

MURILO CAVALCANTE ALVES

**RETÓRICA DO *SERMÃO DA SEXAGÉSIMA*:
A HERMENÊUTICA BÍBLICA COMO FUNDAMENTO DA
ARGUMENTAÇÃO E DO ESTILO**

Maceió

2008

MURILO CAVALCANTE ALVES

RETÓRICA DO *SERMÃO DA SEXAGÉSIMA*:
A HERMENÊUTICA BÍBLICA COMO FUNDAMENTO DA
ARGUMENTAÇÃO E DO ESTILO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística da FALE – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Alagoas – UFAL como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras (Literatura Brasileira), sob a orientação do Prof. Dr. José Nivaldo de Farias

Maceió

2008

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

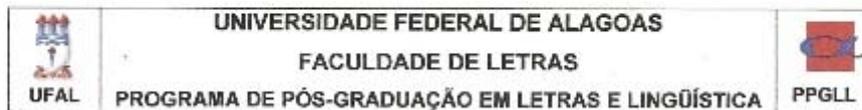
A474r Alves, Murilo Cavalcante.
 Retórica do sermão da sexagésima : a hermenêutica bíblica como fundamento da argumentação e do estilo / Murilo Cavalcante Alves. – Maceió, 2008.
 91 f.

 Orientador: José Nivaldo de Farias.
 Dissertação (mestrado em Letras e Linguística: Linguística) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Maceió, 2008.

 Bibliografia: f. 88-91.

 1. Vieira, Antonio, 1608-1697. Sermão da Sexagésima – Crítica e interpretação. 2. Crítica literária. 3. Hermenêutica. 4. Retórica. I. Título

CDU: 869.0(81).09



TERMO DE APROVAÇÃO

MURILO CAVALCANTE ALVES

RETÓRICA DO SERMÃO DA SEXAGÉSIMA: A HERMENÊUTICA BÍBLICA COMO FUNDAMENTO DA ARGUMENTAÇÃO E DO ESTILO

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Literatura Brasileira, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:



Prof. Dr. José Niraldó de Farias (UFAL)

Examinadores:



Profa. Dra. Ana Cláudia Aymoré Martins (UFAL)

Profa. Dra. Célia Marques Telles (UFBA)

Maceió, 4 de dezembro de 2008.

A Frei Getino, educador de almas,
com sua inesquecível parábola do
Galo do Japonês, que um dia
escreveu: “Continue no silêncio,
observando as belezas da existência”.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Suely, aos meus cunhados João, Henrique, Tarcísio e à minha mãe Marinete, que sempre me apoiaram e incentivaram nos meus estudos.

Ao meu pai Milton, esteio moral durante toda minha formação.

Aos meus irmãos Marconi, Mírocles e Marta pelos muitos e inumeráveis apoios.

Às professoras Dra. Belmira da Costa Magalhães, Dra. Gláucia Vieira Machado e Dra. Ildney Cavalcanti pelos múltiplos incentivos.

Aos professores Dra. Inez Matoso e Dr. Walter Mathias pelas sugestões inestimáveis durante minha qualificação.

À professora Dra. Ana Cláudia Aymoré Martins, que generosamente colocou sua rica biblioteca à minha disposição, além das inúmeras contribuições prestadas.

À professora Dra. Célia Marques Telles que, com seu aguçado espírito analítico, enobreceu mais ainda minha banca de defesa.

Ao professor Dr. José Niraldo de Farias, mais do que orientador, um verdadeiro socrático, que me proporcionou descobrir Vieira e a riqueza dos estudos clássicos.

Ao colega de travessia acadêmica Fábio José dos Santos, pelas discussões, sugestões e incentivos.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UFAL, pelas orientações e apoios.

A todo o corpo docente do Curso de Letras da FALE – UFAL.

À CAPES/FAPEAL, instituições que me prestaram o suporte financeiro imprescindível para que esta pesquisa acontecesse.

RESUMO

Muitas são as discussões sobre a natureza da obra concionatória do Padre Antonio Vieira, tais como, se o autor é um clássico ou um barroco, se é conceptista ou cultista, se é iluminista, ou enfim, se sua obra pertence, ou não, ao cânone literário; discussões que de certo modo estão quase exauridas, por conta da multiplicidade de abordagens já efetivadas sobre essas questões. Por sua vez, concomitantes com esses questionamentos, surgem outros de natureza diversa, ainda não suficientemente esclarecidos, como, por exemplo, aqueles referentes à natureza da retórica vieiriana. E, dentre estes, destaca-se um em particular: se o Sermão da Sexagésima, considerado modelar por alguns autores, seria um “pequeno tratado de retórica”, ou mais precisamente, qual a verdadeira natureza da retórica vieiriana recomendada e, ao mesmo tempo, explicitada, neste sermão. Este questionamento constitui o problema principal desta Dissertação de Mestrado. Para investigá-lo, encetamos uma longa Revisão Bibliográfica da questão, compulsando os autores mais expressivos que se debruçaram sobre o problema. Auxiliado por um referencial teórico-metodológico, que percorreu os textos sobre Retórica e Hermenêutica de autores como Plebe (1978; 1992), Curtius (1979), Saraiva (1980), Todorov (1980), Tringali (1984; 1988) Reboul (1998) e Eagleton (1999), chegamos à conclusão de que o Sermão da Sexagésima aponta para uma Retórica Sagrada, e não propriamente barroca.

Palavras-chave: hermenêutica – retórica – sermão

ABSTRACT

There are many discussions about the nature of Father Antonio Vieira's work: some critics try to classify his oratory as a classic, others as baroque; some classify him as culteranist others as conceptist. There is also another debate about his sermons being or not part of the literary canon; this polemical view has been exhausted by various critical approaches. By the same token, concurrent with these questions, there are others of different nature, not yet sufficiently clarified, such as those concerning the nature of the rhetoric present in his work. Among all these questions, there is a peculiar one: if "Sermão da Sexagésima" would be "a small treatise on rhetoric", or to be more precise what kind of rhetoric would Vieira explicit and recommend in this sermon? This question is the main problem of this dissertation. To investigate it, we have manipulated a long bibliography on the issue, consulting the most important authors who have reflected on this topic. Based on a theoretical framework methodology provided with texts on Rhetoric and Hermeneutics, by authors such as Plebe (1978), Curtius (1979), Saraiva (1980), Todorov (1980), Tringali (1984, 1988), Reboul (1998) and Eagleton (1999), we concluded that "Sermão da Sexagésima" points to a "sacred rhetoric", more than to a baroque one.

Keywords: hermeneutics - rhetoric - sermon

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. <i>TEMPORA MUTANTUR, NOS ET MUTAMUR IN ILLIS</i>	14
1.1. <i>ANTIQUA RHETORICA</i>	14
1.1.1. A Retórica como Crítica Literária.....	14
1.1.2. Quadro da <i>Ars Retorcia</i>	16
1.2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA: RETÓRICA, HERMENÊUTICA E ESTILÍSTICA NO <i>SERMÃO DA SEXAGÉSIMA</i>	20
1.2.1. Inevitáveis Questões Vieirianas.....	20
1.2.2. Da Retórica Laica para a Retórica Cristã.....	26
1.2.3. Quando a Letra Mata o Espírito.....	28
1.2.4. A Pregação, pois, é Oração.....	36
1.2.5. Estilística Vieiriana no Contexto Crítico-Literário Luso-Brasileiro.....	40
1.2.6. Da Retórica à Hermenêutica.....	51
2. O PREGADOR É A CONDUTA.....	60
2.1. ANTONIO VIEIRA, <i>ETHOS ET OPERA</i>	62
2.2. <i>RATIO STUDIORUM</i> : A PEDAGOGIA JESUÍTICA.....	72
3. A RETÓRICA SACRA.....	77
3.1. <i>SEMEN EST VERBUM DEI</i> : O MODELO RETÓRICO-SACRAMENTAL DO <i>SERMÃO DA SEXAGÉSIMA</i>	77
(IN) CONCLUSÕES.....	86
REFERÊNCIAS.....	88

Convém que se mate o erro, mas que se salvem os que estão errados.

Santo Agostinho

A letra mata, o espírito vivifica.

São Paulo

O parentesco entre a retórica e a hermenêutica reside no facto de qualquer acto de compreensão ser a inversão de um acto de fala.

Friedrich Schleiermacher

Compreender as palavras de um outro homem, vivo ou morto, pode querer dizer duas coisas diferentes, a que, de momento, chamaremos interpretação e explicação. Por interpretação queremos designar a tentativa de afirmar aquilo que o locutor disse e a maneira como de facto compreendeu o que disse, quer tenha ou não exprimido essa compreensão de forma explícita. Por explicação, pretendemos designar a tentativa de afirmar as implicações das suas asserções, de que ele próprio não teria consciência. Por conseguinte, estabelecer que um enunciado é irónico ou falso pertence à interpretação do enunciado, ao passo que estabelecer que um enunciado se baseou num erro, ou é a expressão inconsciente de um desejo, de um interesse, de um preconceito, ou de uma situação histórica, pertence à sua explicação.

Leo Strauss

*O voi che avete gl'intelleti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto il velame delli versi strani!*

Dante Alighieri

Si possono intendere e debbonsi sponere per quattro sensi.

Dante Alighieri

Entretanto, se quizeres saber as causas porque me aparteí do mays seguido e ordinário, no sermão de Semens est verbum Dei as acharás: o qual por isso se põe em primeyro lugar, como prólogo dos demays. Se gostas da affectação e pompa de palavras e do estylo que chamam culto, não me leyas. Quando este estylo mays florescia naceram as primeyras verduras do meo (que perdoarás quando as encontrares), mas valeo-me sempre a clareza que só porque me entendiam comecei a ser ouvido; e o começaram também a ser os que reconheceram o seo enganno, e mal se entendiam a si mesmo.

Padre AntonioVieira

INTRODUÇÃO

Apesar de decorridos 400 anos do nascimento de Antonio Vieira¹, inúmeros aspectos de sua vida e obra ainda são enigmáticos, e instigam a curiosidade, bem como o espírito perquiridor daqueles que visualizam no perfil do jesuíta português muito mais do que “o imperador da língua portuguesa” — adjetivo de exaltação de um ufanismo cristalizador, que serve, de certo modo, apenas para catalogar Vieira e relegá-lo ao plano das estantes esquecidas das bibliotecas. Vieira está mais vivo do que nunca, para ser decifrado, tarefa avivada pelos estudos recentes da *Clavis Prophetarum*, por pesquisadores italianos, portugueses e brasileiros, que entrevêm na decifração desta obra um Vieira a ser redescoberto. Sem falar na existência ainda de uma verdadeira edição crítica da sua obra, que restabeleça todo o *corpus* vieiriano, situando-o no exato e real lugar que lhe compete no quadro cultural luso-brasileiro.

Muitos pesquisadores atestam essa necessidade ao se debruçarem sobre a tradução da *Clavis*, ao identificar nesta obra a existência de um projeto vieiriano muito diverso daquele imaginado até este momento e, por sua vez, a questão das variantes italianas dos sermões, descobertas pela Profa. Sonia Salomão, ou mesmo a questão dos apógrafos espanhóis e italianos dos sermões vieirianos, material riquíssimo para estudos comparativos, que podem melhor clarificar a questão da oralização dos sermões e sua recepção por ouvintes da parenética vieiriana.

Sermões oralizados e sermões escritos, esta a questão que para alguns jamais será elucidada. Sabe-se que, apesar de ter proferido, como pregador da Companhia de Jesus, sermões por toda uma existência, Vieira só no final de sua vida, isto é, em idade provecta, sentiu necessidade de editar seus próprios sermões, tendo em vista a circulação destes de forma incorreta sob a forma de apógrafos. De outro modo, sabe-se que os sermões oralizados não são exatamente iguais aos sermões editados, como atesta a opinião do próprio Vieira que, ao se referir aos sermões, chama-os de “borrões”, isto é, rascunhos que sem a sua voz eram apenas cadáveres. Procede disso a preocupação do autor em recuperá-los editados, para que se contrapusessem de algum modo às cópias espúrias que circulavam à sua revelia.

¹ Este ano de 2008, em que se comemora 400 anos de nascimento do jesuíta, apesar de não ter sido pródigo em comemorações, marcou, no Brasil, pelo menos, um reavivar do setor editorial com a reedição de algumas obras importantes da fortuna crítica vieiriana, como as Cartas de Vieira, com organização e notas de João Lúcio de Azevedo, prefácio de Alcir Pécora, e a clássica Biografia de Vieira de autoria também de João Lúcio de Azevedo.

Incorporando-se a tudo isso, aparecem diversas discussões sobre a natureza da obra de Vieira, tais como: se era conceptista ou cultista? se sua obra pertence, ou não, ao cânone literário? se era autor barroco ou clássico? se era iluminista?, discussões que de certa maneira estão esgotadas por conta da multiplicidade de abordagens já efetivadas sobre essas questões. Aparecem, no entanto, dentre estas, discussões de uma outra natureza, que ainda não foram suficientemente esclarecidas como, por exemplo, aquela referente à natureza da retórica vieiriana. Dentre estas, uma em particular se destaca, se o *Sermão da Sexagésima*, considerado modelar por alguns autores, seria um “pequeno tratado de retórica”, ou qual a verdadeira natureza da retórica vieiriana recomendada e, ao mesmo tempo, explicitada neste sermão.

Este é então o assunto que propomos investigar, ou seja: um estudo sobre a natureza da retórica subjacente ao *Sermão da Sexagésima*, do Padre Antonio Vieira. Ou em termos mais precisos: como o autor articula este sermão utilizando-se dos princípios da Retórica. Ou ainda: como essa articulação se realiza, quando o autor utiliza a exegese/hermenêutica bíblica como fundamento. Nossa hipótese de trabalho parte da pressuposição de que a retórica subjacente ao *Sermão da Sexagésima* não é meramente uma retórica barroca, como supõem alguns autores. Pelas suas características e propósitos seria uma retórica sacra – Sonia Salomão (1997, p. 7) e Eugênio Gomes (1968, p. 7) chamam de retórica sagrada. No propósito de comprovar essa hipótese, cuidamos em detectar os elementos necessários e suficientes que se fundamentam no *ethos* vieiriano e em sua concepção de pregador ideal e, principalmente, como ele concilia elementos de natureza “profana”, oriundos da Retórica Antiga e da Retórica Clássica, com os elementos de natureza bíblica, isto é, como se realizam os processos exegéticos/hermenêuticos no corpo do *Semen est verbum Dei*.

O suporte utilizado na pesquisa foi, inicialmente, o texto do *Sermão da Sexagésima* como apresentado em diversas edições, ou antologias vieirianas, dentre as quais destacamos as de Vieira (1951; 1954), Haddad (1963), Gomes (1968), Salomão (1997) e Pécora (2003). Destacamos a edição crítica da Profa. Sonia Salomão, uma variante “italiana” da *Sexagésima*, que remete, sob certos aspectos, para a discussão dos chamados autógrafos e apógrafos vieirianos. Mas utilizamos como texto fonte da *Sexagésima* a edição organizada e comentada por Alcir Pécora, isto é, Vieira (2003). As outras edições supracitadas serviram de contraponto a esta edição, ou por conta de comentários outros apresentados. No caso específico da edição Lello (VIEIRA, 1951), trouxemo-la para a pesquisa porque contém o “Prólogo” à *Sexagésima*, ausente de outras edições. Como fontes secundárias utilizamos a

farta fortuna crítica vieiriana relacionada nas referências. Dentre estas três destacam-se pela riqueza crítica apresentada: a coletânea portuguesa organizada por Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Pires e J. Costa Miranda, *Vieira escritor*; a obra sobre a *Oratória barroca de Vieira*, de autoria de Margarida Vieira Mendes; e o volume primeiro, da obra do Prof. Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*. De fato, a coletânea *Vieira escritor*, além de situar a *status quaestionis* vieiriana, traz vários elementos que vão fundamentar nossa perspectiva de que Vieira baseava toda sua argumentação retórica na hermenêutica bíblica, apoiada num *ethos* especificamente cristão. A *Oratória Barroca de Vieira*, de Mendes, descreve e reconstrói a retórica vieiriana adotando uma perspectiva contrária de que o *Sermão da Sexagésima* não é um “pequeno tratado de retórica”, mas tão-somente uma série de prescrições sugeridas ao bom pregador da doutrina cristã. Enfim, o estudo de Wilson Martins, que discute de forma abrangente a questão do estilo vieiriano e serviu, portanto, de contraponto para nossa hipótese de um estilo como resultado de um processo hermenêutico-bíblico.

O referencial teórico-metodológico empregado foi o da Retórica de modo geral. Servimo-nos, principalmente, de obras introdutórias, que tratam da Retórica Antiga e da Retórica Clássica, como os livros de Plebe (1978; 1992), Reboul (1998) e Tringali (1984; 1988). Para o contexto hermenêutico-bíblico utilizamos o livro de Tzvetan Todorov, *Simbolismo e Interpretação* (TODOROV, 1980), que traça um amplo panorama desta disciplina desde seus primórdios. O capítulo 2 desta obra aborda as estratégias da interpretação, com uma rica e profunda análise da exegese patrística e suas questões, em especial a doutrina dos quatro sentidos, e também uma parte dedicada à exegese filológica, com a crítica importantíssima de Schleiermacher à filologia. No que diz respeito à *Ratio Studiorum*, baseamo-nos em duas obras fundamentais para o seu entendimento: o livro mais clássico do Padre Leonel Franca, *O Método Pedagógico dos Jesuítas* (1952), e a obra mais recente do jesuíta Pedro Maia, *Ratio studiorum* (1986), que retoma de forma mais crítica alguns dos temas abordados no livro de Leonel Franca.

Dividimos nossa dissertação em três partes. A Parte 1, intitulada *Tempora mutantur, nos et mutamur in illis* — expressão latina que insinua a mudança nossa e de todas as coisas sob a ação insurgente do tempo — traça um panorama da Retórica, da Hermenêutica e da Estilística à luz do *Sermão da Sexagésima*, apoiado numa revisão bibliográfica (revisão da literatura) de Antonio Vieira e de sua obra. Começa, assim, de forma cronológica, ao retomar a Retórica Antiga (*Antiqua Rhetorica*) e sua inserção no quadro crítico literário. Aspecto

discutido no item 1.1., *A Retórica como crítica literária*, em que trazemos alguns questionamentos do teórico da literatura, o inglês Terry Eagleton (1999), a respeito do porquê não se utilizar uma metodologia tão profícua e eficiente de crítica literária como a da metodologia retórica. Essas reflexões de Eagleton são ampliadas, e secundadas, por observações outras de Dante Tringali (1984; 1998). Em seguida, traçamos em *Quadro da ars rhetorica* (subitem 1.1.2), um panorama da Arte Retórica desde suas mais remotas origens, apresentando toda sua estrutura teórico-prática como *Inventio*, *Dispositio*, *Elocutio*, *Memoria* e *Actio*, bem como os diversos gêneros de discurso (Judiciário, Epidíctico e Deliberativo). O item seguinte (1.2) inicia uma ampla Revisão Bibliográfica em torno da bibliografia vieiriana com seus aspectos retóricos, hermenêuticos-bíblicos e estilísticos, com o enfoque principal no *Sermão da Sexagésima*. Em seguida, retomamos algumas *Inevitáveis questões vieirianas* (subitem 1.2.1), como, por exemplo, a inclusão, ou não, do autor dos sermões, no cânone literário. Trazemos para isso uma discussão de Karine Leite, autora de dissertação original sobre a questão da preterição em Vieira, apresentando discordâncias sobre alguns enfoques desta autora. *Da retórica laica para a retórica cristã* (item 1.2.2), traça um breve panorama do desenvolvimento desta disciplina, desde os primórdios até sua apropriação pelo cristianismo nascente. O subitem seguinte, *Quando a letra mata o espírito* (1.2.3), inicia propriamente a revisão da literatura em torno de Vieira. Começa com as observações do biógrafo francês de Vieira, E. Carel (s.d.), que apresenta alguns aspectos contraditórios da personalidade do orador português e enfatiza o fundamento moral da crítica vieiriana aos maus oradores. Destaque para o ponto de vista de Carel de que a *actio* vieiriana era principalmente de natureza moral. O subitem *A pregação, pois, é oração* (1.2.4), continua a revisão bibliográfica trazendo reflexões de diversos autores sobre os elementos bíblicos dos sermões vieirianos e sua importância como fundamento parenético. *Estilística vieiriana no contexto crítico-literário luso-brasileiro*, subitem final desta primeira parte (1.2.5.), traz considerações de diversos estudiosos brasileiros e portugueses, com destaque especial para Wilson Martins e Margarida Vieira Mendes, com suas análises sobre o estilo vieiriano. E, finalmente, o subitem 1.2.6. *Da Retórica à Hermenêutica*, trata do contexto teórico doutrinário que inspira a exegese cristã.

A Parte 2 da dissertação, intitulada *O pregador é a conduta*, inspirada em citação do crítico Alfredo Bosi, desenvolve nosso principal argumento sobre a retórica vieiriana, qual seja o de que se trata de uma retórica sacra centrada na imagem do próprio orador, isto, no *ethos* do pregador. Para isso o primeiro subitem desta parte (2.1.) analisa *Antonio Vieira*,

ethos et opera, demonstrando de forma conclusiva que toda ação vieiriana servia aos propósitos de um *ethos* cristão, com o objetivo catequético de denunciar o erro, e reconduzir os ouvintes aos fundamentos verdadeiros do cristianismo. De outro modo, mostramos que outra não poderia ser a ação vieiriana, inspirada por toda uma formação jesuítica contra-reformista. Tópico analisado em seguida no item 2.2. *Ratio studiorum*: a pedagogia jesuítica, em que delineamos a estrutura educacional jesuítica inspirada no método da *Ratio*. Consistia tal método em inspirar a mente do discípulo para o embate com o mundo externo e suas contradições. Por isso era fundamental o treinamento retórico. Ao contrário de outras ordens religiosas, a Ordem jesuítica não pregava o isolamento meditativo na clausura, e sim a ação transformadora. Foi nesta escola de caráter, cuja rígida disciplina preparava os discípulos para os embates mundanos, que Vieira se preparou e se enriqueceu para executar aquilo que fazia melhor do que todos, isto é, a arte da eloquência e do convencimento.

Finalmente, a Parte 3 ensaia uma análise retórica do *Sermão da Sexagésima*, pressupondo sua natureza sacra, porquanto inspirada numa hermenêutica-bíblica, por isso o título de *A Retórica Sacra*, desta parte, o subitem *Semen est verbum Dei*: o modelo retórico-sacramental do *Sermão da Sexagésima* (3.1) que se baseia nas considerações de Alcir Pécora na sua introdução aos *Sermões* de Vieira (Cf. VIEIRA, 2003, Introdução). Neste item, delineamos alguns elementos retóricos e hermenêuticos-bíblicos deste sermão, que se supõe modelar para todos os pregadores cristãos. Utilizamos para isso o modelo proposto por Tringali em suas obras supracitadas para analisar o *Sermão da Sexagésima*, de acordo com o roteiro apresentado por este autor.

Apresentadas as propostas da pesquisa que ficaram corporificadas na dissertação, faz-se necessário dizer que nossa principal limitação deu-se por conta de nossa própria formação, pela ausência de uma sólida formação clássica que englobasse estudos aprofundados de Filologia, Latim, Literatura Clássica e, sobretudo, Retórica. Outra limitação, esta de natureza bibliográfica, deveu-se ao não acesso às chamadas edições apógrafas vieirianas, material substancial para um estudo comparativo com as edições “canônicas”, imprescindíveis para uma análise da recepção dos sermões por parte do auditório vieiriano. Por outro lado, leituras mais completas da obra de Vieira teriam certamente enriquecido a pesquisa, infelizmente o tempo concedido a uma pesquisa de mestrado não comportaria tais leituras — são cerca de 205 sermões, além de cartas, estudos biográficos diversos assim como outras obras da fortuna crítica.

1. *TEMPORA MUTANTUR, NOS ET MUTAMUR IN ILLIS*²

Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto.

Saussure (2003, p. 15)

1.1. *ANTIQUA RHETORICA*

1.1.1. A Retórica como Crítica Literária

A indagação “Qual a **finalidade** da teoria literária?”, do crítico inglês Terry Eagleton, no clássico **Teoria da Literatura: uma introdução** (1999, p. 209-210), torna-se incômoda perante a multiplicidade de “teorias literárias” circulantes no universo acadêmico. Mas, ao fazê-la, o crítico não pretende com isso questionar a utilidade da teoria em si mesma. Sua pretensão, ao contrário, objetiva afastar a crítica literária de certos modos de pensar, quer dizer, de certos modismos que tomaram conta da área e enfocam a “literatura” como um objeto particularmente privilegiado, ou promovem a separação do “estético” dos determinantes sociais, e de outros desvios semelhantes. Com isso, o crítico pretende reconduzir a Teoria às antigas trilhas das quais se desviou, e apresenta, então, a Retórica³, como um possível caminho para se repensar a moderna linguagem crítica. Em outros termos: pretende uma *reinvenção* da Retórica – o nome, aliás, pouco lhe importa: pode ser chamada de “teoria do discurso” ou de “estudos culturais”, ou outro nome semelhante. Eagleton, na sua reflexão, lembra que a Retórica se dava ao trabalho de analisar os discursos, não simplesmente porque estes existiam, mas porque visava descobrir os meios mais eficientes de concitar, persuadir e debater – com isto o estudioso inglês critica a maior parte das formas de a crítica literária examinar a literatura, isto é, a literatura apenas pela literatura. Isso, aliás, justifica o porquê de os retóricos estudarem esses recursos na linguagem de outras pessoas

² “Os tempos mudam, e nós mudamos com eles”. Ditado medieval citado na *Description of England*, de Harrison (1517) e no *Euphues*, de Lily (1579) (RÓNAI, 1980, p. 172).

³ “a forma mais antiga de ‘crítica literária’, [...] forma de análise crítica conhecida desde a sociedade antiga até o século XVIII, examinava a maneira pela qual os discursos são constituídos a fim de obter certos efeitos” (EAGLETON, 1999, p. 221).

para aproveitá-los de forma mais efetiva em sua própria linguagem. Em suma, para Eagleton, essa era uma atividade tão “criativa” quanto “crítica”.

As reflexões do teórico inglês tornam-se bastante apropriadas, diante do quadro da teoria literária atual, com a presença de uma multiplicidade de correntes e perspectivas que transformaram a atividade crítica em si em uma prática bastante fragmentária. Por outro lado, as observações de Eagleton vêm confrontar uma série de mal-entendidos a respeito da Retórica, ora apresentada como algo morto, ora estagnado, ora ultrapassado, ao ser defrontada com as abordagens críticas mais modernas. Tal entendimento equivocado levou mesmo um manual de retórica a indagar, na introdução: “É válido abandonar-se alguma coisa pelo simples fato de ser ela antiga? Até que ponto essa é uma atitude cultural ou anticultural?” (TRINGALI, 1984, p. 8). Questionamentos estes que confluem com as indagações de Eagleton, quando ainda insistem em perguntar: “Abandonar o antigo em favor do novo não será, às vezes, enfatizar simples modismos marcados pela transitoriedade? É possível privilegiar modismos sem perder a perspectiva do antigo?” (TRINGALI, 1984, p. 8). A resposta dada pelo mesmo manual consiste, assim, em apresentar a Retórica como um bom instrumento de penetração crítica no texto literário. Não descartando, é claro, outros procedimentos críticos, quer dizer, a Retórica tanto pode fornecer a linha específica de um trabalho crítico como, por sua vez, complementar um estudo comprometido com outros procedimentos analíticos. Aliás, o mesmo Tringali, em outra obra sobre retórica, que refunde a supracitada, assinala que “pretende-se que a Retórica forneça não apenas um modelo de crítica, mas de crítica de índole realista” (TRINGALI, 1988, p. 7).

Acreditamos que as reflexões de Terry Eagleton sobre a *ars rhetorica* confluem com os propósitos de nossa pesquisa, cujo tema apresenta um afastamento histórico significativo, e, principalmente, porque se nosso estudo é realizado com os olhos do presente é, no entanto, uma possível visão aproximada do passado que tentamos recuperar. Nesse aspecto, não é desproposital lembrar que a Retórica é a segunda das sete artes liberais, que eram divididas em dois grupos: o *trivium*, do qual constavam a Gramática, a Retórica e a Dialética; e o *quadrivium*, com a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música. Como introdução, ela, a Retórica, supera profundamente a Gramática, no contexto da educação medieval. Hoje, parece-nos estranha, mas Goethe considerava “tudo o que é poético e retórico agradável e alegre” e chega a cobrir boa parte das páginas de suas *Efemérides* com excertos de Quintiliano e, na velhice, declara a Retórica “com todos os seus requisitos históricos e dialéticos muito

estimável e indispensável”, colocando-a “entre as coisas mais necessárias à humanidade” (CURTIUS, 1979, p. 65).

1.1.2. Quadro da *Ars Rhetorica*.

A importância da Retórica para Curtius (1979) decorre da circunstância de esta ser a “arte da oração” e designar fundamentalmente “o método de construir a oração artisticamente. Dessa compreensão desenvolvem-se, com o correr dos tempos uma ciência, uma arte, um ideal de vida, uma coluna básica da cultura antiga” (CURTIUS, 1979, p. 65-6). Já Aristóteles, apreciava a utilidade da educação retórica, que devia ser combinada com o ensino da lógica e da dialética, que capacitava o indivíduo a influenciar os ouvintes e, principalmente, “tornar forte a causa fraca” (CURTIUS, 1979, p. 66). Aristóteles admitia em seus estudos filosóficos não apenas a Poesia, mas também a Retórica. Foi ele, aliás, quem ampliou o âmbito da Retórica ao introduzir a teoria dos afetos (como em sua *Poética*), trazendo a tipologia dos caracteres, com a exposição da teoria dos estilos. O objetivo consistia em demonstrar a pertinência da Retórica quando relacionada com o seu equivalente da Dialética, a qual, de acordo com Platão, devia ser o ápice de todas as ciências (CURTIUS, 1979, p. 67). Quintiliano chega a afirmar que o modelo de homem ideal seria aquele do orador e colocava a eloquência num patamar superior ao da Astronomia, da Matemática e de outras ciências. Dizia que o homem perfeito devia, necessariamente, ser bom, e aqui, dele se aproximava Catão, para quem o orador deve ser definido como *vir bonus dicendi peritus*.⁴ Mais do que isso: devia ser um sábio, *vere sapiens nec moribus modo perfectus, sed etiam scientia et omni facultate dicendi*.⁵ Curtius comenta que se a língua e a cultura universais são gregas, grega também será a língua do culto e da literatura do Cristianismo durante muito tempo. Ressalta também que os grandes pregadores do século IV, como Basílio, Gregório de Nazianzeno e João Crisóstomo, foram discípulos dos sofistas – o autor aqui está se referindo, evidentemente, à sofística, sem as características de degenerescência que esta posteriormente vai assumir. Essa associação da técnica do orador ao seu caráter deveria ser, como veremos mais adiante, enfatizada de modo mais incisivo pelo Cristianismo, mais especificamente pela escola jesuítica, através do método da *Ratio Studiorum*, escola na qual se plasmou de forma

⁴ “Um homem bom, perito na arte de dizer”.

⁵ “Realmente sábio, perfeito não somente nos costumes, mas também na ciência e em toda a arte da palavra” (CURTIUS, 1979, p. 68-69).

definitiva a personalidade aguerrida do Padre Antonio Vieira. Gomes (1968), em sua pequena coletânea de *Cartas e Sermões* vieirianos, traz uma observação bastante ilustrativa desse aspecto da personalidade vieiriana: “o clima de luta era o que melhor proporcionava a Vieira a expansão de seu gênio combativo e dialético, talhado para as emprêsas difíceis e mesmo temerárias” (GOMES, 1968, p. 6) .

Como arte (*ars*) a Retórica está dividida em cinco partes: *inventio* (invenção), *dispositio* (disposição), *elocutio* (elocução), *memoria* (memória), *actio* (ação). São objeto da Retórica (*materia artis*) três gêneros de eloquência: o discurso forense (*genus iudiciale*), o discurso deliberativo (*genus deliberativum*) ou político e, finalmente, o discurso laudatório ou solene, ou ainda, epidíctico (*genus demonstrativum*). Ressalte-se que na antiga teoria retórica as partes da *memoria* e da *actio* ocupam pouco espaço – é importante sublinhar isso, porque justamente a *actio* é o ponto fundamental da retórica vieiriana. A matéria retórica divide-se em cinco partes, aquelas que compõem o discurso forense e que também foi adotada, ou adaptada, aos outros gêneros. São estas: 1ª - introdução (*exordium* ou *prooemium*); 2ª - narração (*narratio*): exposição dos fatos; 3ª - argumentação (*argumentatio* ou *probatio*); 4ª - refutação (*refutatio*); 5ª - peroração (*peroratio* ou *epilogus*). Objetiva-se na introdução, por exemplo, tornar a platéia benevolente, atenta e dócil (*benivolum, attentum, docilem*). A peroração consiste em o orador direcionar-se ao “coração” dos interlocutores para se possível mudar-lhes a disposição de espírito. A essência da argumentação consiste em tornar toda proposição ou causa aceitável com a utilização de argumentos direcionados à razão ou à emoção dos ouvintes. Para isso existe uma série de argumentos que se aplicam aos mais diversos casos. São temas ideológicos apropriados à descrição, a desenvolvimentos e a variações, chamados em latim *loci argumentorum*. O termo hoje é pouco utilizado, por conta de se prestar a clichês e a interpretações reducionistas. Por isso utiliza-se mais o termo grego *topos* para substituí-lo. Deste termo surgiu, então, a teoria dos *topoi*, a tópica.

Os *topoi* na origem serviam para a elaboração de discursos. Como afirma Quintiliano, os *topoi* são “fontes para a marcha do pensamento (*argumentorum redes*)” (CURTIUS, 1979, p. 72). Com a decadência política grega a Retórica perdeu seu sentido fundamental, sua razão de ser, mas, de outro modo, penetrou e passou a fazer parte de todos os gêneros literários. Dessa maneira, os *topoi* transformaram-se em clichês empregados universalmente na literatura. Curtius, referindo-se à nossa época, observa quão distanciados estamos do contexto retórico inicial, que comportava uma teoria literária geral integral:

O que hoje chamamos de técnica de construção (composição) não tem correspondência na teoria da literatura antiga e medieval. A Antiguidade, mesmo a “clássica”, só conhecia o conceito de composição, em sentido estrito, na epopéia e na tragédia, para as quais Aristóteles exigia a unidade de ação. Não possuía uma teoria geral da prosa e não podia formulá-la, pois considerava a retórica como teoria literária geral. (CURTIUS, 1979, p. 73)

Dessa forma, a parte retórica mais aproximada da compreensão moderna é a da elocução (*elocutio*), que contém preceitos estilísticos minuciosos para qualquer tipo de exposição escrita. Ela é a parte da Retórica que trata da escolha e reunião das palavras, da teoria das três espécies de estilo e também das figuras retóricas.

Preservando essas características, a herança retórica chega à Idade Média, em união com as *ars liberales*, e essa tradição clássica greco-latina passa então a influenciar a Cristandade. Quem hoje, por exemplo, debruçar-se sobre a *Vulgata*, tradução da Bíblia latina, vai absorvê-la sem perceber como a introdução efetuada por São Jerônimo à obra inteira, e aos livros bíblicos em separado, pressupõe existir uma correspondência entre a tradição pagã e a cristã. A Bíblia para S. Jerônimo não era apenas um documento salvífico, mas também um corpo literário, que de certa maneira podia ombrear com o tesouro da *gentilitas*. S. Agostinho reconhecia na Bíblia uma retórica de gênero peculiar: para ele todas as palavras da Bíblia, não relacionadas de modo direto com a moral e a fé, contêm um sentido oculto (CURTIUS, 1979, p. 76). Foi dessa forma que os recursos da velha retórica chegaram ao novo mundo espiritual cristão. S. Agostinho, por exemplo, apropria-se de três recursos recomendados por Cícero em *De Oratore*: *isokon* (reunião de membros da proposição de igual extensão), *antitheton* (ligação de dois membros da proposição que encerram uma contradição de idéias), *homoiooteleuton* (*isokon* com rima) (CURTIUS, 1979, p. 77). Cassiodoro, autor latino do século VI, em suas *Instituições*, traça uma breve exposição da Retórica e a grande curiosidade é que os preceitos para memorização e recitação do discurso dos antigos são adaptados ao uso litúrgico dos monges (CURTIUS, 1979, p. 78). Enfim, é inspirado nessa tradição retórica legada pelos clássicos, e incorporada pelo Cristianismo, que o Padre Antonio Vieira foi buscar os fundamentos do seu *corpus* retórico. Gomes (1968, p. 11) assinala a esse respeito que Vieira

prêso à escola da *Ratio*, [...] obedeceu de um modo geral às prescrições dogmáticas pelas quais se rege o estilo oratório inaciano e, para lhe compreender bem os sermões, não há melhor roteiro que o da sua formação na qual a escolástica exerceu papel preponderante. Através de seus escritos, não é difícil identificar as fontes em que bebeu, desde os Livros Sagrados, os filósofos e poetas profanos, os moralistas gregos e romanos, a literatura

patrística, em especial, S. Agostinho, até os místicos espanhóis, de Raimundo Lúlio a Paravicino. Mas há um Vieira que transcende os limites da Escolástica, pelo gênio da língua e pelo espírito especulativo, que o induziu a assimilar as idéias filosóficas e científicas mais adiantadas de seu tempo, não raro indo além do que lhe era permitido.

No entanto, a Retórica no decorrer dos séculos sofreu algumas mudanças que se projetaram até nossos dias. Por isso, quando falamos em Retórica hoje, devemos explicitar de qual retórica estamos falando, pois várias são as retóricas: a Retórica Antiga – identificada simplesmente como Retórica, a Retórica Clássica, a Retórica das Figuras, a Retórica Nova e a Retórica Semiótica. Tringali (1988, p. 9-10) observa que a Retórica Antiga, a Retórica por excelência, que se origina na Grécia antiga, sofreu mutilações sucessivas a ponto de recortarem algumas de suas partes que, ao se tornarem autônomas, pretendem representar toda a Retórica. Porém, mesmo o surgimento dessas novas retóricas não tornou inválida a Retórica Antiga, que ainda é considerada a verdadeira Retórica, ou seja, a Retórica grega e latina compiladas nas obras de Aristóteles, Cícero e de Quintiliano. Se recebeu a alcunha de Antiga, não se deve ao fato de ser velha, superada, pois, ao contrário, sua atualidade torna-se mais do que evidente, na medida em que se constitui em um bom instrumental para se penetrar nas sutilezas das grandes e perenes obras literárias do Ocidente. O adjetivo Antiga denota, simplesmente, sua origem remota, bem como a Retórica completa, por abrigar todas as suas partes: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *actio*. Torna-se, assim, uma espécie de fundamento das retóricas posteriores como a Retórica Clássica, por exemplo, de grande valia na análise das obras que precedem o Romantismo literário. Esta retórica, por sua vez, reduz a Retórica Antiga ao âmbito da *elocutio* e apresenta-se como uma teoria da composição e do estilo, a arte de escrever e falar bem, tão apregoada pelos clássicos da literatura latina. Desse recorte destacamos também a Retórica das Figuras, que reduz a *elocutio* apenas às figuras de estilo ou figuras retóricas como a metáfora, a aliteração, a ironia, o paradoxo etc. (TRINGALI, 1988, p. 9-10).

Posto isso, são, principalmente, estes dois primeiros quadros retóricos, o da retórica Antiga e o da Retórica Clássica, que vão servir de fundamentação à nossa pesquisa em curso sobre a *ars praedicandi* do Padre Antonio Vieira que, em boa parte de seus escritos, construiu uma forma de argumentar toda própria, denominada de Retórica Sagrada, cujos princípios estão de certo modo delineados em alguns de seus sermões como o *Sermão da Sexagésima*, o *Sermão do Espírito Santo*, o *Sermão da Epifania* e o *Sermão em véspera do Espírito Santo, da primeira exortação*. Partimos, assim, de uma perspectiva retórica antiga/clássica e

procuramos delinear o *modus faciendi* vieiriano, que utiliza um repertório exegético/hermenêutico bíblico para caracterizar um estilo próprio de pregar, com propósitos de caráter evangelizador. Em resumo, essa é a hipótese de trabalho que demonstramos no decorrer da nossa pesquisa.

1.2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA: RETÓRICA, HERMENÊUTICA E ESTILÍSTICA NO *SERMÃO DA SEXAGÉSIMA*

1.2.1. Inevitáveis Questões Vieirianas

Ao falar em sermões vieirianos, não se pode isolá-los das circunstâncias específicas nas quais foram proferidos, tais como o local, o público e o momento histórico da elocução. Sem esquecer outras características que se agregam às anteriores, como a circunstância de ser Antonio Vieira de origem lusitana e, por sua vez, no que diz respeito especificamente ao campo literário, como enquadrá-lo no cânone literário, tendo em vista que parte expressiva da sua produção intelectual escrita consta do gênero sermão, hoje não considerado propriamente como “literário”.

Quanto ao primeiro ponto é inegável que o pregador, apesar de ser português de nascimento, veio para o Brasil com apenas seis anos de idade, tendo aqui desenvolvido toda sua formação e posterior ação missionária, de tal modo que o país impregna-o em todos os sentidos, e se manifesta na ampla produção escrita que nos legou. Não é por outra razão que Haddad (1963) afirma que Vieira pertence a “este período ainda ambíguo de nossa formação literária em que a literatura do Brasil não se caracterizou em definitivo” (HADDAD, 1963, p.9); isto é, período em que Brasil e Portugal “ainda se hibridam” e no qual não se pode determinar ser Vieira brasileiro ou português, pois para esta hora incerta não há solução, senão ser as duas coisas ao mesmo tempo. De outro modo, para esse autor, não há que se falar ainda em “língua brasileira”, numa colônia que recebe todos os influxos da metrópole, inclusive uma maneira de expressar propriamente lusitana.

Quanto ao segundo ponto, se Vieira se enquadra ou não no cânone literário, acreditamos ser esta uma questão exaurida. Não deixa de ser significativo o fato de que uma parte expressiva dos estudiosos da obra do grande jesuíta, dentre os quais destacaria Alcir Pécora, Alfredo Bosi, Adma Muhana, Frits Smulders, João Adolfo Hansen, Margarida Vieira

Mendes, Silvano Peloso, Sonia Salomão, não se debruça mais sobre essa questão. Além disso, não é difícil enquadrá-lo no cânone, se levarmos em consideração a multiplicidade de teorias literárias circulantes no meio acadêmico. A título apenas de ilustração, citamos o estudo inovador de Leite (2003), intitulado *A preterição: uma constante literária no sermão de Padre Antonio Vieira*, que se voltou apenas para uma figura de linguagem, a *preterição*, e justificou de forma inequívoca o enquadramento do predicador na literatura luso-brasileira – mais adiante fazemos algumas considerações sobre este estudo. Ademais, ao se analisar o conceito de literatura – v. a este respeito a instigante discussão de Eagleton (1999, p. 221-227) na obra supracitada – descobre-se ser este um conceito fluido, que oscila e se mimetiza, de época para época, tal qual o camaleão que muda de cores de acordo com as circunstâncias.

Outra questão pertinente se refere à natureza da retórica praticada por Vieira, levando-se em consideração a periodização literária na qual o padre foi incluído, que coincide com o período barroco. Haddad afirma que “o problema da conceituação do barroco é fundamental, do ponto de vista das raízes primordiais da literatura brasileira, raízes que vêm sendo apontadas como clássicas” (HADDAD, 1963, p. 10) e, simplificando a questão, sublinha que “sem exagero ou erro, [podemos] rotular Vieira de barroco” sem, contudo, descartar dele as essenciais componentes clássicas — Wilson Martins (v. p. 46 desta dissertação), ao comentar estudo de Raymond Cantel, aborda esse ponto de forma elucidativa. Aliás, essas e outras questões acessórias surgem de maneira instigante quando nos aproximamos do *Sermão da Sexagésima*, considerado modelar por alguns e discutível por outros.

À primeira leitura, o *Sermão da Sexagésima* não deixa entrever todo o complexo enredamento contido nas suas entrelinhas, ou seja, a preocupação de Vieira com o conflito existente entre os jesuítas e os colonos no Maranhão, por conta destes últimos utilizarem os índios como escravos a seu serviço. Nem mesmo visualizamos a crítica subjacente ao sermão, que se dava contra os rivais dos jesuítas, pertencentes a outra ordem religiosa, os frades dominicanos — crítica que se preocupava em fustigar a maneira equivocada de pregar destes frades, contrária à concepção vieiriana sobre a parenética e cuja abrangência se estende a todos os pregadores contemporâneos do jesuíta. Se tais elementos só se tornam visíveis quando nos debruçamos sobre o panorama histórico colonial e os aspectos biográficos do orador, pelo menos aspectos outros sobressaem durante a leitura desse sermão: ele se destaca por apresentar elementos de uma forma de retórica toda peculiar, a qual se reproduz em outros sermões do mesmo autor, e uma forma de pregar que ultrapassa o mero contexto barroco

para se inscrever numa tradição mais hierática e longínqua, a qual se remete aos procedimentos da exegese patrística. Para Salomão (1977, p.7), ao colocar o *Sermão da Sexagésima* no início da sua monumental obra, a intenção do predicador com o declarado sentido programático deste sermão-manifesto era defender um programa particular, que a autora denomina de retórica sagrada. Da mesma opinião é Eugênio Gomes (1968), quando comenta:

Com êsse admirável sermão, abriu Vieira, intencionalmente, o primeiro volume de suas obras oratórias. Preocupava-o a idéia de escrever um livro sob o título: *Pregador, e Ouvinte Cristão*, no qual esperava compendiar o transunto de sua larga e movimentada experiência de pregador. Como não estava seguro de vir a fazê-lo, advertiu ao leitor: "Se quiseres saber as causas por que me apartei do mais seguido, e ordinário, no 'Sermão de *Semen est verbum Dei*', as acharás: o qual por isso se põe em primeiro lugar como prólogo dos demais". O "Sermão da Sexagésima" importa de fato numa teoria da arte de pregar, embora até certo ponto subvertido pelo tom polemístico. Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, é um daqueles em que melhor se revela a complexa personalidade do grande pregador (p. 87).

Com efeito, uma abordagem mesmo que superficial deste sermão, elucida o método vieiriano de pregar; este método consistia, a princípio, em definir o assunto de forma unitária, depois dividi-lo em suas partes constituintes, para depois justificá-lo através da exegese da Escritura; em seguida, apoiá-lo com os princípios racionais e amplificá-lo através de exemplos bíblicos, ao mesmo tempo em que procurava invalidar toda e qualquer objeção para, finalmente, chegar a uma conclusão final. O objetivo final era o de, através da exortação, persuadir os ouvintes.

Nesse processo parenético, não devemos esquecer que Vieira se atinha estritamente ao método prescritivo dogmático dos jesuítas, o chamado "estilo oratório inaciano", como informa Eugênio Gomes (1968), com uma linha de pensamento a seu serviço, um modo de educar próprio, codificado no chamado *Ratio Studiorum*, o método pedagógico dos jesuítas.

Diferentemente para Machado (1998), quando analisa o *Sermão do Espírito Santo* do ponto de vista daquele que ouve, "não é o aparato retórico que ocupa o primeiro plano da definição, mas sim o conjunto dos atos sensoriais, da performance, que está assim, muito mais próxima da representação teatral" (MACHADO, 1998, p. 118-119); contudo, "o sermão não pode ser entendido como espetáculo; o sermão era celebração. Nele a palavra divina era pronunciada para operar transformações da conduta humana e dos homens em geral, civilizados ou não" (MACHADO, 1998, p. 118-119). Para a autora, "as palavras oralizadas de Vieira reproduzem uma interação com a escritura, a palavra de Deus. A citação é assim um

discurso dentro do discurso, dialogia pura” (MACHADO, 1998, p. 126). Aqui, aliás, já notamos o enfoque vieiriano no *ethos*, elemento freqüente e fundamental na sua parenética, como pretendemos demonstrar. A autora, ao reforçar esse caráter ético da doutrina cristã, apropriado por Vieira, cita uma passagem significativa do *Sermão do Espírito Santo*, em que Vieira nos alerta para isso:

Sermonem quem audistis, non est meu, sed ejus qui misit, patris (João, XIV-24): O sermão que ouvistes não é meu, senão do Eterno Padre, que me mandou ao Mundo – diz Cristo neste Evangelho – e o mesmo podem dizer todos os pregadores, ao menos os que ouvís deste lugar. Os sermões, as verdades, a doutrina que pregamos não é nossa, é de Cristo. Ele a disse, os evangelistas a escreveram, nós a repetimos (MACHADO, 1998, p. 126).

Para a pesquisadora, Vieira, ao destacar a supremacia e a superioridade desse saber, reproduz as partes destacadas da escritura em latim. Isso porque “a transformação da Escritura em performance oral transforma a palavra em evento, longe, portanto, do registro escrito ou da inscrição” (MACHADO, 1998, p. 127). Essa questão da oralidade é fundamental para o Cristianismo, que não conseguiu preservar a unidade da Revelação através do suporte de uma língua sagrada (v. mais adiante nesta mesma página as considerações de René Guénon a esse respeito). Por isso que para a autora cabe ao pregador no púlpito “representar a palavra como evento oral-auditivo capaz de colocar a mente em contato consigo mesma” (MACHADO, 1998, p. 127). Quer dizer, “a conversão dos fiéis está ligada a esse evento, que faz da Escritura algo presente, porque audível; concreto, porque emana de um corpo; dinâmico, porque mobiliza diferentes níveis de interação” (MACHADO, 1998, p. 127). Sendo assim, não se trata de “traduzir a oralidade em termos de escritura, nem de traduzir o latim para o português. Trata-se de um confronto de tons” (MACHADO, 1998, p. 127). Conclui: “Somente ao distinguir o discurso seu de pregador e o discurso do outro, da Escritura, Vieira chega à sutil distinção entre o *dizer* e o *ensinar*. [...] É na linguagem que a palavra se transforma em ato” (MACHADO, 1998, p. 127).

Essa observação da autora, com respeito ao uso do latim nos textos vieirianos, merece todo um estudo particular. Faremos, apenas *en passant*, alguns comentários. René Guénon (1980) observa que o mundo ocidental não teve à sua disposição nenhuma língua sagrada senão o aramaico/hebraico. O autor afirma que se o hebraico pôde desempenhar este papel de língua sagrada no Ocidente, tal se deu em razão da filiação direta entre as tradições judaicas e cristãs e da incorporação das Escrituras hebraicas aos Livros sagrados do Cristianismo (GUÉNON, 1980, p. 3) e adverte que não devemos confundir as *línguas*

sagradas com as *línguas litúrgicas*. Para que uma língua possa preencher o caráter litúrgico é suficiente que ela seja “fixa”, ou seja, isenta das contínuas variações que sofrem forçosamente as línguas faladas de modo geral – para o autor, o latim seria uma língua “fixa”, e não “morta”, como comumente se diz, uma vez que é usada nos ritos. Na concepção dele as línguas sagradas são exclusivamente aquelas nas quais são formuladas as Escrituras das diferentes tradições e, no caso do Cristianismo, a língua na qual Cristo se expressou (GUÉNON, 1980, p. 3-4). Isso significa dizer que, ao utilizar o latim como suporte exegetico, Vieira conservava, na ausência de uma sucessão escrita aramaica / ou hebraica, toda uma tradição exegetica/hermenêutica legada pela Igreja através da sucessão apostólica e que estava ameaçada pelo “livre exame da Bíblia”, propugnado pela Reforma protestante.⁶ Em suma, na *actio* vieiriana, o propósito contra-reformista estava todo o tempo presente.

José Nunes Carreira (1997), falando sobre a dificuldade de se condensar em poucas páginas filologia e crítica (textual e literária), hermenêutica e métodos, exegese e amplificação retórica dos textos da Escritura, e ainda, o uso desta nos sermões de Vieira, conclui que a essência do discurso vieiriano é de natureza bíblica e não retórica. Para o autor: “cada sermão é um desdobrar de argumentos ao serviço de determinada interpretação de um lugar bíblico, enunciado nas primeiras palavras do exórdio” (CARREIRA, 1997, p. 95). Recomenda, assim, a necessidade de se esclarecer o manejo da Escritura nos sermões, pois senão todo o repertório de erudição despendido nas outras vertentes ficará incompleto. Para citar suas próprias palavras: “O que a produção exegetica deixava intuir é particularmente manifesto na oratória sagrada” (CARREIRA, 1997, p. 95-6). O mesmo autor chama nossa atenção para a abundância de citações e alusões bíblicas no *Sermão da Sexagésima*: “há 60 citações explícitas (16 do Antigo Testamento e 44 do Novo) no latim da Vulgata, algumas vezes traduzido. Alusões são 12 para o Antigo Testamento e 0 (zero) para o Novo. Ao todo, puxa-se 72 vezes de argumentação bíblica” (CARREIRA, 1997, p. 96). Ao estender sua pesquisa para quinze outros sermões Carreira afirma que Vieira recorreu à Sagrada Escritura pelo menos 794 vezes (622 citações; 172 alusões)! Dessa forma, as observações desse autor só vêm reforçar nosso argumento principal, qual seja o de que na exegese e hermenêutica bíblica está a chave dos procedimentos retóricos vieirianos.

⁶ Por isso estranhemos que o melhor intérprete e estudioso brasileiro de Vieira, o Prof. Alcir Pécora, em algumas das suas obras (cf. VIEIRA, 2003), utilize a edição reformada da Bíblia, traduzida por João Ferreira de Almeida, quando existe uma versão católica em língua portuguesa – trata-se da primeira tradução para nosso idioma – de autoria do Pe. Antonio Pereira de Figueiredo.

Adma Muhana (1997) observa que estamos tão acostumados à escrita do livro que operamos pouco com a informação de que toda a retórica e a poética em Aristóteles são fundamentalmente orais (MUHANA, 1997, p. 107). Com isso ela quer lembrar que para Aristóteles a voz não tem forma-e-conteúdo, nem mesmo gêneros e espécies, não é substância para ter qualidades e é exatamente a instância dos ouvintes que as oratórias de Quintiliano e Cícero admitem não poder ser excluídas do discurso, é “o sentido da oração aparecer como uma mistura de palavras, de corpo-que-fala e de corpos-que-escutam” (MUHANA, 1997, p. 108). Como ela diz:

para as oratórias de Cícero e Quintiliano, os gêneros da voz, mais uma vez, são os mesmos dos movimentos da alma [...] as palavras fazem grande impressão por si mesmas, que a voz acresce às coisas um valor próprio, que os gestos e os movimentos significam algo [...] verdade descorporificada não passa de mentira [...] Quando Vieira, no *Sermão da Sexagésima*, opõe o modo farsante dos pregadores ao dos atores, acompanha essa passagem quintilianiana (MUHANA, 1997, p. 109).

Para Salomão (1997, p. 14), as retóricas eclesiásticas, com o Concílio de Trento (1563), se multiplicariam num processo de absorção e reelaboração da tradição retórica clássica. Dessa maneira, a Companhia de Jesus tomou como missão formar uma elite europeia de padres, e também de laicos, tendo como eixos comuns Aristóteles, a retórica latina de Cícero e os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola. Como se sabe, a reelaboração definitiva da *Ratio Studiorum*, em Roma, em 1599, vai ocupar um lugar fundamental na história da cultura e da pedagogia europeia, ao mesmo tempo em que se torna o símbolo da tradição humanista romana. Foram os jesuítas que transformaram a retórica numa supradisciplina a englobar todas as demais. Nos manuais de retórica acontece uma fusão das tradições greco-latina e cristã, através de um processo de atualização das antigas autoridades. Quer dizer, num pólo são colocados Aristóteles, Cícero e Quintiliano, portanto toda uma tradição greco-romana; e no outro, Plotino e Santo Agostinho, num processo de fusão do orador profano com o apóstolo, numa tentativa de harmonizar duas heranças que se contradizem: a do orgulho greco-latino do chamado *retor* com a da humildade pregada pelo Cristianismo (SALOMÃO, 1997, p. 16). Vai acontecer uma oposição de uma tradição ciceroniana defensora dos elementos literários e cultos, que se afirmava contra a ignorância e a ausência de formação retórica, a uma reação reformista, através de um ataque ao cultismo e qualquer rebuscamento vindos do período clássico. Contudo, já desaparecera o tema do conflito que colocava em oposição a oratória sacra e a oratória profana, esta já não existe mais em Vieira, que a superara através da absorção da segunda pela primeira (SALOMÃO, 1997,

p. 16). Ainda para Salomão, a discussão sobre o caráter inovativo do *Sermão da Sexagésima*, dentro do panorama da eloquência portuguesa, uma posição mais equilibrada deve levar em consideração

o fato de Vieira ter adotado uma grelha tópica retirada dos preceitos retóricos, do mesmo modo como fez para outros sermões igualmente edificadas com solidez sobre um sistema prévio de *loci argumentorum*. O sermão segue a estratégia jesuítica herdada do Geral Aquaviva, manifestando equilíbrio entre o tema de caráter evangélico e o de caráter literário ou oratório. *Estamos, sem dúvidas, diante de um sermão moral e religioso onde as propostas estéticas estão a serviço da ética sacerdotal e evangélica* (SALOMÃO, 1997, p. 16). [grifo nosso]

1.2.2. Da Retórica Laica para a Retórica Cristã.

Em artigo sobre a questão do índio em Vieira, Alcir Pécora (1992) afirma que o caminho mais prudente para se acercar do problema é aquele em que se delimita o período a ser estudado, executando um corte, e subdividindo-o em domínios mais precisos (PÉCORA, 1992, p. 424). De modo similar, adotamos esta metodologia, ao escolher um único sermão, o *Sermão da Sexagésima*, para tentar demonstrar nossa hipótese sobre a natureza da retórica vieiriana. Poderiam objetar que um único sermão é insuficiente para se demonstrar a complexidade de tal retórica, contudo, acreditamos que as possibilidades de análise de um único sermão, como o *Sermão da Sexagésima*, são inesgotáveis, tendo em vista a natureza anagógica que este apresenta. Afinal não é por acaso que se multiplicam, como numa espécie de crescendo, as análises sobre este sermão, que sempre trazem novas perspectivas sobre sua natureza. Nesse sentido, a afirmativa saussuriana que serve de epígrafe a este capítulo, justifica de forma exemplar essa opinião, quando insinua que jamais podemos elidir o “olhar” do *sujeito*. De toda maneira, devemos encarar a obra de Vieira como um todo, uma espécie de *organum*, em que cada parte – sermão, carta ou ensaio – se destaca do conjunto e, ao mesmo tempo, nele se integra.

Sobre o *Sermão da Sexagésima* já dispomos de elementos suficientes, representados por uma fortuna crítica expressiva, constituída de autores como E. Carel (s.d.), Jamil Almansur Haddad (1963), Eugênio Gomes (1968), Irene Machado (1998), Margarida Vieira Mendes (1997), Adma Muhana (1997), Alcir Pécora (1992), Antonio J. Saraiva (1980) e outros, que permitem leituras críticas hermenêuticas. Vieira, ao colocar este sermão no início de sua obra escrita, aparentemente pretendia defender um programa específico de retórica

sacra, e é quase consensual a idéia de que ele escreve – ou prega – sob uma perspectiva ética que se apropria da palavra como ação. É também inegável que, ao mesmo tempo em que teoriza sobre a própria arte de pregar, ele critica excessos, e propõe, ao mesmo tempo, modelos. Nesse aspecto, a figura do próprio pregador se constituía num elemento primordial, motivo de reflexões aprofundadas: ele deveria ser um pregador renovado. Além disso, Vieira atribuía ao conjunto da sua obra um sentido maior, escatológico, com a perspectiva de que o Evangelho devia ser o fundamento de toda a parenética, ou seja, os assuntos deviam apresentar um caráter evangélico. Por isso que o *Sermão da Sexagésima* apresenta um caráter moral e religioso, com propostas estéticas a serviço de uma ética sacerdotal e evangélica. Em resumo, neste sermão o padre Antonio Vieira expõe um número expressivo de questões sobre a pregação universal do Evangelho que, de acordo com a doutrina escatológica, é uma das condições para que se consuma o reino de Cristo.

Um aspecto relevante no estudo dos sermões vieirianos e, especificamente, do *Sermão da Sexagésima*, se relaciona às circunstâncias de como este foi composto. Sabe-se que os sermões são compilações posteriores, provindas de um Vieira já em idade provectora – a edição dos sermões começou em 1679 e terminou dezoito anos antes da morte do autor - e, portanto, são composições distanciadas do momento em que foram proferidas. O que dificulta a elucidação dessa questão é a circunstância de não existirem autógrafos dos sermões, isto é, manuscritos dando conta de como eles foram efetivamente elaborados. Para dificultar ainda mais a questão, paralelamente à ausência dos autógrafos existem outros documentos de uma natureza toda especial, os chamados apógrafos vieirianos. São textos não manuscritos pelo autor, e que dariam conta de seus sermões quando proferidos, mas que, no entanto, divergem substancialmente dos sermões na forma como foram editados por Vieira.

Os apógrafos⁷ são elementos valiosos para o estudo da origem e da recepção da obra retórica de Vieira. As indagações a respeito desses apógrafos são muitas, como, por exemplo: de que modo surgiram, sobretudo os portugueses? Como chegou o texto às mãos dos editores espanhóis que os publicaram? Ao lado disso surge uma outra questão: a da existência dos chamados “borrões” vieirianos, rascunhos elaborados pelo autor e utilizados no púlpito. Quanto a estes, as opiniões são desencontradas, porquanto sua utilidade é criticada pelo próprio autor, que questiona sua legibilidade. Inclusive já se sabe que nem os borrões nem os manuscritos a limpo serviram de base para os apógrafos. A descoberta de uma versão italiana

⁷ Apógrafo: traslado; reprodução dum manuscrito original. No caso de Vieira são de dois tipos: os editados em português e os publicados em espanhol; caracterizam-se pelo fato de não serem fiéis ao autor, segundo opinião do próprio Vieira.

do *Sermão da Sexagésima*, que difere em alguns aspectos da edição vernácula, é um exemplo disso. Vem se agregar a tudo isso a ausência de uma edição crítica dos *Sermões*, fator que dificulta bastante sua análise. Nesse aspecto, alguns editores chegam a agrupar os sermões seguindo a ordem do calendário litúrgico, quando a ordem deveria ser a da *editio princeps*, autorizada por Vieira. A importância de se chegar a uma edição crítica de Vieira se faz, então, cada vez mais presente, pois só esta permitiria apurar todo o itinerário do texto, da forma oralizada à forma escrita, determinando dessa forma o *modus concionandi* vieiriano. À parte essas dificuldades, inerentes a qualquer pesquisa que se debruce sobre autores antigos, já dispomos de uma bibliografia significativa sobre o Padre Antonio Vieira e sua obra composta de autores brasileiros e portugueses.

Por isso, antes de adentrar na análise propriamente dita da retórica vieiriana do *Sermão da Sexagésima*, faz-se necessário traçar um panorama que abranja boa parte da produção sobre o orador, ligada ao tema específico de nossa pesquisa. São obras situadas em momentos distintos da crítica vieiriana as quais, evidentemente, não se esgotam em si mesmas. Desnecessário dizer que não esgotamos a fortuna crítica a respeito do assunto, e nem mesmo uma parte significativa da mesma, que é bastante expressiva. Nessa revisão, procuramos agrupar as obras de acordo com a cronologia de publicação e de uma temática comum. Partimos assim das publicações mais antigas e chegamos até as mais recentes. Contudo, nesse processo enfatizamos mais as abordagens de natureza retórica, estilística ou hermenêutica, pois, afinal, constituem estes os pólos norteadores da nossa hipótese de uma retórica sacra vieiriana explicitada no *Sermão da Sexagésima*.

1.2.3. Quando a Letra Mata o Espírito.

Começamos com E. Carel (s.d.) que atribui à eloquência religiosa na época de Vieira o papel de consolar as tristezas do presente, lembrando um passado glorioso e apontando para um futuro melhor (CAREL, s.d., p. 68). No seu modo de ver, a eloquência do púlpito, tanto em Portugal como na Espanha, parecia fadada a uma irremediável decadência. Isso se devia à obscuridade, ao espírito pesado e ao mau gosto reinantes e que motivariam Vieira a proferir o célebre *Sermão da Sexagésima*. Nas expressões de Carel: “O proprio Vieira, no seu sermão da Sexagésima, sobre a palavra de Deus, abunda em revelações cheias de mordacidade. Para isso o pôz como o primeiro dos seus sermões, naturalmente para lhes

servir de prefácio” (CAREL, s.d., p. 68). Para Carel, o exórdio, assim como todo o sermão, “possui não sei o quê de áspero e inculto” (sic), pois “o rude (sic) missionário vinha do fundo dos desertos apostrofar os pregadores em voga, e assim nos quiz transmitir a selvatica energia da sua eloquencia” (CAREL, s.d., p. 70). Afirma Carel que Vieira, a exemplo de Bourdaloue, ao tratar do mesmo tema, procura a razão do fracasso da não efetividade dos sermões em Deus, no auditório ou no pregador, e assinala que a dificuldade não provém dos ouvintes, aos quais se associa em busca de uma solução. Ele estabelece, inicialmente, que a palavra de Deus é sempre eficaz, porquanto a fé o ensina e o próprio Evangelho o proclama. Parte, então, para analisar a figura do pregador analisando os motivos do que trata, o estilo e a ação. À maneira de Cícero e Quintiliano, vai à raiz do mal: o coração, quer dizer, requer que o orador seja um homem de bem. Dessa forma, a reforma do púlpito deveria ser, segundo sua concepção, sobretudo uma reforma moral. Porém, percebe que esta oposição entre a doutrina e a conduta não se constitui em um defeito peculiar a Portugal, ela é inerente a toda sociedade, um defeito comum da tribuna sagrada que se contamina com as paixões humanas e macula a pureza da palavra evangélica. Assim, compara a pregação à sementeira que depende mais da natureza do que da arte.

Para Vieira, segundo Carel, o estilo afetado dos seus contemporâneos parecia-lhe obscuro, negro e, por vezes, sutilezas e frivolidades provenientes da filosofia, e mesmo da teologia, substituíam as verdades evangélicas. Por isso que o espírito claro e positivo de Vieira reprovava-as. Daí indagar aos pregadores se questões semelhantes são encontradas nos Evangelhos ou mesmo nos profetas do Antigo Testamento. Será que os textos citados possuem o mesmo sentido atribuído por Deus? O sentido gramatical das palavras é respeitado? Conclui, então, que interpretar as palavras divinas num sentido diverso da tradicional é o mesmo que dar um falso testemunho contra Deus e as suas Escrituras. Carel afirma ainda que “na veemência de um rompante oratório ou satírico, Vieira excede-se às vezes e carece de gosto; mas logo a verdade retoma os seus direitos” (CAREL, s.d., p. 77) — o autor está se referindo à parte do sermão em que Vieira faz alusão à forma de falar do pregador.⁸

Observa ainda o biógrafo que, com o objetivo de reforma religiosa, política e social, ele, Vieira, considerava ser um ponto capital devolver “à santa palavra toda a sua força e pureza”, ou seja, visava restabelecer na sociedade do século XVII os princípios que deram

⁸ “Na comedia o rei veste como rei e fala como rei, o lacaio, veste como lacaio e fala como lacaio, o rustico veste como rustico e fala como rustico, mas um pregador, vestir como religioso e falar como... não o quero dizer por reverencia do lugar.”

origem aos heróis da antiguidade. Assim, para Carel, a retórica vieiriana era uma retórica popular e cheia de bom senso, análoga à de um “Quintiliano cristão”. Também chama atenção para o hábito comum no púlpito de comentar, *apostilar* o Evangelho, ou seja, o método cômodo que consistia em levantar um número expressivo de questões que prejudicavam a unidade do discurso. Para Vieira o sermão deveria ter uma única cor, um só objeto, um único assunto, uma só matéria. Conclui que o *Sermão da Sexagésima* é de capital importância para a história da tribuna sagrada em Portugal ao assinalar os abusos que a deslustravam e tornavam-na estéril, dizendo aos oradores em voga que o seu estilo era obscuro e enfático, que os textos das Sagradas Escrituras eram deturpados, e, ao opor ao estilo elegante e retocado uma palavra clara, natural e popular, Vieira indicava o caminho a seguir, o que seu sermão se tornou uma declaração de guerra, principalmente para seus adversários dominicanos.

Após a leitura das considerações de E. Carel, sobressai a idéia de que a *actio* vieiriana era principalmente de natureza moral, o que só vem confirmar a hipótese do caráter evangelizador da parenética do padre luso-brasileiro. O enfoque do biógrafo francês de Vieira, tão criticado por alguns, acontece no plano da eloquência, mas, principalmente, no da importância do *ethos* para essa parenética. Destaca da *Sexagésima* aquele ponto fundamental criticado por Vieira sobre o “apostilar do Evangelho”, quando este diz: “Usa-se hoje o modo que chamam de apostilar o Evangelho, em que tomam muitas matérias, levantam muitos assuntos, e quem levanta muita caça e não segue nenhuma, não é muito que se recolha com as mãos vazias” (VIEIRA, 1954, p. 226). Comentando esse ponto, Mendes (1989) considera o fato de que: “o sermão apostilado teria uma organização mais lassa e plural, de tipo deambulatório, próxima das expressões da exegese patrística e dos comentários escriturários, então abundantes, de teor mais expositivo que persuasivo” (MENDES, 1989, p. 172).

visava simplificar e tornar mais acessível e mais apostólico, porque mais agarrado às palavras divinas e menos dialético e retórico, o modo de fazer sermões. Consistia em pregar o “sentido literal”, e de modo “mais fácil”, pois o orador não necessitava de obedecer aos preceitos clássicos das partes da oração, nem às “flores Retóricas”, nem aos reparos e provas (MENDES, 2003, p. 182-3).

Em conclusão: “O sermão apostilado, [...], seguiria cláusula por cláusula o Evangelho, somando sintagmaticamente cada discurso, confiante num programa invisível, pedagógico, eficaz e apostólico, contido no próprio texto das Escrituras” (MENDES, 2003, p. 183).

Hernâni Cidade (1985) considera o *Sermão da Sexagésima* “vigoroso e belo [e] dos mais notáveis” (p. 63) legados pelo jesuíta. É um repto à ordem rival dos jesuítas, isto é, a ordem dos dominicanos. No sermão, assinala que alguns dominicanos acham mais cômodo permanecer na Metrópole e pontuar no púlpito com o jogo deslumbrante dos sermões gongóricos do que ir ao Ultramar, semear o Evangelho. A figura visada por Vieira é principalmente a de Fr. Domingos de S. Tomás, o qual representa o estilo de pregar da época, e é sobre este estilo que Vieira faz a crítica mais inteligente que se poderia fazer naquela ocasião, ao estabelecer as regras pelas quais o sermão perderia o caráter de *comédia*, transferida do palco para o púlpito, e se tornaria ato de *semeadura* da doutrina evangélica.

O livro *Sermão da Sexagésima. Com uma rara tradução italiana de 1668* (SALOMÃO, 1997), com texto introdutório e notas de Sonia N. Salomão, contém informações substanciais. Os comentários da pesquisadora de certo modo renovam as perspectivas de abordagem sobre este sermão que se pretendia esgotadas, depois da expressiva fortuna crítica a esse respeito. A autora inicia seus comentários afirmando que Vieira, ao colocar este sermão no início da sua obra, tinha a intenção deliberada de defender um programa particular de retórica sagrada. Destaca que é consensual a opinião de que qualquer abordagem de Vieira requer uma especial atenção para sua correspondência e os percursos existenciais e os percursos da escrita, porquanto o orador prega/escreve sob uma perspectiva ética que leva em conta a palavra como ação. Quer dizer, ele acredita no poder concreto da palavra e seu alcance performativo e elocutório, num quadro específico que é o contexto barroco ibérico do século XVII, no âmbito da Companhia de Jesus, com determinado conceito de oratória e prática missionária jesuítica (VIEIRA, 1997, p. 7-8).

No artigo publicado na coletânea *Vieira escritor*, Sonia Salomão afirma ter descoberto um Vieira “italiano”, que “consiste em um específico e orgânico *corpus*, sobretudo de sermões que, pelas características de método e de contexto, merecem um estudo tanto de caráter lingüístico – filológico quanto histórico – biográfico e literário” (SALOMÃO, 1997, p. 66). Este *corpus* é composto por um conjunto de vinte e um sermões, aos quais vem se adicionar o discurso *Le lacrime di Eraclito*, tendo sido pronunciados em italiano, como também os cinco “discursos morais”, *Le Cinque pietre della fionda de David*, para Cristina da Suécia. Destaque para a “crítica das variantes”, com a versão italiana do *Sermão da Sexagésima*, *Maravigliosa predica per fare veri predicatori*, feita em Nápoles em 1668. Para a autora, a comparação desse texto italiano com uma outra versão espanhola de 1664, conhecida por Vieira, e a própria *editio princeps* portuguesa, despertou expectativas

inusitadas ao se perceber que “teria havido (...) um texto sobre o qual as duas traduções foram baseadas” (SALOMÃO, 1997, p. 74-5). Assim, coloca a questão das fases de elaboração da *Sexagésima*, sendo possível o confronto de vários sistemas de elaboração, ou seja, os mais próximos ao momento da pregação, e a *editio princeps*, momento final da escrita. Diante disso a autora retoma a pergunta de Raymond Cantel sobre os sermões vieirianos (“Connaissons-nous les sermons de Vieira?”) e a questão de que estes foram escritos ou reorganizados por um Vieira *profecto*, quando já haveria uma cristalização dos textos e do estilo do jesuíta. Como observa Salomão:

Com o confronto das versões, é como se abrissemos de novo o texto para examiná-lo nas suas diversas fases de concepção. Nestes textos que são verdadeiramente “sistemas realizados” (...) a substituição de uma palavra deve ser percebida do ponto de vista formal, como uma verdadeira alteração no sistema que pode significar mais do que um ocasional e localizado efeito de embelezamento. O que ocorre, na maioria dos casos, é a instituição de um novo sistema aperfeiçoado pela contribuição da nova variante. Por outro lado, a possibilidade de confrontar dois ou mais sistemas sucessivos permite colher os elementos do contexto em confronto com a preferência lingüística e estilística pura e simples do autor. Através da modificação do contexto e de modificações de sistema confirmamos que o texto é um organismo vivo alimentado por uma lógica interna. Ao compararmos as traduções ou os originais italianos depois trabalhados por Vieira no momento da tradução portuguesa, podemos estabelecer um equilíbrio entre sincronia e diacronia, percebendo os diversos movimentos dentro de um mesmo sistema. Ganham nova luz as referências feitas por Vieira em cartas quanto ao processo de reelaboração dos seus sermões (SALOMÃO, 1997, p. 74-5).

A antologia crítica *Vieira escritor*, organizada por Mendes, Pires e Miranda (1997) é uma compilação crítica sobre a obra/vida de Antonio Vieira e são comunicações do Colóquio Internacional Vieira Escritor, realizado em janeiro/1997, pelo Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras de Lisboa. Em nota preliminar esclarecedora, Mendes (1997) especifica que o colóquio pretendeu ser uma reunião de pesquisadores da obra do jesuíta em Portugal e no estrangeiro. De acordo com a autora, cada participante trouxe o resultado das suas experiências e investigações sobre a obra do pregador português, trazendo aspectos diversos sobre o autor/obra que vão

dos candentes problemas de crítica textual que envolvem os seus textos, às questões decorrentes da sua inserção nas circunstâncias históricas em que esses textos foram produzidos (circunstâncias da pregação e publicação dos seus sermões; relação da sua obra com correntes do pensamento europeu,

nomeadamente espanhol do seu tempo; concretização de vectores da estética barroca, questões de recepção da sua obra; relação com outras manifestações culturais da época), destacando-se a dimensão messiânica e política como fulcro de toda a sua actividade (MENDES, PIRES, MIRANDA, 1997, p. 9).

Em *Vieira revisitado*, primeiro artigo da coletânea, Maria de Lourdes Belchior (1997), da Universidade de Lisboa, observa que Vieira foi um pouco o “Las Casas português” e, como pregador régio, teorizou sobre a arte de pregar, se constituindo o “Sermão da Sexagésima crítica de excessos e proposta de modelos” (BELCHIOR, 1997, p. 17). A autora mostra como, dentre outros aspectos, Vieira influenciou outros pregadores, a exemplo do Padre Custódio Jesam Barata que, em sua obra *O Espelho da eloquência portuguesa ilustrado pelas exemplares luzes do verdadeiro sol da elegância Venerável Padre António Vieira*, editada em 1734, uma espécie de tratado de Retórica, “*todos os exemplos são retirados de obras de António Vieira*” (BELCHIOR, 1997, p. 17) [grifo da autora]. Para essa autora, o “cúmulo da glorificação” e da “degradação” de Vieira se apresentariam em Fernando Pessoa, nos textos de Bernardo Soares: na *Mensagem* e no *Livro do Desassossego*, e em Luís António Verney – se bem que esta última não se encontra como se queria fazer acreditar na obra de Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, pois, para este, Vieira “teve muito bom talento, grande facilidade para se explicar, falou muito bem a sua língua, e nas suas cartas é autor que se pode ler com gosto e utilidade” (BELCHIOR, 1997, p. 17). A crítica mais severa de Verney está relacionada aos sermões, que para ele “são daquelas teias de aranha, bonitas para se observarem, mas que não prendem ninguém (...) conformava-se muito com o estilo corrupto (sic) do seu século” (BELCHIOR, 1997, p. 17-18).

Para Belchior, o autor da *Dedução Cronológica e Analítica*⁹, este sim, é crítico mais mordaz. Ele descreve e enumera as “sete maquinações do Padre Antonio Vieira”. Censura acerbamente o orador pela invenção do “novo método” e do “novo estilo”, responsável pelos danos causados à eloquência dos púlpitos. Denomina de ímpias e temerárias as hipérboles e comparações vieirianas, e critica a influência que o orador português alcançou no conjunto da oratória portuguesa, tornando-o responsável pelas “desgraças políticas e econômicas, intrigas” bem como outros males que o “fanatismo (sic)” do jesuíta desencadeava. Vê-se aqui o quanto Vieira foi incompreendido em sua própria época, pois enquanto tentava um *redressement* da Oratória Sacra, era encarado, ao contrário, como um inovador.

⁹ Não cita o nome de autor. Infelizmente não conseguimos também identificá-lo.

Maria Lucília Gonçalves Pires (1977), em *A epistolografia de Vieira. Perspectivas de Leitura*, trata das questões referentes à correspondência de Vieira e das dificuldades inerentes à sua edição. Depois de analisar as principais edições da epistolografia vieiriana, a autora ressalta a importância das cartas como documentos históricos intrínsecos ao estudo da obra e vida de Antonio Vieira, e do período colonial em si; conclui que a “perspectiva de leitura que [lhe] parece mais sedutora consiste em encarar as cartas como construção de um auto-retrato, procurando analisar os processos mobilizados nessa construção e a imagem multifacetada deles resultante” (PIRES, 1997, p. 26). Para ela, sobressai nas cartas, principalmente a utilização do discurso narrativo no qual o narrador é protagonista da ação narrada, quer dizer: “a técnica retórica da argumentação persuasiva, tão engenhosamente explorada nos seus textos parenéticos, prolonga-se e repercute-se de forma aparentemente mais natural, mas não menos eficaz, no texto das suas cartas” (PIRES, 1997, p. 26). Sonia Salomão já chamava atenção para a importância da correspondência do orador, como um elemento fundamental na recuperação de um perfil mais fiel de Vieira.

No artigo *A tradução da Clavis Prophetarum*, Arnaldo Espírito Santo (1997), da Universidade de Lisboa, fala sobre a tradução desta obra a partir de uma fotocópia do manuscrito da Gregoriana. Apresenta a idéia de que uma tradução do jesuíta deveria ser realizada com estilo e vocabulário utilizados pelo próprio Vieira. Também sublinha a importância da fixação do texto e das dificuldades inerentes às variantes aparecidas dessa obra. Para o estudioso, a *Clavis* seria um ponto culminante para o qual tenderia o pensamento de Vieira, ou seja, o próprio Vieira considerava esta obra a construção mais importante de sua vida, quando colocada ao lado dos sermões, que “não passavam de choupanas”.

O holandês Frits Smulders (1997) contribui com *Tradições manuscritas na obra de António Vieira*, texto no qual direciona a atenção para a existência dos apógrafos vieirianos. Sabe-se que cerca de duzentos e cinco sermões, grande quantidade de tratados teológicos e políticos e mais de setecentas cartas, chegaram até nossa época. Alguns desses textos chegaram sob a forma de manuscritos do punho do próprio autor, sem influência da intervenção ou equívocos de censores, corretores, tipógrafos etc. Por outro lado, uma outra categoria de textos manuscritos, denominados de apógrafos, quer dizer, manuscritos dos sermões elaborados por terceiros, chegaram até nós. Esses textos, segundo Smulders, “não podem ser considerados independentemente da história da publicação dos sermões” (SMULDERS, 1997, p. 54). O holandês chama nossa atenção para a circunstância de que o próprio Vieira, preocupado com a circulação dos apógrafos dos seus sermões, se tornou ele

próprio editor de sua sermonística, que começou em 1679, com a publicação do primeiro volume em Lisboa, e se estendeu até 1696, quando saiu o volume XI da mesma obra, um ano antes do falecimento do seu autor. Depois, postumamente, foram publicados mais quatro volumes compostos de outro gênero de textos.

O estudioso observa que, no prefácio ao primeiro volume da coletânea de sermões, o próprio Vieira adicionava uma lista de sermões impressos em vários idiomas atribuídos a ele e diz quais são legítimos e quais são apógrafos. É importante se transcrever aqui a justificativa do próprio Vieira para o fato de ter que publicar seus próprios sermões e que, de acordo com ele, reside

na corrupção, com que andam estampados debaxo [sic] do meu nome e traduzidos em diferentes línguas muitos sermões, ou supostos totalmente, não sendo meus, (...) ou finalmente impressos por cópias defectuosas e depravadas, com que me todos ou quase todos vieram a ser maiores os erros dos que eu conheci sempre nos próprios originais (VIEIRA apud SMULDERS, 1997, p. 56).

Ao falar na existência de apógrafos não se deve esquecer que também existiram autógrafos dos sermões vieirianos. Até o presente momento não foram encontrados, e supõe-se que foram perdidos durante o século XVIII. De acordo ainda com Smulders, os autógrafos dos sermões existiram sob duas formas: primeiro, os chamados “borrões”, ou seja, apontamentos soltos utilizados por Vieira quando no púlpito; segundo, os manuscritos passados a limpo e utilizados pelo impressor. Para o pesquisador os borrões se encontravam ainda sob a forma de apontamentos nos inícios de 1660, quando o jesuíta iniciou a redação dos sermões para publicação do primeiro volume. Três anos antes da publicação deste, Vieira já desabafava: “a confusão dos meus borrões, com que ninguém se entenderá depois da minha morte, como nem eu quási me entendo” (VIEIRA apud SMULDERS, 1997, p. 57).

Ainda sobre a questão, Smulders diz que a descoberta dos borrões teria pouca utilidade cientificamente falando, pois seriam ilegíveis para os pesquisadores assim como já o eram para o próprio autor e pouco esclareceria sobre a forma como foram proferidos. Indaga, diante da existência dos apógrafos, se os borrões seriam suas prováveis fontes: “Que conclusões poderemos tirar das afirmações de Vieira sobre os seus borrões?” (SMULDERS, 1997, p. 57). E conclui que “é impossível que estes apontamentos tenham sido utilizados por terceiros para compor cópias dos seus sermões, a não ser que entre eles houvesse alguém que também tivesse assistido à própria pregação” (SMULDERS, 1997, p. 57). São

importantíssimas as conclusões de Frits Smulders sobre os autógrafos e apógrafos da produção vieiriana:

Além de *autógrafos* de cartas, tratados políticos e escritos teológicos, existem apógrafos dos sermões, tanto apógrafos com o texto da edição *princeps* portuguesa, publicada a partir de 1679, como apógrafos muito mais antigos, que nunca foram impressos em língua portuguesa (com exceção de alguns poucos), mas muitas vezes utilizados como base para as antigas traduções dos sermões em castelhano. [...] as versões manuscritas se encontram mais próximas do discurso oral. O facto de o autor considerar estes textos manuscritos como corrompidos não diminui nestes, quanto a mim, o seu valor para o estudo científico dos textos de Vieira. [...] Os velhos manuscritos apógrafos revelam-nos mais sobre os sermões como eram proferidos do que os posteriores textos estilizados e embelezados, que nos mostram o impressionante talento retórico do autor. *Os apógrafos têm um interesse extraordinário para o estudo tanto da origem como da recepção da obra retórica de Vieira* (SMULDERS, 1997, p. 61) [grifo nosso].

Para uma pesquisa como esta, que pretende determinar a especificidade do discurso vieiriano no *Sermão da Sexagésima*, as observações de Smulders são fundamentais. Os apógrafos, tanto os publicados em língua portuguesa, quanto aqueles editados em língua espanhola, são material imprescindível para se comparar possíveis “visões” da pregação de Vieira por parte de seu público, isto é, como eram recepcionados por alguns dos seus ouvintes. Ademais, a comparação de material tão valioso tornaria viável uma amplificação do conceito restrito de retórica sagrada pertinente a um único sermão e se estenderia assim a todo contexto sermonístico vieiriano. Aliás, é Mendes quem o diz, ao aventar a possibilidade de se corporificar um modo específico de pregar, assentado numa retórica sacra, extensiva a todos os outros sermões do jesuíta.

1.2.4. A Pregação, pois, é Oração

Chave dos Profetas: a edição em curso, de Margarida Vieira Mendes, da Universidade de Lisboa, começa afirmando que Vieira se insere num “tempo de debates teológico-jurídicos” e “quadros mentais” ignorados em parte ainda hoje. Para ela, a edição da *Clavis Prophetarum*, ainda em curso, não se trata da derradeira obra, pois na verdade os *Sermões* são a derradeira e completa obra de Vieira. Destaca que após a leitura da *Clavis* fica evidente que Vieira expõe um número expressivo de questões sobre a pregação universal do

evangelho que, de acordo com a doutrina escatológica, é uma das condições para que se consuma o reino de Cristo. Enumera, então, quatro questões, das quais destacamos duas – as de número 2 e 3 – importantes para nossa pesquisa. A observação 2 afirma:

O que me parece mais importante e muito belo é que, na sua busca do sentido anagógico, ele vai preferir sempre textos de profetas e apóstolos – os fundadores, os primeiros: salmos de David, Isaías sobretudo, e S. Paulo. E insiste sempre no sentido literal (estou a situar-me, obviamente, no método hermenêutico dos quatro sentidos) (...) A grande base de sustentação ou quadro passional do pensamento de Vieira é a tomada à letra da beleza imagética da citação profética. Estabelece sempre a sua aliança com a acção do tempo e esclarecimento do futuro. (...) Junta assim, os arquétipos fundadores, que são de natureza literal e simbólica, com a realidade final da salvação e do fim dos tempos (MENDES, 1997, p. 36).

A terceira observação de Mendes revela que “outro fundamento sólido usado pelo autor é a *experiência* vivida pelo próprio jesuíta, em que muito insiste” (MENDES, 1997, p. 36), pois o jesuíta

argumenta a favor de uma intervenção providencial e maravilhosa do sagrado, cujos desígnios paradoxais se propõe ousadamente descobrir, dada a impotência dos meios humanos. Vieira parece desistir de levar à prática o preceito jesuítico e discreto de Baltazar Grácian em forma de quiasmo e que espelha bem as relações difíceis entre o céu e a terra. Cito, embora seja bem conhecido: procurem-se os meios humanos como se não houvesse divinos; e os divinos como se não houvesse humanos (MENDES, 1997, p. 37).

Para Mendes, o mais importante é se descobrir em fontes semânticas, e mesmo as lexicais e imagéticas, da representação vieiriana dos índios, exposta de maneira literária ou “visionária” em alguns sermões. São visões de leituras, segundo a autora, inspiradas em biblistas como Solórzano Pereira, Frei Pedro mártir, Bózio e também de portugueses do século anterior, como Manuel da Nóbrega e Pero de Magalhães Gândavo. Das observações da autora, e de suas críticas às visões, segundo ela equivocadas, sobre o *Sermão da Sexagésima*, sobressaem a importância que os textos bíblicos assumem na parenética vieiriana.

Com efeito, o *Sermão da Sexagésima*, inspirado nos Evangelhos de Lucas (Lc 8 [:11], *Semen est verbum Dei* (*Esta é, pois, a parábola: a semente é a palavra de Deus*) e de Mateus (Mt 13 [:3] (*E falou-lhe de muitas coisas por parábolas, dizendo: Eis que o semeador saiu a semear*), está recheado de outras citações bíblicas como: versículos de Ezequiel (3

vers.); Marcos (1 vers.); Mateus (8 vers.); Isaías (4 vers.); Números (2 vers.); Êxodo (2 vers.); João (4 vers.); Romanos (1 vers.); Gênesis (1 vers.); Jonas (2 vers.); Salmos (3 vers.); Juízes (1 vers.); Atos dos Apóstolos (1 vers.); Apocalipse (1 vers.); Lucas (4 vers.); Deuteronômio (1 vers.); Amós (1 vers.); Eclesiastes (1 vers.); Oséias (1 vers.); Jeremias (1 vers.); Timóteo (1 vers.); Coríntios (1 vers.); Gálatas (1 vers.) e Crônicas (1 vers.).

Os sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita, de Aníbal Pinto de Castro (1997), ressalta, como o próprio título do artigo o enseja, o distanciamento entre o dito e o escrito vieiriano, expresso pelo próprio orador quando, no curto prólogo “Ao Leitor” do tomo I da *editio princeps*, diz: “começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que sem a voz que os anima, ainda ressuscitados, são cadáveres” (CASTRO, 1997, p. 80). Para Castro, o texto reduzido ao “estatismo gráfico”, sentia a ausência da vida animada que na comunicação oral correspondia a ultima parte da disciplina da Retórica denominada de *actio*. O pesquisador observa que ao falar da preparação do texto dos *Sermões* a serem editados, Vieira menciona invariavelmente a existência de rascunhos ou borrões e conjectura que tais borrões não apresentariam todos o mesmo estágio de desenvolvimento. Nos termos de Castro

iriam desde os esquemas simples elaborados como estrutura fundamental da *dispositio* a versões mais extensas, passando por gradações várias. (...) a forma escrita que ele próprio fixou para a maioria da sua produção concionatória não representa, ou raríssimas vezes poderá representar, a forma do discurso dito. E este problema, que constituirá sempre uma dúvida quase angustiada para o editor crítico dos *Sermões*, jamais encontrará solução (CASTRO, 1997, p. 81).

Continua o crítico:

Ele diz também do intenso e tenaz trabalho de reelaboração a que sujeitava o texto até atingir a sua forma final, embaraçando a primeira forma que concebera com as tais “emendas, riscas e reforma”, numa verdadeira sobreposição de palimpsesto, que hoje seria altamente elucidativa, em termos de crítica genética (CASTRO, 1997, p. 82).

Ademais, sublinha Aníbal Castro, o orador procedia a alterações outras do texto que, apesar de restituírem “bastantemente” o texto à enunciação oral, apresentavam uma forma escrita diferente da inicial, porquanto mais elaborada. Por isso defende a idéia de que mesmo as traduções espúrias, ou rejeitadas por Vieira (principalmente estas para o pesquisador), são

importantes do ponto de vista da crítica textual, uma vez que atestam estádios de elaboração do texto e anteriores aos da *editio princeps*. No todo, as considerações desse autor giram em torno da necessidade de uma edição da *opera* vieiriana que “para além de nos dar um texto correcto, permita apurar, tanto quanto possível, o percurso desse texto, desde a forma dita à forma escrita, definitiva” (CASTRO, 1997, p. 92). Afirma ser este um estudo que gostaria de encetar, pois permitiria explicar muitas das incongruências entre os preceitos apontados no *Sermão da Sexagésima*, e aqueles perpetrados pelo próprio orador, e detectar até que ponto a sua parenética alterou-se para se acomodar à multiplicidade dos auditórios e à própria “evolução do código barroco” durante o século XVII.

No final, o autor arremata, concluindo pela transformação do Vieira-pregador em Vieira-escritor:

No prólogo da *editio princeps* e em vários outros lugares, insiste Vieira na preocupação em restituir os seus textos à vida da acção oratória directa, *coram populo christiano*, visto terem sido depois deturpados em impressões e cópias clandestinas ou, pelo menos, não autorizadas. Essa restituição, por ele levada a cabo com tão demorado e acurado *labor limae*, terá realmente reconduzido aqueles sermões à vida da oralidade que lhes dera tanta qualidade e eficácia, nos púlpitos do Brasil, de Portugal e de Roma? Estou em crer que não. O Vieira *pregador* transformara-se, mediante esse árduo trabalho, num Vieira mais *escritor*. A dimensão desse percurso e da metamorfose que ele implicou é que será porventura um segredo que nenhum *clavis prophetarum* será capaz de abrir (CASTRO, 1997, p. 92).

Aníbal Castro, por outro lado, lembra que *todos os textos no que dizem respeito à matéria eram essencialmente de cunho moral* (CASTRO, 1997, p. 87). Como insiste em explicar:

antecipando-se a eventuais críticas quanto ao uso do púlpito para tratar temas profanos, ou subordinando toda a sua actividade concionatória, mesmo quando aparentemente aplicada aos assuntos temporais, a uma finalidade de preparar os ouvintes para a construção da cidade de Deus na terra, o pregador dava ao conjunto da sua obra um superior sentido escatológico (CASTRO, 1997, p. 87).

A comunicação de José Nunes Carreira (1997), *O uso da Escritura nos sermões de Vieira*, como já o dissemos anteriormente, traz uma contribuição relevante para nossa pesquisa na medida em que vem corroborar a importância da exegese/hermenêutica bíblica como fundamento da retórica vieiriana. Como o autor mesmo afirma

De uma coisa estou convencido: nem a retórica, nem a filosofia política, nem a ética, nem a teologia atingem a substância mais íntima e mais genuína dos sermões. *Por intenção e conteúdo, cada sermão é um desdobrar de argumentos ao serviço de determinada interpretação de um lugar bíblico, enunciado nas primeiras palavras do exórdio* (CARREIRA, 1997, p. 93) [grifo nosso].

Eis o que, por exemplo, Vieira diz sobre o fundamento da sua parenética: “O mesmo David, que nos deu o *fundamento de tudo o que temos dito*, nos dará também a última cláusula e prova (...) o Evangelho (que pode estar por Escritura) deve ser o *fundamento de tudo o que se há-de dizer*” (CARREIRA, 1997, p. 95).¹⁰ Observa ainda que “sem esclarecer o manejo da Escritura nos sermões, todo o manancial de erudição despendido nas outras vertentes ficará incompleto e quase manco. O que a produção exegética deixava intuir é particularmente manifesto na oratória sagrada” (CARREIRA, 1997, p. 95-6). Para corroborar sua tese, Nunes Carreira mostra que a abundância de citações e alusões bíblicas é muito expressiva na parenética vieiriana. Isso sem desprezar elementos retóricos outros, como ele mesmo diz:

Para os que se consideram beneméritos e mal despachados faz desfilar autoridades clássicas como Sêneca (*De Beneficis*), Cícero, Virgílio (*Eneida*), e bíblicas (Lc, 17,10). Entrando mais a sério no argumento, procura a “razão divina”, falando antes de mais aos ouvintes “como homens”. Mesmo a homens impõe-se a autoridade da escritura, corroborada por Ovídio (*Metamorfoses*, II) (CARREIRA, 1997, p. 99).

1.2.5. Estilística Vieiriana no Contexto Crítico-Literário Luso-Brasileiro

Concluído esse breve panorama do pensamento vieiriano dessa coletânea, finalizamos nossa revisão bibliográfica trazendo as contribuições inestimáveis de duas obras sobre Vieira publicadas em períodos e contextos tão diversos como o são os do Brasil e Portugal. As obras são História da Inteligência Brasileira, de Wilson Martins (1977), e A Oratória Barroca de Vieira, de Margarida Vieira Mendes (2003).

¹⁰ Os grifos/observação são de Carreira.

Margarida Vieira Mendes cita sem, no entanto, especificar as obras, Wilson Martins e Sérgio Buarque de Holanda como os dois autores que melhor escreveram sobre Vieira no Brasil. Como toda eleição canônica, exclui dessa preferência os dois mais expressivos estudiosos vieirianos no Brasil, que são Alcir Pécora e Adma Muhana. Mas a opção de Mendes por Martins tem sua razão de ser, pois é inegável que este, com sua obra exaustiva sobre a *História da Inteligência Brasileira*, traz uma contribuição singular sobre Antonio Vieira, na medida em que analisa os aspectos retóricos, estilísticos e hermenêuticos da obra do jesuíta.

Wilson Martins inicia sua longa abordagem relacionando Antonio Vieira (1608-1697) e Gregório de Matos (1633-1696) como dois “excêntricos” com relação à vida intelectual da Colônia. Com a afirmação, o crítico não se refere às respectivas vidas de ambos como intelectuais na Colônia, o que para ele significa outra coisa, mas ao fato de que “ambos pertencem intelectualmente à Europa muito mais do que à América, a Portugal muito mais do que ao Brasil” (MARTINS, 1977, p. 170). Com efeito, Vieira passou 51 anos no Brasil, o que o tornaria mais brasileiro do que português, mas para Martins a “real realidade” é bem diferente: Vieira empregou 40 anos de sua vida adulta e ativa na Europa, seu período mais glorioso, como orador sacro e também esta é considerada a parte mais agitada de sua carreira de escritor. Assim, para Martins, “é a volta definitiva ao Brasil que o transforma realmente em escritor” (MARTINS, 1977, p. 171) e, mais importante: “por consequência [...] coloca a preocupação estilística, no sentido literário da palavra, no primeiro plano do seu interesse, isto é, que se apresenta como a última finalidade de sua vida” (MARTINS, 1977, p. 171). Apesar de se manifestar mais interessado nos aspectos estilísticos da obra de Antonio Vieira, que considera a face mais expressiva de sua obra literária, Martins não se exime de fazer considerações outras sobre a atuação do orador. Apesar de sua análise se intitular “O mundo da literatura”, os subtópicos que a fundamentam são bastante abrangentes e trazem títulos bem característicos como: “Prosa”, “O código literário”, “O estilo de Vieira”, “O profeta Vieira”, “O Vieira político”, “O teatro do mundo”, dentre outros, e faz um comentário que toca mais de perto o núcleo da ação vieiriana, quando afirma:

A de missionário, que era, por assim dizer, a sua natureza original, permaneceu subterraneamente em toda a sua carreira, se não no sentido imediato de catequese em que a entendemos e em que ele próprio a tomava, pelo menos no sentido de *missão*, que se tornou cada vez mais claro no seu espírito (e que o seu destino extraordinário parecia confirmar) [...] a *Retórica*, no sentido nobre da palavra, foi a sua arma permanente em todas

as outras atividades, inclusive nas de catequese, que via como um problema estilístico (agora no sentido específico da palavra) (MARTINS, 1977, p. 171-2).

Ao afirmar que Vieira ao voltar para o Brasil tinha “como última finalidade de sua vida” a preocupação estilística, no aspecto literário, Martins não quer dizer que esta foi a preocupação *maior* de toda uma existência, mas o contrário, como atesta a citação que acabamos de fazer sobre o sentido missionário da vida do padre jesuíta. Mais do que isso: na abordagem do crítico sobressai o aspecto de que o uso da Retórica servia aos permanentes propósitos catequéticos. Permitimo-nos discordar apenas do ponto em que o ilustre crítico afirma ser essa preocupação “um problema estilístico”, pois, no nosso modo de analisar, ela era tão-somente um instrumento coadjuvante da hermenêutica bíblica. É inegável que Martins avança mais do que outros críticos em suas considerações, ao reconhecer que a fortuna crítica vieiriana é “um dos índices mais expressivos da história intelectual” (MARTINS, 1977, p. 173) e, desse modo o autor não hesita em concordar com aqueles que consideram o *Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal* como a obra-prima vieiriana, ou seja, como “um dos pontos mais altos da oratória sacra em todo mundo” (MARTINS, 1977, p. 173).

De outra forma, Martins observa que Vieira, literariamente, deve ser julgado pelos sermões e que o orador alimentou uma *visão literária* do mundo desde as primícias. Sintetiza, então: “Os sermões são obras de escritor, não de orador, embora o estilo e o tom guardem as características da retórica vieiriana” (MARTINS, 1977, p. 175). Citando J. Lúcio de Azevedo, comenta que Vieira no *Sermão de S. Roque* “não hesitou, como em tantos outros, em ‘atualizar’ o texto escrito com referências e comentários a acontecimentos posteriores ao dia em que o proferiu” (MARTINS, 1977, p. 175-6, nota 168) [grifo nosso]. Lembra que Raymond Cantel, de modo semelhante, menciona esse processo de trabalho como um dos costumes daquela época, era o orador que fazia imprimir os seus sermões nos séculos XVI e XVII e “não se contentava [apenas] com submetê-los a um trabalho de revisão a fim de polir-lhes o estilo; ele se permitia também interpolações que não raro tornavam o discurso duas ou três vezes mais longo que no momento em que tinha sido proferido” (MARTINS, 1977, p. 175-6).

Para Martins, a fortuna literária de Vieira se acomoda às oscilações do gosto da época com seu ponto mais alto nas épocas maneiristas, e o contrário, com o nível mais baixo de descrédito nas épocas neoclássicas. Considera o jesuíta um escritor profundo com lúcida *consciência estilística*, características ausentes de seus críticos e admiradores. Ao assumir, já

no fim da vida, definitivamente, a condição de escritor, Vieira previne no prólogo da edição completa dos seus sermões:

Se gostas da affetação e pompa de palavras, e do estylo que chamam culto, não leias. Quando este estylo mais florescia, nasceram as primeiras verduras do meu (que perdoarás quando as encontrares), mas valeu-me tanto sempre a clareza, que só porque me entendiam comecei a ser ouvido; e o começaram também a ser os que reconheceram o seu engano, e mal se entendiam a si mesmos (VIEIRA apud MARTINS, 1977, p. 177).

Para Martins, essa era uma declaração de escritor, e sublinha: “os sermões de Vieira são, *não por acidente, mas por essência, obra escrita*” (MARTINS, 1977, p. 177) [grifo nosso]. Nesse aspecto, de acordo com o crítico, a obra de Vieira apontava para o código literário daquela época. Por isso que para o crítico não é surpreendente que Vieira tenha se servido do sermão - e aqui aponta “o magnífico sermão da Sexagésima” - como veículo de idéias literárias, porquanto ele só não seria o lugar ideal para o desenvolvimento de uma doutrina literária se o orador não fosse Vieira e, importantíssimo: “se a oração sagrada não fosse, justamente, a forma mais nobre, mais *espiritual*, em que a literatura se manifestava (e na qual se havia descaracterizado, descaracterizando ao mesmo tempo o sermão, o que será um dos temas de Vieira)” (MARTINS, 1977, p. 177).

Martins, a exemplo de outros autores, considera que Vieira com o *Sermão da Sexagésima* estabeleceu um tratado de Retórica – não de retórica sacra, mas, pura e simplesmente, de Retórica, tomada a palavra no sentido original, que é o sentido literário e não apenas oratório (Vieira para o crítico é um latinista e todo o seu pensamento pode-se dizer “etimológico”), tanto no plano do estilo quanto no plano moral. Margarida V. Mendes desmonta essa idéia de que esse sermão seria um tratado ou pequeno tratado de retórica tradicional ao observar a ausência dos elementos característicos para tanto. Na nossa percepção, o sermão só seria esse “pequeno tratado” na medida em que exatamente não seguisse o modelo clássico estabelecido pela Retórica, e se aproveitasse de alguns dos seus elementos para estabelecer uma “nova retórica”, uma “retórica cristianizada” na qual os elementos profanos oriundos da Retórica Antiga tornam-se de certa maneira sacralizados. Mais adiante o crítico literário esclarece que Vieira, por ser um homem de ação, só estimava as artes da palavra pelas suas virtualidades instrumentais e “tomando posição contra I.A. Richards com três séculos de antecedência, ele não distinguia entre duas formas de linguagem e considerava a beleza do estilo como o elemento fundamental da sua eficácia” (MARTINS,

1977, p. 177). Ao contrário de Martins, entendemos que é o elemento retórico do *ethos* que se torna um coadjuvante fundamental na consecução dessa oratória tipificada como sacra, se tornando o estilo apenas mais um elemento acessório.

Depois desses comentários, o crítico chega, enfim, a considerações fundamentais para nossa discussão sobre a natureza da retórica vieiriana. Cito, por conseguinte, *in totum*, todo este longo trecho de Wilson Martins:

o tema do sermão [da Sexagésima] não é como ‘escrever bem’, nem, muito menos, a ‘condenação do estilo culto’ e, ainda menos, um documento da contradição entre o que ele condenava nos outros e praticava por conta própria. (nota 170: Nesse particular, interpreta-se frequentemente por um contra-senso a observação de Vieira que, depois de censurar certos oradores por referirem ‘as palavras de Deus em diferente sentido do que foram ditas’, acrescenta: ‘Quantas vezes ouço dizer que são palavras vossas, o que são imaginações minhas, que me não quero excluir deste número!’ É evidente que ele se refere aqui a matéria de exegética e não a matéria de estilo; e é só sob esse aspecto que merece as censuras do bispo de Vizeu: ‘Não se propõe Vieira de ordinário mais que aguda extravagâncias, paradoxos insensatos, que provocam a riso, se não é a indignação. Os seus argumentos, por consequência necessária não passam de empenhos fúteis, apenas dissimulados com frágil aparência. A Santa Escritura é obrigada, é forçada, é arrastada a servir a estas ridículas empresas: sem atenção ao seu verdadeiro sentido, sem respeito à sua dignidade. Quanto os Doutores de menos nome, os Expositores mais obscuros disseram com maior encarecimento e menos ponderação, ele emprega confiadamente, se o reputa de serviço, por mais que repugne à discricção e ao senso comum” (MARTINS, 1977, p. 178).

Em essência, eis o núcleo da teoria estilística vieiriana, segundo Martins (VIEIRA apud MARTINS, 1977, p. 179):

O pregar há de ser como quem semeia, e não como quem ladrilha ou azuleja. Ordenado, mas como as estrelas: *Stellae manentes in ordine suo*. Todas as estrelas estão por sua ordem; mas é ordem que faz influência, não é ordem que faça labor. Não fez Deus o céu em xadrez de estrelas, como os pregadores fazem o sermão em xadrez de palavras. Se de uma parte há de estar *branco*, de outra há de estar *noite*; se de uma parte dizem *luz*, da outra hão de dizer *sombra*; se de uma parte dizem *desceu*, da outra hão de dizer *subiu*. Basta que não havemos de ver num sermão duas palavras em paz? Todas hão de estar sempre em fronteira com o seu contrário? Aprendamos do céu o estilo da disposição, e também o das palavras. As estrelas são muito distintas e muito claras. Assim há de ser o estilo de pregação; muito distinto e muito claro. E nem por isso temais que pareça o estilo baixo; as estrelas são muito distintas e muito claras, e altíssimas. O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem e tão alto que tenham muito o que entender os que sabem. (...) Sim, Padre; porém esse

estilo de pregar, não é pregar culto. Mas fosse! Este desventurado estilo que hoje se usa, os que o querem honrar chamam-lhe *culto*, os que o condenam chamam-lhe *escuro*, mas ainda lhe fazem muita honra. O estilo culto não é escuro, é negro, e negro boçal e muito cerrado. É possível que somos portugueses, e havemos de ouvir um pregador em português, e não havemos de entender o que diz?!

Para o autor da história da inteligência brasileira e, levando em consideração a citação anterior, as regras estilísticas apresentadas por Vieira são: “clareza, simplicidade (que não exclui a arte e a beleza), precisão (com repúdio de eufemismos excessivos, metáforas, descabeladas, etc.)” (MARTINS, 1977, p. 179). Tudo isso, aliás, está em concordância com o espírito escolástico. Mas, para Martins, essas são apenas regras literárias gerais, pois as relacionadas diretamente aos sermões expressam-se da forma abaixo:

O sermão há de ter um só assunto e uma só matéria. (...) Há de tomar o pregador uma só matéria, há de defini-la para que se conheça, há de dividi-la para que se distinga, há de prová-la com a Escritura, há de declará-la com a razão, há de confirmá-la com o exemplo, há de amplificá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências que se hão de seguir, com os inconvenientes que se devem evitar; há de responder às dúvidas, há de satisfazer as dificuldades, há de impugnar e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários, e depois disto há de colher, há de apertar, há de concluir, há de persuadir, há de acabar. Isto é sermão, isto é pregar, e o que não é isto, é falar de mais alto (MARTINS, 1977, p. 179).

Conclui o crítico:

Se fosse preciso alguma prova de que essa é uma teoria do estilo literário e não apenas uma “teoria do sermão”, eis os mestres que, para concluir, ele evoca: “Tudo o que tenho dito pudera demonstrar largamente, não só com os preceitos dos Aristóteles, dos Túlios, dos Quintilianos, mas com a prática observada do príncipe dos oradores evangélicos – S. João Crisóstomo, S. Basílio Magno, S. Bernardo” e outros doutores da Igreja, entre os quais distingue, aliás, os pregadores, de um lado, e, de outro lado, os expositores: “uma coisa é expor e outra pregar; uma ensinar e outra persuadir. Em síntese, “a causa de não fazerem hoje fruto os pregadores com a palavra de Deus” não está nas pessoas, nem na matéria, nem no estilo (esta, sim, é a contradição enorme de Vieira, pois ele acaba de demonstrar justamente o contrário), nem na ciência, nem na voz: “É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus”. Neste ponto da argumentação, referente à exegética, é que ele se inclui entre os faltosos eventuais, não entre os praticantes do estilo culto, que acaba de estigmatizar com expressões cheias de desprezo (MARTINS, 1977, p.179-180).

Martins, ao citar os trechos acima, apresenta os próprios argumentos que demonstram ser a retórica vieiriana uma retórica sagrada, apesar do concurso de elementos tipicamente literários. Afinal, não é sem razão que Antonio Vieira era alcunhado de *O Crisóstomo Português*, numa clara referência a São João Crisóstomo, o príncipe dos oradores católicos.¹¹ Ao criticar a aparente contradição de Vieira, Martins esquece que o orador português é um herdeiro de toda uma tradição patrística legada por uma sucessão apostólica transmitida e conservada até os Seiscentos, e de que a Igreja seria a detentora de uma exegese/hermenêutica bíblica rompida na Reforma com a introdução do livre exame da Bíblia.

Com relação ainda ao estilo vieiriano, Martins afirma que devido à ausência de rigor intelectual (e também de sensibilidade estilística) define-se como *barroco* o estilo do jesuíta, ora aceito indiferentemente como culto ou conceitista. O crítico, no entanto, faz uma distinção entre estes últimos como espécies e o primeiro como gênero, com a particularidade de o barroco enquanto gênero englobar espécies diversas das simplesmente literárias. O termo barroco em si, quando referido a um estilo literário, não quer dizer muita coisa e, Raymond Cantel, lembra Martins, não empregava o termo como designação do estilo da época vieiriana, pois para o francês, apesar dos acordos a respeito das noções recobertas pela palavra, isso ainda era insuficiente e ele preferia falar de estilo amaneirado, de cultismo e de conceitismo. É, aliás, Cantel, quem expressa a síntese perfeita do estilo vieiriano, de acordo com o crítico: “Ele [Vieira] combate o cultismo, mas sacrifica ao conceitismo; [sua estética é] resolutamente conceitista, mas ele jamais lhe sacrificou a clareza de expressão” (MARTINS, 1977, p. 180). Observa Martins que Hernâni Cidade havia destacado isso alguns anos antes, ao clarificar o sentido preciso dessas palavras:

Nada mais errado do que a acusação, a cada passo repetida, contra o gongorismo de Vieira. Não foi, com efeito, Gôngora que lhe firmou o estilo, senão a Escolástica seiscentista, cultura da dialética pela dialética, cuja atividade sutilizadora mais de uma vez havia de ser comparada ao afiar de uma faca que nada havia de cortar (CIDADE apud MARTINS, 1977, p. 180).

¹¹ O Padre Antonio Honorati intitula sua obra sobre Vieira composta de cinco volumes – da qual infelizmente só dispomos do quarto volume - da forma seguinte, a nosso ver bastante significativa: “O Chrysostomo Portuguez ou o Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus N’um Ensaio de Eloquência Compilado de seus Sermões segundo os princípios da Oratória Sagrada [grifo nosso]. Lisboa: Typographia Editora de Mattos Moreira & C.^a, 1881”.

Ainda para Martins foi Antonio Sérgio quem primeiro assinalou o caráter do formalismo em Vieira, composto de conceitos e não de palavras, portanto *conceptista* e não *barroco*. Faz assim Antonio Sérgio uma distinção entre o cultismo, de origem gongórica, com cargas de elementos ornamentais, que não se direciona à inteligência, mas procura “deslumbrar a imaginação visível” com o jogo das imagens, dos fulgores, das formas esplêndidas, entretanto quase vazias de substância. O comentador português de Vieira culmina por eleger o conceptismo pleno na obra vieiriana:

O *conceptismo*, aparentado com a escolástica, esses faz consistir o artifício na lesta marcha do raciocínio que se tece, feitas de nugas quintessenciadas, e o prazer que daí resulta é o *prazer fino e frio* da inteligência seguindo ou provocando no mesmo seguimento os passos de outras inteligências, curiosas de rumos que podem perder-se no vazio, mas onde houve admiráveis exibições de agilidade e precisão. O texto de Vieira está cheio de agudezas dessa espécie, que são de ordem intelectual, e que não se confundem com o cultismo, que é de ordem emocional (CIDADE apud MARTINS, 1977, p. 180- 181).

Denomina finalmente Martins, de “fantasias etimológicas”, as argumentações vieirianas e, citando Bataillon, observa que Vieira “prolonga uma corrente biblista de teologia da história surgida com as descobertas do século XVI” (MARTINS, 1977, p. 192). Para o crítico literário, ele, Vieira, seria anacrônico, não por estar à frente de sua época, mas, ao contrário, por estar sensivelmente retardado com relação a esta. Para Bataillon a corrente de pensamento que, ancorada nas Escrituras como prefiguração de toda a história da humanidade, é “típica do século XVII espanhol e português [e trata-se de] pensamento ortodoxo e oficial, não esotérico” (MARTINS, 1977, p. 192). O crítico conflui para a idéia de que a “arquitetura mental de Vieira” seria quinhentista, e não seiscentista, e seria inegável o fato de que existe um “estilo jesuítico” de sermão, se também for verdade que existe um “estilo vieiriano” de proferi-los (MARTINS, 1977, p. 204).

Depois dessas considerações e de outras não menos importantes, Wilson Martins finaliza suas conclusões concordando com Raymond Cantel, que estabelece uma ponte entre o estilo de Vieira e as chamadas concepções estilísticas da época:

1º) os neologismos de Vieira são numerosos, menos, entretanto, do que sugeririam os dicionários de Bluteau e de Morais, pelo fato de escolherem de preferência na sua obra os exemplos desse recurso estilístico. A qualidade

essencial dos seus neologismos é o de não se deixarem reconhecer como tais à leitura, o que prova o seu extraordinário sentimento da língua;

2º) como seria de esperar num homem de ação e de um espírito dramático, os verbos ocupam lugar importante na sua língua. Ao mesmo tempo, ele “desconfia” do substantivo;

3º) o seu vocabulário revela a influência precisa das Escrituras; de novo, não surpreende verificar que, dentre todos os livros sagrados, “o mais íntimo do seu pensamento foi o *Apocalipse*, de São João”;

4º) finalmente, a “prodigiosa diversidade”: “Na verdade, se os seus sermões se distinguem por uma maneira e um estilo próprios, que constituem o que se poderia denominar a garra de Vieira, não é menos certo que, ao longo dos quinze volumes da edição, original, o leitor jamais experimenta a impressão do já lido. Nenhum discurso se parece com outro, nenhum desenvolvimento foi utilizado duas vezes. Vieira não copiou e não se copiou” (MARTINS, 1977, p. 206)

Ao concordar com a idéia de que a natureza original, e “subterrânea”, de Vieira, era a de um missionário, e de que a Retórica foi sua arma permanente (“inclusive na catequese”), Martins aponta também para o ponto fundamental da oratória vieiriana. Equivoca-se, no entanto, quando vê na catequese “um problema estilístico”. Do mesmo modo quando nomeia a natureza vieiriana como a de “um escritor”, mas acerta quando considera os sermões como obra de escritor, e não de orador, pelas razões já expostas por outros autores sobre a maneira como esses sermões foram compostos. Se considerarmos que o Vieira-editor era um orador submetido a um “silêncio obsequioso”, e que a idade já avançada não lhe permitia se dedicar mais à ação parenética com o mesmo vigor da juventude, não lhe restava outra coisa senão “escrever” seus sermões que, como vimos, escritos jamais seriam os mesmos que foram oralizados. Até mesmo porque provavelmente os sermões escritos foram contaminados de algum modo pelas restrições inquisitoriais sofridas pelo orador. Mesmo assim, Wilson Martins, ao afirmar que a oração sagrada era a forma “mais espiritual” na qual a literatura se manifestava na época de Vieira, recupera parcialmente o sentido que pretende atribuir à questão estilística em Vieira – se bem que o termo *espiritual*, em Martins, talvez não seja exatamente igual ao do contexto vieiriano. De toda maneira, fica então evidenciada a certeza de que Vieira era essencialmente um pregador, pela palavra viva, e aí testemunham suas próprias palavras ao se referir aos seus “borrões”.

Margarida Vieira Mendes, num estudo aprofundado sobre a oratória barroca de Vieira, traça um panorama exaustivo da oratória vieiriana¹². No capítulo 3, intitulado *Tópica e método na Sexagésima*, detém-se, especificamente, sobre o polêmico *Sermão da Sexagésima*

¹² Trata-se de sua tese de doutorado, transformada em livro.

que, de acordo com a autora, apresenta uma série de lugares-comuns oratórios provenientes da retórica antiga e da eloquência contra-reformada do século XVI, calcada nos preceitos ciceronianos, em fórmulas bíblicas, nos Padres da Igreja e, em São Paulo, sobretudo. A autora também discute de forma incisiva a questão dos estilos de pregação, principalmente naquilo que se relaciona a Vieira, e analisa o chamado “método português” de pregar, cuja origem vem de A. Pinto de Castro que o atribuiu ao *Sermão da Sexagésima*. A tese da autora é a de que

Não existe nenhuma teoria retórica peculiar no *S. Sexagésima*, ou, mais precisamente, nenhuma teoria que possa definir um método ou estilo de sermão, mas tão-só, a nível preceptístico, um conjunto de recomendações e censuras que encontramos em outros livros da época, sejam eles artes retóricas, instruções de pregadores, ou os próprios sermões publicados em sermonários assim como os seus prólogos (MENDES, 2003, p. 146).

Para Mendes, o teor dos tópicos abordados neste sermão não possibilita afirmar ser ele um marco inaugurador, uma nova etapa na história ou na periodização da eloquência portuguesa. Contrariamente ao que apregoam não se trata, portanto, de uma espécie de tratado de retórica abreviado, no que pese a disposição temática dos capítulos de 4 a 8 nos quais apresenta as tradicionais faculdades do orador: *inventio* (capítulo 4 e 7); *elocutio* (capítulo 5); *dispositio* (capítulo 6) e *actio* ou *pronuntiatio* (capítulo 8), faltando apenas a *memoria*. Vieira adotara apenas a grade tópica fornecida pela retórica em cima do sistema prévio de *loci argumentorum*. Depois, o sermão não tem 5 capítulos (como recomenda a Retórica), mas 10. Ademais, não é tratado de retórica porque não aborda todos os temas. Na análise da ilustre pesquisadora os assuntos abordados se referem menos às técnicas retóricas, e mais, ao exercício de uma pregação “frutuosa” em busca de um “pregador renovado”. Quanto aos assuntos, têm caráter evangélico e oratório ou literário, à luz do humanismo devoto e propagandístico, solicitando uma qualidade profissional e literária por parte do orador. Conclui: o *Sermão da Sexagésima* é fundamentalmente moral e religioso, nele as propostas estéticas servem à ética sacerdotal e evangélica, o que conflui com a hipótese do autor da presente dissertação.

Explica Mendes que ao abrir com este sermão o tomo I da sua obra *Sermoens*, Vieira não ambicionava traçar um programa especial, ou mesmo novo, de retórica sagrada, mas apenas “retratar-se” (“e retractar-se”) a si mesmo e, por conseguinte, mostrar-se conhecedor dos deveres, da missão e das exigências de um modo de pregar apostólico a que tencionava

ascender (MENDES, 2003, p. 148). Para isso oferece como modelo tanto os preceitos de Aristóteles, de Túlio, de Quintiliano, assim como a prática de oradores evangélicos como S. João Crisóstomo, S. Basílio Magno, S. Bernardo, S. Cipriano, S. Gregório Nazianzeno, Sto. Agostinho, bem como os patriarcas jesuítas S. Francisco Xavier e S. Francisco Borja, também os oradores bíblicos como S. João Batista, S. Paulo, os Apóstolos, Jonas, Moisés, Amós, Salomão, Baleão. Em síntese: toda a tradição laica (humanista) e a cristã (medieval, moderna e bíblica, assumindo esta última maior peso). No mais, a autora alinha uma série dos mais importantes tópicos abordados no *Sermão da Sexagésima* e comprova que já existiam outros autores com fórmulas semelhantes ou iguais, tais como: “o exemplo do pregador, ou as obras e as palavras” (capítulo 4 da *Sexagésima*); “o pôr diante dos olhos” ; “o abuso dos conceitos subtis e das falsas acomodações bíblicas, ou seja, o mau uso do conceito predicável” (capítulos 3, 5, 9 e 10); “o pregar discursos alheios ou furtados, e recitá-los de cor” (capítulo 7); “o mau gosto do estilo artificial e obscuro (‘culto’) e a imitação da linguagem teatral” (capítulo 5 e 9); “o tom de voz” (capítulo 8); “o *delectare* e o *flectere*” (capítulos 9 e 10); e, finalmente, “o sermão apostilado e a boa ordem das partes de uma oração” (capítulo 6) (MENDES, 2003, p. 149).

Esses são apenas alguns dos pontos da abordagem de Mendes que, por ser uma obra de densidade significativa, trata-se inclusive de uma tese de doutorado, merece um estudo mais aprofundado. Entretanto, desde agora nada impede que façamos algumas considerações iniciais sobre algumas das afirmativas da autora. Quando Vieira se refere ao ato de “retratar-se” e “retractar-se”, evidentemente não está se direcionando a si mesmo como modelo de orador a ser corrigido. A autora, no seu estudo sobre a oratória vieiriana, não relaciona tais assertivas aos princípios da antiga retórica, que apresenta no sistema retórico as chamadas *tópicas*, conjunto dos mais variados pensamentos a serem utilizados em quaisquer discursos e escritos de modo geral. Por exemplo, para a introdução (*exordium*) existia uma *tópica* especial, e, do mesmo modo, para a conclusão. São as chamadas fórmulas de modéstia, as de introdução e conclusão eram obrigatórias em qualquer obra (cf. CURTIUS, 1979, p. 82). Segundo Cícero, é de bom alvitre que o orador manifeste submissão e humildade (*prece et obsecratione humili ac supplici utemur*), e esta última característica já está presente no pré-cristianismo (*De Inv.*, I, 16, 22 apud CURTIUS, 1979, p. 86). Curtius (1979) observa que “na fase final da Antiguidade pagã e cristã, e, depois, na literatura latina e vernácula da Idade Média, tiveram larga difusão essas ‘fórmulas de modéstia’” (CURTIUS, 1979, p. 86). Depreende-se, então, da afirmativa vieiriana, que ao afirmar que vai pregar a si mesmo ele

está simplesmente se utilizando de um recurso retórico que, a rigor, não se refere exclusivamente à sua pessoa. Por sua vez, ao identificar no sermão vieiriano traços de elementos presentes em outros oradores, não significa que estes eram sistematizados ou objetivavam conseguir os mesmos propósitos da parenética vieiriana. Não é sem razão que afloram nas considerações de Mendes citações recorrentes de que Vieira visava especificamente a um “pregador renovado”, de que os assuntos abordados tinham caráter evangélico, e de que o sermão em pauta é, primordialmente, moral e religioso, com propostas estéticas a serviço de uma ética sacerdotal e evangélica. Ao assinalar tais aspectos, a autora reforça a hipótese de que a retórica vieiriana da *Sexagésima* estava centrada numa retórica sagrada. O próprio Vieira, no prólogo desse sermão, anuncia o projeto de uma obra tratando dessa questão, possivelmente não concluída – pelo menos não foi localizada até o presente momento -; e, se não foi escrita como um tratado sistemático de retórica, apresenta, com certeza, alguns de seus elementos disseminados por todo o contexto da produção parenética vieiriana. Quanto aos aspectos enunciados no último parágrafo acima, e que dizem respeito a fórmulas ou tópicos presentes no sermão, e utilizados por outros autores, tratamos especificamente desses em nossa análise específica do *Sermão da Sexagésima*.¹³

1.2.6. Da Retórica à Hermenêutica.

De acordo com Todorov (1980), na antiguidade, a produção e a recepção dos discursos foram responsáveis por duas disciplinas diferentes, a Retórica e a Hermenêutica, que, ao contrário da atualidade, não eram isoladas. De fato, o verbo grego *hermeneuin* designa, na sua mais remota origem, tanto aquilo que diz respeito à produção dos discursos como a compreensão dos mesmos. Aliás, é a partir das categorias retóricas apresentadas por Cícero que Santo Agostinho desenvolve a primeira grande hermenêutica (TODOROV, 1980, p. 20). Esta, inclusive, continua a ser uma discussão atual, qual seja a questão da originalidade da alegoria cristã em relação à alegoria pagã, contemporânea ou anterior, na forma como era exercitada, sobretudo na Grécia antiga (TODOROV, 1980, p. 105). Por conseguinte, não é sem razão que Schleiermacher, fundador da hermenêutica geral, afirmará explicitamente a unidade dessas duas disciplinas: “O parentesco da retórica e da hermenêutica consiste no facto de todo o acto de compreensão ser a inversão de um acto de fala” (SCHLEIERMACHER

¹³ V. 3.1. *Semen est verbum Dei*: o modelo retórico-sacramental do *Sermão da Sexagésima*, mais adiante.

apud TODOROV, 1980, p. 20). Todorov reforça ainda mais essa perspectiva com uma citação de Ast, contemporâneo de Schleiermacher: “Compreender e explicar uma obra é uma verdadeira reprodução ou reconstituição do já construído” (TODOROV, 1980, p. 20). Para este autor, existe uma *solidariedade do simbolismo e da interpretação* que não passam de duas vertentes, isto é, a produção e a recepção, de um mesmo fenômeno. Desse modo, um texto ou um discurso torna-se simbólico quando ao interpretá-lo descobrimos nele um sentido indireto (TODOROV, 1980, p. 19). Todorov ressalta que sempre acrescenta o adjetivo lingüístico ao substantivo simbólico, porque pensa, como muitos outros,

que existe um simbolismo não lingüístico. Para ser mais preciso: o fenômeno simbólico não tem nada de caracteristicamente lingüístico, apenas é transmitido pela linguagem. Os sentidos segundos ou indirectos são evocados por associações [...] a associação é um processo psíquico que, certamente, não é especificamente lingüístico (TODOROV, 1980, p. 16).

Desta sorte, apresenta a distinção entre os vários tipos de discursos. O discurso “*literal* é aquele que significa sem evocar nada” (TODOROV, 1980, p. 50), enquanto o discurso é “*ambíguo* quando vários sentidos do mesmo enunciado se colocam exactamente no mesmo plano” (TODOROV, 1980, p.51). Enfim, um discurso será “*transparente* se, aquando da sua percepção, não prestamos qualquer atenção ao sentido literal (desde a época romântica que se emprega, por vezes, o termo ‘alegoria’ para designar esta variedade de enunciados)” (TODOROV, 1980, p. 52).

No caso da exegese/hermenêutica religiosa ou sagrada, um texto deve forçosamente ser interpretado, porquanto se não o fosse deixaria de ilustrar a santidade divina (TODOROV, 1980, p. 33). É Santo Agostinho, o grande sintetizador das tradições que antecedem o Cristianismo, quem vai integrar a herança retórica, dentre outras, numa teoria semiológica geral, na qual os tropos assumem o carácter de “signos transpostos” (*signa translata*). Se bem que o grande exegeta cristão já não defina os tropos de forma semelhante à dos retóricos, ou seja, como uma palavra usada num sentido diverso do usual. Como explica o próprio exegeta patristico: “Os signos são transpostos quando os próprios objectos que designamos por meio das palavras próprias designam, por sua vez, uma outra coisa (II, X, 15)” (SANTO AGOSTINHO apud TODOROV, 1980, p. 39-40). Essa exegese bíblica que faz desencadear a interpretação no mundo ocidental, formada nos primórdios do Cristianismo, e que se perpetua até o século XVIII, fundamenta-se principalmente nos escritos teóricos do mesmo Santo

Agostinho. Para essa exegese, a interpretação se distingue da compreensão, e não é um ato automático, isto é, é necessário que algo no texto, ou fora dele, aponte para a comprovação de que o sentido imediato é insuficiente, que deve ser considerado tão-somente como ponto de partida de uma busca de um sentido segundo (TODOROV, 1980, p. 90). Para isso existem os chamados índices, que põem em movimento o mecanismo da exegese. O sentido de índice em hermenêutica é o de “meio de assinalar um estatuto textual, e assim induzir a uma certa forma de leitura” (TODOROV, 1980, p. 28). Existem índices por defeito e por excesso. A contradição e a descontinuidade, forma enfraquecida de contradição são índices por defeito, enquanto a tautologia, a repetição e a superfluidade são índices por excesso. Outros tipos de índices são a inverossimilhança e a inconveniência. As inverossimilhanças são de duas naturezas: as doutrinárias e as materiais. As primeiras se dão quando todas as passagens contradizem abertamente a doutrina cristã, isto é, são figuradas. Trata-se então de uma contradição *in absentia*, como mostra Santo Agostinho: “Quando a locução formula um preceito, proibindo uma torpeza ou iniquidade, ou ordenando um acto útil ou um acto benfazejo, não é figurada” (SANTO AGOSTINHO apud TODOROV, 1980, p. 91). Mas, não é nem mesmo necessário que o texto da Bíblia seja ofensivo para a religião cristã, é suficiente que contradiga o simples bom senso, o senso comum, se trata então de uma inverossimilhança não mais doutrinária, mas agora, material. A superfluidade acontece quando se incluem fragmentos cuja utilidade para a doutrina cristã não é evidente, isso caracteriza mais uma ausência do positivo do que a presença do negativo. Em síntese, para Todorov, os índices que desencadeiam a interpretação na estratégia patrística são paradigmáticos e não sintagmáticos.

Em *A Doutrina Cristã*, tratado de hermenêutica, Santo Agostinho assinalava os dois tipos de dificuldades na interpretação, o que implicava em duas formas de simbolismo, quais sejam aquelas relacionadas com a compreensão do discurso e as outras que dependem do nosso conhecimento das coisas (TODOROV, 1980, p. 79). Isso conduz à discussão da questão do único princípio, ou seja, que desde o início da interpretação já existem dois sentidos e não um único, que aplicado ao texto sagrado implica num sentido imediato das palavras do texto bíblico e o sentido que já nos é conhecido, quer dizer, o da doutrina cristã. Como os dois sentidos, aquele das palavras da Bíblia, o sentido direto, e o outro da doutrina cristã, o sentido indireto, são dados antecipadamente, o ato da interpretação vai consistir em demonstrar que são equivalentes. Os meios para estabelecer essa equivalência semântica não são muitos: seguem-se as vias do simbolismo lexical, com a abolição do sentido da asserção inicial na qual se encontra integrado o segmento a ser interpretado, ou as do simbolismo proposicional,

no qual se acrescenta à primeira uma segunda asserção. É preciso encontrar provas que comprovem esta motivação, o parentesco dos dois sentidos, estabelecendo que ambos são apenas um. O processo interpretativo dá-se com a distância entre esses dois sentidos, que faz o percurso através de uma serie de sucessivas equivalências ligando-os e identificando um com o outro. Dessa forma, o índice que provoca a interpretação não está no próprio texto em si, mas na sua confrontação incessante com um outro texto, qual seja o da doutrina cristã, e na diferença existente entre os dois. Questiona-se assim como se descobre que uma expressão não deve ser entendida no sentido próprio, como assinala Santo Agostinho:

Mostremos em primeiro lugar o meio de descobrir se a expressão é própria ou figurada. Aqui está ele numa palavra. Tudo o que, na palavra divina, não se possa relacionar, quando tomada no sentido próprio, com a honestidade dos costumes nem com a verdade da fé, é dito, não o esqueçais, no sentido figurado (DC, III, X, 14) (SANTO AGOSTINHO apud TODOROV, 1980, p. 90).

Por sua vez, sabe-se que desde a época patrística que a Escritura tem vários sentidos e uma das variantes mais disseminadas desta teoria afirma que esse sentido é quádruplo, ou seja, existe uma oposição entre um sentido *literal* (ou histórico) e um sentido *espiritual* (ou alegórico), e este último subdivide-se em três outros: o sentido *alegórico* (ou tipológico), o sentido *moral* (ou tropológico – não confundir com tropos) e o sentido *anagógico*. Uma das maneiras de distinguir os três sentidos espirituais é relacioná-los com o tempo, assim se diferenciam com o passado (tipológico), o presente (moral) e o futuro (anagógico). Outra não é a fórmula codificada por São Tomás de Aquino, que seguia apenas uma tradição comum:

A primeira significação, isto é, aquela em que as palavras utilizadas exprimem certas coisas, corresponde ao primeiro sentido, que é o sentido *histórico* ou *literal*. A significação segunda, pela qual as coisas exprimidas pelas palavras significam, de novo, outras coisas, é aquilo que se chama o sentido espiritual, que assim se baseia no primeiro e o implica. Por sua vez, o sentido espiritual divide-se em três sentidos distintos. Com efeito, diz o Apóstolo: “A lei antiga é uma figura da nova lei”. Denis acrescenta: “A lei nova é uma figura da lei futura”; finalmente, na nova lei, o que se passa como o Chefe é o signo daquilo que nós próprios devemos fazer. Portanto, quando as coisas da lei antiga significam as da lei nova, temos o sentido *alegórico*; quando as coisas realizadas por Cristo são o signo daquilo que nós devemos fazer, temos o sentido *moral*; finalmente, se considerarmos que essas mesmas coisas significam o que é a eterna glória, temos o sentido *anagógico* (A *razão teológica*, questão I, artigo 10, conclusão, SÃO TOMÁS DE AQUINO apud TODOROV, 1980, p. 103-104).

O menos problemático quanto à questão da identificação é o sentido moral. É semelhante, e chega mesmo a ser confundido com a forma de pensamento descrita por Aristóteles com o nome de *exemplo*, como este mesmo exemplifica: determinado acontecimento do passado (da História Sagrada) deve ser colocado paralelamente aos acontecimentos presentes e servir de orientação aos contemporâneos na tarefa de interpretação. Aristóteles, quanto a estes, distingue-os em duas espécies: os exemplos históricos e os exemplos não históricos (atemporais), que podem ser parábolas ou fábulas (TODOROV, 1980, p. 107). A parábola pode ser descrita ora como a evocação de um objeto que, por sua vez, evoca um outro; ora como uma expressão portadora de vários sentidos, sendo que alguns são diretos, e outros, indiretos. Quanto à parábola a hermenêutica cristã faz uma distinção importante entre *allegoria in factis* e *allegoria in verbis*. Acentue-se que alegoria aqui designa o conjunto do simbólico e as alegorias “factual” (ou “real”) e “verbal” são espécies desse conjunto. Na “alegoria real” se deve, de acordo com São Tomás de Aquino, interpretar primeiramente as palavras e, em seguida, as coisas designadas por estas. Já no caso da “alegoria verbal” (ou parábola) os dois sentidos são transmitidos de forma simultânea.

De acordo com as notas da Bíblia da versão católica anotada do Padre Antonio Pereira de Figueiredo (BÍBLIA, 1950), etimologicamente o termo parábola significa semelhança, aproximação, analogia desenvolvida, e foi a principal forma do ensino de Jesus Cristo. No Antigo Testamento o termo designa uma sentença, um provérbio, uma máxima e, no Novo, uma forma especial, um gênero de apólogo determinado. São as parábolas constituídas por três partes: *prótase*, é a própria história ou narração; *apódose* ou aplicação, que é a verdade fundamental que se inculca, e, por último, a verdade *moral* que delas imediatamente se inferem. Sobre o método de interpretar as parábolas, o comentarista da Bíblia diz que são três:

um, o mais geralmente seguido pelos exegetas, consiste em interpretar a narração à letra, como se fosse uma história, e depois fazer a aplicação. Ou vai interpretando gradualmente a parábola e ao mesmo tempo indica quais os pontos da doutrina que lhe correspondem. Finalmente há outro método que indica o sentido sem se importar com a letra da parábola (BÍBLIA, 1950, p. 86-87).

Inicialmente a estratégia interpretativa procura interditar a profusão de sentidos buscando um sentido principal em detrimento de outros sentidos. Quer dizer, ela procede por subtração e não por adição, por meio dos índices necessários que vão desencadear sozinhos a interpretação ou pelas interdições que recaem sobre os elementos interpretativos, ora sobre a motivação, ora sobre a natureza do novo sentido (TODOROV, 1980, p. 116). A obra de Santo Agostinho contém o germe da doutrina dos quatro sentidos. O seu princípio (Catequese, III, 6) é enunciado assim: “Tudo o que lemos nas Sagradas Escrituras foi escrito antes da vinda do Senhor apenas para iluminar essa vinda e prefigurar a Igreja, isto é, o povo de Deus através de todas as nações” (SANTO AGOSTINHO apud TODOROV, 1980, p. 107). Conclui assim Todorov que “apesar de uma tendência [...] para a restrição, a exegese patrística deve postular um sentido além do sentido literal” (TODOROV, 1980, p. 119). No entanto, ainda segundo o mesmo autor, esta ultrapassagem do literal é em seguida recuperado e canalizado para a doutrina dos quatro sentidos, pois esta, na essência, reduz-se, como já afirmava São Tomás de Aquino, “a uma afirmação da superioridade do sentido espiritual”, pois “o sentido literal é um invólucro: o sentido espiritual é a coisa propriamente dita” (SÃO TOMÁS DE AQUINO apud TODOROV, 1980, p. 119). Todas essas reflexões retóricas-hermenêuticas, por conseguinte, têm tudo a ver com o *Sermão da Sexagésima* e, principalmente, com a forma de pregar oral (e escrita) executada pelo Padre Antonio Vieira.

Com efeito, do ponto de vista hermenêutico o *Sermão da Sexagésima* além de em sua construção se inscrever em alguns pontos da rica tradição da doutrina dos quatro sentidos, comentada tanto por Santo Agostinho como por São Tomás de Aquino, insinua, implicitamente, que esta doutrina seja aplicada por todos os pregadores da doutrina cristã.

Dizei-me, pregadores (aqueles com quem eu falo indignos verdadeiramente de tão sagrado nome) dizei-me: esses assuntos inúteis que tantas vezes levantai, essas empresas ao vosso parecer agudas que prosseguis, achas-te-las alguma vez nos Profetas do Testamento Velho, ou nos Apóstolos e Evangelistas do Testamento Novo, ou no Autor de ambos os Testamentos, Cristo? É certo que não, porque desde a primeira palavra do Gênesis até à última do Apocalipse, não há tal coisa em todas as Escrituras. Pois se nas Escrituras não há o que dizeis e o que pregais, como cuidais que pregais a palavra de Deus? Mais. Nesses lugares, nesses textos que alegais para prova do que dizeis, é esse o sentido em que Deus os disse? É esse o sentido em que os entendem os Padres da Igreja? É esse o sentido da mesma Gramática das palavras? Não, por certo; porque muitas vezes as tomais pelo que toam, e não pelo que significam, e talvez nem pelo que toam. Pois se não é esse o sentido das palavras de Deus, segue-se que não são palavras de Deus. E se não são palavras de Deus, que nos queixemos de que não façam fruto as pregações? (VIEIRA, 2003, p. 48).

Antonio Saraiva em seu estudo sobre o discurso vieiriano já apontava para uma característica constante nos sermões vieirianos:

O processo empregado por Vieira é herança dos pregadores da Idade Média e tinha um nome técnico: *claves*. Encontram-se, no texto escolhido para o sermão, as *claves* ou palavras-chave, cuja análise permitia compreender o sentido, tirar ensinamentos e estabelecer ligações entre diferentes passagens da Escritura (SARAIVA, 1980, p. 118).

Com efeito, no teor da *Sexagésima* encontramos referências às chamadas *inverossimilhanças doutrinárias e materiais*, apontadas pela hermenêutica cristã, e criticadas por Vieira, quando indaga sobre os “assuntos inúteis” levantados pelos pregadores de sua época, assim como desvios de sentido que não condizem com os princípios da doutrina cristã. Por sua vez, é visível a forma de argumentar vieiriana que procede tanto por *subtração* quanto por *adição*, ao comentar a parábola tema do sermão. Nesse aspecto, bem dentro do processo tradicional de interpretação, ele procede na busca de um único sentido e interdita a profusão de sentidos que o texto bíblico poderia ensejar. Se a estratégia por vezes aparenta ser de um sentido *literal*, ou histórico, sobressai principalmente um sentido *espiritual*, mais especificamente *moral* (ou tropológico), que ele procura retirar da parábola, associando-a através da concordância com outros trechos bíblicos semelhantes do Antigo e do Novo Testamento. É de se notar que, após evidenciar a *prótase*, ao retomar a narrativa do texto parabólico, ele procede ao mesmo tempo com a *apódose*, ao aplicá-la ao objetivo do sermão, e finaliza demonstrando sua natureza *moral*. Porém, não se trata apenas de uma utilização isolada da hermenêutica cristã, mas de uma retomada das suas mais remotas tradições, como assinala acima Todorov, ao associar retórica e hermenêutica como complementares. Prova disto apresenta o próprio *Sermão da Sexagésima* que na parte VI afirma:

Tudo o que tenho dito pudera demonstrar largamente, não só com os preceitos dos Aristóteles, dos Túlios, dos Quintilianos, mas com a prática observada do príncipe dos Oradores Evangélicos, S. João Crisóstomo, de S. Basílio Magno, S. Bernardo, S. Cipriano, e com as famosíssimas orações de S. Gregório Nazianzeno, mestre de ambas as Igrejas. E posto que nestes mesmos Padres, como em Santo Agostinho, S. Gregório e muitos outros, se acham os Evangelhos apostilados com nomes de sermões e homilias, uma coisa é expor e outra pregar, uma ensinar e outra persuadir. E desta última é

que eu falo, com a qual tanto fruto fizeram no mundo Santo Antônio de Pádua e S. Vicente Ferrer (VIEIRA, 2003, p. 42-43).

Petrônio (2008) observa que a maneira engenhosa de amarrar os lugares dos discursos partindo daquilo que a *ars rhetorica* denomina de *derivatio ad nauseam*, que consiste em multiplicar os referentes mantendo num único ponto de vista, explicita-se no *Sermão da Sexagésima*, ao comparar o sermão a uma árvore (PETRÔNIO, 2008, p. 2-3).

Uma árvore tem raízes, tem tronco, tem ramos, tem folhas, tem varas, tem flores, tem frutos. Assim há de ser o sermão: há de ter raízes fortes e sólidas, porque há de ser fundado no Evangelho; há de ter um tronco, porque há de ter um só assunto e tratar uma só matéria; deste tronco hão de nascer diversos ramos, que são diversos discursos, mas nascidos da mesma matéria, e continuados nela; estes ramos não hão de ser secos, senão cobertos de folhas, porque os discursos hão de ser vestidos e ornados de palavras. Há de ter esta árvore varas, que são a repreensão dos vícios, há de ter flores, que são as sentenças, e por remate de tudo há de ter frutos, que é o fruto e o fim a que se há de ordenar o sermão. De maneira que há de haver frutos, há de haver flores, há de haver varas, há de haver folhas, há de haver ramos, mas tudo nascido e fundado em um só tronco, que é uma só matéria. Se tudo são troncos, não é sermão, é madeira. Se tudo são ramos, não é sermão, são maravilhas. Se tudo são flores, não é sermão, é ramalhete. Serem tudo frutos, não pode ser; porque não há frutos sem árvore. Assim que nesta árvore, a que podemos chamar Árvore da vida, há de haver o proveitoso fruto, o formoso das flores, o rigoroso das varas, o vestido das folhas, o estendido dos ramos, mas tudo isto nascido e formado de um só tronco, e esse não levantado no ar, senão fundados nas raízes do Evangelho: *Seminare semen*. Eis aqui como hão de ser os sermões; eis aqui como não são. E assim não é muito que se não faça fruto com eles (VIEIRA, 2003, p. 42).

E nota que nesta partição do sermão, inspirada na metáfora da árvore, existe uma coincidência quase que literal com as clássicas partições da Retórica Antiga: *inventio*, *memoria*, *elocutio*, *dispositio* e *actio*. Invenção que trata do tema, do motivo, da matéria a ser tratada no sermão que sempre será colhido no Evangelho. O recurso da memória que o orador utilizará para manter presente em sua oratória esses temas. Elocução, porque relacionada à estrutura maior da obra sacra. Disposição (composição) porque distingue e organiza as partes menores da peça retórica, ou seja, as frases, as palavras, a ordem, as sentenças e vocábulos. E, finalmente, a ação, aquilo que é o efeito produzido no ouvinte, ao mobilizar sua paixão (*pathos*) em consonância com a paixão e o sacrifício de Cristo ao dilatar e fortalecer a fé e, com esta, o próprio império português (PETRÔNIO, 2008, p. 2-3).

Sob outro ponto de vista, afirma o autor acima, a Teologia passa pela Retórica, enquanto o divino é mediado pela linguagem, pois no pensamento vieiriano todas as instâncias são urdidas de forma indissolúvel, pois existe a presença forte da doutrina eucarística a perpassar todos os sermões vieirianos. Através desta chega-se a um problema que é central no Cristianismo, isto é, a Encarnação. Como lembra o autor em seus próprios termos:

é basicamente dela que tratam os sermões, dos mais didáticos e festivos aos mais fortemente marcados pela doutrinação teológica e política: o milagre do Verbo e a visão unitiva na qual ele se fundamenta, de complementaridade e integridade, palavras caras à religião cristã, será sempre a chave de acesso às matérias expostas e eixo em torno do qual gravitarão todas as demais questões, sejam elas desenvolvidas no gênero que for e tratadas sob o ângulo deliberativo, epidítico ou judiciário, como Aristóteles e Quintiliano prescrevem que deva ser tratada toda a matéria de um orador (PETRÔNIO, 2008, p. 7).

2. O PREGADOR É A CONDUTA

a Bíblia servia de certo modo para neutralizar helênicos e romanos chatos e áridos. A Bíblia instaura a retórica nova...

J. A. Haddad (1963, p. 16)

Para entender o que Salomão (1997) chama de Retórica Sagrada, e Haddad (1963) de “retórica nova”, que este nomeia como retórica barroca, faz-se necessário delinear o perfil moral do orador eclesiástico (no caso vieiriano, o Pregador), fundamental para se compreender em que consiste essa retórica sacra, isto é, os três aspectos primordiais que vão dar sustentação à nossa hipótese sobre a natureza da retórica vieiriana do *Sermão da Sexagésima*: 1) a vida e a obra de Antonio Vieira são faces de uma mesma efígie, integradas¹⁴, e têm um único propósito: “servir a Deus sobre todas as coisas”; 2) os princípios da *Ratio studiorum*, sistema de formação e, ao mesmo tempo, itinerário a ser seguido por todo pregador jesuíta; 3) o *Sermão da Sexagésima* como roteiro do pregador ideal. Para isso, dividimos os capítulos finais da nossa exposição em duas partes, que se complementam, e constituem como que a essência da nossa pesquisa: 1ª parte – 2. O pregador é a conduta. 2.1. Antonio Vieira, *ethos et opera*, no qual discutimos os aspectos citados no item 1 supracitado; 2.2. *Ratio studiorum*: a pedagogia jesuítica, que aborda os aspectos delineados no item 2; e, finalmente, a 2ª parte – 3. A Retórica Sagrada. 3.1. *Semen est verbum Dei*: o modelo retórico-sacramental do *Sermão da Sexagésima*, roteiro a ser seguido por todo pregador católico.

Comenta Margarida Vieira Mendes (2003) que, no conjunto da obra de Vieira, o *Sermão da Sexagésima* surge como o mais prolífico e incisivo ideário a respeito do *ethos* do pregador. De acordo com a autora, este sermão destaca-se por sua essência moral e religiosa, com a ênfase que dá às proposições estéticas voltadas para uma ética sacerdotal e evangélica. Nos termos apresentados pela pesquisadora,

¹⁴ Se a imagem não fosse “pagã”, diríamos que se prestaria muito bem a essa representação a imagem do deus latino JANUS que, para alguns, não apresentaria apenas duas faces, uma voltada para o passado e a outra para o futuro, mas uma terceira face que seria o eterno presente. Pesquisas aprofundadas de estudos comparados das religiões, na vertente de um Mircea Eliade, apontam para uma aproximação entre esse Janus latino e a figura do João (Johannes) bíblico (cf. GUÉNON, René. *Símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993, p. 211-214)

com este sermão o autor não pretendia traçar um programa especial, ou mesmo novo, de retórica sagrada, mas antes retratar-se (e retractar-se) a si próprio e mostrar-se conhecedor dos deveres, da missão e das exigências do protótipo do pregador apostólico a que pretendia ascender (MENDES, 2003, p. 148).

Segundo Mendes, o sermão apresenta como modelo uma preceptística inspirada em Aristóteles e em oradores latinos, do qual sobressaem Túlio e Quintiliano, e na prática oratória evangélica de S. João Crisóstomo, S. Basílio Magno, S. Bernardo, S. Cipriano, S. Gregório Nazianzeno, Santo Agostinho, bem como em alguns patriarcas jesuítas como S. Francisco Xavier e S. Francisco Borja, e também os grandes oradores bíblicos como S. João Batista, S. Paulo, os Apóstolos, Jonas, Moisés, Amós, Salomão, Baleão. Em síntese: no sermão encontra-se subjacente uma concepção originária da tradição humanista, com sua exemplaridade laica, e da tradição cristã, não apenas medieval e moderna, mas, principalmente, a de maior predominância bíblica.

Ainda de acordo com a autora, o sermão não se debruça exaustivamente sobre os preceitos retóricos, já que se constituía mais numa “espécie de campanha pela pregação ‘frutuosa’”, que demandava um pregador renovado. Quer dizer, os assuntos do sermão apresentam um moto evangélico e oratório ou literário, condicionado por um humanismo devoto e propagandístico – o termo propaganda inclusive foi invenção jesuítica -, que exigiam do orador uma competência não só profissional, mas literária, adquirida na formação jesuítica da *Ratio*.

Aliás, Mendes não é o primeiro autor a demonstrar que o *ethos* – costumes, caráter ou “pessoa” do orador -, segundo Vieira, seria um tema de inspiração platônica, mais precisamente do *Górgias*, e de Aristóteles, na *Retórica*; mas também de Cícero, que historia sobre o caráter dos mais importantes oradores romanos; de Plutarco, que no clássico *Vidas Paralelas* fala sobre as vidas de Cícero, Demóstenes e Quintiliano – este último inclusive define o orador como *vir bonus dicendi peritus* (um homem bom, perito na arte de dizer). A diferença para a autora se dá quando, nos primórdios da pregação cristã, esse caráter transforma-se em questão de santidade e exemplaridade do pregador apostólico, já que a pregação no Século XVI transforma-se e já traz uma noção de espiritualidade que não é mais a de Vieira. Mendes cita como exemplo dessa diferença Francisco de Borja, para quem o *ethos* do pregador devia formar-se na oração com Deus, enquanto para Luís de Granada, no *amor* de Deus. Essa característica piedosa de inspiração paulina devia iluminar a pregação e

influenciar no resultado através da persuasão, ou seja, “uma espécie de graça difusa que semelhante ao fogo tinha propriedade de se tornar comunicativa”. Mas, no caso de Vieira, toda essa concepção e imagística religiosa, de natureza mística, era-lhe indiferente. Para o pregador português o *ethos* ideal do verdadeiro pregador consistiria em ações, em obras pelo que as concepções anteriores nada teriam a ver com fogo ou iluminação interior, porquanto seriam épicas, patéticas, demonstrativas. Em síntese, o *topos* “pratica o que pregas”, lugar-comum da tradição apostólica e da tradição retórica pagã, seria o grande norteador da parenética vieiriana, sem descartar, no entanto, a questão da arte, como muito propriamente ressalta Alcir Pécora:

é verdade que, no contexto contra-reformista, o esforço de “recristianização do orador eclesiástico” e de impedimento de sua laicização através da eloqüência clássica [...] fez com que recrudescesse a “cautela devota contra os perigos da arte pagã e laica por excelência”. A entrada em cena dos jesuítas, porém, altera o ângulo dessas preocupações. Com a sua formação acentuadamente humanista, estavam convencidos de que a pregação apostólica não poderia prescindir da arte, e o caso aqui, era sobretudo o de conciliar ambas as tradições: celebrar “o *orator* retoricamente competente e, ao mesmo tempo, imitador de Cristo, dos Apóstolos e de S. Paulo” (PÉCORA, 1994, p. 157-8).

2.1. ANTONIO VIEIRA, *ETHOS ET OPERA*.

Dirijo-me a todos vós, e aos que acabam de ser iniciados e aos que foram outrora, há muitos anos já. As minhas palavras são para todos, pois que todos nós assinamos com Cristo um acordo, não com tinta mas com o espírito, não com pena mas com a nossa palavra.

S. João Crisóstomo

De acordo com Reboul (1998, p. xvii), a Retórica, definida como a arte de persuadir, para a consecução dos seus objetivos adota procedimentos de ordem racional e outros provenientes da ordem afetiva, num processo de integração entre sentimento e razão. Os argumentos que são os meios afetos à razão dividem-se dentre aqueles integrados no raciocínio silogístico, os chamados entimemas, e outros de ordem afetiva que se fundamentam no exemplo. Já Aristóteles considerava o exemplo mais afetivo que o silogismo, por se

direcionar preferencialmente ao grande público, e enumerava os diversos meios que diziam respeito à afetividade como o *ethos*, o caráter que o orador deve possuir para atrair a atenção e conseguir a confiança do auditório, e o *pathos*, as tendências, os desejos, as emoções do auditório das quais o orador poderá tirar partido.

Essa visão laica do *ethos* é incorporada pelo Cristianismo via Aristóteles, como ressalta de maneira didática Sciacca:

Aristóteles distingue duas espécies de virtudes: as virtudes *intelectivas* ou *dianoéticas* (que consistem no exercício da razão) e as virtudes *práticas* ou *éticas*, que consistem no domínio da razão sobre os apetites sensíveis para formar o bom ‘costume’ (*ethos*). Só estas últimas constituem o objeto próprio da ética. [...] A virtude, enquanto ética, reside na vontade. As disposições naturais transformam-se, com o exercício da vontade, em *hábitos e é virtuoso o homem que tem o hábito da virtude*. [...] *A virtude não é teoria ou conhecimento, mas exercício, domínio sobre as paixões por meio da razão*. [...] Aristóteles situa o cume da atividade ética na contemplação de Deus, assim como Platão a situara na contemplação da Idéia do Bem (SCIACCA, 1966, p. 164-5) [grifos do autor].

Tringali (1988, p. 75-6), ao recuperar o conceito grego de *ethos*, informa que o termo *ético* origina-se do mesmo vocábulo grego “*éthos*”, que pode significar costume ou caráter. No âmbito da Retórica, trata-se, de acordo com este autor, da imagem que o orador projeta de si mesmo, nos ouvintes ou interlocutores, que pode variar de acordo com a conveniência da causa. Por sua vez, Tringali relaciona a imagem assumida pelo orador à *persona* junguiana. De fato, Jung define *persona* como “faceta da personalidade voltada para o mundo, através da qual se processa a relação com o meio” (FORDHAM, 1978, p. 125). De outro modo complementa Frieda Fordham, ao afirmar que no processo natural do ser humano, por conta da educação e da pressão social, temos uma grande tendência à acomodação, ou seja, a comportar-nos de maneira que sejamos aceitos e com isso perdemos muito daquilo que de fato pertence à nossa personalidade. Essa “aparência” do que somos assume a forma de uma “máscara”, por isso o nome de *persona*, que era a designação das máscaras usadas pelos atores da Antiguidade, para expressarem o papel que desempenhavam no teatro e emulavam a vida. É um fenômeno coletivo e é através dela que nos relacionamos com o mundo. Hall e Nordby (1980) afirmam que o arquétipo da *persona* “dá a um indivíduo a possibilidade de compor uma personagem que necessariamente não seja ele mesmo” (HALL, NORDBY, 1980, p. 36). Em síntese: a *persona* seria uma máscara ou fachada usada publicamente com o objetivo de provocar uma impressão favorável com vista à aceitação por parte da sociedade.

No nosso modo de entender, esse conceito “modernizado” de *ethos* não se aplicaria de nenhum modo à personalidade do jesuíta, para quem modo de ser e ações se integram a serviço de uma ética superior, que não admite dissimulação – digam o que disserem os opositores do jesuíta e da própria Companhia de Jesus.

Leite (2003), em dissertação singular e inovadora¹⁵, ao incluir Vieira no cânone literário, identifica nos sermões vieirianos uma característica retórica específica, a chamada preterição¹⁶, que ela talvez pretenda estender a toda a sermonística vieiriana. Como afirma a autora: “como um todo, tentaremos comprovar que Vieira utiliza a linguagem, e sobretudo o discurso doutrinário bíblico, como artefato literário, considerando uma constante retórica como prova do literário: a preterição” (LEITE, 2003, p. 14). A autora elucida isso de maneira mais veemente quando reitera:

A preterição é o traço que melhor o marca como escritor de ação definida e clara (representada pelo sermão) e que, segundo nosso ponto de vista, melhor o representa literariamente, pois a importância desse traço lingüístico-literário revela que os sermões, além de se dirigirem a um auditório que ele quer persuadir e doutrinar, encontram no uso da preterição um artifício de fingimento – fingimento esse que visa dissimular, pela negação do dizer, o uso da retórica barroca em seus sermões, já que, ao menos da superficialidade da expressão, objetiva insistir na finalidade de passar veracidade ao seu público (aprimorar o caráter barroco do sermão poderia significar um atentado, pois, à legitimidade do discurso sacro) (LEITE, 2003, p. 11).

Sem dúvida sua argumentação é pertinente quando observa que o uso da preterição em Vieira objetiva negar o uso da retórica barroca em seus sermões. Discordamos apenas das razões alegadas de que ele se utiliza da preterição como um artifício de fingimento, com o objetivo de dissimular, pela negação do dizer, pois a insistência neste caráter barroco significaria um atentado à legitimidade do discurso sacro. Como defendemos desde o início, não se trata de nenhum modo de uma retórica “barroca”, mas, efetivamente, de uma retórica sacra. Inclusive se atentarmos para a definição de preterição proposta por Moisés (v. nota 16,

¹⁵ Ao primeiro contato com a dissertação desta autora, e entusiasmado com a originalidade da pesquisa, sentimo-nos motivado a estudar a obra de Vieira.

¹⁶ MOISÉS (2002, p. 417) registra o termo como vindo “Do latim *praeteritione(m)*, ir além. Figura de linguagem mediante a qual o orador ou o poeta expressa francamente os termos da omissão que anuncia fazer no seu discurso ou poema, seja para efeito de ironia, seja de realce. Denomina-se *praeteritio* entre os latinos, e *paraleipsis* (paralipse) entre os gregos.” Já REBOUL (1998, p. 251), esclarece que Preterição “[é] Figura que consiste em dizer que não se falará de uma coisa, para chamar mais a atenção sobre ela: ‘E nada direi de sua inesgotável generosidade...’”

desta página) veremos que esta concretamente não se aplica ao espírito parenético vieiriano, que baseado em um *ethos* sagrado, não poderia comportar, por exemplo, a ironia.

Como as preocupações da autora são especificamente de natureza literária, pois o objetivo da sua pesquisa é tentar incluir Vieira no cânone literário – em outros pontos desta dissertação já nos referimos a isso de forma mais abrangente -, ela, de forma coerente, vai buscar em Aristóteles um argumento de apoio teórico decisivo, quando diz:

A insistência na atribuição de caráter de credibilidade a seus sermões e, por conseguinte, a conseqüente negação dos fatos, em Vieira, fazem-nos ver em seus textos um expediente artístico-cognitivo, de fonte aristotélica, a verossimilhança (LEITE, 2003, p. 12).

Infere, então, que “tais textos reafirmam sua condição de literário pelo que eles *escondem e dissimulam*” (LEITE, 2003, p. 13) [grifos nossos]. Assim, conclui, de forma taxativa:

Na época de Vieira, [...], não havia [...] demarcação entre o espetáculo e a verdade. Queremos ver, nele, que a insistente volta a lembrar que seu texto não é fantasioso – através do uso constante da preterição – é que parece indiciar que ele tinha, com efeito, intenção artística, além da intenção de pregar. A condenação feita por Vieira do estilo culto, barroco, de sua época, pode já ser um sinal de espírito moderno avançado no sermonista, como se estivesse antevendo a separação rígida dos códigos, a dar-se mais propriamente a partir da reflexão a respeito da autonomia da arte, algo até então menos provável (LEITE, 2003, p. 39); Vieira, através da preterição, mesmo professando não seguir o estilo de sua época, o século XVII, utiliza clara e eficientemente esse recurso retórico para melhor convencer o seu público e é justamente esse convencimento que fez de Vieira, de fato, um escritor *barroco* (LEITE, 2003, p. 64).

Não discordamos das afirmativas de que Vieira tinha preocupações estéticas no seu discurso. Discordamos tão-somente da idéia de que estas são determinantes, como também quer ver Wilson Martins, e, do mesmo modo, atribuímos à aparente “dissimulação”, apenas a certa cautela, depois dos atropelos sofridos pelo jesuíta diante da Inquisição. Não podemos esquecer que a edição dos sermões vieirianos é posterior às injunções inquisitoriais. No entanto, ao atribuir um caráter de verossimilhança (aristotélica) aos sermões vieirianos, a autora desvitaliza todo o cerne hierático que os fundamenta, pois não há como ignorar o propósito da parenética vieiriana, que era catequético e de fundamentação bíblica, com forte

ponto de apoio na exegese/hermenêutica legada pela patrística. Como a tese da autora objetiva comprovar o caráter literário de Antonio Vieira, e ele inegavelmente os tem, se entendermos isso do ponto de vista do que significaria literatura naquele momento, o ponto de vista da pesquisadora é de caráter “modernizante”, ao pretender enxergar nas Escrituras, literatura, e isso não encontra correspondência na época seiscentista. Antonio Saraiva (1980), em sua análise sobre o discurso vieiriano, chama nossa atenção para isso quando observa que no *Sermão da Sexagésima* percebe-se que “os maus pregadores são sobretudo os que se preocupam mais com o sucesso literário e mundano do que com a conversão das almas” (SARAIVA, 1980, p.118); por conseguinte, este sermão era dirigido de forma inequívoca contra os literatos, pois para estes “o texto sagrado era apenas uma loja onde encontravam palavras e histórias por meio das quais construía essas fórmulas surpreendentes e inesperadas que o castelhano denominava *Conceptos*, o português *Conceitos*, o italiano *Concetti*” (SARAIVA, 1980, p. 118). Mas a própria autora concede-nos os argumentos que demonstram o oposto de sua hipótese. Como ela mesma observa: “Vieira queria deixar transparecer que sua preocupação era com a doutrina bíblica e não com a arte, atitude claramente expressa no *Sermão da Sexagésima*” (SARAIVA, 1980, p.55). Ela, inclusive, reforça mais ainda esse contra-argumento da sua tese, quando cita o Padre Luis Gonzaga Cabral:

entre o orador e o escritor vai uma grande diferença. O orador não prega para escrever, escreve para pregar, o sermão dirige-se aos contemporâneos, não à posteridade [...] Essa concepção deriva de um ponto de vista limitado, se relacionarmos às especificidades das condições de pregação e de produção escrita do Padre Antônio Vieira e os demais pregadores de sermões. De fato, um pregador prima, por excelência, atinge a qualidade no momento exato do seu pronunciamento, cuja preocupação primária, é com a oralidade; daí poder-se dizer que “o orador não prega para escrever, escreve para pregar”. No entanto, consta, em sua biografia, que Vieira, após ordem expressa do Papa Clemente X, teve de escrever cuidadosamente seus sermões para publicação (PADRE LUIS GONZAGA CABRAL apud LEITE, 2003, p. 21-22).

Provavelmente ao escrever sua dissertação, Karine Leite ignorava algumas das circunstâncias que motivaram Vieira a ser editor de si mesmo como, por exemplo, o surgimento de apógrafos de seus sermões que, segundo o próprio Vieira, eram viciados e cheios de erros, o que do ponto de vista inquisitorial se constituía em um sério problema; ou mesmo a declaração de Vieira sobre os “seus borrões”, que é determinante, o autor reconhecia

existir um distanciamento significativo entre os seus sermões proferidos e aqueles outros escritos.

Por sua vez, a afirmativa da autora de que “a condenação feita por Vieira do estilo culto, barroco, de sua época, pode já ser um sinal de espírito moderno avançado no sermonista”, é respondida por Pécora (1994), ao se referir aos anacronismos associados a Vieira, que em sua opinião são frutos de imagens distorcidas, e o

mais grave deles [...] é o da “estetização da experiência estética como esfera autônoma”, uma vez que, repostos o contexto histórico em que se inscreve e constitui a produção discursiva de Antonio Vieira, a idéia dessa autonomia colide violentamente com a concepção que preside o uso que faz da linguagem. Para Vieira, a base articulatória de sentido e eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino [...] por sua *sacramentalidade*. Nessa perspectiva, não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra as isentando de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética (e já o termo “estética” é aí anacrônico), para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código lingüístico ou o gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens. Na sua maneira de ver [...] a verdade divina preveria a sua mobilização eficaz na história, na vida, no conhecimento e na linguagem do homem, e, portanto, nenhuma dessas instâncias poderia autonomizar-se sem crime contra essa verdade (PÉCORA, 1994, p. 41).

E mais: “deve ser completamente claro para quem o lê com um mínimo de isenção e rigor que há não há nele [...], qualquer idéia sua dos sermões como literatura autônoma e projeto estético – a despeito do soberbo valor estético que se possa reconhecer neles” (PÉCORA, 1994, p. 45); para encerrar de forma conclusiva:

é patente a importância relativamente secundária que Vieira votava aos seus sermões fora de sua situação de produção; [...] os chama “choupanas” frente aos “palácios” de suas demonstrações proféticas. A [...] publicação conjunta de seus sermões, organizada por Vieira ainda em vida, apenas ocorreu por ordem expressa, reiterada muitas vezes, do Geral dos jesuítas e admirador confesso do engenho vieiriano [...]. Também patente era a má vontade de [...] Vieira para com os pedidos insistentes de Cristina da Suécia para que permanecesse como pregador em sua corte italiana, [...] ele se apercebia de que lá a sua fala *inspirada* não seria tomada senão como objeto de disputa e de gozo literário. Isolá-lo nessa perspectiva [...] seria cometer um óbvio engano de avaliação, tendo em vista o valor global que articula seus sermões e os põe em funcionamento. Assim como não há muito sentido em se chamar “bonito”, “bom” ou “perfeito”, a um motor antes que ele efetivamente exista

como motor, isto é, seja capaz de colocar-se em marcha, também me parece sem propósito descrever em termos especificamente estéticos um sermão do XVII cuja função é *mover* e que apenas move porque acredita ter o Verbo na partida (PÉCORA, 1994, p. 45-6).

Alfredo Bosi (1998), retomando a questão do *ethos* vieiriano, ressalta que muitos termos medieval-barrocos como *honra, fidalguia e nobreza* são ressemantizados por Antonio Vieira, pois para este tudo se resume positivamente na ação que se opõe ao seu oposto negativo, a omissão. Por isso que na fase da *inventio* vieiriana de pesquisa de tópicos e motivos, o jesuíta utiliza elementos que ilustram tal perspectiva, como as passagens bíblicas, as fábulas, as anedotas, os provérbios, e mesmo episódios relacionados à vida dos santos para fortalecer seus argumentos.¹⁷ Afinal, para Vieira só existe um tempo válido, o tempo oportuno, *kairós*, o tempo grávido de ação, como ele mesmo o diz na citação de Bosi: “os seres humanos (...) sua determinação obtém-se pela ação: (...) cada um é o que faz, e não é outra coisa. As cousas definem-se pela essência; o Batista definiu-se pelas ações; porque as ações de cada um são a sua essência” (VIEIRA apud BOSI, 1998, p. 126). Essa atitude recusa qualquer passividade e contrapõe-se assim, por exemplo, ao espírito da *Nova Floresta*, do Padre Manuel Bernardes, citado por Bosi, que ao exaltar a contemplação daquilo que é eterno, afasta-se das coisas mundanas, em síntese, e mergulha na vida retraída. Dessa maneira, todo o comportamento que não leve em consideração a *actio* poderá resultar numa passividade, no pecado da omissão. Dessa forma, para o pregador, só vale o “pregador que prega”, bem dentro do espírito de Santo Inácio de Loyola, para quem a ação constitui a essência da alma racional e livre. Aliás, não é sem razão que os jesuítas se contrapuseram aos jansenistas da França, acusando-os de ensinar doutrina subjetivista na qual “a fé bastaria ao crente mesmo quando desacompanhada das obras externas e dos rituais públicos de piedade” (BOSI, 1998, p. 127).

Para agir o pregador tem que se fundamentar num modelo sacramental cujo teor de veracidade toma como suporte a idéia de que a história não é autônoma, mas sim o relato inspirado da incansável ação mantenedora divina (PÉCORA, 2003, p. 12). Por isso é essencial que a função do pregador esteja calcada num modelo católico de oratória sacra, no qual as Escrituras aparecem reconfiguradas nos eventos, de tal maneira que a história contemporânea para os pregadores seria a versão mais atualizada do texto sagrado. Cada dia vivido, continua Pécora, aproxima as profecias da sua consecução e os próprios fatos históricos se

¹⁷ Um texto que provavelmente influenciou as ilustrações vieirianas foi a obra de Jacopo de Varazze, (circa 1229-1298) *Legenda áurea: vidas de santos*, editada em latim e traduzida recentemente no Brasil: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*. Trad. do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. 1040 p.

caracterizam por explicitar de maneira mais clara os planos divinos para os homens. Nesse aspecto, a função do pregador é aproximar as palavras escriturárias da sua leitura no mundo através de um processo de decifração hermenêutica. Ainda para Pécora o mistério cristão apresenta uma face mediadora, exigida e explicitada pelo sacerdote, porquanto

O mistério da eucaristia, como figura central da presença encoberta da divindade, formula uma espécie de síntese da doutrina católica em combate contra o livre exame individual e a invisibilidade da *congregatio fidelium* dos reformados. (...) O mistério eucarístico prevê não a representação de Deus, mas a sua presença integral nas espécies consagradas pelo sacerdote a quem cabe organizar a mediação visível entre o humano e o divino (PÉCORA, 2003., p. 14-5).

A própria figura do Cristo, insiste Pécora, no qual se realiza ontologicamente a união do divino e do humano, suas ações devem ser encaradas pelo pregador como índices de uma verdade metafísica e, sobretudo, de “uma ação exemplar capaz de enfrentar as mais contundentes questões históricas” (PÉCORA, 2003, p. 14); “os fatos históricos (...) não são *símbolos* de Deus: são o lugar específico da presença que Deus lhes comunica” (PÉCORA, 2003, p. 13). A *ação* é então a “medida da imitação do Ser divino”. Para esse autor, o sermão, como “retórica das coisas”, descobre/opera índices de imitação, ou mais claramente: “O sermão constitui-se analogamente à retórica divina impressa, desde sempre, nas coisas criadas, que a hermenêutica, todavia, apenas descobre gradualmente, no discurso do tempo” (PÉCORA, 2003, p. 13). Este tipo de sermão se configura como ação verbal heurística e, ao mesmo tempo, de atualização dos sinais divinos invisíveis na ação do mundo, para executar um movimento de restauração moral no auditório dos fiéis. “O sermão atua como uma hermenêutica factual, cuja interpretação preenche os lugares da *invenção* retórica” (PÉCORA, 2003, p. 13). Por isso que os intérpretes mais autorizados dos sinais são aqueles mais envolvidos com a conversão dos homens, isto é, os pregadores, cuja exegese descobre e atualiza os sinais da oração divina original.

Vieira, no que contrariamente afirmem seus opositores, não valorizava o merecimento herdado pela “herança sanguínea”, mas as ações ou obras de toda uma vida. Para o jesuíta a oratória sagrada não descarta a profana, apesar de que desta pretendeu se descartar: os jesuítas repetiam as mesmas críticas dos padres dos séculos XVI e XVII contra os métodos dos neo-sofistas gregos e latinos dos séculos III e IV d.C. A fundamentação vieiriana da espiritualidade persuasiva baseava-se nas instruções jesuíticas e não abdicava do

instrumental fornecido pela razão. Consistia, sim, numa imitação de Cristo, mas coadjuvada pelo instrumental fornecido pelo *logos* e pelas técnicas retóricas. Para o orador luso-brasileiro o protótipo do pregador-santo não consistia naquele místico iluminado pela graça e amor divinos, mas no militante cuja *actio* conjugava numa mesma pessoa as figuras múltiplas do apóstolo, do missionário, do “profeta”, do pregador de reis e gentios. Nessa ação os dois fatores decisivos da persuasão, distintos segundo Aristóteles, eram o *ethos* e o *pathos*, que se conjugavam na concepção vieiriana que fazia o segundo depender do primeiro.

Sublinha ainda Pécora, ao enfatizar os elementos anteriores que

a aplicação decorosa da arte ao pregar cuida exemplarmente para que nada no sermão fira a *dignidade* de que se reveste a *pessoa* do orador eclesiástico cujo *valor* público interfere na eficácia da pregação. Tal recomendação cristianiza o tópico da retórica aristotélica relativo às *provas* que incidem sobre o *caráter* do orador, isto é, *provas morais* constituídas pela *imagem de seus costumes*, que têm grande força persuasiva sobre o público. No caso de um auditório cristão, segundo Vieira, o fracasso dessa imagem pode quebrar o *decorum* do gênero, fazendo com que o púlpito tome ares de ‘comédia’, senão pior (PÉCORA, 2003, p. 18).

Apesar de propugnar por um *ethos* cristianizado, que integre vida e exemplo, e do qual ele Vieira foi um modelo — Pécora afirma que “Vieira [...] aparece como um perfeito exemplo da moralidade eclesiástica mais sincera da Península nos Seiscentos” (PÉCORA, 1992, p. 445) —, ele não escapa da visão equivocada que tomou corpo numa visão pombalina do jesuitismo. Vejamos, por exemplo, o que diz Castilho (1965):

Lendo-os com atenção, sente-se que Vieira, ainda falando do céu, tinha os olhos nos seus ouvintes; Bernardes, ainda falando das criaturas, estava absorto no Criador. Vieira vivia para fora, para a cidade, para a côrte, para o mundo, e Bernardes para a cela, para si, para o seu coração. [...] Em Vieira morava o gênio; em Bernardes o amor, que, em sendo verdadeiro, é também gênio. Vieira sacrificava tudo à sua necessidade suprema, ao empenho de ser original e único; sacrificava-lhe a verdade, sacrificava-lhe a verossemelhança; sacrificava-lhe até a possibilidade; não hesitava em propor o princípio mais absurdo, como fôsse ou parecesse novo, e como para lá não achava caminho pela lógica, fabricava-o com pontes sobre pontes, através de um oceano de sofismas, de argúcias, de puerilidades, de indecências, de quase heresias, e, contente de lá chegar por entre os aplausos, não se detinha a refletir se não tinha sido aquilo um grandíssimo abuso da grande alma que Deus lhe dera, uma dúplice vaidade aos olhos da religião e da filosofia, um exemplo ruim, mais perigoso pelo agigantado de quem o dava. [...] Por tudo isso se admira Vieira: a Bernardes admira-se e ama-se (CASTILHO, 1965, p. 186-7).

Esse comentário depreciativo de Castilho mereceu uma resposta de Ivan Lins (1966), se bem que dentro daquele espírito ufanista criticado por Pécora, de um Vieira “mestre da língua portuguesa”:

Muito conhecido é o paralelo, extremamente artificial, traçado por Castilho entre Vieira e Bernardes. Citam-no os devotos dêste último para exaltar o asceta e místico em prejuízo do pregador e homem de ação que foi Vieira. Á luz das idéias contemporâneas, contudo, as restrições de Castilho, em vez de apoucarem, no que quer que seja, o maior clássico da língua portuguesa, mais o fazem avultar em nossa admiração (LINS, 1966, p. 28).

Enfim, é indiscutível que o *Sermão da Sexagésima*, como muito bem observa Antonio Saraiva, não é apenas uma exposição doutrinária, mas, sobretudo, um exemplo de boa pregação para todos os oradores eclesiásticos. A começar pelo próprio Vieira, que afirma isso de forma inequívoca, ao propor, no *Sermão da Sexagésima*: “Quero começar pregando-me a mim. A mim será, e também a vós: a mim para aprender a pregar: a vós para que aprendais a ouvir” (VIEIRA, 2003, p. 33). E, por suas palavras, essa boa pregação pressupõe que o Pregador seja ele mesmo um exemplo daquilo que prega. Como ele mesmo, Vieira, indaga, e responde, ao citar João Batista: “Por que convertia o Batista tantos pecadores? Porque assim como as suas palavras pregavam aos ouvidos, o seu exemplo pregava aos olhos” (LINS, 1966, p. 38). Mais ainda, porque “o pregar é entrar em batalha com os vícios” (LINS, 1966, p. 43). E, se alguém ainda tiver dúvida sobre a primordialidade do caráter do orador-pregador, que medite sobre a essência do trecho abaixo, retirado do capítulo IV do *Semen est verbum Dei*:

Será porventura o não fazer fruto hoje a palavra de Deus, pela circunstância da pessoa? Será por que 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 do Pregador é a vida e o exemplo [...] uma coisa é o Pregador e outra o que prega. O semeador e o Pregador é nome; o que semeia e o que prega é ação; e as ações são as que dão o ser ao Pregador. Ter o nome de Pregador, ou ser pregador de nome não importa nada; as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo. O melhor conceito que o Pregador leva ao púlpito, qual cuidais que é? É o conceito que de sua vida têm os ouvintes (VIEIRA apud LINS, 1966, p. 36).

2.2. RATIO STUDIORUM: A PEDAGOGIA JESUÍTICA.

Maia (1986, p. 5) observa que a expressão “contra-reforma” foi forjada no século XIX por historiadores alemães protestantes, com o objetivo polêmico de assinalar a luta encetada pela Igreja Católica contra os adeptos da Reforma, mas que hoje a expressão mais apropriada seria a de “Reforma católica”. Mesmo a segunda expressão, no nosso modo de ver, não faz justiça ao espírito que animava os propósitos jesuíticos, que melhor poderia ser expresso pelo termo francês *redressement*, uma espécie de recondução da doutrina/ambiência cristã ao seu estado originário. Este ponto de vista de certo modo se aproxima da visão desse autor, quando sublinha que “no campo da educação a esta Reforma católica correspondeu o renascimento religioso na formulação e regulamentação de um credo e de um catecismo para uso dos católicos romanos” (MAIA, 1986, p. 5). Nesse aspecto, uma das obras mais notáveis e duradouras da Contra-Reforma católica se constituiu no colégio jesuítico. O objetivo primordial desta Ordem (chamada de Companhia de Jesus), fundada em 1540 com a autorização do Papa Paulo III, é: “formar bons soldados da Igreja de Roma, capazes de combater na Europa a heresia e os rebeldes e, no resto do mundo, converter os pagãos” (MAIA, 1986, p. 6). Dessa maneira, a finalidade e o método da educação jesuítica, visavam atender a objetivos de natureza utilitária: o jesuíta deve ser uma espécie de soldado da Igreja, que deve coabitar numa sociedade de contornos políticos e religiosos bem determinados, sempre disposto a combater não apenas os vícios e pecados condenados pelo Evangelho, mas, principalmente, os inimigos concretos da fé (MAIA, 1986, p. 6).

Para atender a esses objetivos, Inácio de Loyola teve a idéia inovadora de realizar uma reforma do ensino católico, que englobasse um programa extenso e aprofundado de todas as matérias escolares aliado à vocação ao apostolado. Esse programa de estudo foi pouco a pouco codificado nas denominadas *rationes studiorum*, que seriam um eco distante das *rationes studiorum* ou *ratio studii* de Erasmo. Em 1586, o geral da Ordem padre Acquaviva, publica a *Ratio atque institutio studiorum* (edição *ad experimentum*). Isso implica em uma ordem (*ratio*) dos estudos, ou seja, um programa escolar ou “método de ensino”, que consiste num ensino progressivo e devidamente selecionado: primeiro, as letras, em seguida, as ciências. Para esta “filosofia” educacional o ato pedagógico mais original e mais eficaz desta “ordem de estudos” seria, à imitação dos antigos, a chamada *praelectio* jesuítica. Em outros termos: prae-legere traduz-se como “explicação dos autores, ou pré-leitura”. Na essência, consistia em transformar o texto de um autor, isto é, o livro, em algo “que fala e que fala com

lábios de carne”, ou seja, transformar o abstrato em concreto. Mas a preocupação constante se relacionava sempre com o “problema da salvação e dos fins últimos”, para isso os jesuítas preparavam seus discípulos a viver no mundo, direcionando todos os seus esforços para a formação do coração e da vontade dos alunos. Para isso utilizavam os recursos mais diversos como, por exemplo, os recursos de teatro¹⁸, elemento dos mais ativos do seu programa educacional moral, coadjuvados com ilustrações do Antigo Testamento, com seu riquíssimo repertório de personagens ilustres. Como lembra Maia (1986)

os padres jesuítas mobilizam toda sua energia e ciência para a edificação intelectual, moral e religiosa de um “soldado de Cristo”, ao mesmo tempo orgulhoso das glórias nacionais e desejosos de contribuir no posto que lhe caberá na sociedade civil para o desenvolvimento e grandeza de seu país (MAIA, 1986, p. 9).

Como não identificar na citação acima aquele espírito vieiriano de envolvimento, não apenas com as questões religiosas, mas com tudo que dissesse respeito ao reino português? Segundo Leonel Franca, citado por Maia (1986), a *Ratio* é filho da experiência comum, não individual, e “não é um tratado de pedagogia, não expõe sistemas nem discute princípios” (MAIA, 1986, p. 12) e “os princípios pedagógicos que o animam são mais supostos do que enunciados” (MAIA, 1986, p. 22). Quer dizer, trata-se de um conjunto de regras positivas e de uma série de prescrições práticas e minuciosas. Com esse propósito, a *Ratio studiorum* organizou currículos para os cursos superiores e secundários de modo muito preciso e pormenorizado, como instrui o mesmo autor acima, e que consistem em: I – Currículo teológico (4 anos); II – Currículo filosófico: 1º ano – Lógica e introdução às ciências; 2º ano – Cosmologia, psicologia, física, matemática; 3º ano – Psicologia, metafísica, filosofia moral; III - Currículo humanista: 5 classes: 1- Retórica; 2- Humanidades; 3- Gramática superior; 3 - Gramática média; 4 – Gramática inferior. Desse currículo, interessa-nos, sobretudo, o grau da classe de humanidades, “que prepara imediatamente à retórica, é o conhecimento da linguagem, alguma erudição e primeiras noções dos preceitos da retórica” (MAIA, 1986, p. 15). Ainda de acordo com Leonel Franca “o grau da retórica é a expressão perfeita, em prosa e verso, e abrange os conhecimentos teórico e prático dos preceitos da arte de bem dizer e uma erudição mais rica de história, arqueologia etc.” (FRANCA, 1952, p. 20). Essa formação

¹⁸ Maia assinala que a *Ratio* de 1586 prescrevia severamente que “o assunto das tragédias e comédias fosse sempre apresentado em latim e fosse o tema sacro e piedoso e nenhum personagem se vestisse de mulher” (MAIA, 1986, p. 10).

humanista, através do método da *Ratio*, tinha como objetivo “a eloquência. A gramática visa à expressão clara e correta; as humanidades, à expressão bela e elegante; a retórica, à expressão enérgica e convincente” (FRANCA, 1952, p. 25). Mas ao lado dessa formação “técnica” existia um cuidado especial com a formação do caráter do estudante. Eis o que diz Leonel Franca:

A formação *moral* é a primeira preocupação da Companhia de Jesus. Ao entrar nas suas fileiras, o futuro formador de almas começa por dedicar dois anos inteiros exclusivamente à formação da própria alma. São dois anos benditos e fecundos em que se adquire o conhecimento próprio, o governo das paixões, o domínio sobre as tendências impulsivas. A razão sobrepõe-se aos poucos à volubilidade dos caprichos. As virtudes cristãs da caridade, da paciência, da renúncia de si mesmo, da piedade sólida transformaram-se aos poucos em hábitos vivos, que pautam as ações dos futuros educadores. Além desta ténpera do caráter, a vida interior aguça a visão psicológica. Mais do que em qualquer tratado inanimado de psicologia, é no recolhimento habitual, na observação introspectiva dos próprios movimentos d’alma, na luta sincera, empenhada a fundo contra as paixões e a sua estratégia ardilosa, que se aprende a conhecer o homem, o seu coração, os meios de o dirigir e elevar para nobres ideais (FRANCA, 1952, p. 29).

Foi nessa escola de rígida disciplina que se plasmou o caráter do pregador Vieira, cuja vida vai se pautar por um único propósito, o de catequizar, ao contrário do espírito que animava outras ordens religiosas, que consideravam a vida humana como peregrinação e, por conseguinte, recolhiam-se aos claustros para meditar e orar. Sobre isso Lins (1966) faz a seguinte observação: “o principal objetivo de quase todas as ordens religiosas – discorre o tão profundo e sagaz quão judicioso Robertson – era segregar seus membros do convívio social, interdizendo-lhes qualquer participação nos negócios do mundo” (LINS, 1966, p. 207). Desse modo, um monge isolava-se na solidão e no silêncio do claustro para cuidar apenas de sua salvação, através de práticas exaustivas de mortificação e piedade. Era uma espécie de morte para o mundo, pois nele não devia envolver-se de modo nenhum. A única utilidade para o público se dava através das preces e do exemplo. Observa ainda Lins que “a transição do ponto de vista moral da Idade Média para o dos tempos modernos, por mais paradoxal que pareça, fêz-se através de Santo Inácio de Loyola e de seus mais insígnis discípulos” (LINS, 1966, p. 208), e entre estes estão colocados em primeiro plano “lado a lado de São Francisco Xavier, Manuel da Nóbrega e Anchieta, o Padre Antônio Vieira” (LINS, 1966, p. 208). Era do espírito inaciano essa eleição pela permanência no mundo servindo aos próximos, mesmo com a incerteza de se salvar. Para se dedicarem a isso, estavam dispensados dos exercícios de

devoção, prática quase que exclusiva das demais ordens religiosas Comenta ainda Lins: “Enquanto as outras ordens religiosas [...] tinham como objeto precípua da vida a santificação pessoal, Santo Inácio colocou, mais vigorosamente do que qualquer outra, no primeiro plano das cogitações de sua milícia, a salvação das almas” (LINS, 1966, p.31). Na Companhia de Jesus, ao contrário das outras obediências, os membros consagravam-se a uma vida ativa. Era uma espécie de soldados de elite, recrutados para continuamente se votarem ao serviço de Deus e do Papa, seu vigário na terra. Os objetivos eram claros: “Tudo quanto tende a esclarecer o ignorante, tudo quanto pode servir para reconduzir os inimigos da Santa Sé ao girão da Igreja, ou lhes repelir os ataques, é o seu primacial objeto” (LINS, 1966, p.31-2). Diz Lins:

Não figuram nas procissões; não se submetem a nenhuma mortificação rigorosa; não consomem a metade de seus dias a recitar litânias fastidiosas: seu alvo é estarem atentos a tudo quanto se passa no mundo e valerem-se da influência que os acontecimentos sociais podem ter sobre a religião, estudando o caráter das primeiras pessoas do Estado e captando-lhes a amizade. Não é outro o depoimento de Füllop Miller: “As demais comunidades religiosas regulavam as práticas de penitência para o extermínio do homem carnal, servindo-se de preces, vigílias e mortificações”. Tomás de Kêmpis diz que sentia sempre uma diminuição de sua pureza espiritual tôdas as vêzes que punha os pés fora do convento. Os congregados apenas aspiravam ao afastamento do mundo praticado nas primeiras aldeias monásticas à margem do Nilo. Mas os jesuítas fizeram sua uma tarefa absolutamente diversa: não se contentaram com lutar pela sua própria salvação: esforçaram-se, ao revés, o mais zelosamente possível, por impregnar a humanidade pecadora de fora dos claustros com o espírito de Cristo, conquistando-a para Deus (LINS, 1966, p. 209).

Vieira, num sermão dirigido a noviços que pleiteavam ingresso na Companhia, dizia:

Imos àquela portaria, vêm-nos cercados de muitos que andam pedindo, e se lhe perguntarmos por que pedem a Companhia, respondem: Padre, porque me quero salvar e ir ao céu. Se para isso só pedis: *Nescitis quid petatis*. Se só quereis salvar a vossa alma e ir ao céu, ide a outras Religiões muito santas, mas não à Companhia. O espírito da Companhia não é só salvar a alma própria, senão as alheias; não é só ser bemaventurado, mas fazer bemaventurados; não é só ir ao céu, mas levar e meter no céu todos os que, por falta de fé, ou de graça, andam longe dêle. Êste é o altíssimo fim que há de pôr diante dos olhos todo o noviço da Companhia (VIEIRA apud LINS, 1966, p. 29-33).

Ivan Lins comenta que não era “hábito de Vieira contentar-se com palavras: por mais eloqüentes e suasórias, completava-as com as obras” (LINS, 1966, p. 208), e estas se resumiam na conversão de almas. E, para ilustrar isso, nada melhor do que a transcrição de um trecho da carta endereçada por Vieira ao Padre Francisco de Moraes, seu discípulo, o qual resume o espírito que sempre animou o jesuíta

Sabei, amigo, que a minha vida é esta: ando vestido de um pano grosseiro da terra, mais pardo que preto; como farinha de pau; durmo pouco; trabalho de pela manhã até à noite; gasto parte dela em me encomendar a Deus; não trato com mínima criatura; não saio fora senão a remédio de alguma alma; choro meus pecados; faço que os outros chorem os seus; e o tempo que sobeja destas ocupações levam-no o livro da madre Santa Teresa, e outros de semelhante leitura (VIEIRA apud LINS, 1966, p. 209-210).

3. A RETÓRICA SAGRADA

3.1. *Semen est Verbum Dei: o Modelo Sacramental do Sermão da Sexagésima*

Ao recuperar o *Sermão da Sexagésima* do estado inercial a que fora submetido após sua elocução, Vieira certamente tinha em mente um propósito definido para isto. Não é por acaso que afirmara ser os “borrões”, possíveis roteiros contendo a essência dos sermões, “cadáveres” na ausência da voz que os animara, no caso, a voz dele mesmo como orador. Se efetivamente ao proferi-los Vieira cumprira o objetivo daquele momento, ao tentar recuperá-los agora por escrito, devia ter um outro propósito, que provavelmente não seria o mesmo inicial, ou tinha pelo menos um caráter corretivo ou complementar. Inclusive, a circunstância de ter escrito seus sermões anos depois de proferidos, leva-nos a pensar que aconteceu um processo de acomodação estilística nessa reescrita. Silva (2004), é um dos que chamam atenção para esse detalhe:

Após o processo inquisitorial que sofreu nos anos de 1663 a 1667, Vieira reorganiza seus sermões, revisando-os e destinando-os para a impressão, buscando em manuscritos, folhetos e impressões estrangeiras, marcas de suas pregações com o fim de recompô-las. Ao revisar seus sermões, Vieira reorienta a pregação de acordo às circunstâncias, atualizando as questões e temas neles tratados. (p. 1); há um trabalho por parte de Vieira de reformulação não meramente estilística dos trechos dos sermões censurados, em relação aos autos do processo, sendo tais trechos reformulados com os inquisidores como principais destinatários (SILVA, 2004, p. 3).

No Prólogo da *Sexagésima*, como já o dissemos, Vieira afirma estar preocupado com o rumo que seus sermões tomaram com o surgimento de apógrafos, ou seja, cópias “corrompidas”, que circulavam à sua revelia. Sendo assim, diante desse contexto é possível se imaginar pelo menos três tipos distintos de auditório ao quais esses sermões escritos se remetiam: 1º) o auditório lusitano que enchia a Capela Real, no momento em que a elocução aconteceu; 2º) os colonos distantes do Maranhão contra os quais se digladiara e fora o motivo principal de sua volta a Portugal; 3º) seus adversários dominicanos – ou os maus pregadores de um modo geral. Ademais, se pensarmos que Vieira tinha um projeto que não se esgotava em sua época, e que, portanto, tinha as vistas voltadas para o futuro, o sermão contemplaria também um auditório composto pela posteridade diante da qual

futuramente poderia ser justificado. António Sérgio e Hernâni Cidade (VIEIRA, 1954), em nota de rodapé esclarecedora, situam o “conteúdo histórico do sermão”, apresentando algumas das perspectivas que mencionamos acima. Ei-la, na íntegra, para melhor ilustração e contextualização da questão:

Depois da sátira contra os Colonos, vibrada do alto do púlpito da igreja de S. Luís do Maranhão, que se acabou de ler¹⁹, Vieira vem a Portugal munir-se de providências governativas que lhe facilitem no Brasil a defesa do Índio contra o egoísmo do Branco e até contra as complacências que com este usavam as outras ordens religiosas. D. João IV, posto que muito doente em Salvaterra, ainda vivia, e o pregador podia assim contar com o apoio, senão dele, ao menos da Rainha, para os objectivos que o traziam à Metrópole, onde lhe não faltavam adversários e inimigos. Entre estes, muitos lembrariam como célebre *Papel forte*, que lhe valera, como a D. Francisco de Sousa Coutinho, o apodo de *Judas do Brasil* (Vid. *Obras várias* (I), p. 29), fora afinal pobre *folha que o vento arrebatava*... No ano anterior ao da sua chegada, festeja-se a vitória dos patriotas pernambucanos contra os Holandeses, expulsos agora da colônia que o *Papel forte* aconselhava a entregar-lhes... Mas não faltariam também os que murmurassem do seu regresso a Lisboa e à vida cortanesa a que se habituara, depois de pouco mais de dois anos de permanência no Maranhão em actividade missionária, retomada com tão veementes protestos de entrega total. Tudo isto excitava a sua pugnacidade, e os sermões que prega nessa quadra vibram de desassombro crítico, que não poupa o clero, a nobreza, o funcionalismo metropolitano e colonial, não sem um ou outro remoque à realeza, pela responsabilidade da sua convivência passiva. Para começar, Vieira prega o *Sermão da Sexagésima*, todo ele de vivacíssimo tom polemístico. E na primeira parte, responde aos censores do seu regresso, justificando-o com a própria necessidade de continuar com mais eficiência a actividade missionária, a que prometia regressar, logo que pudesse levar consigo “os instrumentos com que alimpar a terra das pedras e dos espinhos”. Obteve-os, com efeito, na Provisão de 9 de Abril de 1655, pela qual não se podia fazer guerra ofensiva aos Índios sem ordem régia; os que se convertessem seriam governados por chefes da sua nação – *Principais* – sob a superintendência dos párocos, praticamente dos jesuítas, ficando aos missionários o direito de indicar os cabos que haviam de comandar as expedições de resgate (*entradas*). A segunda parte é a crítica vivíssima da oratória do tempo, com a exposição da doutrina que deveria, no juízo do orador, informar a parenética cristã, para lhe garantir eficácia na edificação das almas. Todos sentiam que o alvo inominado das frechadas do grande sagitário era o luminar da ordem rival da sua, o dominicano Fr. Domingos de S. Tomás, famoso orador do tipo gongórico criticado por Vieira (VIEIRA, 1954, p. 203-205, notas).

No conjunto das obras editadas pelo próprio Vieira, o *Sermão da Sexagésima* é o primeiro da *editio princeps*, tendo sido proferido em 1655 na Capela Real, em Portugal,

¹⁹ Os autores se referem ao Sermão de Santo António, pregado em S. Luís do Maranhão, três dias antes de se embarcar Vieira ocultamente para Portugal.

logo depois do retorno do autor da Missão do Maranhão. Composto de dez capítulos, ele apresenta o tema do pregador e seu sermão, conforme o diz o próprio Vieira, ao perguntar: “Pois se a palavra de Deus é tão poderosa, se a palavra de Deus tem hoje tantos pregadores, porque não vemos hoje nenhum fruto da palavra de Deus?” (VIEIRA, 1954, p. 212), e ressalta: “Esta tão grande e importante dúvida, será a matéria do sermão” (VIEIRA, 1954, p. 212). Já no prólogo do autor (cf. VIEIRA, 1951) ele justificava o porquê da publicação dos seus sermões. Na verdade, o motivo que o leva a editar e publicar seus sermões é diverso, como ele mesmo o diz: primeiro, o faz em obediência, como religioso, às solicitações do Pe. João Paulo Oliva, Preposito Geral da Companhia de Jesus e, logo em seguida, acrescenta uma outra razão:

a corrupção com que andam estampados debaixo do meu nome e traduzidos em diferentes linguas muitos Sermões, ou suppostos totalmente, não sendo meus; ou sendo meus na substancia, tomados só de memória, e por isso informes; ou, finalmente, impressos por copias defeituosas e depravadas, com que em todos ou quase todos, vieram a ser maiores os erros dos que eu conheci sempre nos proprios originais (VIEIRA, 1951, p. lxi-lxii).

Ao mesmo tempo, anuncia o projeto de uma obra jamais escrita [?]:

Se chegar a receber a ultima fórma um livro que tenho ideado com titulo de *Pregador e ouvinte christão*, n’elle verás as regras, não sei se de arte, se do genio, que me guiaram por este novo caminho. Entretanto, se quizeres saber as causas porque me apartei do mais seguido e ordinario, no sermão do *Semen este verbum Dei*, as acharás: o qual por isso se põe em primeiro lugar, como prólogo dos demais (VIEIRA, 1951, p. lxii) [grifos do autor].

Como o livro anunciado, *Pregador e ouvinte christão*, jamais foi encontrado, o que só vem reforçar a hipótese de que não foi concluído, só resta aos pesquisadores seguir as recomendações do próprio Vieira de que no *Sermão da Sexagésima* estariam delineadas as “regras” que seguia na composição de seus sermões. Desse modo, nada melhor do que compulsar o teor desses escritos vieirianos para deles retirar alguns princípios que orientavam sua parenética. Portanto, faz-se mister analisar não só esse sermão, mas a produção escrita completa do autor. Como nossa dissertação pretende dar os primeiros passos nesse sentido, começamos com a *Sexagésima*, ponto de partida para vãos mais largos dentro da multifacetada *opera* vieiriana.

De fato, vários trechos do *Sermão da Sexagésima* apontam para a idéia de que, ao pregar para si mesmo e para os ouvintes, o pregador português reforça o argumento de que o *ethos* seria o elemento primordial do orador. Por isso não é com outro propósito que ele inicia sua prédica adotando um tópico de modéstia, quando diz: “E se quisesse Deus que este tão ilustre e tão numeroso auditório saísse hoje tão desenganado da pregação, como vem enganado com o Pregador!” (VIEIRA, 1954, p. 203). Para logo em seguida insistir: “Quero começar pregando-me a mim. A mim será, e também a vós: a mim para aprender a pregar: a vós para que aprendais a ouvir” (VIEIRA, 2003, p. 33). Vejam que a tópica da modéstia continua, agora com a diferença de que o orador quer “aprender a pregar”, por isso que ele prega para si e para os outros. Mas esse não é senão um recurso didático em que utiliza a reflexão para pontificar. O pregar a si mesmo é tão-somente uma forma de ensinar, e não uma confissão de inaptidão do pregador. Mas se Vieira sabe que a questão em si está centrada na figura do pregador, e o argumento final será o de que a efetividade da pregação não acontece por conta do “pregador não pregar a palavra de Deus”, ele, antes, didaticamente, analisa as possíveis causas para isso não acontecer, ao dizer:

Fazer pouco fruto a palavra de Deus no mundo pode proceder de um de três princípios: ou da parte do pregador, ou da parte do ouvinte, ou da parte de Deus. Para uma alma se converter por meio de um Sermão, há de haver três concursos: há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo, há de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumando (VIEIRA, 2003, p.33).

E considera, assim, a figura do pregador: “Sabeis, Cristãos, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos Pregadores. Sabeis, Pregadores, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa nossa” (VIEIRA, 2003, p. 36). Antonio Saraiva (1980) observa que a pessoa do pregador no texto vieiriano não é designada por um nome, mas sim pela expressão *qui seminat* (“aquele que semeia”), utilizada por Cristo, “porque o que importa não são nomes ou títulos, mas ações e obras” (SARAIVA, 1980, p. 115-6). Posto isto, Vieira enumera então as características consideradas fundamentais para um pregador eficiente: “No Pregador podem-se considerar cinco circunstâncias: a Pessoa, a Ciência, a Matéria, o Estilo, a Voz. A pessoa que é, a ciência que tem, a matéria que trata, o estilo que segue, a voz com que fala” (VIEIRA, 2003, p. 36).

E dessa maneira entra diretamente no ponto primordial referente à personalidade do pregador: “Antigamente convertia-se o mundo, hoje por que se não converte ninguém?

Porque hoje pregam-se palavras e pensamentos, antigamente pregavam-se palavras e obras” (VIEIRA, 2003, p. 36). Traz em seguida o exemplo de São João Batista: “Por que convertia o Batista tantos pecadores? Porque assim como as suas palavras pregavam aos ouvidos, o seu exemplo pregava aos olhos” (VIEIRA, 2003, p. 38). Quer dizer: “As palavras do Batista pregavam composição e modéstia, e condenavam a soberba e a vaidade das galas” (VIEIRA, 2003, p. 38). Finaliza, numa bela transposição, com o exemplo bíblico de Jacó, que pusera varas manchadas diante de ovelhas antes de estas conceberem, o que resultou no nascimento de cordeiros manchados:

Se quando os ouvintes percebem os nossos conceitos, têm diante dos olhos as nossas manchas, como hão de conceber virtudes? Se a minha vida é apologia contra a minha doutrina, se as minhas palavras vão já refutadas nas minhas obras, se uma coisa é o semeador e outra o que semeia, como se há de fazer fruto? (VIEIRA, 2003, p. 38).

Contrariamente ao que se poderia esperar, pelas observações anteriores, as circunstâncias referentes ao pregador seriam de natureza técnica, mas Vieira na verdade está preocupado com o aspecto que realmente identifica o pregador verdadeiro, aquele pertinente ao *ethos*:

Será porventura o não fazer fruto hoje a palavra de Deus, pela circunstância da pessoa? Será por que 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 do Pregador é a vida e o exemplo. [...] Entre o semeador e o que semeia há muita diferença: [...] uma coisa é o semeador e outra o que semeia; uma coisa é o Pregador e outra o que prega. O semeador e o Pregador é nome; o que semeia e o que prega é ação; e as ações são as que dão o ser ao Pregador. Ter o nome de pregador, ou ser pregador de nome não importa nada; as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo. O melhor conceito que o Pregador leva ao púlpito, qual cuidais que é? É o conceito que de sua vida têm os ouvintes (VIEIRA, 2003, p. 36).

Mas se os aspectos éticos orientam a parenética vieiriana, esta, na realidade, adota uma estrutura que amalgama elementos provenientes da retórica laica, transformando-os numa espécie de retórica sacra disciplinada por uma hermenêutica cristã. Vejamos, então, como se realiza este processo, que se inicia com a utilização das categorias da Retórica Antiga.

Tringali (1988, p. 81) explica que, após se reunir o material a ser tratado no discurso, o orador procede ao ajuntamento das provas, colocando cada coisa em seu devido lugar. Este é um trabalho que compete à disposição (*dispositio*), que distribui as partes dentro do todo, dando-lhe uma ordenação de tal modo que se constitua numa unidade complexa em que tudo se articule de forma unitária. Desse modo, o discurso é montado através da proposição de um plano, um esquema, um roteiro. Tudo isso visa, quer dizer, essa seqüência, culminar no objetivo final que é o de persuadir. Aliás, o autor destaca que essa insistência da Retórica Antiga no planejamento é uma das mais sérias contribuições da Retórica à elaboração do trabalho científico. Ademais, observa que na evolução da Retórica se destaca, paulatinamente, um modelo geral, isto é, uma estrutura válida que serve para todo e qualquer discurso. Desse processo chegou-se à conclusão de que os discursos se organizam genericamente segundo os elementos seguintes: 1) Exórdio; 2) Partição; 3) Narração; 4) Argumentação; 5) Confirmação; 5) Refutação; 6) Peroração (o autor ressalta que a *reflexão* está pressuposta no esquema, enquanto a *digressão* não aparece por ser parte móvel e eventual).

Na realidade, o sermão vieiriano, se bem que comporte essencialmente boa parte dos elementos acima citados, segue mais uma estrutura triádica, que divide o sermão em três partes, quais sejam, o *Sermão*, a *Matéria* e a *Peroração*. Para o *Sermão* ele recomenda que “há de ser duma só cor, há de ter um só objeto, um só assunto, uma só matéria” (VIEIRA, 2003, p. 42). Para a *Matéria* ele recomenda:

Há de tomar o Pregador uma só matéria, há de defini-la para que se conheça, há de dividi-la para que se distinga, há de prová-la com a Escritura, há de declará-la com a razão, há de confirmá-la com o exemplo, há de amplificá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências que se hão de seguir, com os inconvenientes que se devem evitar, há de responder às dúvidas, há de satisfazer às dificuldades, há de impugnar e refutar com toda a força da eloqüência os argumentos contrários, e depois disto há de colher, há de apertar, há de concluir, há de persuadir, há de acabar (VIEIRA, 2003, p. 42).

Para a *Peroração*: “e depois disto há de colher, há de apertar, há de concluir, há de persuadir, há de acabar” (VIEIRA, 2003, p. 42).

E podemos identificar alguns elementos da estrutura acima no *Sermão da Sexagésima*, que aparecem reforçados por Vieira de forma anafórica (“há de”):

- PROPOSIÇÃO: há de defini-la (a Matéria) para que se conheça;
- PARTIÇÃO: há de dividi-la para que se distinga;
- ARGUMENTAÇÃO. CONFIRMAÇÃO: há de prová-la com a Escritura; há de declará-la com a razão; há de confirmá-la com o exemplo;
- ARGUMENTAÇÃO. REFUTAÇÃO: há de responder às dúvidas; há de satisfazer às dificuldades; há de impugnar e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários;

Apesar de o sermão conter no seu desenvolvimento os elementos triádicos citados acima, seu autor não deixa de seguir aquela mesma estrutura retórica tradicional, que se inicia com o Exórdio, e finaliza com a Peroração. Como ensina Tringali (1988, p. 82-83): são três os objetivos do Exórdio, como parte introdutória do discurso: 1) *Captatio benevolentiae*, que é obter a aquiescência do auditório, tornando-o receptivo à causa e com disposição para ouvir as argumentações do orador; 2) *Obter a atenção* dos ouvintes para que não se distraiam; 3) *Tornar os ouvintes dóceis*, isto é, mantê-los influenciados e que se deixem guiar pelo orador. Na realidade, como lembra o autor, estes são elementos que devem perpassar todo o discurso, em vários momentos, e não apenas no exórdio. Destaque-se, entretanto, que no exórdio “dominam os argumentos éticos e patéticos” (TRINGALI, 1988, p. 82). Tais elementos são aplicados por Vieira na *Sexagésima*, ao se referir a si próprio como objeto da pregação, e ao auditório que vai ouvi-lo (“este tão ilustre e tão numeroso auditório”; cf. VIEIRA, 2003, p. 29). Por outro lado, o mesmo Tringali (1988, p. 86) observa que a conclusão (Peroração) é o momento decisivo, porque *finis coronati opus* e abrange três partes: 1ª) *Recapitulação* quando se resumem os pontos mais convincentes e significativos do discurso para que fixem bem na memória do auditório; 2ª) *Apelo ao ético e patético*, este é o momento mais adequado para se comover a assembléia; 3ª) *Amplificação*, que consiste em dar ênfase, realçar, evidenciar a idéia, tornando-a o mais vívida possível.

Enfim, o *status quaestionis* vieiriano se define quando o orador se debruça sobre o panorama da parenética da sua época e se defronta com a constatação de que “Nunca na Igreja de Deus houve tantas pregações, nem tanto pregadores como hoje” (VIEIRA, 2003, p. 32), e então se questiona: “Pois se a palavra de Deus é tão poderosa; se a palavra de Deus tem hoje tantos pregadores, porque não vemos hoje nenhum fruto da palavra de Deus?” (VIEIRA, 2003, p. 32), para logo em seguida esclarecer: “Esta tão grande e tão importante dúvida, será a matéria do sermão” (VIEIRA, 2003, p. 32). Mas para responder a tal questionamento

necessário se faz dividir tão complexa matéria o que ele faz oferecendo três possibilidades distintas — ele chama de princípios: “Fazer pouco fruto a palavra de Deus no mundo pode proceder de um de três princípios: ou da parte do pregador, ou da parte do ouvinte, ou da parte de Deus” (VIEIRA, 2003, p. 32).

Para Tringali (1988, p.74) Vieira, no *Sermão da Sexagésima*, prova, por meio de exemplo, que a causa de o sermão não converter ninguém, não se deve nem à voz, nem ao estilo, nem à unidade do discurso, nem à vida exemplar, nem à falta de ciência. Assim prova que não se deve à boa voz, com o exemplo de Moisés que tinha voz fraca; prova que não se deve ao estilo, com o exemplo de Amós que tinha estilo grosseiro; prova que não se deve à falta de unidade de matéria, com o exemplo de Salomão que, no mesmo discurso, falava de vários temas; prova, enfim, que não se deve à falta de ciência, com o exemplo do burro de Balaão. Questiona, então, o Pregador: “Pois se nenhuma destas razões que discorremos, nem todas elas juntas são a causa principal nem bastante do pouco fruto que hoje faz a palavra de Deus, qual diremos, finalmente, que é a verdadeira causa?” (VIEIRA, 2003, p. 46). E responde: “As palavras que tomei por Tema o dizem: *Semen est verbum Dei*. Sabeis (Cristãos) a causa por que se faz, hoje, tão pouco fruto com tantas pregações? É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus” (VIEIRA, 2003, p. 46). Este sim é o grave erro dos pregadores porque, como determina Vieira, “o pregador concorre com o espelho, que é a doutrina” (VIEIRA, 2003, p. 33), e se estes são falhos de doutrina e de exemplo, o sermão não frutificará. Como comenta Petrônio (2008):

para ele [Vieira], as palavras eram sempre atos lingüísticos revestidos de potência divina, referem as coisas ao mesmo tempo em que são índices da Coisa, são signos que mapeiam o mundo e, simultaneamente, desígnios da inteligência de Deus que se manifestam na consciência humana (PETRÔNIO, 2008, p. 4).

Desse modo, chegamos finalmente à conclusão com Adma Muhana (1997) de que Vieira sempre pensa a linguagem de forma verbal e oratória, e que o “caráter do orador há de encontrar um modo *com* as palavras dizer a compaixão, a indignação, o temor, a cólera, o amor, a tristeza, o horror das coisas que estão no mundo” (MUHANA, 1997, p. 110-1), ou seja, apropriando-se dos elementos que provocam o *pathos*. Porque Vieira “prega e escreve a partir de uma ética que leva em consideração a palavra como ação, ou seja, uma ética que acredita no poder concreto das palavras e no seu alcance performativo e elocutório”

(SALOMÃO, 1997, p. 8). Devido à sua natureza psicológica atraída pela ação, o que seduzia Vieira era a participação “combativa no ‘mundo do mundo’, embora sem nunca perder de vista a finalidade última do orador evangélico: transformar espiritualmente o ‘lodo da terra’ pela força metafórica da palavra sagrada” (MARQUES, 1997, p. 117), por isso assumiu a vida na plenitude paulina, lutando sem trégua, porque isso se coadunava com o seu próprio temperamento (MARQUES, 1997, p. 119).

(IN) CONCLUSÕES

Através do desenvolvimento da história da Retórica, percebemos que desde os seus primórdios uma questão essencial se colocava, qual seja o problema do *ethos*, que no mundo greco-latino assumiu características laicas de virtude e moral, gerando uma ampla discussão entre os sofistas e seus adversários sobre os objetivos da *ars rhetorica*. Com o decorrer dos séculos essa questão permanece e se transforma com o Cristianismo, quando assume um caráter de moral religiosa cristã. Isso quer significar que a própria Retórica passa dessa fase laica para uma fase cristianizada, em que alguns de seus elementos são claramente cristianizados, ou pelo menos, vão servir aos propósitos desta religião, que passou a dominar todo o Ocidente. Desse modo, com o surgimento da Reforma, e a conseqüente reação contra-reformista, e com a instituição da Ordem jesuítica, os jesuítas continuaram a utilizá-la, se bem que com algumas restrições, para seus propósitos catequéticos. Dessa maneira, como esperamos ter demonstrado, o Padre Antonio Vieira passa a utilizar e recomendar a Retórica de forma objetiva em sua parenética, como o atesta o próprio *Sermão da Sexagésima*. No entanto, não a utiliza simplesmente como elemento isolado, mas aliada a uma hermenêutica bíblica, que vai fundamentar sua argumentação, e que vai atribuir aos seus sermões uma característica estilística própria.

Dessa forma, acreditamos ter delineado, através da leitura e descrição das obras citadas em nossas referências, aqueles aspectos retóricos e hermenêuticos necessários à comprovação de nossa hipótese de que a retórica vieiriana utiliza a hermenêutica bíblica como eixo diretor de seu processo argumentativo, que vai culminar num estilo característico, um modo de pregar diferenciado, inspirado numa ética primordialmente apostólica-cristã. Nossa pesquisa aponta, enfim, para a tese de que a retórica vieiriana não é barroca, e sim sagrada, na medida em que utiliza substancialmente os elementos bíblicos para fundamentar sua argumentação. Como já o dissemos, a principal estudiosa portuguesa da oratória vieiriana, a Profa. Margarida Vieira Mendes, aponta para essa possibilidade, desde que ultrapasse a perspectiva de análise de um único sermão, como é o caso do *Sermão da Sexagésima*, e seja extensiva aos outros sermões de Antonio Vieira. Para isso seria necessário compulsar, não só a parenética do orador português, mas, especialmente, suas cartas, as quais certamente indicam tal possibilidade.

De outro modo, nossa pesquisa, como já assinalamos na Introdução, deparou-se com inúmeras dificuldades e, dentre estas, queremos destacar, além das anteriormente apontadas, o não acesso às fontes mais amplas dos textos vieirianos. Dentre estes incluímos, por exemplo, os textos apógrafos, que seriam de extrema utilidade como elemento comparativo entre um Vieira-orador e um Vieira-escritor. A recepção da obra vieiriana é determinante na recomposição do seu perfil e reais propósitos parenéticos. Outro obstáculo que não permitiu nosso avanço na análise da oratória vieiriana deveu-se à circunstância de não termos compulsado a correspondência do padre português. Atribuímos tal lacuna ao fato de ser muito exíguo o prazo concedido a uma pesquisa de mestrado. Certamente que a produção epistolar de Vieira tem muito a esclarecer sobre os seus processos oratórios argumentativos. Por outro lado, desde o início tencionávamos encetar um amplo e aprofundado estudo da hermenêutica, sobretudo da hermenêutica bíblica, compulsando uma vasta produção teórica a esse respeito, como as obras de Schleiermacher, Northrop Frye, Gadamer, Paul Ricoeur e outros. Infelizmente isso não foi possível pelas mesmas razões acima alegadas. A questão da *Ratio studiorum*, e toda sua complexidade, requer um estudo mais aprofundado, e é de fundamental importância na determinação da formação oratória de Antonio Vieira; assim como um estudo mais abrangente do contexto histórico-colonial, e os desdobramentos da Reforma, com a Contra-Reforma e o surgimento dos jesuítas. De outro modo, também não avançamos como desejaríamos nas análises retóricas, por conta das mesmas limitações já citadas em nossa Introdução. De toda maneira, acreditamos ter dado um passo substancial no estudo da retórica vieiriana e esperamos aprofundá-lo numa possível retomada a partir de uma tese de doutorado.

REFERÊNCIAS

- BELCHIOR, Maria de Lourdes. Vieira revisitado. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- BÍBLIA. MATEUS. *Novo Testamento*. Trad. de Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Editora das Américas, 1950. Vol. X. p. 86-87.
- BOSI, Alfredo. O discurso da ação entre a política e a teologia. In: _____. *Dialética da colonização*. 3. ed. 2. reimp. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- CAREL, E. *Vida do padre Antonio Vieira*. São Paulo: Cultura Brasileira, [S.d.] (10 – Coleção Grandes Homens).
- CARREIRA, José Nunes. O uso da escritura nos sermões de Vieira. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- CASTILHO, A. F. de. Vida e obra de M. Bernardes. In: BARRETO, Fausto; LAET, Carlos de (org.). *Antologia nacional*. 41. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1965.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. Os sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- CIDADE, Hernâni. *Padre António Vieira*. Lisboa: Presença, 1985.
- CRISÓSTOMO, S. João. *Oito catequeses baptismais*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1974.
- CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura européia e idade média latina*. Trad. de Teodoro Cabral com a colaboração de Paulo Rónai. 2. ed. Brasília: MEC/INL, 1979.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FORDHAM, Frieda. *Introdução à psicologia de Jung*. São Paulo: Verbo/EDUSP, 1978.
- FRANCA, P.^o Leonel, S.J. *O método pedagógico dos jesuítas*. O “ratio studiorum”: introdução e tradução. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- GOMES, Eugênio. *Vieira*. Sermões e cartas. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1968.
- GUÉNON, René. *Aperçus sur l'ésoterisme chrétien*. Nouvelle édition. Paris V^e: Editions Traditionnelles, 1980.
- HADDAD, Jamil Almansur. Introdução a Vieira. In: VIEIRA, Antonio. *Os sermões*. Seleção com ensaio crítico de Jamil Almansur Haddad. São Paulo: Melhoramentos, 1963.
- HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1980.

HONORATI, Padre Antonio. *O chrysostomo portuguez ou o padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus n'um ensaio de eloquência compilado de seus sermões segundo os princípios da oratória sagrada*. Lisboa: Typografia Editora de Mattos Moreira & C.^a, 1881. Quarto volume.

LEITE, Karine Vasconcelos. *A preterição: uma constante literária no sermão de padre Antônio Vieira*. 2003, 87 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Literatura Brasileira) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2003.

LINS, Ivan. *Aspectos e trechos escolhidos dos sermões e cartas do padre Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

MACHADO, Irene A. O sermão como gênero oral: a performance discursiva do Pe. Antonio Vieira. *Quinto Império. Revista de cultura e literatura de língua portuguesa*, Salvador, BA, vol. 1, 1998.

MAIA, Pedro, SJ (org.). *Ratio studiorum*. Método pedagógico dos jesuítas. São Paulo: Loyola, 1986.

MARQUES, João Francisco. A cronologia da pregação de Vieira. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1977. Vol. 1.

MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

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

_____. Chave dos profetas: a edição em curso. In: _____; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

_____. *A oratória barroca de Vieira*. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

MUHANA, Adma. Quando não se escreve o que se fala. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

PÉCORA, Antonio Alcir Bernárdez. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP/Unicamp, 1994.

_____. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antonio. *Sermões*. Alcir Pécora (org.). 3. reimp. São Paulo: Hedra, 2003. T. I.

PETRONIO, Rodrigo. *Teatro das maravilhas*. Revista Agulha. Disponível em: <http://www.revista.agulha.nom.br/rpetronio7.html> Acesso em: 11 nov. 2008.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. A epistemologia de Vieira. Perspectivas de leitura. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

PLEBE, Armando Pietro Emanuele. *Breve história da retórica antiga*. Trad. e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1978.

_____. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RÓNAI, Paulo. *Não perca o seu latim*. 2. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

SALOMÃO, Sonia N. *Sermão da sexagésima*. Com uma rara tradução italiana de 1668. Texto introdutório e notas de Sonia N. Salomão. Brasília, DF: Senado federal, 1997.

_____. Os sermões “italianos” de Antônio Vieira: contribuição para um estudo crítico. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

SANTO, Arnaldo Espírito. A tradução da clavis prophetarum. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

SARAIVA, Antonio J. *O discurso engenhoso*. Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

SCHMIDT, Júlia Maria da Graça. *O sermão da sexagésima sob um ponto de vista retórico e estilístico*. Disponível em: <<http://www.duo.uio.no/roman/Art/Rf15-02-1/Schmid.pdf>> Acesso em: 21 out. 2008.

SCIACCA, Michele Federico. *O problema da educação*. Na história do pensamento filosófico e pedagógico. São Paulo: Herder/EDUSP, 1966. Volume I. Da antiguidade a Kant.

SILVA, Jaqueson Luiz da. *Sermões em manuscritos, folhetos e livros: o caso do Padre Antônio Vieira*. In: I Seminário Brasileiro sobre Livro e História editorial, 2004, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2004. Disponível em: <<http://www.livroehistoriaeditorial.pro.br/pdf/jaquesonluizdasilva.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2008.

SMULDERS, Frits. Tradições manuscritas na obra de Antônio Vieira. In: MENDES, Margarida Vieira; PIRES, Maria Lucília; MIRANDA, J. Costa. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

TODOROV, TZVETAN. *Simbolismo e interpretação*. Trad. de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1980.

TRINGALI, Dante. *Introdução às retóricas*. Araraquara, SP: UNESP, 1984. (Cadernos de teoria e crítica literária nº 14)

_____. *Introdução à retórica*. (A retórica como crítica literária). São Paulo: Duas Cidades, 1988.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vidas de santos*. Trad. do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*. Prefaciado e revista pelo rev. padre Gonçalo Alves. Porto/Lisboa: Lello & Irmãos, 1951. Volume 1.

VIEIRA, P.e. António. *Obras escolhidas*. Prefácio e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1954. Vol. XI.

VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*. Organização Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2003. Tomo 1.