por Cícero e outros importantes nomes dos estudos de eloquência, o século de Vieira não deixou de retomar as matrizes para fomentar reformulações e aprimorar ajustes feitos desde a Idade Média com o único fim de persuadir as massas e conduzi-las à salvação por meio da palavra inspirada.

Primordial para a construção do ornamento decoroso que obedece aos comandos de uma intenção eclesiástica, a retórica serviu ainda de lastro para instituir o *ornato dialético* que, como se sabe, funciona como produto de uma disposição mental que joga com eixos de proporcionalidade e de analogia para fundar significados surpreendentes, os quais, apenas, tentam emular o efeito da maravilha providencial.

Ainda sobre o ornamento de ordem cristã, não podemos deixar de pontuar que são os estudos retóricos que permitem, ao Sacerdote escolhido, instituir uma linguagem inteiramente associativa, capaz de ser vinculada a propósitos específicos que ultrapassam os limites ordinários da eloquência obscura e indeterminada. Quando fiel ao seu objetivo, o orador – e neste caso Vieira é um dos maiores exemplos – pode edificar seu pensamento até o mais alto patamar. Antes, como comunica Ana Lúcia de Oliveira, é preciso “admitir sua força persuasiva para, em seguida, desviá-la para fins *especulativos e não mais espetaculares*” (2003, p. 160).

Com efeito, a técnica retórica favoreceu um florescimento de possibilidades de atuação do pregador, assim como promoveu um alargamento do raio de alcance de sua voz que, investido dos procedimentos discursivos presentes em diversas preceptivas, funcionavam como amplificadores da voz autorizada do pregador. Este, naquele momento, não mais se institui como simples mensageiro de Deus, mas incorpora, na nossa visão, o papel de um

verdadeiro “Hermes Cristão”, pois, assim como o deus pagão patrono dos diplomatas, dos comerciantes, das viagens, da astronomia, da eloquência e até guia da alma dos mortos, por vezes, também os jesuítas simbolizavam o mesmo que a divindade pagã, sendo uma unidade prototípica que desbravou oceanos, tribos e culturas adversas para entregar a mensagem da palavra divina.

Para melhor compreensão do que aqui está sendo sublinhado, cumpriu destacar – ao lado da historiografia dos estudos retóricos – um plano horizontal do contexto que serve de pano de fundo ao tempo de Vieira: o episódio da contrarreforma. Sabe-se que foi na referida época que as principais questões a respeito da importância da palavra oral e dos ritos visíveis foram debatidas. Os debates, por seu turno, favoreceram uma ampla divergência que culminou na cisão da Igreja, o que ainda mais contribuiu para lançar mão de todas as ferramentas que pudessem auxiliar na, não apenas simbólica, batalha religiosa entre as crenças católica e reformada.

Se, por um lado, Lutero defendia seu ponto de vista, como expusemos aqui, por outro os padres da Igreja visível defenderam a proeminência de seu escolhido, hábil com as técnicas retóricas, ícone do semblante angelical, detentor da mensagem, por fim, o “Hermes Cristão”. Os estudos historiográficos nos serviram de fundamentação para pensar, nos limites do período a que aqui nos dedicamos, a força das querelas e os resultados de Trento que compuseram os lugares-comuns que, no tempo de Vieira, são já incorporados e naturalizados. Um deles nos conduz a discussão no segundo capítulo: *o lugar do mistério*.

Reafirmado desde a Idade Média, sobretudo, como ponto máximo da crença, o mistério, no âmbito seiscentista, tem uma decisiva atuação na voz dos pregadores, pois, desde Trento, ficam consolidadas sua eminência e sua particular expressão por meio da matéria que o manifesta.

Especificamente nos segundo e terceiro passos deste estudo, foi fundamental pensar, e agora chegamos ao eixo deste trabalho, as questões, das mais gerais às mais particulares, que orbitam em torno do mistério. De fato, conhecemos o século XVII por sua assinalada racionalidade metafórica – a qual não é restrita aos textos que circulam, como elucidou Michel Foucault (2005) –, que permite aproximar os mais distantes elementos e conceitos e relacioná-los, alinhando-os sobre um plano de similitudes para traduzir tudo por tudo através de um princípio analógico. Sendo assim, a substância sobre a qual se disserta demanda do seu comentador que aplique e fundamente sua voz e suas palavras em procedimentos analógicos que tentam, como dissemos, emular os efeitos da própria mística.

O *metaforismo universal* (ROUSSET, 1976, p. 70), que caracteriza o século em questão como o mais simbólico em termos de linguagem, é o único procedimento viável (e os sermões de Antônio Vieira são exemplos perfeitos para ilustrar isso) para aludir ao próprio mundo que é uma vasta metáfora (OLIVEIRA, 2003, p. 161). Em síntese, a forma misteriosa jamais pode ser plenamente aludida, e quando assim o for, deve ser por uma linguagem nunca antes usada, uma linguagem tão misteriosa quanto a própria matéria que já foi refletida pelo signo, o qual então se encontra fraturado desde a Queda: *uma protolinguagem que não existe mais*.

A contingência da matéria, que guarda a presença de Deus incompletamente, é o tema que tem a abertura mais notável na obra de Antônio Vieira. Propagador dos decretos de Trento, o pregador jesuíta não se opõe à impropriedade material de aludir a Deus, pois sabe que, desde Santo Tomás de Aquino, ser e essência só estão em concordância e união na própria “matéria imaterial” de Deus, pois no homem – Vieira não perde isso de vista – essa relação está rompida, e a essência humana, que participa da divina, mas como efeito nunca como causa, só pode ser restituída na *união comum* do sacramento divino-humano. Por um termo que execra, mas usa para fins plásticos como podemos perceber, Alcir Pécora afirma a respeito de Vieira que “a sua exegese da redenção perfeitamente cumprida no barroco de seus sermões é, sempre, dramática, arquitetural, e coletiva” (2008, p. 255).

Dito isto, pensamos que, se a essência da divindade é absoluta, mas não há matéria entre as coisas criadas que possa contê-la, como haveria de se dar o efeito da presença sem receptáculo que refletisse a grandeza do Ato de ser?

A partir da prognose, e quem sabe deste estudo que apresentamos aqui, foi possível estabelecer uma linha de raciocínio que, à primeira vista, sem efeito anamórfico, dispôs para nós o plano da razão metaforística de Vieira. Se a matéria humana é incapaz de conter plenamente a substância divina e, neste sentido, estamos também colocando em questão o signo que é incapaz de remeter à Palavra, só seria possível dar forma ao Verbo por meio de uma particular criação da própria divindade. Neste sentido, a única forma de manifestação do Ser seria por meio do próprio Ser.

Ora, isto já foi pensado e, como se sabe, já foi demonstrado pela historiografia artística e até pela história da filosofia. O que, contudo, nos interessa é a união dos dois campos no amplo horizonte da parenética vieiriana, que tratou profundamente desse tema. Foi possível inferir, a partir das informações aqui expostas, que, para Vieira, a manifestação do

divino ocorre em plano material apenas quando a própria substância finita tenha sido criada por Deus de modo particular. Vejamos.

No quarto capítulo, foi possível perceber como o pregador alude à presença misteriosa nas variadas matérias que dizem respeito às crenças alheias, relacionando cada ponto do Judeu ao Demônio – sem perder de vista o filósofo, o gentio, o herege, o político e o devoto – para afirmar a onipotência do mistério que se encontra disseminado nos diversos discursos, inclusive naqueles enunciados antes mesmo do próprio Cristianismo, quando alude às fábulas do gentio, que eram os mitos pagãos.

No caso do sermão, o efeito analógico tecido pela rede figural de Vieira demonstra como as amarras do mistério estão contidas em toda parte por vontade divina. Neste caso, não fica difícil perceber que a mística misteriosa é visível apenas na matéria que a própria providência determinou *a priori*.

Semelhante efeito é extraído do segundo sermão que selecionamos, “O Sermão de Nossa Senhora do Ó”, que serve de âmbito para o quinto capítulo, quando se observa que a produção de analogias a partir da similitude circular que compreende, também, o ventre da Virgem é resultante não apenas da forma, mas do fato de ser aquele ventre material, o ventre da Mãe do Verbo, tarefa incumbida pelo anjo através de Deus.

Com base nisso, Antônio Vieira – munido do arsenal retórico que lhe confere o lugar não de mero exegeta comentador das Escrituras, mas de hermeneuta autorizado a lê-las em linha d’água e alegoricamente – oficializa um discurso por meio da pregação que investe Maria de um papel decisivo na apresentação da mística: ela gerou o Verbo, seu ventre é maior do que o próprio Deus e, como não bastasse, ela ainda é proporcional a todas as imagens eclesásticas, pois alude ao círculo, perfeição geométrica que, não apenas fora criação do próprio Deus, mas, como diz o pregador, seria a própria forma de Deus se este pudesse ter alguma limitação.

A iconicidade do sermão unida às referências do “Sermão do Santíssimo Sacramento” alinham-se para formar um discurso hermenêutico, e não apenas exegetico, que lê na História Sacra os efeitos físicos e místicos que se reconfiguram para serem utilizados no presente da enunciação. Ambos os sermões selecionados primam em oficializar o mesmo discurso: a proeminência do Santíssimo Sacramento que, quando encarnado na matéria humana, já é sagrado, mas quando representado através de algo criado, particularmente, pela própria providência libera todo o seu efeito de maravilha. Talvez seja ainda importante lembrar que a

analogia, segundo a razão vieiriana, participa ativamente da aproximação do sentido sagrado da história: ela atualiza o fenômeno hermenêutico.

De posse dessas diretrizes, destaquemos, finalmente, que o presente trabalho não comportaria uma análise mais minuciosa do sistema solar das imagens abordadas por Vieira. Evidentemente outras imagens existem, em maior ou menor grau podemos acreditar, na prédica vieiriana que demonstrem a eficácia eloquente do pregador que, para falar da doutrina, nunca perdeu de vista os ensinamentos basilares da eloquência pagã retraduzida inúmeras vezes pelo clero.

O sistema imagético de Vieira, que aqui só teve duas esferas cósmico-místicas abordadas, engendra-se por meio de procedimentos peculiares que extraem da figura confiável da comunhão humano-divina um sentido tão alto quanto o seu referente. Essa mecânica da interpretação está longe de perturbar o crescimento contínuo e hierático de seu discurso, pois em concordância com seu pensamento não há figura sacramental sem o desafio do confronto entre proporção e analogia.

A busca da Causa gera efeitos secundários que, se bem estudados, ultrapassam os limites paradoxais, os quais Didi-Huberman ou mesmo São Tomás de Aquino já ilustraram ao longo deste pequeno percurso o qual chamamos de trabalho. O fato é que em Vieira não são as divisas territoriais que marcam a grandeza dos sermões, pregados em terras longínquas, mas o desenho que fazem na terra em que pisou e passam a refletir no céu, imagem esta que só se vê adequadamente quando nos posicionamos no ponto exato do efeito anamórfico: em frente às páginas do sermão. Eis o reflexo da atuação jesuítica desenhada no fundo celeste. *Sendo o tempo figura da eternidade, o reflexo é projeção do infinito.*

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Compêndio de Teologia**. Edição bilingue. Tradução, apresentação e notas de Carlos Nougué. Porto Alegre, RS: Concreta, 2015.

ARISTOTELES. Art Rhétorique. In: _____. **Art rhétorique et art poétique**. Paris: Garnier Frères, 1944.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Mímesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

AYALA, Jorge M. Introducción. In: GRACIÁN, Baltasar. **Agudeza y arte de ingenio**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

BAINTON, Roland H. **The Reformation of the sixteenth century**. Londres: Beacon Press, 1953.

BARILLI, Renato. **Rhetoric**. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1989.

BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BELTING, Hans. **Antropologia da imagem**. Lisboa: Kkym + Eaum, 2014.

BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-François. **O lugar do corpo na cultura ocidental**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

CARVALHO, Maria do S. F. de. **Poesia de agudeza em Portugal**. São Paulo: Humanitas Editorial; EdUSP; Fapesp, 2007.

CASSIN, Barbara. De uma sofística a outra: boas e más retóricas. In: _____. **O efeito sofístico**. São Paulo: Editora34, 2005.

_____. **Ensaio sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.

CEIA, Carlos. Sobre o conceito de alegoria. **Matraga**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 20-26, out. 1998.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. 2 v.

CÍCERO, Marco Túlio. **Brutus e a perfeição oratória**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2013.

CÍCERON. **Sobre el orador**. Introducción traducción y notas de Jose Javier Isso. Madrid: Gredos, 2002.

COSTA LIMA, Luiz. Imitatio e barroco. In: _____. **Vida e mimesis**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. O controle religioso do imaginário. In: _____. **Trilogia do controle**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

COURTINE, Jean-François. L'Heritage scolastique dans La problématique théologique-politique de l'âge classique. In: **l'État baroque** (Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle). Paris: Vrin, 1985.

DAHAN, Gilbert. "L'allégorie dans l'exegèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge". In: _____.; GOULET, Richard. **Allégorie des poètes, allégorie des philosophes**: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à La Reforme. Paris: Vrin, 2005, p. 205-229.

_____. **Lire la Bible au Moyen Âge**: essais d'herméneutique médiévale. Genève: Droz, 2009.

DELÈGUE, Yves. **La perte des mots**. Essai sur la naissance de la "littérature" aux XVI^e et XVII^e siècles. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Le pli**: Leibniz et le Baroque. Paris: Minuit, 1988.

DELUMEAU, Jean. **La Reforma**. Barcelona: Labor, 1967.

_____. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

_____. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Edições70, 2004.

DICKENS, A. G. **A contra-reforma**. Lisboa: Verbo, 1972.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem**. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Fra Angelico**: dissemblance et figuration. Paris: Flammarion, 1995.

_____. **L' image ouvert**: motifs de l'incarnation dans les arts visuels. Paris: Gallimard, 2007.

ECO, Umberto. A epístola XII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno. In: _____. **Sobre os espelhos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

ECO, Umberto. **Semiótica e filosofia da linguagem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. **Em busca da língua perfeita na cultura europeia**. 2. ed. Bauru, SP: Edusc, 2002.

_____. Sobre o símbolo. In: _____. **Sobre a literatura**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2011.

_____. **Da árvore ao labirinto: estudos históricos sobre o signo e a interpretação**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

FEBVRE, Lucien. **Au coeur religieux du XVI^e siècle**. Paris: École Pratique des Hautes études, 1968.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.

FUMAROLI, Marc. **Héros et orateurs**. Genève: Droz, 1996.

_____. **L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res literária" de la Renaissance au seuil de l'époque classique**. Genebra: Droz, 1980.

_____. **L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res literária" de la renaissance au seuil de l'époque classique**. Genebra: Droz, 2009.

_____. **L'école du silence. Le sentiment dès images au XVII^e siècle**. Paris: Flammarion, 1998.

GENETTE, Gérard. Avatars du Cratylisme. **Poétique**, v. 11, 1972.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIACON, Carlo. **La Seconda Scolastica**. Milano: Fratelli Boca, 1944-1950. 3 v.

GILSON, Étienne. **O espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 114-145.

GRACIÁN, Baltasar. **Agudeza y arte de ingenio**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. v. 2.

_____. Arte de ingenio, tratado de la agudeza. In: _____. **Obras completas**. Edición, introducción y notas de Santos Alonso. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.

GUILLERMOU, Allain. **Os jesuítas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

HANSEN, João Adolfo. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. **Matraga**, Rio de Janeiro, n.33, p. 11-46, 2013.

_____. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. **Discurso**, n.9. São Paulo: Lech, 1978.

HANSEN, João Adolfo. Barroco, neobarroco e outras ruínas. **Teresa:** revista de literatura brasileira, São Paulo, n. 2, p. 10-66, 2001.

_____. **A sátira e o engenho:** Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. 2. ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

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

_____. Mímesis: figura, retórica & imagem. In: RIEDEL, Dirce Côrtes et al. **Erich Auerbach:** 5. Colóquio UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HATHERLY, Ana. **O ladrão cristalino:** aspectos do imaginário barroco. Lisboa: Cosmos, 1997.

KLEIN, Robert. **A forma e o inteligível:** escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna. Artigos e ensaios reunidos e organizados por André Chastel. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária.** 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. **La couleur éloquente.** Paris: Flammarion, 1999.

LUBAC, Henri de. La Iglesia y La Virgen María. In: _____. **Paradoja y misterio de la Iglesia.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

_____. **A escritura na tradição.** São Paulo: Edições Paulinas, 1970.

_____. **Exegese medieval.** Paris: Aubier, 1964. v. 4.

_____. **Medieval exegesis:** the four senses of scripture. USA: Eerdmans Publishing Company, 2000.

MARAVALL, José Antônio. **A cultura do Barroco:** análise de uma estrutura histórica. Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

MANDROU, Robert. Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution social. **Annales, Economies, Sociétés, Civilisations XIX**, n. 5, set./out. 1960.

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

MILLER, René Fülöp. **Os jesuítas e o segredo de seu poder.** Porto Alegre: Globo, 1935.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. O pregador. In: VILLARI, Rosario (Org.). **O homem barroco.** Lisboa: Presença, 1995.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. 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. p. 170-190.

NIETZSCHE, Friedrich. Cours sur la rhétorique. **Poétique**, Paris, n. 5, p. 104-130.

NISKIER, Arnaldo. **Padre Antônio Vieira e os judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

NOUGUÉ, Carlos. A teologia tomista: antecâmara da visão beatífica. In: AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e notas de Carlos Nougué. Porto Alegre, RS: Concreta, 2015. p. 25-48.

NOVINSKY, Anita. Padre Antônio Vieira, a inquisição e os judeus. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 29, p. 172-181, mar. 1991.

OLIVEIRA, Ana Lúcia de. Ut pictura poeisis: o paradigma pictural nos diálogos platônicos. In: CHIARA, Ana Cristina (Org.). **Forçando os limites do texto: estudos sobre representação**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Sobre o cratilismo em alguns sermões de Antônio Vieira. In: DIAS, Rosa M.; PAZ, Gaspar; OLIVEIRA, Ana L. M. de (Org.). **Arte brasileira e filosofia**. Rio de Janeiro: Uapê, 2007.

_____. Circunscrevendo o infinito: maravilha e fingimento decoroso em Antônio Vieira. In: PARREIRA, Lélia; ALVES, Maria Theresa Abelha (Org.). **Padre Antônio Vieira: 400 anos depois**. Belo Horizonte: Ed. Puc Minas, 2009, p. 72-81.

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

OROZCO Diaz, Emilio. **Manierismo y Barroco**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1981.

PANOFSKY, Erwin. **Idea: a evolução do conceito de belo**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PÉCORA, Alcir. Lugar retórico do mistério em Vieira. In: MENDES, M. V. et al. **Vieira escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997.

_____. O desejado. In: NOVAES, Adulfo (Org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. O encoberto que vem no desejo. **Sibila: revista de poesia e crítica literária**, São Paulo, ano 16, 2012.

_____. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____; HANSEN, João Adolfo; VENTURA, Ricardo. Introdução: sermões sacramentais de Vieira ou mistérios da fé tornados mistérios da razão. In: VIEIRA, Antônio. **Obra Completa Padre Antônio Vieira: sermões eucarísticos**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 4.

PÉPIN, Jean. **Mythe et allégorie**. Les origenes grecques et les constestations judéo-chrétiennes. Paris: Études Agustiniennes, 1976.

PERNIOLA, Mario. **Enigmas**: egípcio, barroco e neobarroco na sociedade e na arte. Tradução de Carolina Pizzalo Torquato. Chapecó, SC: Argos, 2009.

PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**: uma introducción histórica. España; Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

RACIONERO, Quintín. Introducción. In: ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Gredos, 2014. p. 7-149.

RICOUER, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROUSSET, Jean. **L'intériuer et l'extériuer**. Essais sur la poésie et sur le théâtre au XVII^e siècle. Paris: Librairie José Corti, 1976.

SAMAIN, Etienne. As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: entre Antropologia, Imagens e Arte. **Revista Poiésis**, Rio de Janeiro, n. 17, p. 29-51, jul. 2011.

SARDUY, Severo. **Barroco**. Lisboa: Vega, 1988.

SENAULT, Jean-François. **De l'usage des passions**. Paris: Fayard, 1987 [1641].

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TESAURO, Emanuele. **Il canocchiale aristotelico**. USA: Nabu Press, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. São Paulo: UNESP, 2014a.

_____. **Teorias do símbolo**. São Paulo: UNESP, 2014b.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. In: _____. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 2.

_____. Sermão da Segunda Dominga da Quaresma. In: _____. **Obra completa Padre Antônio Vieira: Sermões da Quaresma**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 3.

_____. **Obra Completa Padre Antônio Vieira**: sermões eucarísticos. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 4.

_____. Sermão de Nossa Senhora do Ó. In: _____. **Obra completa Padre Antônio Vieira**: sermões de Nossa Senhora. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. t. 2, v. 7.

ZUMTHOR, Paul. **Langue, texte, enigme**. Paris: Seuil, 1975.

_____. Allégorie et allégorèse. In: _____. **Le masque et la lumière**. La poétique des grans rhétoriciens. Paris: Seuil, 1978.