UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

RODRIGO GOMES DE OLIVEIRA PINTO

Entre borrões e cadáveres: os sermões de Dominga da Quaresma de Antônio Vieira

São Paulo
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

Entre borrões e cadáveres: os sermões de Dominga da Quaresma de Antônio Vieira

Rodrigo Gomes de Oliveira Pinto

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profª. Drª. Adma Fadul Muhana

São Paulo
2009

RESUMO

Os sermões de Dominga de Quaresma do Padre Antônio Vieira interessam segundo as suas práticas contemporâneas de produção e recepção. Historicamente, foram preparados para circular de forma escrita e publicados dispersos pelos tomos da *editio princeps* do *Sermões*, entre 1679 e 1699. Editados, destinaram-se a um leitor em momento distante da pregação, que se constrói, porém, circunstancialmente na página. Para discutir esses sermões de Quaresma, são importantes as noções de *ductus* e *eschematisménos lógos*. A primeira é lida em Fortunaciano e Marciano Capela, sistematizada por Heinrich Lausberg e tratada por leitores de Vieira. A segunda procura iluminar as lições desses retores dito menores e embasar as leituras dos sermões a partir de passagens de outros textos, de outras doutrinas, de retores latinos e gregos, como Quintiliano, Demétrio, Hermógenes e, no século XV, Jorge de Trebizonda.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira; sermão; dominga de Quaresma; retórica; retores gregos e latinos.

E-MAIL: rodrigopinto75@yahoo.com.br

ABSTRACT

Sunday of Lent sermons by Father Antônio Vieira are of interest in conformity to their contemporary practices of production and reception. Historically, they had been composed to circulate in written form and to be published dispersed in the volumes of the *editio princeps* of the *Sermões* between 1679 and 1699. Nevertheless, from the moment they were printed they were direct to a reader who was, in a way, distant from the preaching, which is framed, even though circimstantially, in the pages. So as to discuss these Lent sermons, notions of *ductus* and *eschematisménos lógos* are fundamental. The former is read in Fortunatianus and Marcianus Capella, systematized by Heinrich Lausberg and debated by Vieira's readers. The latter aims to cast light on the lessons of these so-called *rhetores latini minoris* and also to give foundation to the readings of the sermons from excerpts of other texts, other doctrines, and Greek and Latin rhetoricians, as Quintilian, Demetrius, Hermogenes and, in the fifteenth century, George of Trebizond.

AGRADECIMENTOS

À Profª. Drª. Adma Fadul Muhana, paciente e arguta condutora, a quem devo a orientação e a confiança.

Ao Prof. Dr. João Adolfo Hansen, sempre generoso, que as veredas rutila.

Ao Prof. Dr. Leon Kossovitch e ao Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos, leitores implacáveis e atenciosos, de contribuições imensas no exame de qualificação.

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que permitiu a elaboração desta dissertação.

Aos colegas de empreitada Flávio Reis, Marcelo Lachat e Alexandre Bonilha, amante das fragilidades. À Izabella Lombardi Garbellini, pela tradução italiana da *Arte retórica* de Fortunaciano.

Aos professores das Letras Clássicas, de quem fica, desde a Graduação, o deslumbramento: Prof. Adriano Scatolin, Prof. Alexandre Pinheiro Hasegawa, Profª. Drª. Angélica Chiappetta, Profª. Drª. Elaine Cristine Sartorelli, Prof. Dr. João Angelo Oliva Neto, Prof. Dr. José Eduardo dos Santos Loher, Prof. Marcelo Vieira Fernandes, Prof. Dr. Paulo Martins.

Ao Eduardo, ao Ivan, ao Diego, parceiros de todas as horas.

Aos meus pais, a quem devo tudo.

À Priscila, dedirósea, *meus amor supra omnem amorem est*.

“O resto é mar”

SUMÁRIO

Prólogo 8

Da página ao púlpito 11

Borrões e cadáveres 13
As palavras e as estrelas 31
O momento oportuno 47

Sobre o *ductus* 57

Segundo a *Ars rhetorica* de Fortunaciano 61
Segundo o *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela 69
Ductus ex consilio nascitur 77
ἐσχηματισμένος λόγος 84
Segundo os *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebizonda 98

Os remédios da alma 103

A dominga das tentações 104
A peçonha e a triaga 131
A jornada romana 146
A dominga das mentiras 159
Outra segunda 184
O demônio mudo 197
Alegoria do ausente 210
Conselho, conselhos 225
Os remédios do corpo 241
Quare non creditis in me? 254
A dominga das verdades 273
A dominga derradeira 284

Epílogo 296

Referências bibliográficas 298

PRÓLOGO

Este trabalho mira os sermões de Dominga de Quaresma do Padre Antônio Vieira; desvia-se, é certo, por lições de retores gregos e latinos, no entanto, espera não perder o fio. Dos sermões, essa parte, arbitrária como há de ser, conta apenas uma dúzia, que se recolhe entre os tantos que a obra parenética do jesuíta, tal como estampada na *editio princeps*, dá a conhecer.

É essa dúzia tudo o que de Dominga de Quaresma resta. Está dispersa entre os doze tomos dos *Sermões* que Vieira ideou e formou para publicação, impressos, como é sabido, entre 1679 e 1699[1]. O leitor, atravessando esses tomos, isto achará: (t. I, 1679) "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma"; (t. II, 1682) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma"; (t. III, 1683) "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma"; (t. IV, 1685) "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma"; (t. V, 1689) "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma"; (t. VII, 1692) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma"; (t. XI, 1696) "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma"; (t. XII, 1699) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma".

Contam-se, assim, os sermões, indicados pela data de impressão. A indicação é proposital, entrevê a estampa, pensa os textos escritos, cada um, como se verá,

[1] Esmiúça Margarida Vieira Mendes o caso: Os *Sermoens*, estampados entre 1679 e 1699, têm doze tomos, reunindo 182 sermões; considerou-se o t. XIII a obra *Palavra de Deus Empenhada e Desempenhada*, de 1690; os t. XIV e XV, de 1710 e 1748, respectivamente, são póstumos e recolhem textos acabados e inacabados; cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, p. 301. Recorde-se que formados pelo jesuíta para estampa, como planificado e informado ao leitor no volume que veio a público em 1679. Observe-se: "O nome de Primeira parte, com sai este Tomo, promete outras. Se me perguntas quantas serão? Só te pode responder com certeza o Autor da vida. Se esta durar à proporção da matéria, a que se acha nos meus papéis, bastante é formar doze desta mesma, e ainda maior estatura"; VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [7].

particularizado nos vários tomos pela rubrica, que circunstancia os sermões, fazendo-os letra que forja a voz, em página que forja o púlpito. Pretende-se, pois, tomá-los como os formou o jesuíta para que fossem lidos.

Foram escolhidos sermões da Quaresma pela importância que esse período tem para o jesuíta, visto momento de purificação da alma e tempo privilegiado para que os cristãos "examinem mais autenticamente quais são os vícios, quais são as doenças, quais são as feridas a que se deve aplicar tratamento mais austero"[2], por meio da prática da virtude, da contrição, da penitência e do perdão, para a celebração digna e intensa do mistério pascal de Cristo, segundo a liturgia. Ou nas palavras de Vieira, no "Sermão da Sexagésima": "o tempo em que principalmente se semeia a palavra de Deus na Igreja, e em que ela se arma contra os vícios"[3]. Foram selecionados os sermões de Dominga de Quaresma pela imbricação doutrinária que deixam ler.

Isso posto, este trabalho, de início, traz à discussão questões relativas à produção e à recepção histórica da obra parenética de Vieira, as quais intentam não deixar desvanecer a preparação escrita dos textos, amiúde obnubilada pelo púlpito e a *actio* do pregador. Por conta disso, procurou-se recordar a redação dos sermões para estampa, algo que as cartas do jesuíta a destinatários vários informam, de modo a evidenciar a distância entre o púlpito e a página, destinada a uma recepção em momento distante da pregação, circunstancialmente encenada no texto, e que faz outros os remédios do jesuíta.

Depois, vêm à discussão as noções de *ductus* e ἐσχηματισμένος λόγος, *eschematisménos lógos*. A primeira é lida em Fortunaciano e Marciano Capela, cujas doutrinas sistematizou Heinrich Lausberg, e ainda tratada por leitores de Vieira, em

[2] Cf. LEÃO MAGNO. "Sexto Sermão Sobre a Quaresma", *in: Sermões*. Organização, introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1996, p. 90. Os sermões XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, incluídos nessa edição, tematizam a Quaresma.
[3] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. I, p. 85.

especial, Margarida Vieira Mendes e João Adolfo Hansen, que servem de estopim para o que aqui se propõe, a análise dos referidos sermões de Dominga de Quaresma. A segunda é decorrente das tentativas de trabalhar as lições desses retores dito menores e busca embasar as leituras desses sermões a partir de passagens de outros textos, de outras doutrinas, de retores latinos e gregos, em particular Quintiliano, Demétrio, Hermógenes, que podem iluminar o que propõem Fortunaciano e Capela sobre uma noção dita incomum, a que se dedicou também Jorge de Trebizonda, que a sistematizou no transcorrer do século XV.

Então, à luz dessas lições, propõe-se discutir a dúzia de sermões de Quaresma indicada. Dos discursos acerca deles aqui redigidos, tanto mais breves, tanto mais longos, quanto necessário. De fato, o propósito da porção final deste trabalho é operar analiticamente as diversas noções que os retores citados preceituam, de modo a perceber como se atualizam em Vieira.

Por fim, vai o que deixa Dostoiévski ao leitor em *Os irmãos Karámazov*, nas palavras do tradutor Paulo Bezerra: “Bem, eis todo o prólogo. Concordo plenamente que isso é excessivo, mas como já está escrito, que fique”.

DA PÁGINA AO PÚLPITO

Soam à obsolescência os sermões do padre Antônio Vieira, já dessacralizados na forma literária que repropõe sua legibilidade e já dessubstanciados enquanto vestígios ruinosos do Verbo. Feitos literatura[4], tornaram-se "barrocos", partícipes do Mesmo[5], embora forjados na oficina de Vulcano. Hoje, distantes um tanto da seara das letras-mercadorias, alheados do valor de troca e das consciências ávidas de autoconhecimento e de compêndios para o bem viver, muita vez ressoam na voz do especialista como matéria de *connaisseur* e nos ouvidos do diletantismo como índice de distinção, fazendo as vezes de verniz em tempos de formação permanente. Quando dados à estampa, porém, eram apenas borrões, cadáveres.

Assim escreveu Vieira na advertência ao leitor que integra o primeiro volume da *editio princeps* dos *Sermões*. Dando-os sistematicamente à publicação a partir de 1679, afirmou: "começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que sem a voz que os animava, ainda ressuscitados, são cadáveres"[6]. Borrões e cadáveres, pois, constroem-se epiditicamente de modo a mover os afetos daquele que abre o volume e o lê. São borrões os sermões, como se esboços, feição primeira, hipérbole que produz humildes

---

[4] Interessam aqui particularmente a análise, a apropriação desses sermões, segundo pressupostos que distam sobremaneira do que rege, em termos históricos, a sua produção, e a "invenção da literatura", que nomeia o referido livro de Florence Dupont e é alvo de considerações da autora, a partir do que segue: "Méfions-nous donc de ces 'littératures sans lecteurs', de ces écrits qui n'étaient pas destinés à un public littéraire du point de vue de sa production et du point de vue de sa réception, une réception inscrite et prévue dans une écriture qui se donne comme telle et propose une lecture organisée à l'avance. L'existence de la littérature suppose une séquence ouverte par une écriture spécifique, et close par une lecture non moins spécifique. Autrement dit, il n'y a de littérature que là où existe, en horizon d'attente, une institution littéraire". DUPONT, F. *L'invention de la littérature.* Paris: La Découverte, 1994, p. 14.

[5] Cf. HANSEN, J. A. "Barroco, neobarroco e outras ruínas", in: *Teresa revista de Literatura Brasileira*, 2, São Paulo, 2001, p.25: "O trabalho com as representações luso-brasileiras do século XVII deve tratar a história historicamente e, para isso, evitar as invariantes transistóricas que fazem encontrar o Mesmo de um arquétipo em todos os tempos. É a especificidade histórica das práticas de representação do século XVII que me interessa, ou seja, a especificidade de seus condicionamentos materiais e históricos, de seus códigos lingüísticos e bibliográficos, de seus padrões retórico-poéticos e de suas doutrinas teológico-políticas".

[6] VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [5].

letras a compor o *éthos* humilde do pregador. São também cadáveres: distantes do púlpito, na página, são apenas letra; e a letra, afinal, mata, não vivifica[7]. Os cadáveres são metáfora, o versículo, paulino, e a morte, escreveu o jesuíta, *absentia animae a corpore*[8]; dessa maneira, homologamente, assim como é morto o corpo apartado da alma, assim também o é a letra carente da voz, *anima* que se ausenta e não mais anima o sermão afastado do púlpito[9].

Hipérbole e metáfora constroem discursivamente os sermões: borrões, cadáveres; sobretudo letra. Como tal, destinam-se não mais aos ouvintes à vista do púlpito na Capela Real, em Lisboa; na Igreja Maior, em São Luís; ou mesmo na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, na Bahia; quer em 1655, 1654, quer em 1640, pois, publicados os sermões, não fala o pregador, tampouco o ouve o auditório. Os sermões, "ressuscitados", dão-se a ler; publicados, espargem-se: desempenhados, do púlpito, pregam-se em tempo e local específicos, para um auditório determinado; uma vez estampados, porém, escapam a isso e podem ser lidos por todos e ninguém[10]. Assim, da página ao púlpito, os sermões inscrevem-se em outros protocolos de recepção, constroem outros "horizontes de espera"; da página, dramatizam-se o púlpito e o auditório, pregador e ouvintes, local e tempo de pregação; construções do desempenho de sermões desempenhados na página, não no púlpito.

---

[7] *Epístola aos Coríntios*, II, 3, 6: "a letra mata, mas o espírito vivifica".
[8] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. III, p. 402.
[9] Tratando brevemente da escrita na Introdução d'*O Livro de Catulo*, João Angelo Oliva Neto cita uma passagem de Jorge Luis Borges que faz menção ao passo da epístola paulina referido. Antes, porém, afirma: "O aprisionamento do espírito pelo corpo, que os pitagóricos expressavam pelo adágio *sôma sêma* – 'o corpo é túmulo' –, é o mesmo que o sinal escrito exerce sobre a palavra oral, como se verifica pelos outros significados desses dois termos, 'o sinal gravado', *sêma*, é o 'cadáver', *sôma*, a que se opunham as 'palavras aladas' de Homero". OLIVA NETO, J. A. *O livro de Catulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 22.
[10] Cf. DESBORDES, F. *Concepções sobre a escrita na Roma antiga*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 85.

Borrões e cadáveres

Borrões e cadáveres constroem-se discursivamente não só na advertência ao leitor que abre o volume primeiro da citada edição príncipe dos *Sermões*, senão também, para outros leitores, em inúmeras cartas que redigiu Vieira a interlocutores vários. Desses, sobra não muito, talvez apenas a metade do diálogo que lhes endereçou o jesuíta. Dessas metades, algumas ajudam a ler os sermões de Vieira.

De fato, as cartas de Vieira, como afirma João Adolfo Hansen, "não são informais e não se podem ler como depósitos neutros de informações positivas sobre os acontecimentos do século XVII"[11]; porém, exatamente pelo que não são ajudam a ler os sermões. Assim, observem-se, primeiro, passagens de duas cartas, então destinadas a D. Rodrigo de Meneses, datadas de abril e outubro de 1664, em que Vieira responde ao desejo do nobre de que lhe fossem enviados sermões para leitura:

> Se o sermão de Santa Engrácia estivera em estado de se poder ler, fora com esta; mas como a maior parte foi por apontamentos, é necessário informá-lo de novo, para que seja o que era. O princípio, que por lá anda copiado, vi eu antes de vir, mas tem mui poucas palavras que concordem com o original, e tais

[11] HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)" in VIEIRA, A. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 14. E acrescenta imediatamente o estudioso: "Seu eventual leitor as lerá mal ou parcialmente, se não observar que sua forma é modelada por categorias retórico-poéticas da preceptiva epistolar e teológio-políticas da doutrina católica da monarquia absolutista. Qualquer aproximação delas deve pressupor que, sendo Vieira um homem *de* poder religioso, cujas ações se tecem na disciplina da Companhia restritiva da sua ambição mediada pelo favor de clãs poderosos, irmão que é de Bernardo Vieira Ravasco, Secretário de Estado do Brasil; amigo que é de governadores e fidalgos, como Roque da Costa Barreto e o Marquês de Gouveia; orador que é precedido da fama e do prestígio cortesão, também é homem *do* poder real, como membro do padroado, confessor, privado, valido, conselheiro, diplomata e Superior de missão catequética. Sua ação *no* Brasil e *no* Maranhão, *para* o Brasil e *para* o Maranhão ou *sobre* eles é mediação ou conciliação da generalidade dos interesses da Companhia de Jesus e da generalidade de interesses da Coroa".

> andam a maior parte dos meus, de mistura que o não são; e tudo se pode remediar somente com a estampa.[12]

Em carta posterior, escreve:

> Vai o sermão, entendo que bastantemente restituído à forma em que foi pregado, que será bem diferente da cópia que se tomou de memória, e que V. S.ª leu os dias passados.[13]

No primeiro trecho, lê-se que certo sermão, possivelmente o "do Sacramento", proferido na Igreja de Santa Engrácia, em 1662, especula João Lúcio de Azevedo[14], não acompanha a carta porque em estado de não se poder ler. Borrão que assim não se denomina, o sermão, porque em forma de "apontamento", carece de reescrita; daí, afirmar o jesuíta de modo peremptório ser "necessário informá-lo [o sermão] de novo, para que seja o que era". No segundo trecho, a notícia é breve, repetem-se os termos, mas não as escusas, desnecessárias, visto o sermão, nas palavras do remetente, estar "bastantemente restituído à forma em que foi pregado". De uma passagem à outra, da necessidade de "informar" o sermão à restituição à "forma", garante-se a circulação escrita da obra[15]. Interessa compreender o procedimento que torna isso possível.

Convém, por conta disso, considerar o uso dos vocábulos "informar" e "forma". Leia-se breve passagem do "Sermão do Rosário":

---

[12] Carta datada de 28 de abril de 1664. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira.* Coordenação e anotações de João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926, t. II, p. 49.
[13] Carta datada de 06 de outubro de 1664. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, p. 92.
[14] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira,* t. I, p. 49.
[15] Como João Lúcio de Azevedo, Margarida Vieira Mendes, ao discutir o passo referido da missiva, entende se tratar de referência ao "Sermão do Santíssimo Sacramento", publicado no tomo VII da edição príncipe dos *Sermões*, no qual se lê rubrica que indica a Igreja de Santa Engrácia, em Lisboa, e o ano de 1662. A estudiosa propõe sobre as cópias do sermão: "No caso particular deste sermão, as cópias que encontrámos não diferem quase nada da *ed. princeps* (com exceção do MS. BA 49-I-83), tal como acontece com a edição espanhola de 1678 (*Sermoens Varios*, III)", in: MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 379.

> A matéria era de ouro puríssimo, a forma como de uma árvore artificial, de cujo tronco, em igual proporção, saíam de uma e outra parte, três ramos meio arqueados, no remate dos quais, como também no do tronco, que era direito, ardiam sete lumes.[16]

Nesses termos, descreve o jesuíta o candelabro que, segundo ele, Deus mandou fabricar e que, no Templo de Salomão, iluminava o *Sancta Sanctorum*. Aqui "matéria" e "forma" compreendem-se aristotelicamente, são duas das quatro causas (αἰτίαι, *aitíai*) do que há. Lembre-se da lição de Aristóteles[17], que assim Sêneca apresenta a Lucílio:

> Toda a arte é imitação da natureza, pelo que se pode aplicar o que eu disse em sentido genérico às actividades próprias do homem. Uma estátua implica que haja uma matéria à disposição do artista, mas exige também um artista que dê forma a essa matéria. Numa estátua, portanto, a matéria é o bronze, a causa é o escultor. Todas as outras coisas são regidas pela mesma condição, todas exigem algo capaz de tomar uma forma e alguém capaz de produzir essa forma.
>
> Os estóicos são de opinião que a causa é apenas uma: o agente. Aristóteles entende que a causa se pode considerar de três pontos de vista. Diz ele: '*A primeira causa é a própria matéria, sem a qual nada pode ser produzido; a segunda é o artífice; a terceira é a forma imposta a cada objeto, por exemplo, a uma estátua*.' A esta última chama Aristóteles εἶδος - '*Mas a estas*' - continua ele – '*há que acrescentar uma quarta, que é a finalidade da obra acabada*.'
>
> Já te vou explicar o que isto significa. O bronze é a primeira causa da estátua, pois esta nunca poderia ter sido produzida se não existisse algo capaz de ser fundido e moldado. A segunda causa é o artista [*artifex*], porquanto o bronze nunca tomaria a forma de estátua sem ser trabalhado por mãos hábeis. A terceira

[16] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, p. 30.
[17] Cf. ARIST. *Phys*. 194b 16-195a 26.

> causa é a forma já que uma estátua não poderia ser rotulada de '*doryphoros*' ou de '*diadumenos*' se não apresentasse expressamente as respectivas características. A quarta causa é a finalidade com que a estátua foi feita; se não houvesse uma finalidade não haveria estátua. E o que se entende por finalidade? É o propósito que moveu o artista, o fim que ele procurou atingir: pode ser o dinheiro, se fez a estátua para a vender, a glória, se trabalhou para obter fama, o sentimento religioso, se a fez para a doar a um templo. Entre as causas de uma obra deve, portanto, figurar aquilo que a motivou, a menos que se entenda que não é causa da obra aquele elemento sem o qual ela nunca teria sido feita?[18]. (SEN. *Ep.* 65, 3-6)

Assim, em termos aristotélicos, do candelabro, a "matéria" é o ouro (puríssimo), constituinte de que é feito, tal o bronze da estátua referida ou a prata da taça e as letras da sílaba, que ainda cita o estagirita na *Física*. O *artifex* é o que faz do bronze estátua, é quem efetua a mudança e faz do que era o que é, escreve Aristóteles[19]. A "forma" (εἶδος; *eîdos*; *idos*, no texto de Sêneca), tal um paradigma, o que particulariza a

[18] SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de José António Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 229-30. SEN. *Ep.* 65, 3-6: *Omnis ars naturae imitatio est; itaque quod de universo dicebam ad haec transfer quae ab homine facienda sunt. Statua et materiam habuit quae pateretur artificem, et artificem qui materiae daret faciem; ergo in statua materia aes fuit, causa opifex. Eadem condicio rerum omnium est: ex eo constant quod fit, et ex eo quod facit. Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima' inquit 'causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex; tertia est forma, quae unicuique operi imponitur tamquam statuae'. Nam hanc Aristoteles 'idos' vocat. 'Quarta quoque' inquit 'his accedit, propositum totius operis.' Quid sit hoc aperiam. Aes prima statuae causa est; numquam enim facta esset, nisi fuisset id ex quo funderetur ducereturve. Secunda causa artifex est; non potuisset enim aes illud in habitum statuae figurari, nisi accessissent peritae manus. Tertia causa est forma; neque enim statua ista 'doryphoros' aut 'diadumenos' vocaretur, nisi haec illi esset impressa facies. Quarta causa est faciendi propositum; nam nisi hoc fuisset, facta non esset. Quid est propositum? quod invitavit artificem, quod ille secutus fecit: vel pecunia est haec, si venditurus fabricavit, vel gloria, si laboravit in nomen, vel religio, si donum templo paravit. Ergo et haec causa est propter quam fit: an non putas inter causas facti operis esse numerandum quo remoto factum non esset?* A passagem mereceu esmiuçada atenção de Panofsky: PANOFSKY, E. *Idea*: *a evolução do conceito de belo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 24-6.

[19] Cf. ARIST. *Phys*. 194b 30-35.

"matéria"[20], o que faz do bronze "*doryphoros*" ou "*diadumenos*"[21] e, no trecho citado do sermão, o que faz do ouro candelabro como que uma árvore artificial. A "finalidade" (*propositum*; τέλος; *télos*), ao cabo, o que moveu o artífice, como explicita a passagem da epístola.

Analogamente, quando se dedica Vieira a "informar" de novo os sermões, a restituí-los à "forma" em que foram pregados, o que refere nas cartas endereçadas a D. Rodrigo de Meneses citadas, o faz tal o *artifex* que molda o bronze e põe-se a informar a "matéria", as palavras que, em apontamentos, são "borrões". Vieira faz do que era o que é, particulariza a "matéria", faz dela sermão, reveste o borrão de palavras, tal o bronze se faz estátua: de membros composta, de faces com arte salientes, limada, polida[22]. Dessa forma, o sermão toma forma, tal qual o "*doryphoros*", "porta-lança"[23] que, formado pelas mãos do *artifex*, assim se vê e é assim chamado, uma vez impressas as fácies que o especificam. Como poderia o artífice fazê-lo por "dinheiro", pela "glória" ou por "sentimento religioso", poderia o jesuíta fazê-lo para salvar e remediar as almas.

Assim, ao informá-los, torna possível que circulem, o que ocorria, de fato, já à época da carta, de 1664, sob o nome do jesuíta, ainda que à revelia, em versões espúrias, amiúde tomadas de memória, muitas não autorizadas, tornando os sermões o que não eram no púlpito nem deveriam ser no papel, "misturas", ainda mais viciosas porque compostas de partes elaboradas por penas alheias, que se davam a ler sem concordar "com o original". É esse "original" o sermão tal como pronunciado do púlpito; nessa sucessividade de enunciações e enunciados, é o "original", pois, enunciado que se esvaiu em sua própria enunciação.

---

[20] Cf. CHAUI, M. S. *Introdução à história da filosofia 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 392-4.

[21] Em relação a esses termos, o tradutor da edição portuguesa citada propôs: δορύφορος, "homem segurando lança"; διαδούμενος, "cabeça cingida por uma fita ou diadema", SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, p. 230.

[22] Cf. VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, p. 85.

[23] O termo foi sugerido pelo professor Marcos Martinho dos Santos durante o exame de qualificação.

Convém ressaltar, todavia, que a lição que ensina Sêneca a Lucílio na referida "Epístola 65" não se encerra na exposição das quatro causas aristotélicas. Propõe Sêneca que, a essas, Platão acrescenta outra, uma quinta causa, que é *exemplar*, chamada *idea* (ἰδέα; *idéa*). Em termos do oficio do artífice, é a ela que ele reporta ao fazer o que levou a cabo, escreve, sem que importe se tem diante dos olhos ou interiormente (*intus*) um *exemplar*[24]. Sumariamente, pois, segundo Sêneca, *ut Plato dicit*, são estas as cinco causas: *id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod*; "do que" ["*materia*"], "pelo que" ["*artifex*"], "no que" ["*forma*"], "segundo o que" ["*idea*"], "em razão do que" ["*propositum*"], donde por fim resulta o que há[25].

A *idea*, esquadrinha-a ainda o mesmo Sêneca também a Lucílio em outro texto, a "Epístola 58". Nela, expõe que, entre os seis modos pelos quais dizia Platão "o que é" ("*quid est*"; "τὸ ὄν"), o terceiro gênero "é o dos seres que possuem existência própria", aqueles dos "quais se originam as coisas que vemos e com as quais tudo se conforma", que são infinitos, "mas colocados para lá da nossa observação"[26]. Trata-se da *idea*, *exemplar aeternum*, por isso "imortal, imutável e inviolável"[27], do que há na natureza. *Ante oculos*[28], põe-se a *idea* no texto de Sêneca:

> À definição vou acrescentar um exemplo, para que o pensamento te seja mais claro. Imagina que eu quero pintar o teu retrato. O modelo [*exemplar*] para a minha pintura és tu, de cuja observação o meu espírito [*mens nostra*] extrai uma determinada configuração [*habitum*] a impor ao quadro; essa configuração

[24] Cf. SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, pp. 230-31. SEN. *Ep*. 65, 7: *His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse 'idean' vocat; hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. Nihil autem ad rem pertinet utrum foris habeat exemplar ad quod referat oculos an intus, quod ibi ipse concepit et posuit*.
[25] SEN. *Ep*. 65, 8.
[26] SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, 2004, p. 203. SEN. *Ep*. 58, 18: *Tertium genus est eorum quae proprie sunt; innumerabilia haec sunt, sed extra nostrum posita conspectum*.
[27] SEN. *Ep*. 58, 18.
[28] A expressão remete a MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, p. 152.

> [*facies*], a qual me guia [*docet*] e determina [*instruit*], e da qual se gera a minha imitação [*imitatio*], é a "ideia".[29] (SEN. *Ep.* 58, 19)

Lembra Marcos Martinho dos Santos que, ao percorrer as lições de Platão e tratar a *idea*, Sêneca discute, daquilo que existe na natureza, o que é incorpóreo[30]. Assim, não faz o exemplo senão o que explicita Sêneca, pôr às claras a noção platônica. Analogamente, pois, assim como a natureza tem *exemplares* infinitos das coisas, "dos homens, dos peixes, das árvores"[31], assim também o artífice, cuja mente extrai do que observa certa figura (*habitus*), que à obra se impõe: a *idea*, mentada da observação, ensina e provê as fácies; a ela se dirige a imitação. Como se verá adiante, não produz o artífice um semelhante daquele cujo retrato faz, daí ser compreensível o fato de não importar se tem diante dos olhos ou interiormente um modelo, como referido antes (Sen. *Ep.* 65, 7).

Nuança ainda essa lição Sêneca ao seguir os passos platônicos e expor o *idos* (εἶδος; *eîdos*), quarto gênero do "que é". Leia-se:

> Atenta com cuidado o que seja o *eidos*, e, se a coisa te parecer difícil de entender, zanga-te com Platão e não comigo. De resto, qualquer pensamento abstrato tem sempre a sua dificuldade. Utilizei há pouco o exemplo do pintor. Se este quisesse representar Vergílio numa pintura, olharia para o próprio Vergílio. A "ideia" era o rosto de Vergílio, o modelo do futuro quadro [*futuri operi exemplar*]; a forma que dela o artista [*artifex*] extrai e impõe ao seu trabalho será o *eidos*. Não entendes qual é a diferença? A ideia é o modelo

[29] SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, 2004, p. 203. SEN. *Ep*. 58, 19: *Adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat. Volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra quem operi suo imponat; ita illa quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est*.
[30] SANTOS, M. M. "Arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas morais a Lucílio*". Letras Clássicas, São Paulo, 1999, v. 3, p. 59.
[31] SEN. *Ep.* 58, 19.

> [*exemplar*], o *eidos* é a forma [*forma*] deduzida do modelo e imposta ao quadro; a ideia é aquilo que o artista imita, o *eidos*, aquilo que ele faz. O próprio modelo que o artista [*opifex*], olhando-o, imprime à estátua, tem também uma determinada forma: é a sua *ideia*. Se preferes uma outra explanação, dir-te-ei que o *eidos* está na própria obra [*idos in opere est*], enquanto a *ideia* é exterior à obra [*idea extra opus*], e não apenas exterior, mas ainda pré-existente à obra [*ante opus*].[32] (SEN. *Ep.* 58, 20)

Lembre-se: Sêneca trata o incorpóreo; o exemplo intenta dirimir as dificuldades. Nele, lê-se que, de Vergílio, *exemplar* da obra que faz, o artífice extrai o *idos*, a *forma* que a ela impõe, tal o opífice que o mesmo Sêneca descreve na "Epístola 65", como se viu, a informar o bronze. Da *idea*, extrai-se a *forma*: *alteram artifex imitatur, alteram facit*, assim propõe o missivista.

Ora, o que pareceu um excurso, não o é: disso depende a compreensão do que segue. Daí, pois, observe-se o que escreveu Vieira no "Sermão de Santo Inácio", estampado no tomo primeiro dos *Sermões*. Nele, "forma" e outros termos que dele derivam, como "formar", "formação" e "formosura", são usados em enunciados que têm relação com que se leu. Leia-se:

> Houve-se Deus na formação de Santo Inácio como Zêuxis na pintura de Juno, Deusa das Deusas. Fez vir diante de si aquele famoso pintor todas as formosuras que então havia mais celebradas em Agrigentina, e imitando de cada

[32] SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*, p. 204. SEN. *Ep*. 58, 20: *Quid sit hoc idos attendas oportet, et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem; nulla est autem sine difficultate subtilitas. Paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar; ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit idos est. Quid intersit quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita; alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem statua: haec est idos. Habet aliquam faciem exemplar ipsum quod intuens opifex statuam figuravit: haec idea est. Etiam nunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus*.

> uma a parte mais excelente de que as notara a natureza, venceu a mesma natureza com a arte, porque ajuntando o melhor de cada uma, saiu com uma imagem mais perfeita que todas. Se assim sucedeu, foi caso e fortuna, mas não ciência; porque como formosura consiste na proporção, ainda que cada uma das partes em si fosse de extrema beleza, todas juntas podiam compor um todo que não fosse formoso. Na formosura das virtudes é o contrário. Como todas as virtudes entre si são concordes, e não podem deixar de fazer harmonia; de qualquer parte que sejam imitadas, sempre há de resultar delas um composto excelente e admirável, qual foi o que Deus quis formar em Santo Inácio.[33]

O "Sermão de Santo Inácio", sabe-se, é epidítico, a anedota de Zêuxis é referidíssima e dela fez uso Vieira não sem algum alvoroço, como dá noticia carta do jesuíta a D. Teodósio de Melo[34], por circular em diferentes versões, ora figurando Juno, ora Helena (sempre carente de defesa e elogio), referida no livro segundo do *Da invenção* de Cícero[35]. Aqui, a anedota arremata as alegações que a antecedem.

---

[33] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 379-80.

[34] Leia-se passagem da referida carta, datada de 1669, endereçada por Vieira a D. Teodósio de Melo. É interessante, porque indicia a recepção da comparação que fez o pregador, que rebate o desconforto provocado e apresenta o nome do Padre Barrada, que autoriza a referência a Plínio o Velho: "*Plinius* (lib. XXXV, cap. IX): *Deprehenditur tamen Zeuxis grandior in capitibus; articulisque; alioqui tantus diligentia, ut Agrigentinis facturus tabulam, quam in templo Junonis Laciniae publice dicarent, inspexerit virgines earum nudas, et quinque elegerit, ut quod in quoque laudabilissimum esset, pictura redderet.* Estas, senhor, são as palavras com que Plínio refere a história, de que coligem os que assim interpretam que a imagem dedicada do templo era da mesma deidade, que nele se honrava. Nem parece que se houvesse de dedicar a Juno a memória da sua maior injúria na formosura de Helena, prêmio da sentença de Páris; e assim como Cícero diz que sucedeu o caso entre os crotômatas, e Plínio entre os agrigentinos, assim podiam variar na aplicação do retrato; mas, de qualquer modo que haja sido ou não sido, a semelhança é a mesma, cuja decência está qualificada com modéstia do grande Padre Barrada, que no liv. VII, cap. X não duvidou de comparar as virtudes da Virgem Senhora Nossa com os dotes naturais das donzelas de Zêuxis, para que os cristãos o imitem". VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, pp. 271-2. O alvoroço que envolveu o sermão logo que desempenhado, do púlpito, parece não se limitar a isso. Segundo João Lúcio de Azevedo, causou tanto descontentamento esse sermão entre os dominicanos quanto o "Sermão da Sexagésima", em razão de passo que vai além do que aqui se lê, interpretado como ofensivo. Tal no caso envolvendo o da Sexagésima, aqui tratou o Frei Domingos de S. Tomás de responder a Vieira; AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1931, t. 2, pp. 100-3.

[35] E também no fragmentário *Tratado da imitação* de Dionísio de Halicarnasso; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da imitação*. Editado por Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: IN-CM, 1986.

Nas palavras de Vieira, Deus fez os Santos à semelhança de Cristo, que, tal o Vergílio da "Epístola 58" de Sêneca, é "causa exemplar"[36] e "protótipo" deles todos; Santo Inácio, porém, feito de modo singular, o fez de todos os Santos, ajuntando suas vidas, ações, virtudes, exemplos, eleitos todos para formar tão grande Santo, que a eles se assemelha. Assim, escreve ainda o jesuíta: não foi Cristo apenas Santo, mas "o Santo dos Santos", como tal, "fonte de toda a santidade por origem" e também "exemplar de toda a santidade para a imitação", "porque de sua imitação receberam todos os Santos a santidade". Santo Inácio, de outra parte, é "Santo dos Santos", de cuja formação "todos os Santos concorreram". É Cristo, enfim, "exemplar", a *idea*, que concorre para a formação dos santos, que dele imitam "as virtudes e graças", também escreve Vieira[37]. Inácio, por sua vez, figura que se constrói epiditicamente no sermão, é superlativado como Cristo e distinto entre todos, como cabe à homologia evidenciar, de formosura que não se deve confundir com a de Juno, visto, segundo Vieira, a "formosura" distar em cada caso: a pintura da deusa é "formosa" por obra do "caso e fortuna", não da ciência, e em razão disso a beleza das partes, por falta de proporção, poderia resultar em um todo vicioso, tal o *monstrum* horaciano (e, num caso em que imperam a fortuna e o acaso, pode a "forma" não ser o fim do que se formou, o que amplifica a formação de Inácio, nada acidental, considerando o que se lê); o santo, por outro lado, é "formoso" por obra da ciência, não do "caso e fortuna", e isso, tal expõe Santo Tomás de Aquino[38], porque o mundo, como feito por Deus, não é obra do acaso.

---

[36] Escreve Vieira: "Diz pois o Eterno Padre, que quando mandou seu Filho ao mundo o gerou nos resplendores de todos os Santos, porque Cristo (como ensina a Teologia) não foi só causa meritória de toda a Graça e Santidade, mas também a causa exemplar, e protótipo de todos os Santos, enquando todos foram Santos à semelhança de Cristo, imitando nele e dele todas as virtudes e graças, com que resplandeceram, e isto que dizer: *In splendoribus Sanctorum*"; in VIEIRA, A. *Sermões*, 1943, t. 1, p. 381.
[37] Cf. VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 377-79.
[38] Ver Questão 15, artigo 1; AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica.* São Paulo: Loyola, 2001, v. 1, p. 351.

De fato, o procedimento que se lê no "Sermão de Santo Inácio" é o de imitação: como Zêuxis, um *Deus artifex*[39]; como a pintura de Juno ("deusa das deusas"), Santo Inácio ("Santo dos Santos"); como os santos todos, as virgens de Agrigento. É essa comparação, pois, lugar epidítico que faz a arte êmula da natureza, que corrige e aperfeiçoa, por meio da eleição ajuizada de partes excelentes compostas em um todo também excelente, o "universal" que se extrai "dum conjunto de particulares", salienta Adma Muhana[40], bem ao modo do que se lê no prólogo do *Orador* de Cícero:

> E quanto a mim, ao conceber o orador ideal [*summo oratore*], eu o retratarei tal como talvez ninguém o tenha sido. De fato, não procuro descobrir quem o foi, mas o que é incomparavelmente superior, o brilho que, em toda a seqüência de um discurso, não se vê muito amiúde (e provavelmente nunca), mas surge por vezes, em uma que outra passagem, em alguns mais constantemente, em outros, talvez, mais raramente.[41] (CIC., *Or*., II, 7)

O sumo orador que a Bruto se constrói não é, talvez sequer tenha sido: o que inquire Cícero é aquilo que vez ou outra, em uma ou outra parte, alumbra; como se luzissem estes ou aqueles trechos de um discurso, deste ou daquele orador, tal as formosas partes das virgens de Agrigento, que, de tão bem-feitas, foram escolhidas no que tinham de mais excelente e imitadas. Não é o sumo orador nem parece ter sido, porque a todos excede, é o que "nem com os olhos nem com os ouvidos nem com

---

[39] MUHANA, A. *Poesia, e pintura, ou pintura, e poesia: tratado seiscentista de Manuel Pires de Almeida*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 51.
[40] *Idem*, p. 15.
[41] Esta e as seqüentes passagens do texto ciceroniano têm a tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos e podem ser lidas em LICHTENSTEIN, J. (ORG.) *A pintura: vol. 4*: *o belo*. Coordenação de tradução Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004, pp. 24-5; CIC., *Or*., II, 7: *Atque ego in summo oratore fingendo talem informabo qualis fortasse nemo fuit. Non enim quaero quis fuerit, sed quid sit illud, quo nihil esse possit praestantius, quod in perpetuitate dicendi non saepe atque haud scio an numquam, in aliqua autem parte eluceat aliquando, idem apud alios densius, apud alios fortasse rarius.*

sentido algum se pode apreender e abarcamos apenas com a imaginação e a mente"[42]. Ensina, porém, Cícero a Bruto que não se rompa a esperança ou se debilite a indústria daquele que, ideando o que há de mais excelente, se dedica ao estudo da eloqüência: cabe a Bruto, ao que parece, conceber que seja a imitação eleição das excelências[43] e que, das excelências, as partes espargem-se por oradores vários, que não pode senão o estudo fazer conhecer. *Exemplum* aos que se dedicam à arte oratória, esse é o sumo orador ciceroniano. Para que isso se torne evidente, o texto prossegue:

> E, na verdade, o célebre artista [Fídias], ao dar forma a Júpiter ou Minerva, não contemplava ninguém que lhe servisse de modelo, mas em sua mente estava gravada uma espécie de imagem de beleza ideal: contemplando-a e nela fixado, dirigia sua arte e sua mão de acordo com aquele modelo.[44] (CIC., *Or*., II, 9)

Daí, Cícero encerra:

> Portanto, assim como nas formas e figuras existe algo de perfeito e excelente e, de acordo com a imagem que dele concebemos, reproduzem-se, por imitação, as coisas que não estão sob os nossos olhos, em espírito vemos a imagem da eloqüência perfeita, buscamos com os ouvidos a sua efígie. A essas formas dos

---

[42] CIC., *Or*., II, 8: [...] *quod neque oculis neque auribus neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum et mente complectimur*.

[43] Enriquece a discussão um passo de Dionísio de Halicarnasso, que refere outra vez mais Zêuxis: "Ocorre-me confirmar com um exemplo o que acabo de dizer. Zêuxis era um pintor muito admirado pelos habitantes de Crotona e estes, quando ele estava a pintar um nu de Helena, mandaram-no ver, nuas, as raparigas da cidade, não porque fossem todas belas mas porque não era natural que fossem feias sob todos os aspectos. O que em cada uma havia digno de ser pintado reuniu-o ele na figuração de um só corpo. Assim, a partir da selecção de várias partes, a arte realizou uma forma única, perfeita e bela. Também tu, da mesma maneira, tens a possibilidade de procurar no teatro formas de antigos corpos, de colher o melhor do seu espírito e, ao juntares a tudo isto o dom da erudição, de modelar não uma figura que se desgasta com o tempo, mas sim a beleza imortal da arte"; in DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da imitação*, p. 52

[44] LICHTENSTEIN, J. (ORG.) *A pintura: vol. 4*: *o belo*, p. 25; CIC., *Or*., II, 9: *Nec vero ille artifex cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat*.

> seres chama "idéias" o celebre Platão, a fonte primeira e o mestre mais abalizado não só da reflexão como também do estilo, e diz que elas não são geradas, mas existem desde sempre e estão encerradas na razão e na inteligência; as demais coisas nascem, morrem, passam, desaparecem e não ficam por muito tempo num único e mesmo estado.[45] (CIC., *Or*., II, 9-10)

Nos termos de Vieira, houve-se Fídias na formação de Júpiter ou Minerva como Zêuxis na pintura de Juno. Cícero traz a Bruto, no *Orador*, a *idea* platônica, que, lembre-se, desfiou Sêneca a Lucílio nas missivas referidas. Assim, se fazem esses artífices "formas" e "figuras" em que "há algo de perfeito e excelente", fazem-no imitando o que não se vê, a *idea*, tal o orador que inquire, com os ouvidos, senão que a "efígie" da eloqüência perfeita, mentada apenas. É, pois, esse orador, superlativado em suas qualidades, análogo textual de Santo Inácio, produto de uma mesma homologia que os torna proporcionalmente semelhantes. Leia-se outro passo do sermão:

> Pôs Deus diante dos olhos a Inácio estampados naquele livro os mais famosos, e os mais formosos originais da santidade, não de um reino ou de uma idade, senão de todas as idades e de toda a Igreja: e copiando Inácio a si mesmo, de um a Humildade, de outro a Penitência; de um a Temperança, de outro a Fortaleza; de um a Paciência, de outro a Caridade; e de todos e cada um aquela virtude, e graça em que foram mais eminentes, saiu Inácio; com quê? Com um Santo Inácio: com uma imagem da mais heróica virtude: com uma imagem da mais consumada perfeição: com uma imagem da mais prodigiosa Santidade:

[45] *Idem*, *ibidem*; CIC., *Or*., II, 9-10: *Vt igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur eaque sub oculos ipsa [non] cadit, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ideas ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri; cetera nasci occidere fluere labi nec diutius esse uno et eodem statu. Quicquid est igitur de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum.*

> enfim, com um Santo, não semelhante, e parecido a um só Santo; senão semelhante, e parecido a todos: *Et vos similes hominibus*.[46]

É Santo Inácio, no passo, feito à perfeição: da eleição de excelentes virtudes, é santo sem semelhante, porque feito à semelhança de todos e cada um, "originais" cuja santidade imita, uma vez estampados diante de seus olhos. Tal o sumo orador ciceroniano, não se contempla; contemplam-se apenas as excelências das partes, essas que os olhos vêem e olhou Zêuxis para formar a figura. Para comprovar a perfeição do Santo, à semelhança de muitos, Vieira recorre, no sermão, à outra prova, comprovação que parece pôr diante dos olhos do leitor o que aos olhos do pintor, textual, fugia:

> Põe-se encoberto o pintor; olha para Santo Inácio; *forma idéia*[47]; aplica os pincéis ao quadro, e começa a delinear-lhe as feições do rosto. Torna a olhar (coisa maravilhosa!) o que agora viu, já não era o mesmo homem; já não era o mesmo rosto; já não era a mesma figura, senão outra muito diferente da primeira. Admirado o pintor, deixa o desenho que tinha começado, lança segundas linhas, começa segundo retrato e segundo rosto; olha terceira vez (nova maravilha!) o segundo original já tinha desaparecido, e Inácio estava outra vez transtornado com novo aspecto, com novas feições, com nova cor, com nova proporção, com nova figura. Já o pintor se pudera desenganar e cansar: mas a mesma maravilha o instigava a insistir. Insta repetidamente; olha e torna a olhar; desenha e torna a desenhar; mas sendo o objeto o mesmo, nunca pode tornar a ver o mesmo que tinha visto, porque quantas vezes aplicava, e divertia os olhos, tantos eram os rostos diversos, e tantas as figuras novas em

[46] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 380-81.
[47] Grifo meu.

> que o Santo se lhe representava. Pasmou o pintor, e desistiu do retrato: pasmaram todos, vendo a variedade dos desenhos que tinha começado (...).[48]

Surge a "idéia" no texto de Vieira[49]. À luz das lições que se percorreram, escapa Santo Inácio ao pintor, porque, como salienta o jesuíta, não podia o retrato dele se reduzir a uma só figura ou uma só imagem. Reduzi-lo a isso é não fazer como Zêuxis, é não eleger as excelentes partes para compor o todo harmônico, é não fazer como o próprio Inácio, que, de olhos no livro estampado que Vieira refere no sermão, não imitou um ou outro apenas, mas todos os Santos, elegendo a virtude de todos e cada um. A insistência do pintor, ávido ao delinear as feições do retratado, tão ágil para esboçá-las quanto para delas desistir, é a insistência do antípoda de Zêuxis, que é ciente das imperfeições da natureza e da maneira de aperfeiçoá-la, por isso sábio. Do olhar, o

---

[48] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 390-2.

[49] Convém referir o que preceitua Francisco de Holanda no *Da pintura antiga*, finalizado na primeira Dominga da Quaresma de 1548: "A ideia na pintura é uma imagem que há-de ver o entendimento do pintor com olhos interiores em grandíssimo silêncio e segredo, qual há-de imaginar e escolher a mais rara e excelente que sua imaginação e prudência puder alcançar, como um exemplo sonhado, ou visto em o céu ou outra parte, o qual há-se de seguir e querer depois arremedar e mostrar fora com a obra de suas mãos propriamente, como o concebeu e viu dentro em seu entendimento.

Esta ideia é maravilhosa nos grandes entendimentos e engenhos, e às vezes é tal, que não há mão nem saber que possa imitar nem igualar-se com ela. Dizem os filósofos que o sumo inventor e imortal Deus, quando fez as suas obras tais como ele só entende e conhece, que primeiro no seu altíssimo entendimento fez e teve os exemplos e ideias das obras que depois fez, e as viu, antes de serem, tão perfeitos como depois vieram a ser. A este altíssimo pintor e capitão nos preceitos convém seguir os pintores, mais que alguns outros estudiosos, e fazer o mesmo exemplo e ideias no entendimento daquilo que desejamos que venha a ser.

Assim que a ideia é a mais altíssima coisa na pintura que se pode imaginar dos entendimentos; porque, como é obra do entendimento e do espírito, convém-lhe que seja muito conforme a si mesma; e como isto se tiver, ir-se-á alevantando cada vez mais e fazendo-se espírito e ir-se-á misclar com a fonte e exemplar das primeiras ideias, que é Deus.

E das ideias diz Alcinous [Alcino], filósofo da doutrina de Platão: '*est autem idea ad Deum quidem intelectio Dei, ad Mundum vero sensibilem exemplar, ad se ipsam essentia: quid enim intelligentia fit, ad aliquid referre necesse est, quod quidem operis exemplar erit quem admodum si aliquid ad aliquo fiat, ut a me mei ipsius imago. Et si exemplar haud omnino sit ab agente seorsum, ut quisque artifex in se ipso artificiorum exempla concipiens, horum deinde formas in materiam explicat. Difiniunt autem ideam exemplar aeternum eorum quae secundum naturam fiunt*' ["A ideia é, em relação a Deus, intelecção de Deus; em relação ao mundo sensível, é modelo; em relação a si-mesma, é a sua própria essência. Efetivamente, qualquer que seja a operação intelectual, forçoso é que tenha relação com algo: é esse o modelo da obra, paradigma de como alguma coisa é feita por alguém, tal como a imagem de mim-próprio é feita por mim. E se é modelo, não será totalmente distinto do sujeito que o faz: tal como sucede com qualquer artífice, ao conceber em si-mesmo os modelos das obras a realizar, para logo projectar na matéria as formas das tais obras. Define-se, pois, a ideia: é o modelo eterno das coisas que são feitas de harmonia com a natureza"; p. 102]"; HOLANDA, F de. *Da pintura antiga*. Introdução, notas e comentários de José da Felicidade Alves. Lisboa, Livros Horizonte, 1984, pp. 43-4.

pintor "forma idéia", olhar que só se vitupera, porque néscio, de quem, disposto a pintar um semelhante de Inácio, se faz da mão refém na agilidade do fazer e refazer, sem do que olha extrair o excelente, tal o Santo, "imagem da mais consumada perfeição", depois de olhar o livro que deixou ver a santidade[50]. Daí, depreende-se aquilo que bem assevera Leon Kossovitch acerca de passagem do livro terceiro do *Da pintura* de Alberti: "a pintura não exclui a semelhança: a imitação requer a observância de uma natureza que não se limita a um único corpo; não estando nestes as belezas todas, a eleição exerce-se sobre uma multiplicidade de partes belas, disseminadas em outra, de corpos parcialmente belos. (...) Não sendo Idéia, a beleza é atingida no próprio visível por eleição do belo parcial e por composição de belezas separadas. Natureza e beleza não se opõem: como eleita, a beleza é natural, e a natureza, bela" [51].

Ora, essa é a beleza de Juno, "formosura" do todo proporcionado, composto de partes de "extrema beleza"; essa é beleza do Santo, "formosura das virtudes", nas palavras de Vieira, em concordância, compondo um todo harmônico, "excelente", "admirável", como se leu no trecho do "Sermão de Santo Inácio" em que se expõe a analogia entre Deus e Fídias. É o santo, nesses termos, como o sumo orador, *exemplum*[52].

---

[50] Giovanni Pietro Bellori, no *Le vite de'pittori, scultori et architetti moderni*, de 1672, preceitua o que ao pintor convém e elenca vícios e viciosos, bem ao modo do que se lê no sermão. Leia-se: "(...) o pintor, que se propõe em cada forma a beleza natural, deve tomar dos diferentes corpos tudo aquilo que cada uma das partes oferece de mais perfeito, sendo difícil encontrar uma só perfeição. Ao contrário, por esta razão, é tanto inferior à arte que os artistas que buscam a similitude e que imitam os corpos, sem eleger e selecionar a idéia, foram repreendidos. Demétrio foi censurado por ser demasiado natural; Dionísio foi criticado por ter pintado os homens semelhantes a nós, por isso foi comumente chamado de *Antropographos*, ou seja, pintor de homens. Páusias e Piréico foram condenados principalmente por haverem imitado os piores e os mais vis, como em nosso tempo reprova-se Caravaggio por ser natural demais, tendo pintado os semelhantes, e Bamboccio, os piores. Reprovava, porém, Lisipo a maioria dos escultores que fazia os homens tais como se encontram na natureza, enquanto ele se vangloriava de fazê-los como deveriam ser: único preceito dado por Aristóteles tanto aos poetas como aos pintores". O passo, em tradução de Ana Elvira Luciano Gebara, lê-se em LICHTENSTEIN, J. (Org.) *A pintura: vol. 3*: *a idéia e as partes da pintura*, pp. 72-3.

[51] ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura.* Tradução Antonio da Silveira Mendonça. Apresentação Leon Kossovitch. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, pp. 29-30.

[52] Assim o jesuíta encerra o sermão: "Tudo o que quiserdes, tudo o que desejardes, tudo o que houverdes mister, achareis neste santo, ou neste compêndio de todos os santos. Essa foi a razão por que ordenou a

É essa mesma "formosura" que textualmente mira Vieira ao dar "forma" aos sermões quando informes. Por isso, importa que não sejam "misturas", que não se componham de partes de penas alheias, visto a proporção do todo depender da excelência da parte. Por isso, também, necessário que se "alimpem" as palavras, *materia* que Vieira lapida, como reitera outra carta, então endereçada ao Marquês de Niza, datada de 11 de março de 1646:

> Dos meus sermões trazia alguns comigo com tenção de cá os ler a V. Ex.ª, assim por desempenhar a palavra da senhora condessa, como por receberem eles de V. Ex.ª a mercê que V. Ex.ª lhes costumava fazer; mas, como a saúde não deu lugar a os tirar do primeiro borrão em que foram lançados, estão em tão mau estado que nem eu senão adivinhando me atrevo a os ler: e esta é a razão porque os não envio a V. Ex.ª. Se por cá tiver algumas horas ociosas (que as dilações dos despachos não prometem poucas) determino i-los alimpando e enviando a V. Ex.ª, já que noutra coisa não presto para servir a V. Ex.ª como muito desejo.[53]

Providência Divina que concorressem, e se ajuntassem neste grande exemplar tanta diversidade de estados, de exercícios, de fortunas. Nasceu fidalgo, foi cortesão, foi soldado, foi mendigo, foi peregrino, foi preso, foi estudante, foi graduado, foi escritor, foi religioso, foi pregador, foi súdito, foi prelado, foi legislador, foi mestre de espírito, e até pecador foi em sua mocidade; depois, arrependido, penitente e santo. Para quê? Para que todos achem tudo em Santo Inácio: *Omnibus omnia factus sum.* O fidalgo achará em Santo Inácio uma idéia da verdadeira nobreza: o cortesão, os primores da verdadeira polícia: o soldado, os timbres do verdadeiro valor. O pobre achará em Santo Inácio, que o não desejar é mais certa riqueza: o peregrino, que todo o mundo é pátria: o perseguido, que a perseguição é o caráter dos escolhidos: o preso, que a verdadeira liberdade é a inocência. O estudante achará em Santo Inácio o cuidado sem negligência: o letrado, a ciência sem ambição: o pregador, a verdade sem respeito: o escritor, a utilidade sem afeite. O religioso achará em Santo Inácio a perfeição mais alta: o súdito, a obediência mais cega: o prelado, a prudência mais advertida: o legislador, as leis mais justas. O mestre de espírito achará em Santo Inácio muito que aprender, muito que exercitar, muito que ensinar, e muito para onde crescer. Finalmente o pecador [por mais metido que se veja no mundo ,e nos enganos de suas vaidades] achará em Santo Inácio o verdadeiro norte de sua salvação: achará o exemplo mais raro da conversão, e mudança de vida: achará o espelho mais vivo da resoluta, e constante penitência: e achará o motivo mais eficaz da confiança em Deus, e na sua misericórdia, para pretender, para conseguir, para perseverar, e para subir ao mais alto cume da Santidade e Graça, com a qual se mede a Glória", VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 444-8.

[53] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 88.

Ora, conquanto o mau estado dos sermões aludidos se confunda com o estado de saúde de Vieira, a passagem também deixa entrever algo da circulação manuscrita desses, em época muito anterior à edição príncipe, e ver, nesse caso, a razão que impede essa mesma circulação, motivando o não-envio dos textos ao desejoso interlocutor: de todo distantes do púlpito, alguns dos sermões não se prestariam à leitura, porque em "primeiro borrão". A despeito disso, tão logo o jesuíta os fosse "alimpando", estariam aptos à leitura, decerto, em círculo privado, como é possível presumir do trecho.

O verbo "alimpar" é dos mais usuais em cartas de Vieira para referir o processo de preparação dos sermões para circulação em forma de letra, manuscrita ou impressa[54]. As razões do pregador atualizam lugares compartilhados por outros missivistas, são convencionais, as mesmas que se lêem, por exemplo, em epístola de Plínio o Jovem a Lupérculo[55]: escreve aquele a este afirmando enviar-lhe uma ação judicial tantas vezes solicitada e prometida, mas que não vai integralmente, porque parte da ação se vai polindo. Assim o faz Plínio, que remete a ação judicial a Lupéculo seguro de que o amigo possa julgar a elegância da parte enviada, mesmo que impossibilitado de pensá-la congruente ou não ao todo, por desconhecê-lo; assim também Vieira, para quem os borrões, e esse "primeiro borrão", assumem a feição daquilo que carece de emenda; transitoriedade da escrita que anseia a reescrita, que não se dá a ler nem pleiteia julgamento ou permanência.

Enfim, Plínio o Jovem vai polindo as palavras, a *materia* que informa, tal o artífice que trabalha o bronze e dele faz a estátua. Assim também procede o jesuíta, que, fazendo dos apontamentos sermões, permite que circulem entre os leitores, em

[54] Leiam-se, além do passo citado, as seguintes cartas: datada de fevereiro de 1658 a padre não identificado; de 29 de setembro de 1664 a D. Rodrigo de Meneses; de 10 de novembro de 1664 ao mesmo interlocutor; de 20 de junho de 1671 ao Marquês de Gouveia; de 30 de janeiro de 1679 ao Padre João Paulo Oliva; de 10 de julho de 1679 a Duarte Ribeiro de Macedo; de 22 de julho de 1684 ao Cônego Francisco Barreto; de 05 de agosto de 1684 novamente ao Marquês de Gouveia; de 11 de julho de 1689 a Sebastião de Matos e Souza; de 16 de julho de 1692 outra vez ao Cônego Francisco Barreto.

[55] PLIN. *Ep*. II 5. Acerca da passagem da epístola e das considerações que aqui se lêem, ver SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio". Letras Clássicas, São Paulo, 2002, v. 4, p. 195.

concordância com o "original", o enunciado do púlpito. É esse "original", como *idea*, *exemplar* que se imita, do qual extrai o *idos*, a *forma* que elabora. Desse *exemplar*, viu-se, não se faz semelhante, apenas opera-se à semelhança, visto a imitação supor o exame e a escolha ajuizada da parte, que, excelente, se compõe num todo harmônico. O "original" é, também se viu, enunciado que se esvaiu em sua própria enunciação, que verossimilmente cabe ao jesuíta dramatizar.

Ora, essa questão interessa, pois permite pensar os sermões de Vieira tal como publicados sucessivamente a partir de 1679 na referida edição príncipe. Lembre-se: entre as datas de pregação dos sermões e a da estampa, não raro, anos e anos, hiato que os sermões escritos parecem se esmerar em obnubilar, como se o leitor não o fosse, mesmo o leitor histórico de Vieira, e, num átimo, já não estivesse de olhos nas palavras do jesuíta, buriladas, nos volumes que as colhiam, mas diante do púlpito; como se este fosse mais que textual, como textuais as rubricas dos sermões ou mesmo os ouvintes, destinatário a quem já não se destina o sermão na página, que mira o leitor.

As palavras e as estrelas

O procedimento que até aqui se discutiu ganha contornos mais precisos em outra carta que destinou Vieira a D. Rodrigo de Meneses, datada 22 de setembro de 1664. Leia-se:

> Os dois sermões, como quase todos os outros, estão em apontamentos, e é necessário reduzi-los de novo a estilo: nisso fico trabalhando, pois V. S.ª assim o ordena, e descansará entretanto a outra tão cansada obra; farei muito por que um deles possa ir no correio que vem.[56]

[56] Carta datada de 22 de setembro de 1664. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, p. 88.

Nesse trecho, como nos demais das cartas antes citadas, insiste o jesuíta no estado dos sermões e alude à preparação escrita desses para que pudessem ser lidos. Cambiantes os termos, já não se usa "forma" ou variações, mas "estilo"[57], ao qual "de novo" (insiste-se na repetição, como antes) devem se reduzir os apontamentos, por certo, carentes do polimento e da lapidação da escritura que deles fizessem sermões.

Ora, o estilo, preceitua-o Vieira no "Sermão da Sexagésima", "prólogo dos demais" sermões, segundo afirma o jesuíta na advertência ao leitor que o antecede na *editio princeps*:

> Já que falo contra os estilos modernos, quero alegar por mim o estilo do mais antigo pregador que houve no mundo. E qual foi ele? O mais antigo pregador que houve no mundo foi o Céu. *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum,* diz Davi. Suposto que o Céu é pregador, deve de ter sermões e deve de ter palavras. Sim, tem, diz o mesmo Davi: tem palavras, e tem sermões, e mais muito bem ouvidos: *Non sunt loquellae, neque sermones, quorum non oudiantur voces eorum.* E quais são estes sermões, e estas palavras do Céu? As palavras são as estrelas: os sermões são a composição, a ordem, a harmonia, e o curso delas. Vede como diz o estilo de pregar do Céu, como estilo que Cristo ensinou na terra? Um, e outro é semear: a terra semeada de trigo: o Céu semeado de estrelas. 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 lavor. Não fez Deus o Céu em xadrez de estrelas, como os pregadores fazem o sermão em xadrez de palavras. Se de uma parte está Branco, da outra há de estar Negro; se de uma parte está Dia, da outra

[57] Obviamente, a discussão sobre o "estilo" não se restringe ao que segue nas próximas páginas. Pretende-se, no entanto, abordar certos aspectos dessa discussão que são concernentes ao que trata este capítulo do trabalho.

> 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 contrario? Aprendamos do Céu o estilo da disposição, e também o das palavras. Como hão de ser as palavras? Como as estrelas. As estrelas são muito distintas, e muito claras. Assim há de ser o estilo da 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 que entender nele os que sabem. O rústico acha documentos nas estrelas para a sua lavoura, e o mareante para a sua navegação, e o matemático para as suas observações, e para os seus juízos. De maneira que o rústico e o mareante, que não sabem ler, nem escrever; entendem as estrelas; e o matemático, que tem lido quantos escreveram, não alcança a entender quanto nelas há. Tal pode ser o sermão: estrelas, que todos as vêem, e muito poucos as medem.
>
> 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.[58]

Do púlpito, enunciação dramatizada no enunciado lido, o sermão falou aos padres dominicanos. Na "Carta Apologética" endereçada ao Padre Jácome Iquazafigo, datada de 30 de abril de 1686, ainda que referindo pontualmente outro passo do "Sermão da Sexagésima", aquele em que expõe as razões de ser infrutífero o modo de pregar dito apostilado dos dominicanos, Vieira alude à reação ao sermão tal como

[58] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 39-43.

proferido na Capela Real, em 1655, uma defesa que a ele se seguiu, no mesmo púlpito, a cargo do Frei Domingos de Santo Tomás[59]. Na página, o "Sermão da Sexagésima", como "prólogo dos demais", norteia a leitura dos sermões, seja os materialmente pospostos a ele no volume primeiro dos *Sermões*, seja os demais incluídos nos demais volumes que se seguiram ao primeiro; e, também como "prólogo", no referido passo, prescreve o estilo adequado ao gênero, feito de palavras que são, por metáfora de atribuição, "estrelas", "muito distintas e muito claras e altíssimas": é superlativada a predicação, mas moderado o estilo, então adequado ao destinatário, seja "rústico" ou "mareante", seja "matemático", tal como metaforizado no trecho lido.

O "rústico" é tipo que se contrapõe ao "filósofo" no "Sermão da Quinta Quinta-Feira de Quaresma", ambos são qualificados engenhosamente da seguinte maneira:

> O rústico, porque é ignorante, vê que a Lua é maior que as estrelas; mas o Filósofo, porque é sábio, e mede as quantidades, pelas distâncias, vê que as estrelas são maiores que a Lua. O rústico, porque é ignorante, vê que o Céu é azul; mas o Filósofo, porque é sábio, e distingue o verdadeiro do aparente, vê que aquilo que parece Céu azul, nem é azul, nem é Céu. O rústico, porque é ignorante, vê muita variedade de cores, no que ele chama Arco da Velha; mas o Filósofo, porque é sábio, e conhece que até a luz engana (quando se dobra) vê que ali não há cores, senão enganos corados, e ilusões de vida.[60]

---

[59] João Lúcio de Azevedo corrobora a censura ao estilo elevado do dominicano. Para evidenciar isso, cita passo de sermão que se lê em *Predica sacramental e Hymno eucharístico*, obra de Frei Domingos de Santo Tomás, editada em Lisboa, em 1675: "Que entendimento haverá logo (seja ou humano ou evangélico) que ouse a discorrer onde não corre, que ouse a entender onde não entende? Por mais que se esforce, que se alente, que se abalance, que se arrebate, será sempre nos avanços curto, nos discursos fraco, nos elogios covade, nos conceitos pedante. A pé e mui pé ante pé caminha quem assim discursa: e ainda é dita grande que possa pé um mar de amor tão alto, tão imenso e tão profundo, que não só o não vadeiam, nem ainda o nadam, nem o navegam os querubins mais cientes nem os mais flamantes serafins; uns e outros amainam as velas, humilham as asas, param as ousadias; que tal seria a minha se como sumilher de cortina pretendesse correr a daquelas espécies nevadas, a daquelas neves divinas? Não para descobri-las discursivo, mas para venerá-las respeitoso, me valha o favor da graça, e valha-me para alcançá-la o favor da Ave-Maria", *Apud* AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira,* t. 1, pp. 263-4.

[60] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 658-9.

A contraposição tipifica o "rústico" e o "filósofo", espécies tal o "mareante" e o "matemático", outros tipos, classificados todos segundo parâmetros que operam "sapiência" e "ignorância"[61]. Esses parâmetros são subjacentes ao estilo, pois, como se leu, o sermão pode ser como as estrelas, "que todos as vêem, e muito poucos [apenas os "sábios"] as medem". Esses tipos metaforizam o destinatário, dramatizado na figura do ouvinte no "Sermão da Sexagésima"; mais ainda, parecem repor a distinção que Dionísio de Halicarnasso apresenta no passo que se lê a seguir, em que mostra que o estilo do discurso deve, oportunamente, se adaptar ao público ao qual se endereça:

> [...] se alguém, livre de qualquer hesitação, deixar de aceitar minhas razões, por não considerar sumo o estilo de Tucídides, que é abundante e pouco familiar, ou não notar a perfeição do estilo econômico e enxuto de Lísias, direi o seguinte: aqueles reunidos nas assembléias, tribunais e outras reuniões em que discursos civis são pronunciados, nem são de todo hábeis e destacados intelectualmente, nem de todo tolos, sem a experiência de elaboração de um bom discurso. São homens de vária sorte, agricultores, marinheiros, trabalhadores, a quem mais agrada o discorrer simples e comum. O estilo burilado, abundante, exótico aos que não tenham o hábito de ouvi-lo ou falá-lo, é hostil e ofende o ouvido, tal certa bebida ou comida que não é palatável conjuntamente e revira o estômago. Convém aos cidadãos, homens experimentados na vida pública e de larga educação, não discorrer ao modo de gente simples. Talvez, sejam poucos esses homens; de fato, todos sabem que são muito poucos; porém, não merecem ser desdenhados por isso. Assim, um discurso que tenha em vista poucos bem-educados não será convincente à multidão vulgar e ignorante, ao passo que outro, digno de agradar muitos entre os homens simples, será desdenhado por aqueles de refinamento. Todavia, o discurso que vise persuadir um e outro

[61] Ver KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 57.

> auditório, é pouco provável que falhe em seu fim. Um discurso assim combinaria um e outro estilo. Em razão disso, considerei esse estilo de composição o mais efetivo e admiro, sobretudo, o discurso que evite os excessos de cada um dos dois estilos. (DH *Dem.* 15)

Tal no "Sermão da Sexagésima", o elogio do misto aplaca os extremos; prescreve-se a moderação: virtualmente, evitam-se a incompreensão de "agricultores", "marinheiros", "trabalhadores" e o desdém dos "bem-educados", tipos que proliferam tanto aqui quanto no sermão como medida de eficácia do discurso. Tucídides e Lísias figuram a virtude nos extremos; Dionísio, todavia, não trata de oradores, sequer de historiadores, trata de estilos: o de um, "abundante e pouco familiar", o do outro, "enxuto e econômico"; admiráveis, decerto, por isso dignos de elogio, porém, inadmissíveis um e outro diante de um público tal o ouvinte dramatizado no "Sermão da Sexagésima", tal o leitor ao qual se dirige o prólogo que antecede esse sermão na edição príncipe dos *Sermões*, como adverte Vieira:

> Se gostas da afetação, e pompa de palavras, e do estilo que chamam culto, não me leias. Quando este estilo 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.[62]

[62] VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [7].

O estilo prescreve o leitor[63]. E proscreve os adeptos de cultismos e cultistas, de "estilos modernos". Assim, como bem salientou João Adolfo Hansen, quando "Vieira criticou os gongóricos e fez paródia de seu estilo, disse que é uma 'arte de azulejar' ou 'xadrez de palavras', referindo-se às operações analógicas – entre as quais a total simetria das antíteses – e também disse que é um 'desmaiar jasmins'", segundo Hansen, "referindo-se ao efeito hermético de suas metáforas e alegorias". Vieira, acrescenta o estudioso, "caracterizou o estilo 'agudo' como 'negro boçal', numa retomada de Santo Agostinho, pois teologicamente pensado o sermão gongórico é, por ser excessivamente falante, absolutamente mudo: qualquer sentido inteligível ou 'interior' dissolve-se na sonoridade sensível e 'exterior' dos tropos. Dessa maneira, quando a alegorização não obedece à coerência analógica de atribuição, faz intervir uma representação estranha ao contexto do discurso, que causa estranhamente por si mesma e, combinando-se com outras representações, amplifica o discurso como confusão, não sendo distintas: 'mata brava' e 'confusão verde' são expressões de Vieira para caracterizar a metáfora e a alegoria cultistas, 'agudas'"[64].

Trata-se de uma "convenção de *clareza*", diz Hansen em outro trecho do mesmo estudo, uma subordinação do sermão a uma das três virtudes do discurso, a clareza: "efetuava-se através dela [da convenção] uma espécie de preestabelecimento da cognição do ouvinte articulada na própria ordem do discurso, de tal modo que, na 'facilidade' de compreensão do que era dito, o ouvinte reconhecia a prescrição de um bom desempenho"[65]. Reconhecia o ouvinte a prescrição, deveria o leitor também reconhecê-la, como se viu[66].

---

[63] A expressão remete a KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 29.
[64] HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora Unicamp, 2006, pp. 78-79.
[65] *Idem*, p. 46.
[66] Em texto de Hansen e Alcir Pécora, lê-se: "Desse modo, convém reavaliar a celebrada repreensão feita por Vieira no *Sermão da Sexagésima*, de 1655, ao estilo *culto* empregado pelos pregadores da Corte,

Ainda propõe Hansen, agora na *Sátira e o engenho*[67], que o que permite a Vieira vituperar o estilo dos dominicanos nos termos lidos e, em contraponto, definir aquele que considera adequado ao sermão é a doutrina horaciana do *ut pictura poesis*. Bem se sabe, expõe-se entre os versos 361 e 365 da *Arte poética*:

> Como a pintura, a poesia. Existirá a que, se mais perto de aténs,
> mais te cative, e alguma, se mais longe te manténs;
> esta ama o escuro; sob a luz quer ser vista aquela,
> que a agudeza arguta do juiz não intimida;
> uma aprouve uma vez; outra, dez vezes repetida, aprazerá.[68]

A analogia entre pintura e poesia, examinou-a proximamente Wesley Trimpi em "Horace's *ut pictura poesis*: The argument for stylistic decorum". O ensaio do estudioso embasa a leitura que faz Hansen da passagem, a qual encena a adequação estilística do discurso à sua extensão; breve ou longo, o discurso preceitua a recepção. À luz de Trimpi, Hansen afirma que operam na passagem de Horácio três critérios que regulam a

---

muitas vezes mal interpretada numa chave anacrônica de tipo pré-iluminista (como se Vieira estivesse a favor de um estilo mais *simples* e de mais *bom-senso*) ou mesmo pré-romântica (como se defendesse a *sinceridade* ou *espontaneidade* das palavras). Aliás, esses anacronismos costumam levar à consideração de que o próprio Vieira não teria seguido seus próprios conselhos, deixando-se ele também arrastar por jogos *asiáticos* de ornatos em seus sermões, da mesma maneira como já se afirmou que o homem Gregório de Matos foi moralmente incoerente, pois sua vida teria sido um exemplo acabado de tudo quanto criticou nas suas sátiras". E acrescenta: "Parece-nos inverossímil imaginar um Vieira crítico da ornamentação enquanto procedimento retórico inadequado *a priori*. Figuras e ornatos são recursos próprios da oratória e conhecê-los faz parte do domínio abrangente dos seus meios disponíveis. O pregador não poderia considerá-los um mal, senão quando seus usos particulares resultassem malsucedidos, por emprego de recursos inadequados ao *decoro* particular do *gênero* da oratória sacra", cf. PÉCORA, A.; HANSEN, J. A. "Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas na Bahia". *Desígnio* (São Paulo), 2006, v. 5, p. 105.

[67] HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, 2ª ed. rev., São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 320-2.

[68] Tradução de Marcos Martinho dos Santos, in SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", p. 208:

ut pictura poesis; erit quae, si propius stes,
te capiat magis, et quaedam, si longius abstes;
haec amat obscurum, uolet haec sub luce uideri,
iudicis argutum quae non formidat acumen:
haec placuit semel, haec deciens repetita placebit.

adequação do estilo, propostos a partir das oposições que integram os versos lidos; na tradução de Marcos Martinho dos Santos, nos seguintes termos: (i) "se mais perto te aténs"/"se mais longe te manténs"; (ii) "escuro"/"sob a luz"; e (iii) "uma vez"/"dez vezes repetida". Fazendo operar essas categorias, Hansen as mostra como parâmetros de composição e recepção de obras longas ou breves. Daí, entre os gêneros, uns, em sua brevidade, exigirem observação de perto, repetidas vezes e serem compostos de maneira obscura, e outros, de extensão, em chave oposta, demandarem observação de longe, uma vez, sob a luz, embora essas categorias possam se rearticular, "principalmente o par *clareza*/*obscuridade*", assevera Hansen, ao tratar da sátira.

Na epístola de Horácio, cita-se Homero: dormita umas vezes, algo, porém, compreensível, visto que longa a obra. Escusa-se, assim, a sonolência, admite-se a falta de acabamento dos detalhes, possível também, segundo Hansen, na oratória sacra, "na qual se prescreve a visão a distância, que apreende o todo da peça e relega como secundária a minúcia ornamental. Se admite certo inacabamento dos detalhes, que facilita seja ouvida uma única vez, a oratória sacra não admite obscuridade nem da elocução nem da recepção: deve ser clara porque é pública"[69]. É essa, pois, na conclusão da exposição, uma das razões das críticas aos sermões gongóricos e o que faz compreender o vitupério ao estilo de pregação dos dominicanos no "Sermão da Sexagésima".

Lêem-se os versos citados acima, assim traduzidos, em "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", de Marcos Martinho dos Santos. Nesse artigo, o autor analisa a passagem citada e propõe uma leitura distinta, que, por isso, interessa. Leia-se: "Ora, o poema que quer ser visto sob a luz seria o breve, cuja elocução o poema burila para que seja luzidia; o poema que ama o escuro seria o longo (cf. id. ib. 360: *operi longo*), cuja

[69] HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, p. 321.

disposição o poeta planeia para que seja coerente. Pois, de um lado, o poema breve, porque é uma tira, exige do poeta que lapide uma a uma as palavras, isto é, que labore na elocução, mas, porque carece de partes, dispensa-o da disposição. De outro lado, o poema longo, porque se compõe de partes, exige do poeta que encadeie tiras inteiras de palavras, isto é, que labore na disposição, mas, porque transcende a singularidade das palavras, permite-lhe que cochile na elocução (cf. id. ib. 359: *dormitat*, 360: *obrepere somnum*). Assim, o poema breve é composição mais minuciosa, cujas palavras se devem inspecionar; o poema longo é composição mais difusa, cujo todo se deve contemplar"[70].

Distingue as leituras, particularmente, a compreensão do verso 363: "esta ama o escuro; sob a luz quer ser vista aquela" (*haec amat obscurum, uolet haec sub luce uideri*). A interpretação de Marcos Martinho dos Santos parece ser aquela que Trimpi filia aos comentadores de Horácio e se põe a refutar por não acatar uma articulação das categorias que integram os versos analisados da *Arte poética* baseada no paralelismo entre o poema ou a pintura que demandam observação próxima e os que são vistos *sub luce*, ou entre os que demandam distância e amam o escuro[71]. As interpretações só assinalam a dificuldade do trecho e são extensas as razões de Trimpi; porém, daquela que se filia aos comentadores de Horácio parece depender "O juízo", panegírico de Emanuele Tesauro que ajuíza, à luz do *ut pictura poesis*, as excelências de dois pregadores italianos, Albrizzi e Orimbelli, ambos eloqüentíssimos. Leia-se:

> Ora, como na arte da pintura se ensinam duas maneiras, ambas digníssimas de glória igual, ainda que diversíssimas de talento: uma, de imaginar corpos com

[70] SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", p. 208.
[71] TRIMPI, W. "Horace's *ut pictura poesis*: The argument for stylistic decorum", *Traditio* (*Studies in ancient and medieavl history, thought and religion*), New York, Fordham University Press, 1978, vol. XXXIV, pp. 30-31.

> traços galhardos e grosso colorido, que vizinhos parecem um emaranhado de teias, mas distantes têm força e vida; outra, de arrematar com delicadeza toda coisinha à ponta de pincel, como as miniaturas que chamam olho para perto; assim são os dois gêneros principais do pregar: um é proporcionado aos intelectos de aguda vista, outro ao intelecto do povo, que vê debilmente e como que de longe. "Quanto maior populus sit", diz meu mestre, "tanto longius spectat"[72]. O primeiro gênero foi chamado pelo mesmo de peregrino, o segundo de concertativo; aquele aos livros, este à viva voz se adapta; aquele à épica, este ao teatro se compara; aquele é, como as setas, sutil e pungente; este, como as bombardas, estrepitoso e inflamado; aquele foi próprio de Ulisses, este de Nestor; aquele de Tucídides e Quintiliano, este em Demóstenes e Cícero resplandece; aquele ático e salgado, este asiático e doce. Aquele nas acadêmicas declamações, este nas causas forenses maravilhosamente triunfa. Daí que um desses dois gêneros levado ao teatro do outro não mais tem graça.[73]

Na passagem acima, a distinção entre os pregadores encena-se na distinção entre os estilos, que se pretendem evidentes na sucessão de homologias que a integra. Não cabe parecer à contenda, porque as excelências de ambos, estilos e pregadores, são apropriadamente excelentes. O primeiro dos gêneros, o "peregrino", Tesauro esmiúça:

> Vós lereis uma composição peregriníssima à moderna. Toda cláusula é uma sentença e toda sentença leva oculto o seu estilete; toda forma do dizer tem sua luz e toda luz olha a outra por esquadro; todo epíteto é um conceito em quintessência e todo conceito complica mais do que diz ou diz mais do que soa:

---

[72] O mestre é Aristóteles, salienta João Adolfo Hansen em nota. O trecho, lido em *Rhet*. III, 12, 1414a, 9-10, indica o tradutor.

[73] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)". Tradução de João Adolfo Hansen, in CANIATO, B.; MINÉ, E. (Org.). *Abrindo Caminhos. Homenagem a Maria Aparecida Santilli*. São Paulo: Área de Pós-Graduação de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa-FFLCH, 2002, p. 167-8.

> nenhuma palavra, em suma, entra pelo olho que não passe sob o arco triunfal do cílio admirador. Com que aplauso se relê cada período e se fica estupefato! Quem não diria que esta é a linguagem dos anjinhos? Mas fazei que um pregador fale ao povo nessa linguagem: os ouvintes não são mais ouvintes; parecerá que comeram alface, e roncarão mais alto que a voz do pregador.[74]

Definido nesses termos, o gênero é buriladíssimo, agudo, conceituoso; é, repita-se, aquele em que "toda forma do dizer tem sua luz e toda luz olha a outra por esquadro". É, pois, luzente, como o poema breve, de elocução "luzidia", tal qual a leitura de Marcos Martinho dos Santos dos versos da *Arte Poética* que expõem a doutrina do *ut pictura poesis*. Para Vieira, porém, ao que parece, excessivamente "luzidio" o gênero, como se "altíssimas" as estrelas, mas em nada "claríssimas", visto que composto "à moderna", como "moderno" o estilo que vitupera o jesuíta no "Sermão da Sexagésima", que se faz "em xadrez de palavras". O destinatário, esse que fica estupefato a cada releitura, admirado, é aquele que espera Vieira não leia os *Sermões*.

No panegírico de Tesauro, a esse primeiro gênero, apõe-se, e mesmo opõe-se, outro:

> Pelo contrário, aquele outro gênero concertativo e popular, levado diante de um intelecto veloz, pareceria um vão ciciar de tagarelas. Deste caráter eram os Espartanos, cabeças secas e perspicazes, que, tendo escutado uma bela oração dos embaixadores atenienses no estilo destes, responderam que aquela fala da metade para a frente tinha saído da sua mente e da metade para trás não tinha entrado nela, querendo dizer que a bons entendedores poucas palavras bastavam.[75]

---

[74] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 168.
[75] *Idem*, *ibidem*.

A distinção entre os gêneros faz ecoar Aristóteles, "mestre", advertiu Tesauro, que, na *Retórica*, aborda a matéria, como Marcos Martinho dos Santos sintetiza: "De fato, considerando que com cada gênero se harmoniza elocução diferente (ARIST. *Rhet*. III 12, 1, 1413b 2-3) Aristóteles distingue, primeiro, entre a elocução escrita e a combativa[76], na medida em que aquela é mais precisa, e esta, mais teatral (id. ib. III 12, 2, 1413b 9-10). Daí, observa que, comparados, os escritores parecem estritos nos debates, e os oradores que falam bem, insignificantes na mão do leitor (id. ib. III 12, 2, 1413b 15-7; cf. 12,5 1414a 15-7). Enfim, de um lado, atribui ao gênero popular[77] a elocução combativa, que se compara à pintura de sombra (cf. id. ib. III 12,5 1414a 8: *têi skiagraphíai*)[78], e atribui ao judicial[79] elocução mais precisa. Pois o gênero popular visa à turba, e, quanto mais numerosa esta, mais longe do orador está a vista, de maneira que a precisão pareça, então, sobressalente e ruim; o gênero judicial, porém, visa a juiz único, de maneira que se entrevê mais o que é próprio e o que é estranho, ausenta-se o debate, de maneira que o juízo é mais puro (id. ib. III 12,5 1414a 8-15). De outro lado,

[76] Os termos usados por Aristóteles para definir uma e outra elocução são γραφική (*graphiké*) e ἀγωνιστική (*agonistiké*).

[77] O gênero é "popular", na medida em que fala ao "povo" (δῆμος), na medida em que δημηγορική (*demegoriké*).

[78] Quanto à *skiagraphía*, o próprio Marcos Martinho dos Santos, em passo anterior (pp. 208-9), recorda que é termo que Platão, no *Sofista*, associa à arte fantástica e "designa a pintura que usa de sombra para forjar efeito de perspectiva, de maneira que apareça como desenho perfeito quando o todo contemplamos à distância, e se dissipe em debuxos grosseiros quando as partes examinamos de perto. Em outras palavras, a arte icástica respeita as medidas do exemplo para reproduzir a simetria da imagem, e a arte fantástica distorce-as para forjar aparência de perspectiva". À luz do texto platônico e do ensaio de Wesley Trimpi, "The Early Metaphorical Uses of SKIAGRAPHIA and SKENOGRAPHIA", Hansen propõe: "No *Sofista*, o Estrangeiro eleata distingue a imitação (234bc), subdividindo-a numa distinção entre imagem *icástica* e *fantástica* (235b-236c). Porque o observador está mais distanciado de certas partes de uma grande pintura ou escultura do que de outras, a desproporção aparente entre as partes pode conflitar com seu conhecimento prévio do assunto figurado e alerta-o para a discrepância da verossimilhança. Para compensar a distorção visual, ao invés de reproduzir as dimensões reais do modelo com precisão icástica, o artista as altera de modo que a imagem fantástica resultante parecerá estar proporcionada quando vista de um ponto de observação 'próprio' (*ikanós*, 236b)"; in: HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, p. 195.

[79] No texto aristotélico, δικανική (*dikaniké*).

diz que ainda mais precisa que a do gênero judicial é a elocução do demonstrativo, pois o ofício desta é a leitura (id. ib. III 12,5 1414a 18-9)"[80].

Enfim, segundo Tesauro, é a oratória como a pintura, e como a poesia, vária nos gêneros de composição, porém, igualmente deleitosa. São tantos os gêneros oratórios, acrescenta, quantos os gêneros de ouvintes, que, segundo ele, são separados em duas classes distintas, "engenhosos" e "populares". Essas classes abarcam o disperso, aqueles ditos "medianos", como "anfíbios", que, "nas audiências públicas, cansados do rápido curso da oração, recaem entre a turba"[81], ou que, mesmo agudos, entre os "populares", em nada faziam mudar o estilo, como se a eles não se destinasse a oração. Como se viu, a "engenhosos" e "populares", pois, devem ser apropriados os gêneros, tanto mais perto ou longe estejam: um, o "peregrino" mais apropriado aos livros, o outro, "concertativo", "popular", à "viva voz". Isso ainda nuança Tesauro ao distinguir os gêneros: o primeiro, adequado à impressão ou à "audição de poucos e engenhosos, como as academias e os públicos cultos", o segundo, às "pregações, tendo por fim mover a multidão prazerosamente ensinando".

Ora, isso deve considerar o pregador, pois desconsiderar essas distinções é agir inapropriadamente, como se depreende do exemplo citado no panegírico:

> E esta é a razão por que as prédicas de monsenhor Panigarola, que do púlpito desatavam tantos aplausos, quando se lêem a sangue frio não pareçam aquilo; nem outro espanto causam se não o de terem causado tantos espantos; e, doutro lado, as composições que, sendo feitas para ler, alimentam os olhos, não enchem os ouvidos de quem as ouve pronunciadas dos púlpitos.

[80] SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", pp. 209-10.
[81] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 167.

Dos gêneros que expõe Tesauro, do "concertativo" ainda convém acentuar: distingue-se em dois outros estilos, um é "majestoso e grave":

> O primeiro sustenta o seu decoro exalando majestade em toda parte. Majestade no tema; conceitos gravíssimos, raros, mas bem vestidos; autoridades de peso e eficazes; costumes compostíssimos e graciosamente severos; afetos ora suaves e ora galhardos; razões sólidas e convincentes; acrimônia no punir, mas temperada com sal. Majestade nas formas; palavras harmoniosas e sonoras, período redondo e bem cadente, ora adornado de alegorias, ora de hipérboles, e com metáforas, como brilhantíssimas gemas nas vestes, soberbamente guarnecido. Majestade na trama, de modo que no discurso, nas passagens, na divisão das partes, nas suas ligações e vínculos nada de baixo nem de casual ocorra. Majestade nas ações; memória fidelíssima nas amplificações figuradas, nas correspondências das antíteses, nas autoridades sinceramente recitadas; na voz sonora e claríssima, gesto medido e grave, e na presença não sei que misto de amabilidade e de terror. [82]

O outro, "familiar e doce":

> O segundo estilo, como encontra sua vantagem na simplicidade e na familiaridade, manterá o seu decoro, aduzirá argumentos e razões para qualquer um que o ouça claríssimas; erudição admirável para o vulgo; conceitos freqüentes fundados ou em histórias ridículas ou nas similitudes domésticas; narrativos ou patéticos, ou graciosos, naturalmente representados. Nos costumes se mostrará ora faceto e ora fiel; dos afetos se aplicará àqueles que mais comovem a gente baixa: medos, terrores, desejo de bens úteis. Desprezará a

[82] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 169.

> beleza e a sonoridade das palavras; ao contrário, professará enfeá-las premeditadamente, para ser tido por simples e sem arte. Descobertas quererá as divisões e as passagens de seu discurso. O louvor de memória feliz será abertamente recusado por ele; nem se envergonhará de confessar que alguma coisa lhe fugiu da mente. Nenhuma diligência e no gesto parecerá adotar, mas que assim fale como se de improviso os conceitos e as palavras lhe florissem nos lábios.[83]

A primeira das espécies assemelha-se à tragédia, escreve Tesauro; a segunda, à comédia. Nas comédias de Plauto, acrescenta, é baixo o modo de falar do escravo; nas tragédias de Sêneca, é sublime o modo de falar dos heróis. As homologias, obviamente, não são identidades[84], por isso são excessivos os que transformam "o púlpito do Evangelho em cena de Aristófanes"[85]. Crítica semelhante faz Vieira no "Sermão da Sexagésima", vituperando os pregadores que faziam do sermão comédia, do púlpito teatro.

Ora, das espécies, a primeira, "majestosa e grave", parece aquela a se assemelhar ao estilo que Vieira entende adequado, homólogo das "estrelas". Se a "clareza" dessas, "claríssimas", rechaça o "peregrino", tornando apreensível o que seria tedioso ao destinatário "rústico", "mareante", a elevação estelar, "altíssimas" as "estrelas", faz baixa a espécie "familiar", portanto, inadequada, baixa ao "matemático" a quem também deve se destinar o sermão.

Isso posto, é esse o gênero que prescreve Vieira no "Sermão da Sexagésima" e o que norteia a prática do jesuíta, quando escreve a D. Rodrigo de Meneses, em 1664, informando ser necessário reduzir a estilo os sermões, porque em apontamentos, ou,

---

[83] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 169-70
[84] A expressão remete a HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, p. 109.
[85] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 171.

homologamente, quando escreve, em 24 de julho de 1683, a Diogo Marchão Temudo, informando estar então envolvido com a preparação dos volumes terceiro e quarto dos sermões e a elaboração das erratas do segundo, pondo "os borrões em estilo que se possam ler"[86].

À luz dos ensinamentos de Horácio e Aristóteles, retoricamente enfim, o jesuíta deve adequar o discurso à destinação. Bem adaptado ao púlpito, à pronunciação, o sermão de Vieira, "majestoso e grave" nos termos de Tesauro, quando estampado, supõe-se de elocução mais precisa, mais burilada, todavia, sem os excessos ao gosto dos "cultistas", visto que, escrito, o sermão se deixa reler e tanto mais perto se põe o leitor que o ouvinte. Admissível o inacabamento da oratória sacra do pregador quando da enunciação pública, porque compatível com o discurso à "viva voz"; em livro, necessita de lapidação, que faz dos "borrões" apenas traço rápido carente de reescrita, letra que admite a proximidade, apta a circular em versão manuscrita ou impressa, como as cartas deixam ler. Burilado o sermão, não se arrisca Vieira aos vícios das prédicas de Panigarola, citado por Tesauro: não parecer aquilo que provocou os aplausos do público. Da página ao púlpito, o jesuíta, pois, produz apenas efeitos que se assemelham e, caso intente ensinar, deleitar ou comover o destinatário, não pode fazer dos olhos ouvidos, ou dos ouvidos olhos; à custa de agir como Alcmene, que esculpiu a cabeça de Minerva sem considerar as proporções adequadas à recepção.

O momento oportuno

As distinções que se constroem entre "letra" e "voz", pronunciação e escrita dos sermões, supondo-se ouvintes ou leitores, podem ainda ser exploradas por outro viés,

[86] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 488.

que sobrevém da leitura de outra passagem de outra carta de Vieira, desta vez endereçada ao Cônego Francisco Barreto, datada de 23 de junho de 1683. Leia-se:

> Sempre me pareceu que não havia de desagradar a V. M.ce a traça com que na petição de Zebedeus foram despachados e censurados todos os vícios da corte, e mais aqueles que eram mais notados quando o mesmo sermão foi feito, isto é, quando a mãe e filhos governavam ambos os quartos de palácio, pelo valimento de El-rei D. Afonso. Esta desgraça tem o falar a propósito do tempo, que, sendo dito em um o que se imprime em outro, as receitas que convinham com grande propriedade às enfermidades passadas, aplicadas às presentes, têm menos energia.[87]

Afirma João Lúcio de Azevedo[88] que menciona Vieira o "Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma". A "mãe" e os "filhos" citados são, segundo o estudioso, "a marquesa de Castelo Melhor, camareira-mor da rainha, o conde e os irmãos". Mais do que isso, interessa o que segue, a saber, as breves considerações do jesuíta sobre o lapso de tempo entre a pronunciação do sermão, pregado em 1661 na Capela Real, segundo a rubrica que o antecede, e a impressão: no presente de enunciação, o que convinha não mais convém, o que cabia ao passado já não cabe, pois, tão logo é estampado o sermão, "têm menos energia" as receitas.

Quanto ao termo "energia", escreveu Rafael Bluteau:

> ENERGIA, Energîa. Derivase do Grego *Energis*, *Efficaz*, ou de *Energo*, que val o mesmo, que *na obra*, ou *no obrar*. *Energia* pois he a efficacia no representar alguma cousa. O Padre Caussino no seu livro de Eloquencia pág. 390 lhe chama

[87] Grifo meu. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 470. Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, pp. 315.
[88] *Idem*, *ibidem*.

> *Energía*, & juntamente diz, que he o mesmo, que as figuras que os Rhetoricos chamaõ *Hypotyposis*, *characterismus*, & *Descriptio*, por ventura porque as ditas figuras não se usaõ sem muita *Energia*.[89]

A dualidade das acepções tal como explicadas por Bluteau assemelha-se ao que Michel Delon apresenta do termo *énergie*: "Les premiers dictionnaires, au sens que nous donnons aujourd'hui au mot, fixent cet état de la langue. Le Richelet en 1680 limite les emplois d'*énergie* au discours et au langage, comme synonyme de force, d'efficace. L'article consacré à l'adjectif rappelle les valeurs d'*energeia* et *d'enargeia*: 'un terme sera énergique, et mettra une chose devant les yeux lorsqu'il marquera l'action'"[90].

Ora, o uso da hipotipose e o efeito de *enargeia*, *evidentia*, "vividez", aos quais Bluteau e Delon se referem, serão alvo de considerações mais atentas em outro passo deste trabalho. Por ora, as semelhanças das exposições citadas ajudam a restringir a compreensão do uso do termo "energia" no trecho de Vieira: parece que é da eficácia dos discursos que escreve o jesuíta, a qual se põe à prova quando se imprime o sermão, ou os sermões, tantos anos após a pronunciação, como soía com a oratória sacra de Vieira, particularmente após 1679. Viu-se, é tanto menos eficaz o que se disse por conta dos anos que separam "voz" e "letra"; noutros termos, é tanto menos eficaz em razão do tempo que faz distante a *ocasião* de pregação, compreendida da seguinte maneira:

> Esta é obra de Lisipo, cuja pátria é Sicione. Quem és tu?
>
> Parte do tempo aprisionado que tudo amansa.
>
> Por que estás de pé sobre penas?
>
> Porque eu me movimento sem cessar.

---

[89] BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*, t. 1, p. 103.
[90] DELON, M. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris: PUF, 1988, p. 45.

Por que manténs talares nos pés?

Aqui e ali a brisa fresca me arrebata.

Dize, de onde vem o fino punhal na mão direita?

Esse sinal ensina-me a ser mais aguda que qualquer lâmina.

Por que o cabelo no rosto?

Previne que eu seja agarrada. Oh, mas tu,

Dize, por que a parte de trás da cabeça é calva?

Se, uma vez, alguém deixar que eu, alípede, me vá,

Que não me possa pegar, tendo depois o cabelo agarrado.

O opífice nos produziu com tal arte graças a ti, estrangeiro:

E para que advirta a todos, mantém[-me] em espaço aberto[91].

Os versos, em forma de diálogo, compõem o emblema 121 de Alciato, "In occasionem" ("Conforme a ocasião")[92], "fazem declaração da figura" à qual se apõem, preceituaria Manuel Pires de Almeida[93], encenam a "ocasião": uma mulher nua de cabelos esparsos, calva nuca, alípede, que, sobre a roda da fortuna, gira, livrando-se dos impedimentos com a lâmina à mão direita, e que se dá a tomar apenas de frente, já que,

[91] *Lysippi hoc opus est, Sicyon cui patria: tu quis?*
Cuncta domans capti temporis articulus.
Cur pinnis stas? usque rotor, talaria plantis
Cur retines? passim me levis aura rapit.
In dextra est tenuis dic unde novacula? acutum
Omni acie hoc signum me magis esse docet.
Cur in fronte coma? Occurens ut prendar. At heus tu
Dic, cur pars calva est posterior capitis?
Me semel alipedem si quis permittat abire,
Ne possim apprenso postmodo crine capi.
Tali opifex nos arte tui causa edidit, hospes:
Utque omnes moneam, pergula aperta tenet.

[92] Cf. ANDREAE ALCIATI *Emblemata*: quae singula concinnis inscriptionibus, imaginibus, ac caeteris, quae ad ornatum, & castigationem pertinent, illustrantur... Valentiae, apud haeredum Hieronymi Vilagrasa, 1676, pp. 149-50.

[93] MUHANA, A. *Poesia, e pintura, ou pintura, e poesia: tratado seiscentista de Manuel Pires de Almeida*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 160.

de costas, passada, não se deixa agarrar[94]; nos termos de Cícero, *occasio*, o "tempo de ação oportuno", chamada pelos gregos, tal ele noticia, *eukairía*[95].

"Tempo" e "ocasião", escreve o mesmo Cícero no *Da invenção*, distinguem-se. O "tempo" é porção da eternidade de certa duração, como um ano, mês, dia ou noite; a "ocasião", por outro lado, é porção de tempo em que há oportunidade propícia para que se faça algo ou não. Idêntica ao "tempo" em gênero, é também um espaço de tempo de algum modo limitado, difere desse, porém, em espécie, por ser uma oportunidade para algo: é "pública", como os jogos ou uma guerra; "comum", como a messe, o calor ou o frio; "singular", como as núpcias, um sacrifício[96].

Isso posto, de volta a Vieira, evidencia-se a circunscrição do sermão a um momento definido em que as "receitas", para usar o termo do jesuíta, são enérgicas, eficazes. Como se viu, na passagem lida, é essa ocasião oportuna o instante de pregação do sermão no púlpito, ocasião que, no presente de enunciação da carta, quando da estampa dos sermões, se faz obsoleta com o esmaecimento dos conselhos, das deliberações, dos remédios para combater os vícios que as prédicas pretendiam aplacar. Ora, da página ao púlpito, no tempo que aparta a pronunciação dos discursos de sua estampa sistemática, lapso variante a depender do sermão e do volume dos *Sermões*, a exposição deve sofrer alterações que adaptem os discursos a uma recepção, como se depreende, temporalmente distante da ocasião de pregação, afinal, estando o sermão na página, é outra a *ocasião*. Ou isso, ou o risco de uma argumentação débil, que não parece opção possível.

---

[94] Hansen cita a descrição que da "ocasião" faz Cesare Ripa e que ajuda a elaborar o que se lê, in PÉCORA, A.; HANSEN, J. A. "Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas na Bahia". *Desígnio* (São Paulo), 2006, v. 5, p. 94.

[95] CIC. *De off.* I, 142; CHIAPPETTA, A. Ad animos faciendos: *comoção, fé e ficção nas* Partitiones Oratoriae *e no* De Officiis *de Cícero*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1997 [tese de doutorado], p. 285.

[96] CIC. *De inu.* I, 39; 40.

Serve de exemplo, o "Sermão de São Roque", discurso "panegírico e apologético" impresso no tomo XII dos *Sermões*, o último dos volumes que preparou Vieira para a estampa, cuja página lança o leitor ao "aniversário do nascimento do Príncipe D. Afonso, na Capela Real, [no] ano de 1644". Nesse sermão, expõe o jesuíta o que o zelo da pátria recomenda:

> O remédio temido, ou chamado perigoso, são duas companhias mercantis, Oriental uma, e outra Ocidental, cujas frotas, poderosamente armadas tragam seguras contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil. E Portugal com as mesmas drogas tenha todos os anos os cabedais necessários para sustentar a guerra interior de Castela, que não pode deixar de durar alguns. Este é o remédio por todas as suas circunstâncias não só aprovado, mas admirado das nações mais políticas da Europa, exceto somente a Portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na Fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos Cristão com o Católico, faz suspeitoso todo o mesmo remédio, e por isso perigoso.[97]

É "remédio temido", "perigoso", porque dependente dos capitais dos judeus, esse "dinheiro menos Cristão" que o passo refere. É sabido, em jogo, a proposta de estabelecimento de duas companhias de comércio em Lisboa, "à imitação de Holanda", como recorda carta de Vieira ao Conde da Ericeira de 23 de maio de 1689, já distante a oportunidade de pregação[98]. Bem acentua Alcir Pécora referindo-se ao sermão que, argumenta o jesuíta, instituídas as companhias, não só fortaleceriam o Estado português,

[97] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 46.
[98] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 558-9.

mas também enfraqueceriam as nações européias que se beneficiavam da fuga dos cristãos-novos portugueses temerosos dos confiscos do Santo Ofício[99].

São essas questões que três escritos, além das missivas do Padre, ajudam as deslindar: "Proposta feita a El-Rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa"; "Proposta que fez ao Sereníssimo Rei D. João IV a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco em 1646"; e, ainda, "Razões apontadas a El-Rei D. João IV a favor dos cristãos novos, para se lhes haver de perdoar a confiscação de seus bens, que entrassem no comércio deste reino"[100]. Interessa, no entanto, por ora, a distância entre o púlpito e a página, que vem à tona no epílogo deste "Sermão de São Roque". Observe-se:

> Muito tinha que dizer ainda nesta matéria, mas porque ela se estampa tantos anos depois de se haver pregado, em que se pode confirmar com os mesmos efeitos, baste por prova ser o arbítrio ou remédio que no princípio se duvidava como perigoso, disposto e ordenado, e porventura inspirado pela providência divina. É conseqüência evidente. Porque não se executando todo este remédio, senão só ametade; nem se formando a Companhia Oriental (de que depois houve tantos arrependimentos) senão a Ocidental unicamente, foram suficientes os socorros que as suas frotas trouxeram ao Reino, não só para sustentar a guerra interior, sempre com maior poder, e maiores aumentos, mas para restaurar ametade do mesmo Brasil. Com guerra de vinte e quatro anos estava ocupada e perdida, e já estampada nos mapas com nome de Nova Holanda esta

[99] Cf. PÉCORA, A. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p. 175; HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", pp. 56-62.

[100] Cf. VIEIRA, A. *Obras escolhidas*. Prefácios e Notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. IV, obras várias [II]. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951; VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

> ametade do que possuímos na América: e que bastou para recuperar tanta terra, tantos mares e portos, tão invencivelmente fortificados, como supunha não só a experiência comum, mas a resistência de tantos e tão grandes generais, não se atrevendo a aceitar uma tal empresa? Aqui se viu o milagre da Providência. Apareceu a frota mercantil do Brasil defronte do Recife, a que por sua fortaleza pudéramos justamente chamar a Rochela da América e à ostentação somente do número de seus vasos, sem morte de um homem, se renderam dezessete fortes reais, guarnecidos de sobeja infantaria, abastecidos de munições de boca para dois anos, e de guerra para muitos, e em espaço de três dias se recuperou o que se não o podia caminhar pacificamente em muitos meses, e se tinha ganhado a palmos em vinte e quatro anos. Ao princípio não creu tal milagre o mundo; mas estes foram os fins maravilhosos daquela única companhia mercantil, que havendo mais de quarenta anos cessou a causa por que foi instituída, é tão útil, importante e necessária, que ainda se conserva, e conservará por muitos. Assim se desfizeram os escrúpulos em aplausos, as dúvidas em demonstrações, os impossíveis em milagres, e o imaginado perigo em ações de graças a Deus, dadas na Corte, em todo o Reino, e repetidas todos os anos naquelas Conquistas, triunfando os altíssimos conselhos da Providência, Sabedoria e Onipotência, não só dos vãos temores, interesses e pretextos, mas do mesmo bom, verdadeiro e fiel zelo humano, para última exaltação e glória da bondade Divina.[101]

Fica, do passo, a notícia da *ocasião* de escrita de Vieira, que não se confunde com o tempo do jesuíta no púlpito, que, verossimilmente, a rubrica citada indicia. Dela, vêem-se as receitas do passado e o que a elas decorreu, consecução de eventos providencialmente orientados; enfim, a pertinência dos remédios, mesmo que, das

[101] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 52. Refere-se o passo em MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 345-6.

companhias, tenha sido instituída apenas uma. E assim, no hiato que o sermão plasma, os "mais de quarenta anos" referidos, manifestação da "letra" e da "voz" apartadas, lapso, como se verá, não raro obnubilado, mas aqui evidentíssimo.

Distante, pois, da pronunciação, o destinatário do discurso tal como escrito e também outro: ora, é vária a dose do remédio, outro aquele que dele necessita. Os sermões abordados no terceiro capítulo deste trabalho procurarão trazer isso às claras. Por enquanto, pode-se rememorar o "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", que se discutirá: impresso no tomo III, em 1683, como mostra Margarida Vieira Mendes, constrói o desempenho na Capela Real, em Lisboa, em 1655, tal indica a rubrica; porém, em livro, esse sermão já não aconselha D. João IV, morto em 1656, mas D. Pedro, a quem o tomo é dedicado[102].

Ora, são esses lapsos entre a pronunciação e a estampa evidência maior da distância estabelecida entre "voz" e "letra". Tal como parece mostrar a análise dos recursos elocutivos, estilísticos, abordados antes, torna-se dificultoso ler os sermões como se não fossem peças a serem lidas, cujo horizonte de destinação é o leitor, mesmo que não o leitor solitário dos dias de hoje. Enfim, indicam-se os pressupostos do que segue, por isso é importante recordar que alguns dos termos já referidos, *ocasião*, *momento oportuno*, *oportunidade*, remontam todos a uma só noção, a de *kairós*, que Barbara Cassin, assim trata: "É, como o instante zen do arco-e-flecha, o momento de

[102] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, p. 314.

abertura dos possíveis: o da "crise" para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro" [103].

[103] CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 206. A noção de *kairós* tematiza parte do capítulo 3 de MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 193-9. À espreita, ao pé da página, discretamente ficam as palavras do capítulo 56 das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, das quais fica também o título deste capítulo, "O momento oportuno":

"MAS, COM A BRECA! quem me explicará a razão desta diferença? Um dia vimo-nos, tratamos o casamento, desfizemo-lo e separamo-nos, a frio, sem dor, porque não houvera paixão nenhuma; mordeu-me apenas algum despeito e nada mais. Correm anos, torno a vê-la, damos três ou quatro giros de valsa, e eis-nos a amar um ao outro com delírio. A beleza de Virgília chegara, é certo, a um alto grau de apuro, mas nós éramos substancialmente os mesmos, e eu, à minha parte, não me tornara mais bonito nem mais elegante. Quem me explicará a razão dessa diferença?

A razão não podia ser outra senão o momento oportuno. Não era oportuno o primeiro momento, porque, se nenhum de nós estava verde para o amor, ambos o estávamos para o *nosso* amor: distinção fundamental. Não há amor possível sem a oportunidade dos sujeitos. Esta explicação achei-a eu mesmo, dois anos depois do beijo, um dia em que Virgília se me queixava de um pintalegrete que lá ia e tenazmente a galanteava.

- Que importuno! dizia ela fazendo uma careta de raiva.

Estremeci, fitei-a, vi que a indignação era sincera; então ocorreu-me que talvez eu tivesse provocado alguma vez aquela mesma careta, e compreendi logo toda a grandeza da minha evolução. Tinha vindo de importuno a oportuno".

Lê-se o passo em ASSIS, M. de A. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Edição comentada e anotada por Antônio Medina Rodrigues. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, p. 153.

SOBRE O *DUCTUS*

A noção é fugidia, deslizante; breves as lições que a expõem, não raro de retores cuja memória a ausente retórica tornou obscura. Na crítica dos sermões, discute-a Margarida Vieira Mendes em *A oratória barroca de Vieira*. Cita a autora a noção de *ductus* como "relação"; primeiro, ao tratar da unidade temática do sermão de Vieira, apresenta-a como "impregnação de uma intenção pessoal no tema escriturário obrigatório"[104]; depois, explicitamente, como "tática discursiva", retomando, nas palavras dela, o que foi buscar entre os *Elementos de retórica literária* de Heinrich Lausberg. A saber, para a autora, o *ductus* é:

> A relação trabalhada pelo orador entre o *tema*, ou seja, o assunto interno à oração e nela explicitado, e o *consilium*, ou seja, a intenção exterior à oração. O orador visa efetuar uma determinada ação e planifica o sermão segundo esta finalidade. Note-se que na oratória sagrada o *tema* esteve codificado de modo totalmente impositivo, dado o calendário litúrgico e a obrigação de tratar textos bíblicos prévios, com conteúdos religiosos específicos, mesmo em festas 'extravagantes' (não contempladas nem no calendário santoral nem no temporal). Talvez por isso o *ductus* vieiriano adquira muitas vezes os modos de ser da obliqüidade, do equívoco e do *trompe l'œil* [...].[105]

Nos termos de Vieira Mendes, o *ductus* é o que orienta o discurso, operador da relação entre *thema* e *consilium*, opostos como "assunto interno à oração e nela explicitado" e "intenção exterior à oração". É essa dualidade, tal como proposta,

[104] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989, p. 174.
[105] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 245.

devedora da exposição de Lausberg, referida na obra de Vieira Mendes na tradução portuguesa de R. M. Rosado Fernandes, em que se lê:

> A planificação (*consilium*, § 46,1), como vontade semântica efetuadora (*voluntas*), não tem de concordar diretamente com o *thema* (§ 29). A maneira (*tenor*) de executar o discurso, escolhida em vista à relação entre *consilium* e *thema*, chama-se *ductus* (Fortun. 1,5-7; Mart. Cap. 20, 470-472). O *ductus* é um fenômeno da 'tática do discurso'. O *consilium* está orientado para o elemento externo (público, sentido sério); o *thema* está orientado para o elemento interno (sentido preliminar, sentido jocoso).[106]

A sistematização de Lausberg pressupõe interioridade e exterioridade discursivas, que marcam, como se viu na análise da estudiosa portuguesa, também a dualidade entre a obrigatoriedade do tema e a pessoalidade da intenção do orador. É a partir disso que Vieira Mendes pode operar as noções que crê sustentarem a obra parenética do jesuíta português e afirmar:

> O padre Antônio Vieira conduz a maioria de seus sermões para as questões públicas ou privadas que mais o tocaram, segundo o *consilium*; mas tem que predicar esses assuntos circunstanciais a partir de outros; impostos pelo calendário litúrgico – o *tema* canônico interno à oração. Não se pense que tal constrangimento vem empobrecer as possibilidades do discurso. Pelo contrário.

[106] LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966, p. 103. De fato, Vieira Mendes propôs: "H. Lausberg (1972 §§ 66, 103-104) vai buscar a Fortunato e a Marciano Capela a importante noção de *ductus* (...)". O nome de Fortunato não parece pertinente aqui e talvez seja motivado por uma interpretação do que indica Lausberg. Vieira Mendes, provavelmente, tomou a abreviatura "Fortun." como uma referência a Fortunato, e não a Fortunaciano, equívoco que os próprios textos aqui referidos desfazem. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 244.

> A dificuldade estimula e o *tema*, sendo sempre textual, acende e espreita a facúndia do orador.[107]

Assim, para Vieira Mendes, não é só "interno" o *thema*, mas também "imposto", por isso, constrangedor (embora estimulante), e ainda "obrigatório", "codificado", como já exposto. Ao passo que o *consilium*, "externo", é "intenção pessoal", segundo o qual convêm estas ou aquelas questões, públicas ou privadas, que são circunstancialmente tratadas, mas atreladas ao *thema*. Amplamente, nesse sentido, é essa interdependência que o *ductus* articula.

Distante já do par estímulo/constrangimento, pressuposto de desfecho incerto, João Adolfo Hansen deu atenção à exposição da autora em artigo introdutório à leitura da obra parenética de Vieira[108]. Não menciona o termo *ductus*, porém, refere o procedimento citado. Veja-se:

> [Vieira] segue a lição de Marciano Capela, estabelecendo relações entre o *tema*, o assunto dogmático ou canônico interno ao discurso, e o *consilium*, a intenção exterior dele. Como lembrou Margarida Vieira Mendes, na oratória sagrada do século XVII o tema era totalmente imposto pelo calendário litúrgico e pela obrigação de tratar textos bíblicos prévios, com conteúdos religiosos específicos. Quase invariavelmente, Vieira conduz os temas para as questões políticas e econômicas que mais lhe interessam conforme o *consilium*. Evidentemente, tem de tratar dos assuntos circunstanciais subordinando-os aos discursos dogmáticos impostos como tema. O que faz por meio de conceitos predicáveis e concordâncias.[109]

---

[107] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 245.
[108] HANSEN, J. A. "Padre Antônio Vieira. Sermões", in MOTA, L. D. (Org.), *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. 3ª ed., São Paulo: Editora Senac: 2001, pp. 23-53.
[109] HANSEN, J. A. "Padre Antônio Vieira. Sermões", p. 27.

As "concordâncias", nesse sentido, compreendem-se como "adaptações" que visavam evidenciar as "semelhanças proféticas entre o sentido da vida de homens e acontecimentos da *Bíblia* e o sentido da vida de homens e eventos do presente. A semelhança era interpretada como presença providencial de Deus orientando uns e outros no passado e no presente"[110]. Já o "conceito predicável", tal como o define Emanuele Tesauro, "*é uma Agudeza ligeiramente indicada do Engenho Divino*, destramente revelada ao engenho humano, e selada com a autoridade de um Santo Escritor"; "é uma *Agudeza Conceptuosa*, ou um argumento engenhosamente provante, uma proposição de matéria Sagrada, e persuadível ao povo, cujo meio-termo esteja fundado em Metáfora"[111].

Ressalte-se o seguinte: segundo Tesauro, que o orador sacro saiba "mesclar o fácil com o difícil, para que em um Povo mesclado de doutos, e idiotas, nem os doutos sintam náusea, nem os indoutos enfado, por não entender; e esta mistura é a verdadeira *persuasão popular*"[112]. Dessa maneira, repõem-se aqui as questões de estilo que também mereceram a atenção de Tesauro no panegírico "O juízo", e ainda as palavras, as estrelas, rústicos e mareantes, alegorizados no "Sermão da Sexagésima".

Isso posto, o trecho em destaque do artigo de Hansen esmiúça o que até aqui se leu e sistematiza o procedimento de elaboração dos sermões ao articular *ductus*, *consilium* e *thema* a "conceito predicável" e "concordância", noções alheias às doutrinas de Fortunaciano e Marciano Capela. Nomeadamente, são esses os retores cujas doutrinas as exposições e as apreciações lidas seguem, devedoras ainda da descrição de Lausberg, como mostram os trechos em que se expõe o *ductus*.

---

[110] Cf. HANSEN, J. A. "Padre Antônio Vieira. Sermões", p. 27.

[111] TESAURO, E. *Cannocchiale Aristotelico: esto es, anteojo de larga vista, o idea de la agudeza, e ingeniosa locucion, que sirve a toda arte oratoria, lapidaria, y simbolica, examinada del Divino Aristoteles*. Madrid, 1741, t. II, p. 87. Ver também CASTRO, A. P. de. *Retórica e teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo.* Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973, p. 132.

[112] TESAURO, E. *Cannocchiale Aristotelico*, t. II, p. 87. Lembre-se da *Retórica* aristotélica: é "popular", porque fala ao "povo" (δῆμος), porque δημηγορική (*demegoriké*).

A considerar as preceptivas retóricas, essa noção, ao que parece, não se lê exposta sistematicamente antes da *Ars rhetorica* de Fortunaciano, datada possivelmente do século IV d.C. É o aspecto mais incomum do tratado, escreve George Kennedy[113], embora, como também se verá, dependa de outras lições, de outros retores, que ajudam a ler o que até aqui se expôs.

Segundo a *Ars rhetorica* de Fortunaciano

Principia o tratado de Fortunaciano pelo princípio: *Quid est rhetorica?* Seguem-se a essa outras interrogações, tão breves como as respostas que as sucedem, intercalando-se aquelas e estas na exposição da lição, de maneira a definir o que seja a retórica; o orador; qual o ofício deste; seu fim; quais as questões civis; quantos os seus gêneros; quantas as partes do ofício oratório. Compendiadas essas definições, logo salienta Fortunaciano que, proposta uma controvérsia, há de se primeiro considerar se essa é consistente ou não[114].

Para que o seja, propõe, deve constituir-se de *intentio* e *depulsio*, ditas *katáphasis* e *apóphasis*, segundo o retor. *Intentio* é a "acusação", aquilo que a primeira parte propõe, fundamentada no que ele chama *aetion*, o *causativum litis*, o que causa o litígio. *Depulsio* é a "refutação", o que propõe a segunda parte, fundamentada no que chama *synechon*, a justificação a partir da qual se constitui a defesa. *Aetion* e *synechon*, acrescenta, fundamentam-se no *crinomenon*, que é o que se deve julgar[115]. Por outra

[113] KENNEDY, G. A. Classical *rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999, p. 105.
[114] Essa é a doutrina que antecede, em Fortunaciano, a noção de *ductus*. Ver CONSULTI FORTUNATIANI. *Ars rhetorica.* Introduzione, edizione critica, traduzione italiana e commento a cura di Lucia Calboli Montefusco, Bologna: Pàtron Editore, 1979, p. 47. Ver ainda MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech". *Rhetorica*, Berkeley, University of California Press, vol. XXI, n. 2, 2003, pp. 118-23.
[115] O termo *krinómenon*, salienta Montefusco, é freqüentemente lido na versão latina *iudicatio*. Não há equivalência nos termos empregados; porém, leia-se a *Retórica a Herênio*: "Do motivo da defesa e do

parte, afirma, as causas cujas matérias não são consideradas consistentes são chamadas *asystata*, por carecerem da refutação ou por apresentarem uma acusação impudente ou torpe. Em não havendo vícios como esses, considerada consistente a matéria em causa, há de se inquirir o *ductus*, como se lê adiante:

> Quando conhecermos ser consistente a matéria, o que primeiro inquirimos? O ducto. O que é o ducto? O modo como a causa toda deva ser tratada. Que diferença há entre ducto e modo? O ducto é próprio de todo o discurso, o modo, por sua vez, de alguma parte no discurso.
>
> Os ductos quantos são? Cinco: simples, sutil, figurado, oblíquo, misto.
>
> Simples, o que é? Quando tratamos algo simplesmente, tal como proposto no tema.
>
> Sutil, o que é? Quando uma coisa está no tema, outra na vontade do orador.
>
> Figurado, o que é? Quando o pudor impede de dizer claramente.

---

fundamento da acusação [*Ex ratione defensionis et ex firmamento accusationis*] deve nascer a questão em julgamento, que nós chamamos judicação [*iudicationem*] e os gregos *krinómenon*. Ela se constitui a partir da conjunção do fundamento da acusação com o motivo da defesa, deste modo: quando Orestes diz que matou a mãe para vingar o pai, teria sido justo, sem julgamento, Clitemnestra ser assassinada pelo filho? Convém, portanto, encontrar a judicação por esse método. Uma vez encontrada, será preciso que a ela se dirija todo o plano do discurso [*reperta iudicatione omnem rationem totius orationis eo conferri oportebit*]" (*Rhet*. *Her*. I 26), in *Retórica a Herênio*. Trad. Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria. São Paulo: Hedra, 2005, pp. 82-83. O exemplo de Orestes, segundo Quintiliano, que também o cita, é comuníssimo (QUINT. III, 11,4) e também referido por Cícero (CIC. *De inu*. I, 18). Adverte ainda Montefusco (CONSULTI FORTUNATIANI. *Ars rhetorica*, pp. 268-70) que falta à exposição de Fortunaciano um elemento, *quaestio* (*zétema*), que habitualmente nasce, nos tratados retóricos, da distinção entre *katáphasis* e *apóphasis*. Leia-se o que escreve acerca do assunto Kennedy, que procura recompor a doutrina dos *staseis* de Hermágoras a partir de Cícero, Quintiliano e Pseudo-Agostinho: "In determining the question at issue in a judicial speech, Hermagoras began with the *kataphasis*, or charge of the prosecutor, which defined the *aition*, or cause of action. This was answered by the *apophasis*, denial by the defendant, which provided the *sunechon*, containment of the issue, and focused the basic conflict. Out of this process emerged the *zētēma*, question, or *krinomenon*, the matter under judgment, which was then classified as either 'rational' (subdivided into four types of stasis) or 'legal' (also subdivided into four types os stasis, though these were not called staseis). Although a negotiation of the central issue goes on in assertations and replies of speakers on the two sides of a case, the issue is really determined at the point where the defendant takes a final stand. Thus the process can be viewed as one elimination of each type successively; for example, in the case of rational question the defendant's *apophasis* will, if possible, define the issue as stasis of fact ('you did'; 'I didn't'); if such a claim is not possible, recourse is had to stasis of definition ('you did'; 'yes, but it wasn't theft'), and only failing that to one of quality ('you did'; 'but I had to', or 'I did't mean to')". A isso Keneddy acrescenta algo que será lido também em Fortunaciano: "Some case were regarded as *asystata*, lacking stasis; there should not come to trial because the evidence is insufficient, is equally balanced on both sides, or is too one-sided, or because the subject presents some contradiction or difficulty that makes decision impossible". KENNEDY, G. A. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 98.

> Oblíquo, o que é? Quando o perigo proíbe tratar a causa abertamente.
>
> Misto, o que é? Quando o ducto não é único.
>
> De onde encontramos o ducto? Do conselho. Como? Se o conselho for verdadeiro, o ducto será simples. Se o conselho não for verdadeiro, então o ducto não será simples, mas ou sutil, se uma coisa estiver no tema, outra na vontade do orador, ou figurado, se o pudor impedir de dizer claramente, ou oblíquo, se o perigo probir tratar a causa abertamente, ou misto, se o ducto não for único.[116] (FORT. *Rhet*.1.6)

É longa a citação de Fortunaciano, porém, permeada pela brevidade. Interessa a ele evidenciar quando inquirir o ducto; defini-lo enquanto gênero e distingui-lo como tal; dividi-lo em espécies; e indicar a partir do que é encontrado e como. A leitura do trecho seguinte ajuda a compreender a doutrina:

> De onde encontramos o conselho? Do tempo. Como? Se o tempo for pretérito, o conselho será verdadeiro; se o tempo for presente ou futuro, o conselho não será verdadeiro.
>
> Como encontramos o próprio tempo? Daquilo que causa o litígio.[117] (FORT. *Rhet*.1.7)

---

[116] *Cum cognoverimus materiam consistere, quid primo quaeremus? ductum. Quid est ductus? quo modo tota causa agenda sit. Quid interest inter ductum et modum? ductus est totius orationis, modus vero partis alicuius in oratione.*
Ductus quot sunt? quinque: simplex, subtilis, figuratus, oblicus, mixtus.
Simplex qui est? cum simpliciter id agimus, ita ut in themate positum est.
Subtilis qui est? cum aliud est in themate, aliud in agentis voluntate.
Figuratus qui est? cum palam dicere pudor inpedit.
Oblicus qui est? cum periculum prohibet aperte agere.
Mixtus qui est? quando non unus est ductus?
Ductum unde invenimus? ex consilio. Quo modo? si verum fuerit consilium, simplex erit ductus; si non verum consilium, tunc non erit simplex ductus, sed aut subtilis, si aliut fuerit in themate, aliut in voluntate agentis, aut figuratus, si pudor inpediat palam dicere, aut oblicus si periculum prohibeat aperte agere, aut mixtus, si non unus fuerit ductus.

[117] *Consilium unde invenimus? ex tempore. Quo modo? si praeteritum fuerit tempus, verum erit consilium; si praesens fuerit tempus vel futurum, non erit verum consilium*
Ipsum tempus quo modo invenimus? Ex causativo litis.

Assim, desenovela-se a doutrina: do que causa o litígio, o tempo; do tempo, o conselho; do conselho, o ducto[118]. Mas nessa sucessividade não há causalidade, há invenção; acham-se o tempo, o conselho, o ducto. Isso, evidenciam os exemplos arrolados por Fortunaciano de cada uma das espécies de ducto. Leia-se primeiro o que escreve o retor sobre o "ducto simples":

> Demonstra com exemplos como se encontram um a um os ductos. 'Alguém foi encontrado perto do cadáver de um homem que acabara de ser morto; tornou-se réu de assassinato'. O que causa o litígio é o fato de que seja encontrado; porque é próprio do tempo passado, o conselho é verdadeiro e, por isso, simples o ducto.[119] (FORT. *Rhet*.1.7)

De fato, Fortunaciano apresenta um caso que é exemplo de uma "conjuntura". Veja-se o que propõe Hermógenes:

> (...) a conjuntura, com efeito, é o questionamento da existência de um ato não evidente a partir de um indício patente: alguém foi surpreendido, em um lugar isolado, prestes a enterrar o corpo de uma pessoa que acabara de ser morta e responde à acusação de assassinato. Com efeito, a partir do sepultamento, que é patente, questionamos a existência de um fato não patente: quem matou? (HERM. 36.10-15)

Efetivamente, há pouca distinção entre os exemplos, embora não esteja em jogo em Fortunaciano a definição da causa, mas sua condução. No caso referido por

---

[118] Cf. CONSULTI FORTUNATIANI. *Ars rhetorica*, p. 288.

[119] *Exemplis doce, quo modo singuli ductus inveniuntur.'Inventus est iuxta cadaver recens hominis occisi: fit reus caedis'. Causativum litis est, quod sit inventus; quod est praeteritii temporis, et ideo verum est consilium, ac per hoc simplex est ductus.*

Hermógenes, há incerteza quando à realidade do ocorrido[120], por isso a conjectura: deve-se estabelecer se o sujeito que foi surpreendido ao lado do cadáver matou ou não; daí, George Kennedy exemplificar a conjectura, *stochasmos*, uma das quatro espécies de *staseis*, na construção que propõe da doutrina de Hermágoras, com a fórmula: "Did X actually kill Y?"[121]. Ora, na doutrina de Fortunaciano, é "simples" o ducto, pois "verdadeiro" o "conselho", que assim o é, pois pretérito o evento que desencadeou o litígio; no exemplo, o fato de alguém ter sido surpreendido nas circunstâncias descritas. Questione-se qual seja a relação entre agente e ato[122], e é esse o alvo da conjectura; porém, aquilo que desencadeou o questionamento é patente, indiscutível. Assim, ao que parece, frente a um fato manifesto, que é certamente de conhecimento das partes em disputa e não está em questão, não há por que não conduzir a causa abertamente, tal como proposta no tema[123].

Definido o "ducto simples", segue-o outra espécie na *Ars rhetorica*, a que se diz "sutil":

> Como se encontra o ducto sutil? 'Não tem amigos; é deserdado'. O que causa o litígio é que não tem amigos; porque é próprio do tempo presente, não é verdadeiro o conselho, por isso, também não é simples o ducto. Qual será, então, o ducto? Sutil, já que uma coisa está no tema, outra na vontade do

[120] Cf. PERNOT, L. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française, 2000, p. 90.
[121] KENNEDY, G. A. *idem*, *ibidem*.
[122] Expressão utilizada por Michel Patillon, em nota, referindo-se ao exemplo citado por Hermógenes. HERMOGENE, *L'Art rhétorique*. Traduction française intégrale, introduction et notes de Michel Patillon. Paris: L'Age d'Homme, 1997, p. 161.
[123] Exemplo semelhante ao discutido ainda se lê na *Ars Rhetorica* (1.9) quando se propõe a definição dos gêneros da controvérsia [*genera controversiae*]. Para Fortunaciano, esse é o passo seguinte à identificação do *ductus*. São sete os gêneros: (i) *simplex rationale*; (ii) *simplex legale*; (iii) *coniunctum rationale*; (iv) *coniunctum legale*; (v) *comparativum rationale*; (vi) *comparativum legale*; e (vii) *mixtum*. Escreve que é *simplex rationale* quando um único caso ou fato são tratados simplesmente. Por exemplo: *inventus est iuxta cadaver recens hominis occisi gladium cruentum tenens, reus est caedis.* Difere o caso do anterior, que exemplifica o "ducto simples", apenas na referência ao "gládio cruento".

> orador; o que está no tema 'deserda o filho', não deserda verdadeiramente, mas, sob pretexto da deserdação, aconselha que tenha amigos.[124] (FORT. *Rhet*.1.7)

O exemplo aqui dista bastante do anterior. Viu-se, um pai deseja persuadir o filho a ter amigos; para tanto, não trata o caso abertamente, como ocorreria se a condução da causa fosse simples e o tempo a que se circunscreve o passado, como se leu acima; distintamente, opta por um subterfúgio que visa exortar o filho à amizade, a deserdação. Como evidencia a lição de Fortunaciano, não é essa a pretensão do pai, apenas um meio que crê o mais eficaz de alcançar determinado *scopos*, que aqui não se pronuncia e é dissimulado na divergência que se constrói entre a vontade do orador e o tema, porque assim definiu o conselho, dito não verdadeiro por conta do tempo relativo à causa, o presente, como discrimina a doutrina em exposição. Ora, conforme a conveniência, à sutileza da condução pode ou não recorrer o orador: essa parece ser a distinção maior entre essa espécie e as que seguem. Leia-se, assim, primeiro o que escreve o retor sobre o "ducto figurado":

> Como se encontra o figurado? 'Que convenha matar os adúlteros. [Alguém] foi infame com a nora; o filho encontra o adúltero com o rosto coberto e não o mata. E interrogado pelo pai, que foi o adúltero a quem poupou, [o filho] não o diz [quem foi o adúltero] e é renegado'. O que causa o litígio é que o filho não diz; o que é próprio do presente, e porque não é verdadeiro o conselho, por esta razão, também não é simples o ducto. Qual será, então, o ducto? Figurado, já

[124] *Subtilis ductus quo modo invenitur? 'Amicos non habet: abdicatur'. Causativum litis est, quod amicos non habet; quod est praesentis temporis, et ideo non est verum consilium, ac per hoc nec simplex est ductus.Qui ergo erit ductus? subtilis, quoniam aliud est in themate, aliud in agentis voluntate; nam quod est in themate'abdicat filium', non vere abdicat, sed titulo abdicationis suadet ut amicos habeat*.

> que, por pudor, o filho é dissuadido de dizer ao pai claramente: 'tu foste adúltero'.[125] (FORT. *Rhet*.1.7)

Depois, sobre o "ducto oblíquo":

> Como se encontra o oblíquo? 'Um tirano renunciou ao poder com um acordo de anistia: aspira à magistratura; objeta-se'. O que causa o litígio é que aspira à magistratura, o que se refere ao presente ou ao futuro, e porque não é verdadeiro o conselho, por isso também não é simples o ducto. Qual será, então, o ducto? Oblíquo, já que quem diz o contrário é impedido pelo perigo de fazer menção abertamente à tirania.[126] (FORT. *Rhet*.1.7)

Como é possível notar, a essas duas espécies de ducto deve recorrer o orador no tratamento da causa quando há impedimentos a que se diga algo clara (*palam*) ou abertamente (*aperte*). Esses impedimentos são o pudor e o temor, como salientam os exemplos citados, por isso não são esses casos em que baste a sutileza do pai diante do filho sem amigos. Ainda acrescenta Fortunaciano, quase ao final de sua exposição, que essas duas espécies não se devem confundir, uma vez que a primeira tem bases em uma conjectura e a segunda, em uma qualidade, pois é a infâmia, incerta, e a tirania, patente. Ao diferenciar assim os ductos "figurado" e "oblíquo", Fortunaciano os distingue à luz dos estados de causa, que serão alvo de atenção em outra passagem da *Ars rhetorica*.

---

[125] *Figuratus quo modo invenitur? 'Adulteros liceat occidere. Infamis fuit in nurum; invenit filius adulterum obvoluto capite nec eum occidit. Interrogatur a patre, qui fuit adulter, cui pepercerit; non dicit et abdicatur'. Causativum litis est, quod filius non dicit; quod quod est praesentis, et ideo non est verum consilium, ac per hoc nec simplex est ductus. Qui ergo erit? figuratus, quoniam pudore deteretur filius patri palam dicere: 'tu adulter fuisti'.*

[126] *Oblicus quo modo invenitur? 'Tyrannus deposuit dominationem sub pacto abolitionis: vult petere magistratum, contra dicitur'. Causativum litis est quod petit magistratum; quod est praesentis temporis vel futuri, et ideo non est verum ac per hoc nec simplex est ductus. Qui ergo erit? oblicus, quoniam periculo prohibetur, qui contra dicit, aperte mentionem facere tyrannidis*.

A espécie que resta e finaliza a distinção de Fortunaciano é "mista" e decorre da conjugação das espécies "figurada" e "oblíqua". Por conta disso e dos exemplos anteriores, é evidente por si só. "Ducto misto":

> Como se encontra o misto? 'Aquele que foi infame com a nora ocupou o poder, chamou diante de si o filho e perguntou se ele acreditava no rumor; o filho negou acreditar. O pai renunciou ao poder sob o acordo de anistia, o filho repudiou a esposa. O pai interroga as causas do repúdio; o filho não diz e é deserdado'. O que causa o litígio é que o filho não diz a causa do repúdio; que se refere ao tempo presente, e porque não é verdadeiro o conselho, por isso, também não é simples o ducto. Qual será, então, o ducto? Misto, isto é, tanto figurado como oblíquo: figurado, já que, por pudor, o filho é dissuadido de dizer ao pai claramente: 'tu foste adúltero e, por isso, repudiei a esposa', e oblíquo, já que, pelo perigo, proíbe-se que se faça menção abertamente à tirania.[127] (FORT. *Rhet*.1.7)

Fortunaciano encerra a exposição da doutrina com uma série de questões que parece ter o intuito de dirimir qualquer dúvida. Assim, inicialmente, indaga e já propõe:

> Todos esses ductos, a maior parte por qual nome os chama? Figurados. Por que, então, nós os distinguimos por nomes? Porque um a um os ductos consistem

[127] *Mixtus quo modo invenitur? 'Qui infamis fuit in nurum, arcem occupavit, vocavit ad se filium et eum interrogavit, an rumori crederet; negevit se credere. Deposuit pater dominationem sub pacto abolitionis; filius repudiavit uxorem. Interrogat pater causas repudii; non dicit et abdicatur'. Causativum litis est, quod filius non dicit causas repudii; quod est praesentis temporis, et ideo non est verum ac per hoc nec simplex est ductus. Qui ergo erit? mixtus, id est et figuratus et oblicus: figuratus, quoniam pudore deterretur patri palam dicere 'tu adulter fuiste et ideo repudiavi uxorem', et oblicus, quoniam periculo prohibetur aperte mentionem facere tyrannidis.*

> tanto em força quanto em razão diversas. E não devem ser chamados por um único nome os ductos cuja força e razão não são únicas.[128] (FORT. *Rhet*.1.8)

"Todos esses ductos" é expressão que parece uma referência aos ductos "oblíquo", "figurado" e "misto", os quais são o alvo da atenção de Fortunaciano em trecho imediatamente anterior. Por conta dos desvios de enunciado que caracterizam cada uma dessas espécies, o esforço do retor aqui é fazer com que não se confundam, visto que, se a dicção se sobrepusesse às razões e à força do discurso, seriam invalidadas as categorias que emprega para prescrever a condução da causa. Isso ficará ainda mais evidente após lidas as lições de Quintiliano. Isso posto, Fortunaciano ainda afirma que o ducto não é sempre o mesmo entre as partes, visto que nasce do conselho e esse não é sempre uno, pois as partes não têm idêntica vontade; e se essa for única e daí único o conselho, será assim também o ducto, como sói ocorrer no foro quando se fazem acordos. E, por fim, encerra a lição ao propor que *modus*, *scopos* e *ductus* não são noções que se assemelhem, na medida em que o *modus*, nas palavras dele, é o *ductus* em uma parte do discurso, e o *scopos* é o que faz cada *ductus*[129].

Segundo o *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela

Ora, par a par a Fortunaciano, fora também citado inicialmente, nos textos de Heinrich Lausberg, Margarida Vieira Mendes e João Adolfo Hansen, outro retor, Marciano Capela, autor que trata o *ductus* no livro quinto de sua obra *De nuptiis*

---

[128] *Hos omnes ductus plerique quo nomine vocant? figuratos. Nos ergo quare nominibus separamus? Quoniam singuli ductus diversa et vi et ratione consistunt. Nec debent uno nomine, quorum et vis et ratio non una est.*

[129] FORT. *Rhet*.1.8.

Philologiae et Mercurii, dedicado à retórica[130]. Breves as lições de Fortunaciano, como se viu, ainda mais breves as de Capela, como se verá:

> Daí, deve-se considerar o ducto da causa. E o ducto é a maneira, conservada sob alguma figura, de tratar toda uma causa. E são cinco são os ductos: simples, sutil, figurado, oblíquo, misto. É simples quando não há uma coisa no conselho do orador e outra nas palavras; por exemplo: se bem elogias o mérito e acusas a falta. É sutil quando o ânimo quer uma coisa e o discurso trata outra; por exemplo: 'alguém deserda o filho que não tem amigos; não o faz verdadeiramente, mas aterroriza para que tenha amigos'. É figurado quando o respeito proíbe dizer algo abertamente, por causa das coisas obscenas, e com outra significação são mostradas vestidas por mantos. É oblíquo quando o medo impede que se diga algo livremente e, através de alguns artifícios da fala, mostramos o que deve ser exposto, como neste caso: 'o tirano, que afastou a tirania pela anistia, agiu com força e pediu, como prêmio, a custódia das armas e da cidadela; os magistrados replicaram'. É misto o composto de ambas as coisas, quando tanto o pudor quanto o medo impedem a liberdade; por exemplo: 'o tirano, que tinha dois filhos e foi infame com a esposa de um deles, que se conteve, coagiu o outro filho a conduzi-la [a ele]; [o filho coagido] replicou'. Este não pode expor livremente nem o incesto nem a tirania. Esses são ductos que devem ser tratados artificiosamente, difundidos sutilmente por todo o discurso, distinguindo-se da cor, porque a cor está apenas em uma parte, e o ducto é conservado em toda a causa.

[130] Segundo George Kennedy, é provável que o *De nuptiis Philologiae et Mercurii* tenha sido redigido, em Cartago, entre os anos 410 e 439. A obra, historicamente, despertou indiscutível interesse: contam-se dela ao menos 243 manuscritos parciais ou completos nas bibliotecas européias, sendo uma parcela significativa desses manuscritos dos séculos IX e X. KENNEDY, G. A. *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999, p. 176.

> O ducto encontra-se a partir do que causa o litígio, isto é, a partir do que produz a controvérsia, que ou é própria do tempo pretérito, como: 'acaso Ulisses matou Ájax?', que tem o ducto simples; ou se própria do presente ou futuro, admite todos os ductos. Logo, o ducto nasce do conselho; o conselho provém daquilo que causa o litígio, que é o que produz a dúvida, como no exemplo do tirano, em que o que causa o litígio é o fato de que o tirano postula a custódia tanto da cidadela quanto das armas. Atesta o ducto sutil a primeira Filípica, que, com admirável sutileza, acusa o poder de Antônio às escondidas, para que, ao dizer tudo, parecesse não ter dito nada asperamente. (MART. CAP. 5, 470-472)[131]

Percebe-se, de imediato, que há distinções entre as lições de Fortunaciano e Capela. A primeira dessas é relativa à própria definição de *ductus* e mereceu a atenção de Lucia Calboli Montefusco, que destaca, naquilo que de início se leu, a oração "*sub aliqua figura servatus*" ("conservada sob alguma figura"). Essa oração especifica *tenor* ("maneira"), termo que predica a noção, e, no entender da estudiosa, que lê *figura* na chave do desvio de sentido, circunscreve o ducto às figuras, embora, acrescenta, a duplicidade que o discurso figurado implica esteja totalmente ausente do *ductus simplex*. Enfim, a noção de ducto tal qual lida na passagem acima, em razão da referida

---

[131] *Dehinc ductus causae inspiciendus est. Ductus autem est agendi per totam causam tenor sub aliqua figura servatus. Sunt autem ductus quinque: simplex, subtilis, figuratus, oblicus, mixtus. Simplex est, cum non aliud est in agentis consilio, aliud in verbis, ut si bene meritum laudes ac noxium accuses. Subtilis, cum aliud vult animus, aliud agit oratio, ut: quidam abdicat filium, quod amicos non habeat: hic non vere abdicat, sed ut amicos habeat, terret. Figuratus est, cum aperte quid dicere prohibet verecundia propter obscena, et significatione alia atque integumentis vestita monstrantur. Oblicus est, cum metus impedit aliaquid dicere libere et per quosdam fandi cuniculos obicienda monstramus, ut in hoc: 'tyrannus, qui sub abolitione tyrannidem posuerat, fortiter fecit, petit praemii nomine armorum arcisque custodiam; magistratus contra dicunt'. Mistus autem ex utroque componitur, cum et pudor et metus impedit libertatem, ut: ityrannus, qui duos filios habuit, quorum uni uxor, in qua infamis fuit, cuius maritus se suspendit, cogit alterum filium eam ducere: contra dicit'. Hic non incestum liberenec tyrannidem potest obicere. Hi sunt ductus artificiose tractandi et per totam orationem subtiliter diffundendi: qui a colore hoc separantur, quod color in uma tantum parte, ductus in tota causa servatur.*
Ductus reperitur ex causativo litis, hoc est ex re, quae controversiam facit, quae aut praeteriti temporis est, ut 'an Aiacem Ulixes occederit', quae ductum simplicem tenet: aut, si praesentis vel futuri temporis fuerit. Omnes ductus admittit. Ergo ductus de consilio nascitur, consilium ex causativo litis exoritur. Causativum litis est, quod facit dubitationem, ut in illo tyranni causativum litis est, quod tyrannus custodiam et arcis postulat et armorum. Ductum servatum testatur prima Philippica, quae mira subtilitate dominatum Antonii latenter, ut omnia dicens nihil aspere dixisse videatur.

oração, não poderia abarcar o "ducto simples", descrito logo após a definição[132], o que, no entender de Montefusco, torna inconsistente a exposição de Capela.

Essa distinção entre as lições ilumina-se com uma advertência de Montefusco, que rememora que, em quatro passagens dos comentários de Sérvio Honorato à *Eneida* de Vergílio, o termo *ductus* indica a intenção do falante de dissimular seus próprios pensamentos, dizendo o contrário do que realmente mira[133]. De fato, o uso do gramático não se superpõe imediatamente àquilo que se leu até aqui (a despeito do modo como Capela define a noção), ora porque Sérvio associa de maneira estrita o ducto à obliqüidade, ora porque, acentua Montefusco, não há em Fortunaciano (nem em Capela, acrescente-se) uma referência explícita ao "dizer o contrário", algo que se lerá, por exemplo, na doutrina do Pseudo-Hermógenes sobre o ἐσχηματισμένος λόγος[134] e, tardiamente, nas lições de Jorge de Trebizonda. Ora, isso faz ecoar uma compreensão da noção de *ductus* que é variável, porque variável a relação entre o termo e o discurso figurado, a considerar os usos desses diferentes autores.

Pode-se, todavia, supor inexistente a "inconsistência" na lição de Capela que propõe Montefusco. Para tanto, entenda-se outro o uso do termo *figura* na oração "*sub aliqua figura servatus*". Bem ao modo do que expõe Quintialino na *Institutio oratoria*, como esmiuçado adiante, neste trabalho, é *figura* aqui, ao que parece, não o que entende a estudiosa, o que entendem por *schema* os gregos, mas *forma*: conformação que assume a condução da causa, tal este ou aquele aspecto, como prescrevem as espécies de ducto que expõe o retor. Se verossímil a compreensão do termo, pouco caminha a

[132] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", pp. 122-3. A partir daí, Montefusco especula que Fortunaciano talvez seja apenas uma das fontes de Capela, mas não esmiúça a hipótese a ponto de a evidenciar.
[133] Conforme o artigo referido, os trechos da *Eneida* comentados por Sérvio são os seguintes: *En*. 5, 687-92; 10, 617; 11, 434; 12, 15.
[134] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", pp. 121-2.

interpretação do *ductus*; porém, desfaz-se a distinção entre Capela e Fortunaciano e livra-se o primeiro do deslize.

Isso posto, após a definição do ducto, expõem-se no *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, como referido, as cinco espécies que prevê o retor, e daí surge outra distinção em relação ao que se lera em Fortunaciano que merece atenção: o exemplo que ilustra o "ducto simples". Tal se viu, escreve Capela que assim é o ducto quando o mérito é louvado e a falta, acusada. O exemplo encena o gênero demonstrativo e evidencia-se quando se recorda Menandro o Retor, que propõe:

> De certo, convém recordar que, dos encômios, uns são honrosos [*endoxa*]; outros, desonrosos [*ádoxa*]; outros, ambíguos [*amphidoxa*]; outros, paradoxais [*parádoxa*]: honrosos, os que se referem a bens comumente reconhecidos, por exemplo, um deus ou algum outro bem evidente; desonrosos, os que se referem a demônios e a algum mal manifesto; ambíguos, aqueles que, em parte, são honrosos, em parte, desonrosos; o que se encontra nos *Panatenaicos* de Isócrates e de Aristides, pois, do que se defende, umas coisas são dignas de elogio, outras de vitupério; e paradoxais, por exemplo, o encômio da Morte, de Alcidamante, ou o da Pobreza, do cínico Proteu. [135] (MEN. 346, 9-18)

[135] Cf. MENANDRO EL RÉTOR. *Dos tratados de retórica epidíctica*. Madrid: Editorial Gredos, 1996, p. 114. Em nota, Manuel García e Joaquín Gutíerrez Calderón, os tradutores da versão espanhola, propõem que a classificação quatripartida do encômio, dividido em *endoxa*, *ádoxa*, *amphidoxa* e *parádoxa*, remonta à distinção entre os *genera causarum*, tal como exposta na *Retórica a Herênio*. Nessa obra, lê-se: "Os gêneros de causa são quatro: honesto [*honestum*], torpe [*turpe*], dúbio [*dubium*] e humilde [*humile*]. Considera-se honesta a causa quando ou defendemos aquilo que parece que deve ser defendido por todos, ou atacamos o que parece que deve ser atacado por todos, como, por exemplo, quando estamos a favor de um homem valoroso ou contra um parricida. Entende-se que a causa é torpe quando ou combatemos algo honesto, ou defendemos algo torpe. O gênero é dúbio quando a causa tem em si uma parte honesta e outra torpe. É humilde quando diz respeito à matéria desprezada" (*Rhet. Her.* 1, 5). A tradução citada do tratado anônimo é de Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria.

À luz da classificação de Menandro, é "simples" o ducto quando se louva o que é digno de louvor, quando o discurso é endoxal[136]; as demais feições do encômio descritas pressupõem, nos termos em que se propõem, ou a negação ou a dualidade ou a contrariedade da *dóxa*, carentes, por isso, de um consenso do qual o "ducto simples" parece dependente, quer para o louvor, quer para o vitupério, visto prescrever a retórica que o que convém a um, convém também a outro[137].

João Adolfo Hansen, ao tratar da sátira que circula sob o nome de Gregório de Matos e Guerra, procura evidenciar as diferenças entre os discursos adoxais e paradoxais. Escreve Hansen que esses discursos, na poesia satírica, determinam-se por categorias distintas do cômico, em conformidade com a doutrina aristotélica da virtude, mediana entre dois vícios, um por excesso e outro por falta[138]. O menos errôneo dos vícios é o mais fraco: é o que, por sua condição, faz rir e provoca desdém; porém, tal a máscara da comédia, sem expressão de dor, não horroriza[139]. O outro entre os extremos, por excesso, é o dos vícios mais vis, que provocam horror e expressão de dor. Daí, lê-se na análise de Hansen: "Riso com dor e riso sem dor, ridículo e horror são, desta maneira, critérios distintivos do discurso *ádoxon* e *parádoxon* na sátira: como bem escreve Lausberg, o *ádoxon* afeta males morais que não comportam nenhuma classe de jogo, enquanto o *parádoxon* refere-se a coisas em que o jogo está previsto. Assim, como

---

[136] No sentido que Aristóteles dá ao termo *endoxa*: opiniões geralmente aceitas por todos, pela maioria ou pelos sábios; *Tópica*, 100 b 18. A propósito do consenso e o elogio, propõe Laurent Pernot: "Fondamentalement, l'éloge proclamait et entretenait le consensus, l'adhésion de tous à des conceptions et à des modèles reconnus. Il mettait en forme les idées autour desquelles la societé voulait se reconnaître. Instrument de consensus, l'éloge avait ce fait un coût : affirmation d'une unanimité qui pouvait être de façade, soutien apporté à l'idéologie dominante, étouffement des oppositions, flatterie, culte de la personnalité". PERNOT, L. *Op. cit.* p, 236.

[137] *Rhet. Her*. 3, 10; HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, 2ª ed. rev., São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 383.

[138] Por exemplo: entre os vícios e as virtudes de que trata Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, é possível observar: a coragem é o meio-termo entre a covardia e a temeridade, a liberalidade o é frente à avareza e à prodigalidade, o justo orgulho é mediano em relação à humildade indébita e à vaidade, assim como a veracidade é virtuosa diante da falsa modéstia e da jactância e a justa indignação diante do despeito e da inveja. Assim, são torpes a covardia, a avareza, a indébita humildade e a falsa modéstia. E dignas de grave censura, porque vícios fortes, a temeridade, a prodigalidade, a vaidade, a jactância e a inveja. Para uma exposição detalhada da lição, ver ARIST. *Eth. Nic*. 1115a 4- 1138b 13.

[139] ARIST. *Poet*. 1449b 31-35.

técnica da maledicência satírica, evidencia-se a figura da *ironia* como articulação invertida do mesmo virtuosismo verbal ou tradução negativa de metáforas dos gêneros elevados. A ironia é um dos principais operadores do ataque em poemas que, desenvolvendo a crítica indireta, utilizam tópicas do gênero demonstrativo, como 'raça' e 'sexo', de maneira programaticamente inadequada, produzindo efeitos ridículos na recepção"[140].

Ora, operando os discursos *parádoxa* e *ádoxa*, como se viu, a sátira opera a ironia, que faz entender o contrário do que se diz e permite, segundo Quintiliano, detrair simulando louvar ou louvar simulando vituperar[141]; condução distante dos louvores e censuras que o "ducto simples" de Capela prescreve, no entanto, afim a certa obliqüidade que também prevê a lição que trata o ducto da causa. Acrescenta ainda Hansen que, na sátira, são recursos importantes para os jogos irônicos os *adynata* do tipo "neve ardente", "pedestre cavalaria" e "lombriga racional", que "produzem incongruências aptas para figurar fantasticamente o vício e a sua correção pela voz maledicente da enunciação, senhora dos protocolos"; e mais, que trazem à luz o "cultismo", censurado por Vieira, sem qualquer ironia, e aqui discutido em capítulo anterior[142].

As lições de Marciano Capela sobre o "ducto simples" ainda se valem de outro exemplo; distinto do que se lê em Fortunaciano, porém, de parentesco evidente. Ao caso indefinido e genérico do sujeito surpreendido perto de um cadáver, indício incerto, mas manifesto, substitui-se outro, o de Ulisses diante do corpo de Ájax. Ora, esse que não se lê na *Ars rhetorica*, é referido, todavia, por Quintiliano e também lido na *Retórica a*

[140] HANSEN, J. A. *Op. cit.,* p. 384.
[141] QUINT. VIII 6,54; IX 2, 44.
[142] HANSEN, J. A. *Op. cit.,* p. 382-4.

Herênio, de modo mais detalhado, como exemplo de conjectura[143], tal ocorrera também com o caso de Fortunaciano, como se viu, citado por Hermógenes. Assim, exemplificam-se as doutrinas sobre o "ducto simples" que aqui se comparam com ilustrações que não são idênticas, mas homólogas, citadas em outras lições, de outros retores, como exemplos de "causa conjectural", por razões que parecem remontar ao que é manifesto em casos dessa espécie.

Cabe ainda uma última observação a respeito das distinções entre as doutrinas de Capela e Fortunaciano. O termo *color*, usado no *De nuptiis Philologiae et Mercurii* para referir a condução de parte do discurso, não do todo, própria do *ductus* (*quod color in una tantum parte, ductus in tota causa servatur*[144]), segundo Capela, não se lê em Fortunaciano e parece ter *modus* (*modus est ductus in parte orationis*[145]) como equivalente na *Ars rhetorica*. Salienta-se nos dois casos, no entanto, certo interesse de um e outro retor de definir o que deve se circunscrever ao *ductus*. Distinções dessa natureza e a suposição de que Capela teve à disposição outros textos, como a *Primeira*

---

[143] Na *Retórica a Herênio*, lê-se o mesmo exemplo, ainda que a respeito da conjectura: "Ájax, na selva, ao se dar conta do que, em sua loucura havia feito, atira-se sobre a espada. Ulisses chega, o vê morto e retira a espada ensangüentada de seu corpo. Chega Teucro. Quando vê o irmão morto e o inimigo do irmão com a espada ensangüentada, acusa-o de crime capital. Aqui, como se procura a verdade por meio de uma conjectura, é sobre o fato que haverá controvérsia e, por isso, a constituição dessa causa recebe o nome de conjectural". (*Rhet. Her*. 1, 18). A isso se acrescenta mais adiante no tratado: "(...) nela [na constituição conjectural] não se pergunta o motivo [*ratio*] por que algo foi feito, pois se nega o ato; nem se procura o fundamento da acusação [*firmamentum*], já que não foi apresentado um motivo. Assim, a questão em julgamento [*iudicatio*] resulta da afirmação e da ação de negá-la [*ex intentione et infitiatione*], da seguinte maneira:

Afirmação: 'Mataste Ájax'.

Negação: 'Não matei'.

Questão em julgamento: 'Teria ele matado Ájax?'

Todo o plano [*ratio*] de um ou outro discurso, como já foi dito, deve-se dirigir para a questão em julgamento. Se houver muitas considerações ou partes de constituições numa mesma causa, também serão muitas as questões em julgamento, mas todas serão encontradas por método análogo". (*Rhet*. *Her*. I 27). As traduções são de Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria.

O mesmo exemplo usa ainda Quintiliano para tratar da *narratio*. Propõe que, em certa circunstância, não bastaria ao acusador afirmar "mataste", visto ser necessária a narração que o prove. Diz ele que Teucro assim o fez ao acusar Ulisses e indicar que este fora encontrado ao lado do corpo de Ájax com a espada ensangüentada nas mãos. Para Ulisses, por outro lado, afirma que também não bastaria simplesmente negar o feito, mas salientar que não havia inimizade entre ambos, apenas disputa por glória; e mais, caberia também indicar como acabou só ao lado do morto e dele extraiu a espada; QUINT. IV, 2, 13-14.

[144] MART. CAP. 5, 471.

[145] FORT. *Rhet*.1,8.

Filípica de Cícero, brevemente citada para ilustrar o "ducto sutil", motivam a crença de Montefusco de que Fortunaciano não foi a única fonte da doutrina que expõe o *De nuptiis Philologiae et Mercurii*[146]. De fato, é essa questão cujos pormenores ultrapassam a compreensão da noção da *ductus* e mesmo os propósitos deste trabalho; ainda assim é consideração que serve de pano de fundo para que se evidenciem tanto quanto possível as semelhanças e as diferenças entre as lições, por certo não menos reticentes, porém, nem tão fugidias. É esse também o propósito do que segue.

Ductus ex consilio nascitur

O exame de algumas passagens da *Institutio oratoria*, de Quintiliano, pode ser útil para a compreensão do que expõem Fortunaciano e Capela. Primeiro, interessam aquelas em que é assunto o *consilium*. Essas passagens integram os livros segundo e sexto da obra, apresentadas em trechos que se lerão a seguir, a partir do livro II[147].

Depois de afirmar, no início do capítulo 11 desse livro, que, à eloqüência, são insuficientes a natureza (*natura*) e a exercitação (*exercitatio*)[148], a fim de salientar a necessidade do preceito (*praeceptum*) oratório, Quintiliano escreve contra aqueles que os pressupõem esquemáticos, como se a retórica se encerrasse em uma "única e breve prescrição", particularmente porque, se assim fosse, ela "seria algo inteiramente fácil e apoucado"[149]. Escrevendo contra vícios e viciosos, entre os capítulos 11 e 13, Quintiliano urde o que se lerá nos passos subseqüentes da *Institutio oratoria*, assevera a virtude e então propõe:

---

[146] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", p. 123.
[147] Para as discussões envolvendo as passagens do livro II, ver VASCONCELOS, B. A. *Ciência do Dizer Bem: A Concepção de Retórica de Quintiliano em* Institutio oratoria, *II, 11-21*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. As traduções que faz Beatriz Avila Vasconcelos foram úteis e serão citadas em ou outro momento, como se verá.
[148] QUINT. II, 11,1.
[149] QUINT. II 13,2: *Erat enim rhetorice res prorsus facilis ac parva, si uno et brevi praescripto contineretur* [...].

> E o que é precípuo em um orador é o conselho, porque variadamente se altera à mudança das coisas.[150] (QUINT. II 13,2)

Para evidenciar o sentido da proposição, Quintiliano faz da arte bélica *exemplum*, que se assenta na homologia que segue:

> Vais recomendar a um general, com efeito, que todas as vezes que disponha o exército em linha de batalha, ele endireite a linha de frente, faça marchar os flancos por ambos os lados e coloque os cavaleiros à frente dos flancos? De fato esta seria provavelmente a tática mais correta, tanto quanto ela seja possível, mas será modificada conforme a natureza do terreno, caso apareça algum monte, caso um rio sirva de obstáculo, ou se esteja impedido por colinas, florestas ou por qualquer outro empecilho. Será modificada conforme o tipo do inimigo, conforme as condições de risco imediatas: ora se terá avançado em linha de batalha, ora em cunha; ora se lutará com as tropas auxiliares, ora com os legionários; e por vezes mesmo, tendo-se dado as costas, lograr-se-á uma fuga simulada.[151] (QUINT. II 13,3-4)

Enfim, é o conselho[152] disposição que permite ao estratego planejar a ação militar mais favorável e, homologamente, ao orador considerar os meios mais eficazes de persuasão, em vista da particularidade de seus discursos. Viu-se ainda que, conforme

---

[150] *Atque ideo res in oratore praecipua consilium est, quia varie et ad rerum momenta convertitur*.

[151] *Quid si enim praecipias imperatori, quotiens aciem instruet derigat frontem, cornua utrimque promoueat, equites pro cornibus locet? Erit haec quidem rectissima fortasse ratio quotiens licebit, sed mutabitur natura loci, si mons occurret, si flumen obstabit, collimutabus siluis asperitate alia prohibebitur. Mutabit hostium genus, mutabit praesentis condicio discriminis: nunc acie derecta, nunc cuneis, nunc auxiliis, nunc legione pugnabitur, nonnumquam terga etiam dedisse simulata fuga proderit*. Tradução de Beatriz Avila Vasconcelos, VASCONCELOS, B. A. *op. cit*. pp. 110-1.

[152] Ao traduzir o termo, sigo o uso de Vieira no "Sermão de Santa Cruz", discutido em outro momento, e também a consideração de Francis Goyet: "Le mot latin [*consilium*] se traduirait au mieux par 'conseil', à condition d'y entendre le sens de la Renaissance: décision mûrement réfléchie après délibéré, et non, au sens actuel, avis donné à celui qui décide. Le 'conseil' est le propre du décideur – du Roi –, pas des ses conseillers", in GOYET, F. *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996, p. 39.

a necessidade ou conveniência, Quintiliano aventa, em combate, a possibilidade de uma "fuga simulada", contrafação bélica aos moldes da obliqüidade discursiva que a *Institutio oratoria* também prescreve e que, noutros termos, é prevista nas doutrinas de Fortunaciano e Capela, como proposto anteriormente.

Isso posto, acrescentam-se ao que se leu outros trechos da *Institutio oratoria*, agora do livro VI, pois aí apura-se a noção em discussão; evidencia-se em que se distinguem conselho e juízo; e afirma-se, uma vez mais, de modo enfático, a importância deste. Leia-se:

> E não creio distar muito o conselho do juízo, senão que este se emprega com coisas manifestas; aquele com latentes ou ainda não descobertas de todo ou duvidosas. O juízo muito freqüentemente é certo; mas o conselho é uma razão mais remota, que avalia com cuidado e compara extremos e que tem em si invenção e julgamento. Porém, não devem ser esperados, acerca deste, preceitos universais, pois depende das circunstâncias e tem lugar freqüentemente antes da ação.[153] (QUINT. VI 5,3-4)

Daí, retoricamente concernir o seguinte:

> Pois é próprio do conselho decidir o que se deve dizer, o que se deve calar ou postergar, se é melhor negar um ato ou defendê-lo, quando se deve empregar um exórdio e de que espécie, quando empregar a narração e como, se convém buscar a defesa na lei ou na equidade, e que ordem é melhor adotar, enquanto se

[153] *Nec multum a iudicio credo distare consilium, nisi quod illud ostendentibus se rebus adhibetur, hoc latentibus et aut omnino nondum repertis aut dubiis: et iudicium frequentissime certum est, consilium vero ratio est quaedam alte petita et plerumque plura perpendens et comparans habensque in se et inventionem et iudicationem. Sed ne de hoc quidem praecepta in universum exspectanda sunt: nam ex re sumitur; cuius locus ante actionem est frequenter*. Saliente-se que as traduções dos passos do livro VI que se lêem a partir daqui têm o apoio da tradução inglesa da *Institutio oratoria* de H. E. Butler.

> pode decidir acerca do estilo e afirmar se é conveniente falar de modo áspero, gentil ou humilde.[154] (QUINT. VI 5,5-6)

Ou, especificamente, o que destaca outro passo do livro II da *Institutio oratoria*, referente ao uso mais adequado do proêmio, citado acima:

> Do mesmo modo o proêmio, deve ser necessário ou supérfluo, breve ou extenso, dirigido aos juízes sempre de modo direto ou em certos momentos de modo indireto por meio de alguma figura, a narração condensada ou mais largamente estendida, contínua ou em partes, seguindo a ordem direta ou invertida [dos fatos], [tudo] conforme o instruído pela causa. A mesma coisa para a ordem das questões, pois que freqüentemente na mesma controvérsia é conveniente inquirir uma das partes antes da outra. Com efeito, estes preceitos não foram sancionados por solicitações da plebe ou por decretos, mas, quaisquer que sejam, foram eles inspirados pela utilidade.[155] (QUINT. II 13,5-6)

Ora, ensina a causa se convém isto ou aquilo, porque dela depende o *consilium* do orador, isso explicita Quintiliano ao discorrer sobre as controvérsias conjunturais:

---

[154] QUINT. VI 5,5-6: *et in ipsis actionibus primum ac potentissimum optinet locum: nam quid dicendum, quid tacendum, quid differendum sit exigere consilii est: negare sit satius an defendere, ubi prohoemio utendum et quali, narrandumne et quo modo, iure prius pugnandum an aequo, qui sit ordo utilissimus, tum omnes colores, aspere an leniter an etiam summisse loqui expediat*. Acerca dessa passagem, Francis Goyet comenta: "En une longue phrase, on a là sans doute un résumé assez complet des téchniques de la rhétorique: exorde, narration, um genre de lieu commum (le droit ou l'équité), dispositio (l'ordre), ethos (prendre les choses de haut, ou à l'opposé avec um profil bas, 'humble'). Mais le plus intéressant n'est pas dans ce resumé. Ce qu'affirme Quintilian, c'est que tous ces éléments relèvent d'um choix, d'un consilium: d'une décision préliminaire. Et celle-ci n'est pas seulement tactique, mais stratégique. Ce n'est pas s'adapter à son public que l'orateur décide par exemple de prendre de profil bas, ou non. C'est au contraire pour adapter son public à lui. Sans consilium, il n'est pas le meneur de jeu, il n'a pas de initiative: il n'est pas dux populi", in GOYET, F. *Op. cit.*, p. 40.

[155] *Ita prohoemium necessarium an superuacuum, breue an longius, ad iudicem omni sermone derecto an aliquando auerso per aliquam figuram dicendum sit, constricta an latius fusa narratio, continua an diuisa, recta an ordine permutato, causae docebunt, itemque de quaestionum ordine, cum in eadem controuersia aliud alii parti prius quaeri frequenter expediat. Neque enim rogationibus plebisue scitis sancta sunt ista praecepta, sed hoc quidquid est utilitas excogitauit*. Tradução em língua portuguesa citada de Beatriz Avila Vasconcelos; VASCONCELOS, B. A. *Op. cit.* p. 111.

"*consilium nascetur ex causa*"[156]; ou novamente sobre o exórdio: "*consilium ex propria ratione nascetur*[157], em outra passagem do texto. Essas orações são particularmente interessantes, porque delas aparentam terem sido decalcadas outras orações, de Fortunaciano e Capela, respectivamente: "*ductus ex consilio nascitur*"[158]; "*ductus de consilio nascitur*"[159]. Parece, pois, o testemunho de Quintiliano indício da sucessividade que, como exposto, desenovela a doutrina dos retores dito menores: do que causa o litígio, o tempo; do tempo, o conselho; do conselho, o ducto. Viu-se, não há causalidade nessa sucessividade, e isso parece aqui mais claro: da causa e do que a ela concerne, ciente do que preceitua a arte retórica, o orador avalia o que é mais apropriado ao discurso, qualquer que seja ele.

Por isso, como o passo anterior mostra, cabe ao orador, entre as escolhas a fazer, também discernir se deve o proêmio ser "dirigido aos juízes sempre de modo direto ou em certos momentos de modo indireto por meio de alguma figura". Nos termos de Fortunaciano e Capela, não se deve confundir isso com o *ductus*, visto Quintiliano tratar da conveniência da parte, não do todo, o que parece mais afim às noções de *modus* e *color*. Interessa, porém, por ora, o que emprega Quintiliano, e na passagem que se leu nenhum dos termos é referido. Em razão disso, tornam-se ainda mais interessantes dois trechos da *Institutio oratoria* nos quais se lê o vocábulo *ductus*. Usos, de fato, duvidosos e esparsos, porém, que não parecem de todo afastados das lições, por vezes exíguas, antes apresentadas.

Chama a atenção, primeiro, um pequeno passo de Quintiliano, no qual se expõe em que condições será crível a *narratio*. Escreve que será digna de crédito a narração se não apresentar algo contrário à natureza; se forem expostas causas e razões dos fatos; se

---

[156] QUINT. VII 2,51.
[157] QUINT. IV 1,14.
[158] FORT. *Rhet*.1.8
[159] MART. CAP. 5, 472.

as pessoas envolvidas forem conformes a eles (por exemplo: cobiçoso o ladrão, libidinoso o adúltero, temerário o homicida, em casos de acusação; ou os seus contrários, em caso de defesa). Vale o mesmo para os tempos e os locais circunscritos à narração, e o que a isso se assemelhe[160]. Daí, lê-se:

> Também o ducto da narração há de ser algo crível, tal qual nas comédias e mesmo nos mimos. O que resta segue naturalmente e é coerente, de tal forma que, se tiveres narrado bem o início, o próprio juiz esperará que hajas de narrar bem o fim.[161]. (QUINT. IV 2,53)

Ora, busque-se a credibilidade ao modo das comédias e mimos, isso escreve Quintiliano. A compreensão do trecho enriquece-se, porque, segundo a *Institutio oratoria*, três são as espécies de narração, além daquilo que convém nos julgamentos: (i) a *fabula*, comum nas tragédias e poemas (*carmina*), que narra não a verdade, mas uma remota forma de verdade; (ii) o *argumentum*, que fingem as comédias, falso, mas verossímil; (iii) a *historia*, exposição de feitos[162]. Daí, depreende-se ser o *argumentum* a espécie de narração citada na passagem e a verossimilhança, por analogia, a medida de credibilidade. *Ductus*, nesses termos, é noção genérica; alude o retor à condução da narração, não da causa, da parte não do todo, cujos tratamentos discriminam as lições de Fortunaciano e Capela de maneira bastante explicita, como já citado aqui: *ductus* concerne ao todo; *modus* ou *color*, à parte, a depender da doutrina. E isso reforça a compreensão do que segue:

---

[160] QUINT. IV 2,52-3.

[161] *Est autem quidam et ductus rei credibilis, qualis in comoediis etiam et in mimis. Aliqua enim naturaliter sequuntur et cohaerent, ut si priora bene narraveris, iudex ipse quod postea sis narraturus exspectet*.

[162] QUINT. II 4, 2*: Et quia narrationum, excepta qua in causis utimur, tris accepimus species, fabulam, quae uersatur in tragoediis atque carminibus, non a ueritate modo sed etiam a forma ueritatis remota; argumentum, quod falsum sed uero simile comoediae fingunt; historiam, in qua est gestae rei expositio; grammaticis autem poeticas dedimus* [...].

> Freqüentemente, todavia, há um sentido veemente na palavra, a qual, caso se oculte no meio da sentença, sói escapar à atenção e ser obscurecida por aquelas que estão ao redor; posta no fim, é assimilada pelo ouvinte e se fixa, como neste exemplo de Cícero: "Para que te fosse necessário vomitar, na presença do povo romano, no dia seguinte [*postridie*]". Transfira-se [de lugar] essa última e será menos vigorosa, porque o ducto do todo é, por assim dizer, pontiagudo, posto que a necessidade de vomitar, por si indigna e da qual nada se espera, é acrescida também desta infâmia: que não possa conservar o alimento no dia seguinte [*postridie*].[163] (QUINT. IX 4,29-30)

A passagem é evidente: Quintiliano comenta breve trecho da *Segunda Filípica* de Cícero; está em jogo a ordenação das palavras no período e a composição sintática precisa que garanta veemência ao discurso. O termo *ductus*, especifica-o o genitivo *totius*, relativo à "sentença"; tal se viu no caso anterior, em que se alude à narração, não parece haver aqui, como nas doutrinas dos retores posteriores, menção à causa: é esse "todo", outra vez mais, apenas parte do discurso[164].

Assim, a considerar essas passagens de Quintiliano e ainda os testemunhos de Fortunaciano e Capela, não há, pois, superposição; porém, uma interseção dos usos que entrecorta a noção de *ductus* e deixa entrever um esforço de especialização do termo nesses retores latinos dito menores, então interessados na definição do ducto e na distinção de suas espécies. Isso, no entanto, não encerra as relações que a noção de *ductus* enseja. É o que se verá.

---

[163] *Saepe tamen est vehemens aliquis sensus in verbo, quod si in media parte sententiae latet, transire intentionem et obscurari circumiacentibus solet; in clausula positum assignatur auditori et infigitur, quale illud est Ciceronis: "ut tibi necesse esset in conspectu populi Romani vomere postridie". Transfer hoc ultimum: minus valebit. Nam totius ductus hic est quasi mucro, ut per se foeda vomendi necessitas iam nihil ultra exspectantibus hanc quoque adjiceret deformitatem, ut cibus teneri non posset postridie.*

[164] Cf. CARRUTHERS, M. *The Craft of Thought*: *Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 77-81.

ἐσχηματισμένος λόγος

Por conta dos procedimentos descritos, da terminologia utilizada e mesmo da natureza dos exemplos arrolados, as lições de Fortunaciano e Marciano Capela têm sido comumente associadas às noções gregas de σχῆμα, *schema*, e ἐσχηματισμένος λόγος, *eschematisménos lógos*[165]. Evidencie-se primeiro o que se entende por esses termos; daí, será possível deslindar um tanto ainda o que até aqui se leu.

No princípio do nono livro da *Institutio oratoria,* Quintiliano afirma que, após ter se dedicado aos tropos, tratará as figuras, que os gregos, segundo ele, chamavam σχήματα, *schemata*. Diz Quintiliano que, porque é manifesta a semelhança entre aqueles e estas, não é evidente aquilo que os discerne e tênue o limite a os separar, visto tropos e figuras se afastarem de um arrazoado (*ratio*) reto (*rectus*) e simples (*simplex*). Porém, da tenuidade desse limite, assinala-se a diferença: o tropo é linguagem (*sermo*) que se traslada da significação natural e principal para outra que deve ornar o discurso ou, para os gramáticos, segundo Quintiliano, dicção trasladada de um lugar em que é própria para outro em que não é; ao passo que a figura é inflexão do arrazoado comum e primeiro[166].

---

[165] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", pp. 117-20; 123-4. Sinteticamente, é o que propõe, por exemplo, Pierre Chiron no trecho seguinte: "Il s'agit donc d'un discours (*logos*) entier, et non d'une phrase ou d'un mot. L'un des equivalents latins les plus répandus est *ductus* ('conduite générale du discours')"; CHIRON, P. "Les rapports entre persuasion et manipulation dans le discours figuré", in BONNAFOUS, S.; CHIRON, P; DUCARD, D.; LÉVY, C. *Argumentation et discours politique*. *Antiquité grecque et latine*, *Révolution française*, *Monde contemporain*. Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 166.

[166] QUINT. IX 1,4. A sistematização que propõe Roland Barthes deixa ver a movência dessa distinção, ainda que não se refira Quintiliano no passo que segue: "Tous ces ornements (des centaines) ont été de tout temps répartis selon quelques binaires: *tropes*/*figures*, *tropes grammaticaux*/*tropes rhétoriques*, *figures de grammaire*/*figures de rhétorique*, *figures de mots*/*figures de pensée*, *tropes*/*figures de diction*. D'un auteur à l'autre, les classements sont contradictoires : les *tropes* s'opposent ici aux *figures*, et là en font partie ; l'hyperbole est pour Lamy un trope, pour Cicéron une figure de pensée, etc. Un mot des trois oppositions les plus fréquentes: 1º *Tropes*/*Figures*: c'est la plus ancienne des distinctions, celle de l'Antiquité ; dans le Trope, la conversion de sens porte sur une unité, sur un mot (par exemple, la

Ainda quanto ao termo "figura", acrescenta adiante Quintiliano que pode ser tomado em mais de uma acepção. Ora é forma de pensamento (*forma sententiae*), qualquer que seja ela; tal como os corpos, que tem uma composição, embora assumam diferentes posturas; ora é propriamente o que se chama *schema*, uma mudança no sentido e na linguagem, os quais se afastam do aspecto vulgar e simples; tal como as pessoas, que se sentam, deitam, voltam os olhos para trás[167]. A especificação do vocábulo, já no sentido que mais interessa aqui, conforme o testemunho de Quintiliano, a fez Zoilo, retor da segunda metade do século IV a.C., da escola de Lísias[168], como se lê:

> Mas se certa postura e de algum modo os gestos devem ser assim chamados, convirá precisamente, nesse sentido, que se compreenda por *schema* isto que seja, oratória ou poeticamente, uma mudança no modo de dizer simples e evidente. Assim, pois, será verdadeiro que um discurso seja ἀσχημάτιστος, isto é, carente de figuras, o que não está entre o menor dos vícios, e outro, ἐσχηματισμένος, isto é, figurado. De fato, Zoilo fixou isso mesmo de maneira

---

catachrèse: *l'aile* du moulin, le *bras* du fauteuil); dans la Figure, la conversion demande plusieurs mots, tout un petit syntagma (par exemple, la périphrase: *les commodités de la conversation*). Cette opposition correspondrait en gros à celle du système e du syntagme. 2º *Grammaire*/*Rhétorique*: les tropes de grammaire sont des conversions de sens passée dans l'usage courant, au point qu'on ne 'sent' plus l'ornament: *électricité* (métonymie pour *lumière électrique*), *une maison riante* (métaphore banalisée), alors que les tropes de rhétorique sont encore sentis d'un usage extraordinaire: la *lessive de la nature*, pour le Déluge (Tertulien), *la niège du clavier*, etc. Cette opposition correspondrait en gros à celle de la dénotation et de la connotation. 3º *Mots*/*Pensée*: l'opposition des figures des mots et de figures de pensées est la plus banale; les figures des mots existent là où la figure disparaîtrait si l'on changeait les mots (telle l'anacoluthe, qui tient seulement à l'ordre des mots: *Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, la face du monde...*) ; les figures de pensée subsistent toujours, quels que soient les mots que l'on décide d'employers (telle l'antithèse: *Je suis la plaie et le couteau*; etc) ; cette troisième opposition est mentaliste, elle met en scène des signifiés et des signifiants, les uns pouvant exister sans les autres"; BARTHES, R. "L'ancienne rhétorique", in *Œuvres complètes*. Tome II, 1966-1973. Edition établie et présentée par Eric Marty. Paris: Seuil, 1994, p. 954.

[167] QUINT. IX 1,10. Acerca do que aqui é apontado, destaque-se o que afirma Laurent Pernot: "(...) la théorie des figures repose sur les notions d'écart et d'effet: les procédés répertoriés sont définis comme des changements ou des déviations par rapport à l'usage 'naturel' du langage (ce qui suppose une théorie sur la nature du langage), et ces déviations se voient reconnaître une expressivité particulère". PERNOT, L. *La Rhétorique dans l'Antiquité*, p. 87. Ver também CHIRON, P. *Un rhéteur méconnu. Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère). Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique.* Paris: Vrin, 2001, p. 231.

[168] Cf. CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 232.

> restrita, que considerou *schema* apenas quando se diz uma coisa e se dissimula outra, o que sei assim de todo aceito pelo vulgo: donde certas controvérsias chamarem-se figuradas, das quais direi algo à frente.[169] (QUINT. IX, 1,13-4)

A passagem é evidente: especificam-se as acepções, instaura-se uma dicotomia assentada na ausência ou na presença da figura; a considerar os usos, será o discurso ἀσχημάτιστος, *aschemátistos*, ou ἐσχηματισμένος, *eschematisménos*. Essa dicotomia parece basear as doutrinas de Fortunaciano e Capela, ainda que as espécies de ducto nesses autores não se organizem dicotomicamente, o que se verá apenas em Jorge de Trebizonda nos *Rhetoricorum libri V*, em que o retor distingue o *ductus* em dois gêneros, *simplex* e *figuratus*, cada um, então, discriminado em diferentes espécies[170]. Ora, à luz da doutrina que expõe Quintiliano, é possível supor a bipartição: *aschemátistos*, o discurso cujo *ductus* é *simplex*; *eschematisménoi*, aqueles em que os *ductus* podem ser *subtiles*, *figurati*, *oblici* ou *mixti*, conforme demandar a ocasião.

De fato, como já evidenciavam os exemplos de Fortunaciano e Capela, a obliqüidade, não apenas como atributo do "ducto oblíquo", mas, em acepção ampla, desvio do sentido primeiro, próprio, reto, é caso de conveniência ou necessidade. Isso

---

[169] *Sed si habitus quidam et quasi gestus sic appellandi sunt, id demum hoc loco accipi schema oportebit, quod sit a simplici atque in promptu posito dicendi modo poetice vel oratorie mutatum. Sic enim verum erit aliam esse orationem* ἀσχημάτιστον*, id est carentem figuris, quod vitium non inter minima est, aliam* ἐσχηματισμένην*, id est figuratam. Verum id ipsum anguste Zoilus terminavit, qui id solum putaverit schema quo aliud simulatur dici quam dicitur, quod sane vulgo quoque sic accipi scio; unde et figuratae controversiae quaedam, de quibus post paulo dicam, vocantur*. Assemelha-se o testemunho Quintiliano ao de Phœbammon: "Zoilo deu a seguinte definição: a figura [*schema*] consiste em fingir uma coisa e em dizer uma outra". (Phœbammon, De fig., p. 44.1-3 Sp. III) *Apud* APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002, p. LXXXI. Acerca da passagem de Quintiliano, Pierre Chiron assevera: "est important pour plusiers raisons. Il nous permet tout d'abord de vérifier quel est le lien qui unit la question du discours figuré à la question des figures. En amont, en quelque sorte, de la tradition technique des figures, que codifiant les écarts volontaires par rapport à la norme du langage courant, l'ἐσχηματισμένος λόγος est un type de discours entièrement figuré au sens où il ne se présente pas comme ce qu'il est réelement. Quintilian, décrivant l'ἐσχηματισμένος λόγος au milieu d'un débat sur la notion de figure, nous indique par là même que, malgrè les différences qui séparent figure et discours figuré, la terminologie est restée presque identique". CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 232.

[170] Ver MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", p. 124.

ganha contornos nítidos no trecho do mesmo livro nono da *Institutio oratoria* em que Quintiliano trata a figura que nomina as controvérsias. Essa figura, confundindo-se muitas vezes com outra, a *emphasis*, é, segundo o autor, por assim dizer a única que os latinos chamam *schema*, que faz supor o que não se diz, não necessariamente o contrário, como na ironia, mas outra coisa, que é latente e deve o ouvinte encontrar. Quanto ao uso da figura, é triplo e assim proposto: primeiro, quando dizer algo claramente [*palam*] é pouco seguro[171]; segundo, quando não convém; terceiro, porque mais deleitosas a novidade e a variedade que a exposição reta[172].

Acrescenta Quintiliano que a primeira das espécies é freqüente nas escolas[173], visto, nos casos verdadeiros, não haver a necessidade do silêncio [*silentii necessitatem*], mesmo que haja certa dificuldade quando o pleito é contra pessoas poderosas, uma vez que não se pode vencer a causa sem as repreender; é preciso, pois, diz o retor, moderação e circunspecção, para que uma ofensa não torne manifesto o que não deveria sê-lo nem a figura se revele; úteis, para que isso não ocorra, as palavras dúbias e de sentido dúplice, próprias de uma dicção em que também convêm a hesitação e as pausas, de modo que o juiz, recepção prescrita no texto, seja levado a suspeitar do que ouve. Nos termos das lições de Fortunaciano e Capela, seria esse um caso de "ducto oblíquo", em razão daquilo que motiva a inflexão do discurso, o temor[174]. Perante a brevidade do que esses retores expõem, o que se lê em Quintiliano é considerável, por dizer algo dos procedimentos concernentes à elocução (ou à pronunciação) adequados aos efeitos pretendidos em uma ocasião de risco.

---

[171] Quintiliano emprega o advérbio *palam*, utilizado por Fortunaciano na definição do "ducto figurado". Na definição do "ducto oblíquo", Fortunaciano usa o advérbio *aperte*.
[172] QUINT. IX, 2,65*: Eius triplex usus est: unus si dicere palam parum tutum est, alter si non decet, tertius qui venustatis modo gratia adhibetur et ipsa novitate ac varietate magis quam si relatio sit recta delectat*.
[173] QUINT. IX, 2,67-75.
[174] Cf. DESBORDES, F. "Le texte caché: problèmes figurés dans la déclamation latine". *R.É.L.* 71, 1993, p. 77.

Quanto à segunda espécie[175], lê-se que demanda ainda mais cuidado, na medida em que o pudor, escreve Quintiliano, tanto mais inibe o homem virtuoso que o medo. Esse é o caso do "ducto figurado". Na *Institutio oratoria*, lê-se ainda que convém, diante do que é indecoroso, fazer crer que se dissimula o que se sabe, que algo se cala dada à força da verdade. Já em relação à terceira espécie de figuras, é a que mira o deleite; segundo Quintiliano, aquela que Cícero não julga se subsumir ao que se põe em discussão[176]. Ora, lembre-se que o *ductus* é o que primeiro deve inquirir o orador tão logo se conheça consistente a causa, e também que, na base da definição da condução de toda a causa, está o que motiva o litígio (*causativum litis*). Assim, se a escolha do *ductus* é subsumida à causa, evidencia-se, à luz do que Quintiliano atribui a Cícero, por que se exclui o *ornatus* das categorias em razão das quais é justificável a obliqüidade discursiva nas doutrinas de Fortunaciano e Capela: nesses retores, desvia-se da enunciação reta, porque assim é conveniente ou necessário ao tratamento da causa.

François Debordes analisa os usos da figura a partir da dicotomia *necessitas*/*ornatus*, segundo a estudiosa, bastante comum nas análises que gramáticos e retores fazem dos desvios de linguagem. É, pois, necessário o discurso figurado quando em cena o par *periculum-pudor*[177]; é, pois, a escolha do *ductus figuratus*, *oblicus* e, por conseqüência, *mixtus*, derivação dos anteriores, uma questão de necessidade. Quanto ao uso do *ductus subtilis*, primeira das formas de *eschematisménoi logoi* que expõem Fortunaciano e Capela, distam as razões, como se verá.

---

[175] QUINT. IX, 2,76-7.

[176] QUINT. IX, 2,96: *Tertium est genus, in quo sola melius dicendi occasio ideoque id Cicero non putat esse positum in contentione*. Para Pierre Chiron, é essa última espécie uma decorrência da anexação do discurso figurado às declamações, prática oratória apartada do foro, cujo propósito, entende o estudioso, já não seria ocultar uma intenção, mas, contrariamente, ostentar uma defasagem entre a intenção e o discurso, como que numa teatralização da sutileza. Cf. CHIRON, P. "Les rapports entre persuasion et manipulation dans le discours figuré", p. 166.

[177] DESBORDES, F. *Op. cit.*, p. 78.

Para compreender isso, é importante rememorar o que propõe Demétrio no tratado *Do estilo* (Περὶ ἑρμηνείας; *De elocutione*). Ao discutir, no quarto capítulo da obra, um dos "caracteres" de estilo que se apresentam nesse tratado[178], o "veemente" (δεινὸς, *deinos*), Demétrio refere o *eschematisménos lógos*[179]. Esse caráter, sintetiza Pierre Chiron[180], "corresponde às situações em que o locutor quer instaurar uma relação de autoridade com seu destinatário"[181]. Justificam, para o autor, recorrer ao discurso figurado a "conveniência" (εὐπρέπεια) e a "prudência" (ἀσφαλεία). Os exemplos de Demétrio são eloqüentes.

Em se tratando do que é *prudente*, escreve Demétrio que o emprego do discurso figurado é necessário quando se pretende criticar tiranos ou outros personagens violentos (DEMETR. 289). Para que isso assim se faça, vale o uso de uma elocução sutilíssima[182] (289); vale também o "equívoco", por meio do qual é possível a censura

---

[178] Lembre-se de que, no tratado, descreve-se um sistema quadripartido de "caracteres" estilísticos, assim definidos: "grande" (μεγαλοπρεπὴς χαρακτήρ), "elegante" (γλαφυρὸς χαρακτήρ), "simples" (ἰσχνὸς χαρακτήρ) e "veemente" (δεινὸς χαρακτήρ), os quais se combinam segundo possibilidades que Demétrio prevê.

[179] Chiron mostra a variedade dos usos, em Demétrio, dos termos referentes a *schema*. Observe-se: "Au vrai, la terminologie est très fluctuante: sont employées les formules τὸ ἐσχηματισμένον ἐν λόγῳ (§287), ἐσχηματισμένος σχημα (§293, 294), mais aussi σχῆμα ου σχῆμα λόγου (§287, 288, 289), le verbe σχηματίζειν (§287, 289, 292) et le nom σχηματισμός (§298). Cette variété peut laisser entendre que Démétrios utilise σχῆμα e ses dérivés au sens de 'mantien, posture, attitude' [o que se viu em Quintiliano] et non pas seulement au sens techniques de figure. Ce qui est sûr, c'est que nous sommes face à une terminologie à la fois spécifique et partiellement commune avec celle qui désigne les figures habituelles", CHIRON, P. "Les rapports entre persuasion et manipulation dans le discours figuré", p. 166; CHIRON, P. *Un rhéteur méconnu. Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère). Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, p. 225.

[180] CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 166; CHIRON, P. *Un rhéteur méconnu. Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère). Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, p. 116.

[181] CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 166.

[182] Isso se compreende com a leitura do trecho do tratado: "(...) como Demétrio Faléreo frente a Crátero o macedônio, que, do alto do leito de ouro em que se sentava, vestindo um manto purpúreo, recebeu, com arrogância, os embaixadores gregos; Demétrio valeu-se de um desvio figurado para lhe reprovar: 'Nós, um dia, receberemos estes senhores em embaixada, assim como o fez este Crátero'. No demonstrativo *este*, toda a arrogância de Crátero, estigmatizada de maneira figurada" (DEMETR. 289). Ver DÉMÉTRIOS. *Du style*. Texte établi et traduit par Pierre Chiron. Paris: CUF, 1993. Afirma Chiron, em nota ao texto (p. 79), ser essa anedota uma das primeiras razões para duvidar da atribuição do tratado *Do estilo* a Demétrio Faléreo.

sem que se pareça censurar (291)[183]; vale ainda, ao invés de diretamente reprovar os tiranos, censurar aqueles que agiram semelhantemente ou louvar os que fizeram o oposto (292)[184]. Acrescenta Demétrio que muitas precauções com os tiranos são necessárias; os exemplos são curiosos: escreve que Felipe, que era caolho, enraivecia-se se, diante dele, fossem pronunciadas as palavras "Ciclope" ou "olho"; já Hérmias, tirano de Atarnes, porque eunuco, reagia de modo semelhante ao ouvir "cutelo", "amputação" ou "ablação" (293). Por fim, uma ressalva: também nas democracias, e não apenas diante dos tiranos, é *prudente* o *eschematisménos lógos*.

Quanto aos casos em que *convém* o discurso figurado, o exemplo escolhido lê-se no *Fedão* de Platão. Escreve Demétrio que, no referido diálogo, Platão censura Aristipo e Cleômbroto por não visitarem Sócrates quando preso antes de sua morte, mas não o faz abertamente, e, sim, afirmando que ambos foram os únicos a não visitar o mestre, visto estarem em Egina[185] (288). Essa era ilha próxima à cidade de Atenas, e nela permaneceram os ausentes em razão de festividades, nas palavras de Demétrio, que

---

[183] O que a preceptiva aponta aqui norteia, por exemplo, na anônima *Arte de Trovar* que integra o Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa, a distinção entre as cantigas de escárnio e maldizer, como espécies do cômico. Diz o Anônimo acerca das cantigas de escárnio: "som aquelas que os trobadores fazen querendo dizer mal d'alguen em elas, e dizen-lho per palavras cubertas que hajan dous entendimentos, pera lhe-lo non entenderen... ligeiramente: e estas palavras chamam os clerigos 'hequivocatio'. E acerca das cantigas de maldizer: "son aquela<s> que fazem os trobadores <contra alguem> descubertamente: e<m> elas entrarám palavras e<m> que queren dizer mal e non aver<ám> outro entendimento se non aquel que querem dizer chãam<ente>"; *Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional* de Lisboa. Edição crítica e introdução de Giuseppe Tavani, seguida de fac-símile. Lisboa: Colibri, 1999, pp. 42-3. Operam-se assim uma e outra espécie "cuberta" ou "descubertamente". Lembre-se: o *ductus oblicus*, em Fortunaciano, conduz-se quando não se diz algo *aperte*.

[184] Lembre-se do que aqui se discutiu sobre o elogio e o vitupério a partir da exposição de Marciano Capela.

[185] O trecho é o seguinte, em tradução de Carlos Alberto Nunes:

"Equécrates – E quem se achava lá, Fedão?
Fedão – Além do mencionado Apolodoro, seus conterrâneos Critobulo e o pai,
Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Ctesipo de Peânia também esteve presente,
Menéxeno e mais alguns da mesma região. Se não me engano, Platão se achava doente.
Equécrates – E havia também estrangeiros?
Fedão – Sim, os Tebanos Símias, Cebete e Fedondes; e de Mégara, Euclides e
Térpsio.
Equécrates – Nesse caso, Aristipo e Cleômbroto também estiveram com ele?
Fedão – Não; falaram que se encontravam em Egina. (*Fedão*, 59 c)"; PLATÃO. *Dialógos* (*Protágoras*, *Górgias*, *O banquete*, *Fedão*). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 289.

afirma que, dessa maneira, convenientemente, Platão pôde censurar os filósofos hedonistas[186]. Nesses termos, a "conveniência" parece também ser a medida do "ducto sutil". Lembre-se do exemplo que o ilustra em Fortunaciano e Capela, o do pai que ameaça deserdar o filho para exortá-lo à amizade. Como se viu, não é esse um caso em que haja interditos[187] como o perigo ou o pudor, imperativos de uma obliqüidade que é própria da "prudência". Reafirma-se, enfim, o que já parecia apontar desde as lições dos retores dito menores, ainda que, não raro, não se explicitassem nesses autores as motivações da condução "sutil" da causa, em razão da exigüidade do que apresentam.

Exemplo dessa mesma natureza, em que o discurso figurado é *conveniente*, lê-se no *corpus* atribuído a Hermógenes, no tratado *Sobre o método da habilidade* (περὶ μεθόδου δεινότητος). Outra vez mais, como em Demétrio, o caso que ilustra a doutrina é eloqüente; dessa vez, tirado da *Ilíada*. Observe-se:

> Qual é o método para alcançar seu objetivo pleiteando o contrário do que se quer obter, sem aparentar pleitear o contrário do que se deseja. O vício de argumentação aparece aqui como virtude. Mas o que é um vício de argumentação? Apresentar argumentos frágeis, contraditórios e replicáveis. Neste tipo de discurso figurado, isso se torna uma virtude.

---

[186] Cf. Chiron, que assim interpreta o passo do *Fedão*, ao discutir aquilo que trata Demétrio: "Aucun reproche n'est formulé. Le texte ne contient qu'un interrogatoire sur des faits. Mais il est orienté: il ne s'agit pas seulement de savoir qui était là de ceux qui devaient y être, puisq'on pose la question de savoir si Aristippe était présent. D'autre part, il ne s'agit pas seulement de savoir qui était là mais aussi oú se trouvaient les absents. Cette façon de poser es questions et d'y répondre permet d'insister sur l'absence des deux personnages et de faire mention d'Égine une île toute proche, détail qui fait de leus défection un acte déliberé. Au travers de cette présentation, on observe un mode de communication tangent à la fois à l'ironie et la dialectique. En dialectique, si l'on défend une thèse, ce n'est pas *sa* thèse. La même pourrait être défendue par un autre. Parfois, les fonctions d'interrogateurs ou de répondant sont affectées en fonction d'un protocole défini indépendamment du contenu. De même ici, Platon se borne à énoncer des faits et ses faits sont susceptibles d'être interprétés ou non par autrui. Tangent à l'ironie, parce que l'ironie est le principal moyen d'obtenir cette dépersonnalisation, en favorisant la distance critique entre la thèse et celui qui l'énonce. Par l'absence même de reproche, Aristippe est discrètement invité au retour sur soi et à la honte", in CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 167-8.

[187] Termo que utiliza François Desbordes para discutir a questão; DESBORDES, F. *Op. cit.*, p. 76.

> Homero usa dele e é Agamenão que faz a experiência com a armada dos gregos. Ele quer que eles permaneçam e diz que não é preciso permanecer, mas fugir; e por toda a disputa ele dá argumentos frágeis e replicáveis, deixando os flancos a seus adversários; ao fim ela até cai em contradição, porque diz:
> "A madeira de nossas naus está apodrecida e seus cabos frouxos".
> Isso é claro e evidentemente o contrário de "fujamos". Afinal, como fugir sem navios? Seria possível o mesmo discurso para impedi-los de partir, sem os atrair expressamente a permanecer. Nas causas escolares, há ainda outro procedimento: defender as proposições do adversário e as apresentar longamente, por vezes mesmo com testemunhos; porém, fingindo atacá-las. Assim, o discurso não despertará desconfiança e seu objetivo será alcançado. Neste tipo de discurso figurado, de fato, vencer por meio do discurso é ser vencido, e ser vencido é vencer, pois o objetivo é alcançado (HERM. 437.8-438.4).

Outra vez mais, é lição que põe em cena um exemplo em que o desvio é decorrente de uma escolha ajuizada sem interditos; opta-se pelo "contrário" porque *convém* e a opção deliberada é análoga à que refere Quintiliano ao definir o *consilium*, virtude de oradores e estrategos, para quem, não raro, em combate, cabe dar as contas ao inimigo em uma fuga que é apenas logro (QUINT. II 13,4). Fazer do vício virtude: fazer convincentes argumentos propositadamente "frágeis, contraditórios e replicáveis", porque deles se intenta senão o reverso; nisso mira o orador quando conduz um discurso aos moldes de Agamenão. Salienta, porém, François Desbordes: trata-se de jogo arriscado, visto haver a possibilidade de o ouvinte perceber o ardil e, compreendendo

que se quer lográ-lo, fingir-se persuadido e acatar as palavras do orador, por mais débeis que forem; ou mesmo, indignado com a estratégia, malograr seus efeitos[188].

Esse procedimento, não prescrevem as doutrinas de Fortunaciano e Capela, explicitamente, entre os meios de elaboração do discurso que se conduz obliquamente; entretanto, lê-se entre as espécies de ἐσχηματισμένα προβλήματα, *eschematisména problemata*, "problemas figurados", que transmite outro texto do *corpus* hermogeniano[189], de atribuição duvidosa, aquele que circula sob o nome de *De inuentione* (περὶ εὑρέσεως). Segundo Pseudo-Hermógenes[190], esses problemas distinguem-se da seguinte maneira: (i) "pelo contrário" (κατὰ τὸ ἐναντίον); (ii) "indiretos" (πλαγίως); e (iii) "alusivos" (κατ'ἔμφασιν). Destaca Pierre Chiron que ganha então a doutrina, entre fins do século II e início do III, uma exposição estável, não mais regulada pelos motivos que justificavam o emprego do *eschematisménos lógos*, tal como a "conveniência" (εὐπρέπεια) e a "prudência" (ἀσφαλεία), em Demétrio, senão pelos fins pretendidos. É o que se verá, por exemplo, muito posteriormente, no século XV, com Jorge de Trebizonda[191].

Isso posto, primeiro se distingue o "problema figurado" "pelo contrário" (κατὰ τὸ ἐναντίον). Assim o é "quando se confirma[192] o contrário do que se diz". Por exemplo:

> Os atenienses reivindicaram a paz aos lacedemônios, que, em troca, reivindicam Péricles; os atenienses deliberam a esse respeito, mas Péricles se diz indignado com isso e pede para partir; de fato, ainda que Péricles diga abertamente

[188] DESBORDES, F. *Op. cit.*, p. 79.
[189] A doutrina transmite-se também sob o nome de Apsines; ver APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002.
[190] Cf. HERMOGENE, *L'Art rhétorique*. Paris: L'Age d'Homme, 1997, pp. 313-8.
[191] CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 169-70.
[192] Chiron afirma que o termo traduz o grego *kataskeuazein*, que se poderia também traduzir por "argumentar"; CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 170.

> ‘enviem-me’, isso é apenas discurso figurado, visto que, ao mesmo tempo, ele se vale de recursos que confirmam que não é preciso o enviar (HERM. 205.1-9).

Essa primeira entre as espécies que o *De inuentione* classifica, atualiza a lição exemplificada com o discurso de Agamenão aos seus homens. Em cena aqui, caso em que se defendem as proposições do adversário fingindo-se atacá-las, tal as “causas escolares” que Hermógenes refere. Ora, acerca da ilustração que cita Péricles, bem salienta Chiron: para que eficiente a estratégia, para que o orador consiga parecer argumentar a favor de seu sacrifício, embora, de fato, defenda a tese contrária, é preciso que bastante consistentes sejam os argumentos favoráveis à recusa de sua partida. Para tanto, acrescenta, Péricles vale-se da “hipófora”, que permite antecipar a argumentação do adversário, a fim de impedir que ela avance. No âmbito do discurso figurado, escreve ainda Chiron, faz-se com que a hierarquia entre as teses do orador e do adversário inverta-se e se reordene, já que, tomando como pretexto a refutação dos argumentos adversários, o orador pode fazê-los mais consistentes que os seus próprios[193]. Evidencia-se, pois, que, se distam os exemplos dos tratados do *corpus* atribuído a Hermógenes, todavia, em um caso e outro, o do herói Agamenão ou de Péricles, está em jogo uma estratégia que depende de o orador debilitar seus argumentos e fortalecer os adversários[194], porque assim *convém*.

Segundo a lição do *De inuentione*, também podem ser os “problemas figurados” “indiretos” (πλαγίως); assim entendidos “quando o discurso, confirmando o contrário, obtém ainda outro resultado”. Por exemplo:

---

[193] CHIRON, P. “Les rapports entre persuasion et manipulation dans le discours figuré”, p. 169-71.
[194] Cf. PATILLON, M. “Introduction”, in APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002, p. LXXXV.

> Em momento de carestia, um homem rico prometeu alimentar a cidade, caso lhe entregasse um pobre para que ele o degolasse; a assembléia do povo recusou-se e o pobre tomou a palavra contra si mesmo. O pobre aqui quer o contrário do que ele diz, porque não quer morrer, mas também confirma indiretamente que este alimento não existe e, mesmo que exista, basta apanhá-lo pura e simplesmente (HERM. 205.10-17).

Trata-se, novamente, de espécie que parece distante das lições de Fortunaciano e Capela. Como aquela que a antepõe, justifica-se pela conveniência. No exemplo, o pobre toma a palavra por meio de um procedimento que Apsines descreve entre os que se empregam na elaboração do *eschematisménos lógos*, a *prosangelia*[195], pronunciada quando o orador faz acusações contra si mesmo e demanda que seja condenado, amiúde à morte ou ao exílio. A estratégia possibilita que se denunciem, veladamente, problemas de ordem vária, um sofrimento intolerável[196], ou como no caso citado, a ação viciosa e a mentira do homem rico[197].

---

[195] APSINES. *De fig.* 24.

[196] Cf. PATILLON, M. "Introduction", in APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002, pp. XXVI-XXVII.

[197] No tratado *Sobre as formas do estilo* (περὶ ἰδεῶν), Hermógenes, referindo os pré-exercícios, põe em cena o uso da *prosanlegia* em uma argumentação semelhante à que se lê: "Nos exercícios retóricos conhecidos como problemas figurados (*eschēmatismenon zētēma*), que naturalmente se prestam a um estilo indigno, a indignação [*barytes*] pode ser bastante notável no que diz respeito à abordagem, caso o orador empregue a ironia contra si ou contra seu oponente. Tome-se, por exemplo, o problema figurado que envolve Temístocles, quando os atenienses decidiram vender as embarcações para reedificar a cidade. Temístocles declara-se contra a proposta, mas é derrotado e rende-se à justiça (*prosangellein*). O estudante o fará dizer que tudo o que fizera, pelo que era admirado, garantiu-lhe uma condenação à morte. E mais que, de fato, Temístocles compreendeu que o oráculo tornou-o digno, não de honra, mas de desonra, uma vez que não havia a necessidade de embarcações; e que se via que ele era vitorioso nas batalhas marítimas e também que isso não lhe era honroso, e outras coisas semelhantes. Ele acrescentará que aqueles cidadãos que persuadiram o povo a vender as embarcações são os únicos e que sabem o que é benéfico à cidade. Ademais, argumentará que a Fortuna equivocou-se quando não permitiu que aqueles que a ele se opuseram triunfassem desde o início, quando persuadiu os cidadãos a proceder do modo que pelo qual ele agora é sentenciado à morte. Ele dirá que eles não deveriam abandonar a cidade ou fazer qualquer das coisas que ele recomendara. E incrementará a indignação dizendo também que Cirsilo não deve ser apedrejado até a morte, mas coroado, e que viverão mais seguramente agora que foram vendidas as embarcações. Porque foram privados de suas embarcações, argumentará que nem o rei da Pérsia nem qualquer um conspirará contra eles, pois, salientará, os gregos foram salvos pela infantaria e a frota mostrou-se insignificante nos momentos de necessidade. Em termos gerais, por meio desse argumento, demonstrará uma idéia afirmando justamente o oposto, o que é típico da ironia e produz indignação"

Por fim, podem ser ainda "alusivos" (κατ'ἔμφασιν) os "problemas figurados", "quando não se pode falar, porque se está impedido disso e não se pode fazê-lo abertamente, e quando, sob a aparência de outro requerimento e graças à composição do discurso, faz-se alusão concomitantemente ao assunto defendido, de tal maneira que os ouvintes possam pensar nele sem que se possa reprovar em nada o orador". Por exemplo:

> Uma lei ordenava a expatriação do indivíduo arrebatado de fúria; circulam rumores da relação de um pai com a mulher de seu filho; o filho pede que seja exilado sob o pretexto de que está arrebatado de fúria. Aqui, aparentemente, ele trata o seu exílio e se limita a isso em seu discurso; porém, esse, do começo ao fim, não é senão que uma alusão ao adultério de seu pai com sua mulher (HERM. 206.1-11).

Ora, é "alusiva" essa terceira espécie, visto construir-se "problema figurado" por meio da *emphasis* (κατ'ἔμφασιν). Segundo Quintiliano, é essa figura de pensamento[198], utilizada quando se extrai algo latente de algo dito[199]. Dos exemplos citados na *Institutio oratoria*, um é passo da *Eneida*, versos 550 e 551 do canto IV, assim traduzidos por Odorico Mendes: "Não pudera eu viver de crime isenta/ Como fera, solteira e sem martírios?"[200]. Queixa-se Dido, e comenta Quintiliano que, embora a rainha de Cartago se lamente do matrimônio, o afeto que dela irrompe evidencia que a vida sem as núpcias é própria das feras, não dos homens. O outro exemplo, atribuído a

---

(HERM. 366-7). Ver: HERMOGENES, *On types of style*. Translated by Cecil W. Wooten. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987, p. 99; DESBORDES, F. "Le texte caché: problèmes figurés dans la déclamation latine". *R.É.L.* 71, 1993, p. 79.

[198] QUINT. IX 1,17: segundo Quintiliano, em grego, διανόιας; em latim, *mentis*, *sensus* ou *sententiarum.*

[199] QUINT. IX 2,64: *Est emphasis etiam inter figuras, cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur*.

[200] *Non licuit thalami expertem sine crimine vitam/ Degere more ferae?* Os versos da tradução de Odorico têm numeração distinta, vv. 600-601. VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução e notas de Odorico Mendes. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 109.

Ovídio, é breve, refere uma jovem de nome Esmirna que assim confidenciou, à sua ama, o amor que sentia pelo próprio pai: "Ah – disse ela – feliz é minha mãe com este marido!"[201]. Não há comentários de Quintiliano, que apenas cita o caso, talvez porque manifesta a obliqüidade e evidente o uso da figura[202].

Dito isso, nota-se que, tal como proposta essa espécie no tratado de Pseudo-Hermógenes, duas são as razões a motivar um discurso "alusivo". Por um lado, há um impedimento, que não se define, mas que parece ser o "pudor", tal a natureza do exemplo escolhido, em que a alusão obnubila o adultério (como acontecia com o desejo incestuoso, no exemplo atribuído a Ovídio). Nesses termos, tendo em vista a razão do desvio discursivo, é, pois, essa espécie, κατ᾽ἔμφασιν, equivalente ao "ducto figurado" de Fortunaciano e Capela. Por outro lado, também a justificar o emprego dos recursos alusivos, há um propósito condizente com aquilo que expôs Quintiliano, para que se diga algo e daí se depreenda algo mais, sem que se repreenda o orador. Isso, acentua a lição, o que deixa entrever, de novo, o "pudor" como categoria que norteia o emprego dessa espécie de "problema figurado"[203] e aventa a possibilidade de que a essa razão se associe o "temor", como interditos que, caso desrespeitados, motivariam a referida repreensão (e nesse caso, equivaleria a espécie descrita ao *ductus oblicus*). Trata-se de possibilidade; explicitamente isso apenas em Jorge de Trebizonda.

Essas equivalências, mais do que tudo, evidenciam as distinções entre as doutrinas, tão díspares quanto variados forem os testemunhos dos retores na exposição do *ductus* e do *eschematisménos lógos*. Interessam, no entanto, as lições que se leram

---

[201] QUINT. IX 2,64.

[202] Recorde-se o uso do pronome demonstrativo para tornar sutil a elocução quando o discurso figurado é necessário (DEMETR. 289).

[203] À luz da exposição da *Institutio oratoria*, coadunam-se aqui figuras que, escreve Quintiliano, se confundem: a *emphasis*, definida e exemplificada há pouco, e aquela que nomina as *controversiae figuratae*, propriamente entendidas como *schema* pelos latinos, cujo emprego prevê ocasiões nas quais *não convém* uma exposição direta, como exposto anteriormente.

porque proporcionam analogias, visto identidade não haver, as quais iluminam as lições sobre o *ductus*. E mais ainda, porque daquilo que se leu depende Jorge de Trebizonda.

Segundo os *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebizonda

De ductu causae é capítulo do quarto livro dos *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebizonda[204]. A essa exposição, antepõem-se lições sobre os gêneros deliberativo e judiciário, e pospõem-se outras, sobre a disposição, a memória e a ação. Define o *ductus* Trebizonda de maneira que não dista do que propôs Fortunaciano ou Capela: é "arrazoado do discurso, pelo qual a causa toda deva ser tratada pelo orador" (*dicendi ratio, qua tota causa oratori agenda est*)[205].

Análoga a definição, diversas as doutrinas: o *ductus* aqui, o retor ramifica: *ductus simplex*, *ductus figuratus*, gêneros distintos, cada um discriminado em diferentes espécies. "Simples" o ducto, quando o que se põe em causa é tratado claramente [*clare*]; "figurado", "quando os ouvintes são arrebatados pelo mais oculto: ainda que o próprio

[204] Os *Cinco livros de retórica* fizeram-se conhecer, em Veneza, entre os anos 1433 e 1434. Bem se sabe, Trebizonda, retor grego, emigrou para a Itália, em 1416, a fim de trabalhar na biblioteca de Francesco Barbaro. Lá foi professor de retórica. É tido como um dos principais difusores da retórica antiga no Ocidente, particularmente a obra de Hermógenes e Dionísio de Halicarnasso. Kennedy afirma que os livros foram fartamente estudados, mesmo cem anos após a morte de Trebizonda, em 1472. Circularam, primeiro, manuscritos; depois, impressos. Cf. CHIRON, P. *Op. cit.*, p. 169; KENNEDY, G. A. *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999, p. 199-205.

[205] A obra de John Monfasani que trata de Trebizonda é breve na exposição da questão, mas apresenta uma síntese da lição e é útil no apontamento de testemunhos que se relacionam com o que se lê nos *Rhetoricorum libri V*. Observe-se: "In normal sequence *dispositio* followed hard upon *inventio*; but George chose to insert here the arcane doctrine of *ductus*, preserved for him only by Fortunatianus and Martianus Capella. The purpose of *ductus* was to shape the whole argumentative tenor of an oration in one direction if the speaker meant what he said (*ductus simplex* of F. and M. C.), in another if he meant it but not for the stated reasons (*ductus subtilis*), and in a third if he meant something quite different from his apparent statements and intended to bring his audience unwittingly to the conclusion he desired (*ductus figuratus* and *ductus oblicus*). A. Reuter, in his study of the lesser Latin rhetors, found no source for their doctrine of *ductus* but only analogous passages in Quintilian and Hermogenes[205]. Four hundred years before, Trebizond had discovered the same passages. He changed the five-fold scheme of the *rhetores Latini minores* into a two-fold one of *simplex* and *figuratim*. The subsequent three-fold division of *figuratim* may have come from Quintilian, but the substance of *figuratim* are the three strange ἐσχηματισμένα προβλήματα of Hermogenes". MONFASANI, J. *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill, 1976, pp. 280-1.

arrazoado da causa postule uma coisa sobre a qual queremos tratar, e isso de tal forma pareça ser feito, ainda assim queremos nos referir a outra"[206]. Ora, assim dispondo esses gêneros, a lição de Trebizonda atualiza a bipartição que ensina a *Institutio oratoria* ao apresentar a definição de *schema*. Viu-se, prevê Quintiliano que o uso das figuras, dos desvios do sentido primeiro e reto, norteia a construção do discurso: *aschemátistos* ou *eschematisménos*[207]. Viu-se também, essa bipartição apenas presumia-se em Fortunaciano e Capela, visto, nesses autores, apresentarem-se os modos de condução da causa par a par, e não subordinados, como nos *Rhetoricorum libri V*, em que a lição ganha pormenores.

Desse modo, prescreve-se o *ductus simplex* de duas maneiras: *simplex rectus* ou *simplex simulatus*. A distinção entre as espécies é pontual: "É reto [o ducto] quando tratamos o que queremos sem simulação. É simulado quando tratamos o que queremos com simulação"[208]. No texto, ilustra o *simplex rectus* o caso do sujeito encontrado ao lado de um cadáver; aquele que aponta Fortunaciano como exemplo do *ductus simplex*. As categorias, sem que sejam equivalentes, parecem sobrepostas, analisa Montefusco, porque se sobrepõem as definições de ambas e o exemplo arrolado pelos autores[209]. Já o *simplex simulatus* é espécie que dista do que se leu anteriormente nos retores dito menores, pois prevê um modo de condução da causa na qual o orador, de fato, mira o que quer e disso trata, porém, simuladamente.

Nota bem Montefusco[210] que, para ilustrar o "ducto simples simulado", Trebizonda recupera um exemplo que se lê na *Institutio oratoria*, de Quintiliano. Trata-

---

[206] *Figuratus, est quum etsi ipsa causae ratio postulat aliud agere quam uolumus, idque ita fieri uideatur, tamen ad quod uolumus, occultius rapiuntur auditores;* in *G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque, nunc denuo diligenti cura excusi. Parisiis, apud Ioannem Roigny, uia D. Iacobum, sub Basilico & quatuor Elementi*, MDXXXVIII, p. 390.
[207] QUINT. IX, 1,14.
[208] *Rectus, est quuum id agimus quod volumus, sine simulatione. Simulatus, est quum agimus quod volumus, cum simulatione; in: G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 390.
[209] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", p. 125.
[210] MONTEFUSCO, L. C. *idem, ibidem*.

se de ilustração citada no trecho do tratado no qual se discutem os usos da figura que propriamente nomeia as *controversiae figuratae*; quando, em declamações escolares, valem-se os oradores de figuras abertamente contrárias à causa. Propõe-se que todo aquele condenado por pretender a tirania possa ser torturado para que indique os cúmplices; ao acusador é dado escolher uma recompensa. Nesse contexto, lê-se no exemplo, um filho acusa o pai, que é condenado; como recompensa, demanda que não se torture o pai. Este, no entanto, se opõe ao pedido. Disso, propõe-se ser possível, em defesa do pai, insinuar que o filho assim o deseja por temer ser nomeado um dos cúmplices. Convém, pois, que os juízes percebam a insinuação, para que não se submeta o acusado à tortura, conhecidas as razões de sua negativa, ou para que não se creia no que dito sob tortura. Daí, Quintiliano conclui: que se dissimule o que se quer para que se realize o que se pretende[211].

À luz da bipartição que expõe Trebizonda, o *ductus figuratus*, por outro lado, distingue-se da seguinte maneira: (i) *contrarius;* (ii) *oblicus*; e (iii) *per subiectionem* (κατ'ἔμφασιν). E, nesse caso, percebe-se, de imediato, que das lições dos *corpus* atribuído a Hermógenes depende a compreensão dessa exposição.

Assim, *contrarius* é o ducto, nas palavras de Trebizonda, se o orador, ou para conhecer a opinião de quem o ouve ou porque crê ser mais fácil persuadir o ouvinte quando não o descontenta, diz o oposto do que claramente quer[212]. Ilustram o *ductus figuratus contrarius* os casos de Péricles, que o *De inuentione* apresenta como "problema figurado" "pelo contrário" (κατὰ τὸ ἐναντίον), e o de Agamenão, de natureza análoga, lido no tratado *Sobre o método da habilidade*, já citados em detalhes.

---

[211] QUINT. IX, 2,81-4; MONTEFUSCO, L. C. *idem, ibidem*; *G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 397.

[212] *Contrarius ductus est, in quo oppositum eius quod palam dicimus uelle, auditoribus persuadere conamur: quod facimus, aut quia quidnam auditores sentiat, experiri uolumus, aut quia sine offensione auditoru, hoc orationis ductus facilius eis persuasum iri arbitramur (...);* in*: G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 390.

Salientam as análises de Montefusco aquilo que o retor acresce em relação às lições de Pseudo-Hermógenes, o propósito de "experimentar" a recepção. Escreve a estudiosa acreditar ser esse outro fim do discurso decorrente de uma leitura de Trebizonda dos textos Περὶ τῶν ἐσχηματισμένων, atribuídos a Dionísio de Halicarnasso, nos quais há uma análise da passagem de Agamenão e a afirmação de que Homero diz que o herói pretendia testar os combatentes gregos[213].

Ora, é *oblicus* o ducto da causa "quando o discurso expõe o contrário e algo mais"[214]. O exemplo do qual se vale Trebizonda para ilustrar a definição é o que refere Pseudo-Hermógenes como um caso de "problema figurado" "indireto" (πλαγίως). Saliente-se, pois, que, entre as lições de Fortunaciano ou Capela e Trebizonda, o *ductus oblicus* tem em comum apenas a denominação: basta recordar que, nos retores dito menores, oblíqua é a condução da causa que interdita o temor, razão que aqui se desloca como se verá na espécie que segue. É a espécie, por fim, *per subiectionem*, κατ'ἔμφασιν, quando, em razão ou do pudor ou do temor, o orador impede-se de dizer abertamente o que quer, e o faz de modo subentendido, sem que pareça dizer o que foi dito[215]. Nos termos da doutrina de Fortunaciano e Capela, o que faz Trebizonda é congregar em categoria única o que esses retores diferenciam como *ductus oblicus* e *figuratus*. Quanto aos exemplos, entre os arrolados na lição, aqueles que Quintiliano refere, na *Institutio oratoria*, para ilustrar a noção de *emphasis*, as passagens de Vergílio e Ovídio em que o pudor motiva o desvio do discurso[216].

---

[213] MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", p. 126.
[214] *Obliquum, est cum ad contrarium, & aliud quid ostendit oratio (...); in: G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 391.
[215] *Per subiectionem apellamus ductum, quum quoniam, aut pudore, aut timore, aperte dicere impedimur, ut quod uolumus, ab auditoribus subintelligi non a nobis dici videatur; in: G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 391.
[216] Cf. *G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque*, p. 394; MONTEFUSCO, L. C. "Ductus and color: the right way to compose a suitable speech", pp. 127-8.

Enfim, mesmo que breve a exposição do que se lê no quarto livro dos *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebizonda, nota-se o esforço do retor, no século XV, de articular lições distintas, gregas e latinas, em especial de Quintiliano e do *corpus* hermogeniano. Em razão disso, observa-se de modo mais claro em que medida as noções de *ductus* e *eschematisménos lógos* se superpõem e se entrecortam, uma vez que a doutrina proposta se apresenta, como se viu, a partir da bipartição que separa *aschemátistos* e *eschematisménos*. À luz de Fortunaciano e Capela, evidenciam-se as flutuações não só da terminologia empregada, mas também da ordenação do *ductus* em gêneros e espécies, como se frustrado o esforço de fixação da doutrina a cada tentativa de fazê-lo. A despeito disso, não deixam de expor as lições todas aqui referidas noções que podem, como destacaram Margarida Vieira Mendes e João Adolfo Hansen, nortear a leitura dos sermões de Vieira.

OS REMÉDIOS DA ALMA

Como se atualizam os preceitos retóricos, até aqui discutidos, nos sermões de Dominga de Quaresma de Vieira, isso o que, por fim, interessa. Como já se disse, esses sermões compõem dúzia dispersa entre os tomos da edição príncipe que Vieira formou para publicação, estampados entre 1679 e 1699.

Sistematicamente, recorde-se, são esses os discursos que o capítulo atravessa: (i) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso no tomo II dos *Sermões*, em 1682, que se indica pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1655; (ii) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso no tomo VII, em 1692, que se indica pronunciado na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, em Roma, em data incerta; (iii) "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso no tomo XII, em 1699, que se indica pronunciado no Maranhão, em 1653; (iv) "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", impresso no tomo IV, em 1685, que se indica pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1651; (v) "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", impresso no tomo V, em 1689, sem que haja indicação do desempenho; (vi) "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma", impresso no tomo I, em 1679, que se indica pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1655; (vii) "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", impresso no tomo III, em 1683, que se indica pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1655; (viii) "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", impresso no tomo XII, que se indica pronunciado na Igreja da Conceição da Praia, na Bahia, em 1633; (ix) "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", também impresso no tomo XII, que se indica pronunciado na Matriz de São Luís do Maranhão, em 1657; (x) "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", impresso no tomo II, que se indica pronunciado na Catedral de Lisboa, em 1651; (xi) "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", impresso no tomo

IV, que se indica pronunciado na Igreja Maior de São Luís do Maranhão, em 1654; (xii) "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", impresso no tomo XI, que se indica pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1655[217].

Diante disso, segue-se da primeira à quinta dominga, ordenam-se os sermões discutidos cronologicamente, segundo o volume em que foram estampados, o ano em que isso ocorreu. Escapa a essa disposição, todavia, o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" impresso no último tomo dos *Sermões*, de 1699. Na medida em que suscitou um tratamento mais extenso, porque as missivas do jesuíta o permitiam e a discussão assim demandava, as considerações a respeito deste sermão vêm antes e põem lições que atravessam o capítulo e o trabalho. Principia o capítulo, por isso, *in media res*.

A dominga das tentações

João Lúcio de Azevedo recolheu entre as cartas atribuídas a Antônio Vieira uma que se imprimiu incompleta, composta a partir de fragmentos dispersos entre os capítulos da *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará*, do Padre José de Morais, segundo informa o próprio organizador das missivas do jesuíta[218]. Afirma ainda Azevedo que dispôs esses fragmentos tal lhe pareciam o "mais natural", transcritos a partir do terceiro tomo da *Corographia historica* de Mello Morais, publicada, em 1859, no Rio de Janeiro, e também do tomo primeiro das *Memórias para a história do Maranhão*[219], de Cândido Mendes de Almeida, de 1860, nos quais se publicou a *História*, ainda que divergentes os textos dessas publicações.

[217] Acerca da pregação e da publicação, MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 548-561.
[218] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 316.
[219] Trata-se das *Memorias para a historia do extincto estado do Maranhão: cujo territorio comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas*, editadas por Brito & Braga & J. P. Hildebrant, no Rio de Janeiro, em 1860.

Essa carta, datada de 22 de maio de 1653, endereça-se ao Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves[220].

Nela, Vieira dá notícia de sua ida à missão do Maranhão. Daquilo que narra o missivista, interessa por ora parte, o que afirma ter seguido, na Quaresma de 1653, à ordem régia que aboliu o cativeiro dos índios no Maranhão. Dada a conhecer a ordem, o efeito é o motim público por toda a parte, escreve, ocasião em que fez o demônio murmurar aqueles que queriam fazer crer o envolvimento dos padres da Companhia de Jesus na determinação real. Vieira enumera as alegações dos contrários à lei[221] e expõe a tumultuada reação da população a essa determinação, amplificada pela narração dos violentos protestos contra os jesuítas e o avanço da algazarra, que a carta faz presente e vivifica na voz do vulgo: "Padres da Companhia fora! Fora inimigos do bem comum! Metam-nos em duas canoas rotas!"[222].

Nessas palavras, a violência da coisa narrada acentua-se, entre vozes e espadas reluzentes, até que o tumulto é rechaçado pela ação do "governador, com todas as três companhias que aqui há de presídio, com balas e mechas acesas"[223], escreve Vieira. Segue-se, na missiva, breve exposição das tentativas de que os jesuítas revissem a posição tomada frente à libertação dos cativos ilegítimos. Encerram-se os tumultos, mas não os murmúrios e, assim, faz Vieira destacar, entre tudo e todos, a virtude dos inacianos. A resposta que expõem aos amotinados dá-se nos seguintes termos:

---

[220] Cf. João Lúcio de Azevedo em nota a uma carta anterior de Vieira ao mesmo destinatário, datada de 14 de novembro de 1652; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 274.

[221] A saber: alegava-se "que a república se não poderia sustentar sem índios, e que os de que se serviam eram legitimamente cativos; que as entradas ao sertão e resgates eram lícitos; que os índios eram a mais bárbara e pior gente; e que, se servissem com liberdade, se haviam de levantar contra os portugueses; e outras cousas a este modo, umas verdadeiras e outras duvidosas; e as mais totalmente falsas e erradas"; *Idem*, p. 338.

[222] *Idem*, p. 333.

[223] *Idem*, *ibidem*.

> Respondemos-lhes com declarar a grande vontade que tínhamos de servir a esta república, da qual também nós éramos parte, pois viéramos para viver e morrer nela; e que, por esta causa, no nosso papel seguíramos as opiniões mais largas e favoráveis aos moradores, e que só lhes negávamos nele aquilo que em consciência lhes não podia de nenhum modo pertencer. Que o nosso intento fora não dar parecer nesta matéria, para os não desagradar; mas que, obrigados deles mesmos a dizer o que sentíamos, faltaríamos muito ao que de nós se esperava se disséramos cousa alheia da justiça e da verdade: e no caso que, para os contentar, nós o fizéssemos, então merecíamos não só que nos lançassem fora, senão que nos tratassem muito pior.[224]

Daquilo que compôs João Lúcio de Azevedo, recapitula-se parte. Principiada, como se viu, com o anúncio da abolição dos cativeiros ilícitos dos índios no Maranhão, é essa parte seqüência de ações cronologicamente dispostas em missiva que expõe ao destinatário do texto, o Provincial do Brasil, notícia dos negócios jesuíticos no Maranhão, como soía então entre os membros da Companhia, em concordância com o que preceituaram, no século XVI, epistolar e disciplinarmente, os padres Inácio de Loyola e Juan de Polanco[225].

---

[224] *Idem*, pp. 333-4

[225] Cf. HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)" in: VIEIRA, A. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 13. Alcir Pécora esmiúça a questão e lembra de que uma "breve passagem pelas *Constituciones*, que regulam todo o funcionamento da Companhia de Jesus, dá-nos uma visão impressionante da importância que toma a correspondência na maneira que ela tem de conceber-se como corpo e de atuar em favor da fé católica. Desde os anos de noviciado até o exercício dos principais cargos de governo, passando naturalmente pelos ministérios e missões, tudo é lugar onde a arte epistolar encontra funções bem definidas e relevantes a cumprir. Embora o texto espanhol das *Constituciones* apenas ganhe edição oficial em 1558, elas circulam e nascem de reflexões bem anteriores, das quais a *Formula del Instituto*, redigida em 1539 e aprovada pela bula papal de 1540, fornece já uma versão bastante adiantada". PÉCORA, A. "A arte das cartas jesuíticas no Brasil", in: *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 26. Pécora ainda propõe: "A prática ostensiva da carta no corpo da Companhia evidencia que sua função está pensada ao menos segundo três aspectos decisivos: o da *informação*; o da *reunião de todos em um*; e, enfim, o da *experiência mística* ou *devocional*. Com efeito, o primeiro deles fica claro quando se conhece que a correspondência é muitas vezes o único meio de relato dos sucessos passados nas várias frentes da ação jesuítica espalhada ao longo do vastíssimo novo orbe. Nessa perspectiva, é notável o esforço jesuítico de capturar em letra comunicável acontecimentos que se dão bem diante dos missionários, mas cuja possibilidade de

Ora, nos textos epistolares, a *narratio*, conformemente à preceituação da *ars dictaminis*, tal qual lida, por exemplo, no texto anônimo *Ractiones dictandi*, "é enumeração ordenada dos fatos sob discussão, ou melhor, uma apresentação dos fatos de um modo que pareçam eles próprios a se apresentar"[226]. Isso significa: tal ensinam Cícero (*De inu.* I, 27), Quintiliano (QUINT. IV, 2,31), a *Retórica a Herênio* (*Rhet*. *Her*. I 15) ou os *Progymnasmata* de Élio Teão (THEON 78), que se narre a coisa com brevidade, clareza e verossimilhança[227]. Assim, em matéria histórica, tal a exposta por Vieira[228], que seja breve a narração, expondo-se apenas o necessário, nada além do que é oportuno, de modo a remontar, quando dos feitos primeiros, ao que é indispensável, a

---

interpretar como dotados de sentido ou verdade demanda enorme esforço de vontade e inteligência, o mais das vezes sintetizados no dever da escrita. O segundo aspecto justamente manifesta-se aí, quando os acontecimentos enfeixados em linhas de informação, reforçam igualmente a rede espiritual dos irmãos dispersos pelo mundo, de cuja solidariedade de ação e unidade de propósito depende a a sobrevivência do corpo inteiro da Companhia e a eficácia global de sua intervenção na história, enquando co-autora da Providência". E acrescenta: "Contudo, este único corpo, em que todos agem como um só, ainda não se compreende verossimilmente enquanto a unidade não se traduz como experiência mística, isto é, como êxtase da participação na plenitude de uma vida espiritual, que, no limite, exige a perda do cuidado de si. Neste ponto, as letras enviadas de toda parte do mundo constituem-se, ao mesmo tempo, como particulares e como exemplares, quer dizer, como referência histórica única e como alegoria espiritual comum – numa palavra: como escrita humana análoga às divinas escrituras. As cartas cumprem a função de atualizar a missão apostólica e a palavras de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam leitor e escritor numa mesma febre de fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais", in PÉCORA, A. "A arte das cartas jesuíticas no Brasil", p. 28.

[226] ANÔNIMO DE BOLONHA. "Regras para escrever cartas", in TIN, E. (Org.). *A arte de escrever cartas*. Campinas: Editora Unicamp, 2005, p. 99.

[227] Jean Cousin, em comentário à passagem, destaca que essas qualidades recebem, em diferentes autores, definições diversas, embora bastante próximas. Assim: (i) "breve": σύντομος; βραχεῖα; *brevis*; (ii) "clara": σαφής; *lucida* (por ex.: QUINT. IV 2,31; MART. CAP. *R.L.M.* 486, 22); *dilucida* (por ex.: *Rhet*. *Her*. I 14; JUL. SEV. *R.L.M.* 357, 17); *perspicua* (por ex.: QUINT. IV; 2,31; JUL. VICT. *R.L.M.* 423, 36); *manifesta* (por ex.: FORT. *R.L.M.* 111, 28); *aperta* (por ex.: CIC. *De inu.* I, 28; SULP. VICT. *R.L.M.* 322, 35); *plana* (por ex.: CIC. *Top.* 97*)*; (iii) "verossímil": πιθανή, *probabilis*, *verisimilis*, *credibilis*. Cf. QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1976, v. 3, p. 220. Na *Arte Retórica* de Apsines, por exemplo, destacam-se tão somente a verossimilhança (πιθανότης) e a clareza (σαφήνεια), cf. APSINES *Rhet*. 3, 1. A *Retórica Cristiana* de Diego Valadés apresenta um sumário útil da *narratio*, refere Isócrates e aponta os termos *probabilis*, *verisimilis*, *credibilis*; cf. VALADÉS, D. *Retórica Cristiana*. Tradução de T. H. Zapién. 2ª ed., México: FCE, 2003, pp. 514-9.

[228] "O discurso (narração), definido, no século XVII como parte mais substancial da carta, é ordenado conforme os gêneros das correspondências, os gêneros das matérias e as espécies de temas. Se a matéria é histórica, consistindo o discurso que a representa na narração de eventos sucessivos, como ocorre nas cartas da Holanda que expõem as idas e vindas das negociações com os Estados Gerais, impõem-se a ordem seqüencial para representar as ciscunstâncias dos acontecimentos, sem possibilidade de confusão das coisas posteriores com as anteriores, como se vê por exemplo também na Ânua de 1626"; in: HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 48. O termo "discurso", segundo a exposição de Hansen, é o que usa Emanuele Tesauro em seu *Trattato delle lettere missive*, de 1678, para se referir à "narração" (p. 45).

expor, em traços gerais, não em pormenor, e a seguir até onde for preciso, não às últimas conseqüências[229]. Que seja clara a narração, expondo-se primeiro os primeiros feitos e conservando-se a ordem temporal dos acontecimentos, tal como ocorrido ou que pareçam ter ocorrido[230]. Deve-se buscar "não discursar de modo confuso, obscuro, inusitado; não passar a outro assunto; não começar de muito longe, não seguir muito adiante e não deixar de lado o que diz respeito à matéria"[231]. Que seja, por fim, verossímil a narração, respeitando-se o que postulam o costume (*mos*), a opinião (*opinio*) e a natureza (*natura*), e conservando-se a duração do tempo, a dignidade dos personagens, as razões das deliberações, as oportunidades do lugar[232].

Ensina, pois, a *Institutio oratoria* que "brevidade", "clareza" e "verossimilhança" devam ser as virtudes da narração. Essa é lição dos isocráticos, afirma Quintiliano[233]. Outros, a essas virtudes, acrescentam outras, entre elas, a ἐνάργεια (*enárgeia*), que, de fato, não é própria da narração, mas comum às várias partes do discurso, e acresce *evidentia* à exposição[234]. Essa noção interessa e assim se deve compreender, tal recapitula Hansen:

> Aristóteles qualifica o efeito de *enargeia* – ao pé da letra, "vividez", como se vê no advérbio *enargos* ("vividamente") – como *pro ommaton*, "na frente do olho", propondo que as metáforas de ação impressionam mais, pois com elas o

[229] Cf. *Rhet*. *Her*. I 14; CIC. *De inu.* I, 28.
[230] Escreve Hansen acerca da do encadeamento das ações na *narratio*, considerando as cartas do jesuíta: "Os enunciados descritivo-narrativos são miméticos ou representativos: figuram os temas, na forma de retratos, cenas, quadros, relatos de eventos etc., justapostos segundo a linearidade de "começo-meio-fim" do gênero histórico. Evidentemente, quando a mensagem faz referência a um assunto tratado em carta anterior, a *narratio* pode começaer em *media res* ou, ainda, ser iniciada por um pequeno resumo, em que são recordadas as principais circunstâncias da ação já contada ou da situação em que a missiva foi escrita", in HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 52.
[231] *Rhet. Her*. I 15: [...] *hic erit considerandum, ne quid perturbate, ne quid contorte,ne quid noue dicamus; ne quam in aliam rem transeamus; ne ab ultimo repetamus; ne longe persequamur; ne quid, quod ad rem pertineat, praetereamus* [...]. No corpo do texto, o passo é citado em tradução de Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria, de edição já citada.
[232] Cf. *Rhet*. *Her*. I 16.
[233] QUINT. IV 2,31.
[234] QUINT. IV; 2,63.

> orador faz o evento narrado ocorrer como se os ouvintes o estivessem vendo. Na *Retórica*, dá como exemplo a fala de Isócrates que, tendo de dizer "A Grécia lamenta a morte dos soldados de Salamina", disse "A mãe Grécia chora seus filhos no túmulo de Salamina". Os procedimentos técnicos para produzir *enargeia* são dramáticos, evidenciando-se como uma pragmática: uso do discurso direto e interpelação patética de personagens, como faz Filóstrato em "Os Caçadores"; de apelo constante ao destinatário; de advérbios de lugar e de tempo referidos ao ato da enunciação; do presente pelo passado, etc. O anônimo da *Retórica a Herênio*, Cícero e Quintiliano associam a *evidentia* assim produzida à persuasão dos três gêneros da oratória, definindo-a aristotelicamente como *descriptio* produtora de *pathos* que torna a causa debatida como que presente aos ouvintes, por isso persuasivamente eficaz (*Inst. Orat*. VI, 2,32; VIII, 3,67). Como diz Aftônio quando trata da etopéia, produzimos a ficção do *éthos* do locutor. O efeito patético é *visio*, "visão", correspondente ao grego *phantasia*: "[...] *per quas (visiones) imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac prasentes habere videamur*" [...]. As técnicas dramáticas compõem a visão do destinatário segundo a perspectiva do ato de enunciação; a visão efetuada é, por isso, um ponto de vista a partir do qual o destinatário é contemporâneo dos aspectos da pintura suposta que "vê" *per partes*, como diz Quintiliano (IX, 2,40), efetuando sua combinação e simultaneidade. A *enargeia* ou *evidentia* intensifica o efeito de clareza dos ornatos aplicados, tornando-os mais nítidos (*nitiodora*) (*Inst. Orat*. VIII, 3,61).[235]

Da compreensão da *enárgeia* depende a noção de *narratio* citada no tratado anônimo *Ractiones dictandi*: na carta, diálogo com o ausente, a narração, valendo-se de

[235] HANSEN, J. A. "Categorias epidíticas da *ekphrasis*". *Revista USP*, v. 71, São Paulo, 2006, p. 93.

procedimentos como os referidos, constrói o efeito de presença do que se narra e presentifica a coisa narrada àquele que do diálogo se aparta. Mais ainda, da noção depende o entendimento da narração de Vieira ao Provincial do Brasil.

Isso posto, depois de expor a tumultuada reação da população do Maranhão à ordem régia de libertação dos índios cativos, amplificada pela ira contra os missionários da Companhia, o jesuíta refere encontro com o capitão-mor[236]: a exposição é breve, Vieira faz-se personagem de Vieira, eloqüentíssimo personagem, que ouve rígida argumentação contra as razões para a liberdade dos cativos, mas, "por força da verdade", convence o interlocutor, que, persuadido, pede a ele que pregue na primeira dominga da Quaresma, a das Tentações, o assunto discutido. Encerra-se a conversa nos seguintes termos, evidentíssimos: "Despedimo-nos com grandes demonstrações de amizade, e esforçando as suas o mesmo capitão-mor: 'Ah! Padre Antônio Vieira', me disse, 'a quem esperara que os princípios desta nossa prática haviam de ter semelhantes fins! Mas isto mostra que é cousa de Deus, e que Ele há-de ajudar'"[237].

Com essas palavras, em discurso direto, torna-se vívido o enunciado, presentifica-se ao destinatário do texto o governador personagem de Vieira. Mais ainda: como propõe Hansen à luz da doutrina de Aftônio sobre a etopéia[238], produz-se "a ficção do *éthos* do locutor". Assim, ao modo dos pré-exercícios retóricos, é como se o missivista desse voz ao personagem a partir da seguinte interrogação: "que palavras

---

[236] Como refere João Viegas, o capitão-mor é "autoridade nomeada pelo rei para exercer funções militares e administrativas". É o governador local, chamado também "capitão", "capitão-general", "capitão-governador", Cf, VIEGAS, J. "O padre António Vieira e o direito dos índios", in: VIEIRA, A. *A missão de Ibiapaba*, Coimbra: Almedina, 2006, p. 165.

[237] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338.

[238] Bem lembra Mª Dolores Reche Martinez, ao comentar os *Progymnasmata* de Teão, Aftônio e Hermógenes, que, entre esses autores, há variação quanto ao uso das noções de "etopéia" e "prosopopéia". Escreve a estudiosa: "Hermógenes y Aftonio entienden por etopeya (...) lo que Teón considera prosopopeya (...). Hermógenes y Aftonio distiguen entre etopeya (cuando se representa a un hombre pronunciando discursos), prosopopeya (cuando se representa a una cosa) e idolopeya (cuando se representa a una persona que há muerto), mientras que Teón únicamente habla de prosopopeya y considera que ésta se produce cuando se representa a un personaje pronunciado discursos, sin precisar más", in TEÓN, HERMOGÉNES, AFTONIO. *Ejercicios de retórica*. Introducción, traducción y notas de Mª Dolores Reche Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1991, p. 23.

dirigiria a Vieira o governador logo que convencido da verdade da libertação dos cativos?" Finje, assim, o missivista, tal codifica a preceituação, um discurso que seja verossímil à narração, que convenha àquele que fala e à circunstância em que se vê. Lembre-se, pois, que deve ser um o discurso de um jovem, outro o de um velho; um o de um escravo, outro o de um homem livre; um o de um soldado, outro o de um pastor[239]; e, de modo análogo, tendo em vista o *éthos* do locutor e o presente do enunciado, umas as palavras do vulgo que dá fé aos rumores que o diabo semeia ("Padres da Companhia fora! Fora inimigos do bem comum! Metam-nos em duas canoas rotas!"), outras as do governador convencido das razões do jesuíta ("Ah! Padre Antônio Vieira", me disse, "a quem esperara que os princípios desta nossa prática haviam de ter semelhantes fins! Mas isto mostra que é cousa de Deus, e que Ele há-de ajudar"). Enfim, arremate do diálogo em boca alheia, são as palavras do capitão-mor elogio ao engenhoso jesuíta e, ainda, indício da justiça de sua causa, para a qual concorre (e há de concorrer, deseja o capitão) o Verbo.

A narração de Vieira, na missiva, segue. Compõe-se verossimilmente a pregação: da demanda do capitão-mor, que a verdade das razões do jesuíta moveu, o *momento oportuno* para demover aqueles outros contrários à libertação dos índios cativos. É o que se lê a seguir:

> Preguei na seguinte dominga, que era a das Tentações, e, tomando por fundamento o *Haec omnia tibi dabo*, que era a terceira, mostrei primeiramente, com a maior eficácia que pude, como uma alma vale mais que todos os reinos do mundo; e, depois de bem assentado este ponto, passei a desenganar com a maior clareza os homens do Maranhão, mostrando-lhes com a mesma que todos estavam geralmente em estado de condenação, pelos cativeiros injustos dos

[239] Cf. THEON, 115-6; HERM. 21.

> índios; e que, enquanto este habitual pecado se não remediasse, todas as almas dos portugueses deste Estado iam e haviam de ir para o inferno. Propus finalmente o remédio, que veio a ser em substância as mesmas resoluções da nossa resposta, mais declaradas e mais persuadidas, facilitando a execução e encarecendo a conveniência delas; acabei prometendo grandes bênçãos de Deus e felicidades, ainda temporais, aos que, por serviço do mesmo Senhor e por salvar a alma, lhe sacrificassem esse interesses.
>
> Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras, Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo de ali saíram persuadidos a se querer salvar, e a aplicar os meios, que para isso fossem necessários, a qualquer custo.[240]

É essa dominga 2 de março de 1653, data mais adiante Vieira, pouco além das palavras lidas. É a primeira dominga da Quaresma, em que o pregador acomoda as deliberações da administração dos índios ao tema proposto, *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* ("Tudo isso lhe darei, se prostrado me adorares"), a terceira entre as tentações de Cristo, em fundamento extraído de *Mateus*, IV, 9. No passo referido, ao destinatário, o jesuíta traça o fio argumentativo do sermão e, daí, evidencia, na vividez do auditório, a eficácia da palavra desempenhada. Ora, ensina Quintiliano que a *enárgeia*, a *evidentia*, mais do que dizer (*dicere*), ostenta (*ostendere*) e, assim, afeta o interlocutor tal qual estivesse diante da própria coisa[241]. Vieira ostenta a comoção, "visível": "Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras, Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo de ali saíram persuadidos a se querer salvar (...)". Ao fazê-lo, porque evidencia um auditório eficazmente afetado, Vieira faz a *evidentia* "persuasivamente eficaz" e mira mover o

[240] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338.
[241] QUINT. VI, 2,32.

interlocutor ausente, a quem, na sucessão das ações que narra, a carta conta quão exitoso foi o desempenho do púlpito, como fora também o diálogo com o governador, e ainda ensina a inversão dos sucessos operada pela palavra divina: dos impropérios extremados e ações da multidão ao convencimento daqueles contrários à abolição dos cativeiros que se puseram a ver o pregador em ação[242].

Ora, dos passos lidos da carta do jesuíta, a verdade é tão-somente a da palavra divina; é Verdade, pois. A narração, viu-se, conduz-se pela verossimilhança e, tal a propõe o jesuíta, é verossímil, porque, para os que se correspondem, é crível que dê frutos a palavra de Deus. Escreve Vieira, no "Sermão da Sexagésima"[243], que a conversão das almas por meio da pregação depende da concorrência de três princípios: do pregador, que deve concorrer com a doutrina e, com ela, persuadir; de Deus, que concorre com a graça e ilumina; e do ouvinte, que concorre com o entendimento e em cujo coração, tal se narrou, obrou a palavra divina. Ora, ensina o sermão que a ação da luz da graça é proposição de fé, lida no Evangelho e definida no Concílio de Trento, portanto, infalível, e, mais, que é tanta a força do Verbo, que triunfa mesmo nos "corações embaraçados como espinhos", nos "corações secos e duros como pedras"[244], portanto, diante do mais indisposto dos auditórios. Logo, conclui o jesuíta: se então não faz fruto a palavra de Deus, só pode a culpa ser da parte do pregador, e a razão dessa falta de eficácia o "Sermão da Sexagésima" esmiúça.

A narração que se remete ao Provincial do Brasil, todavia, aparta-se disso: encena a palavra persuasiva, a concorrência dos três princípios referidos e, ao fazê-lo,

---

[242] Assim a carta figura a inversão dos sucessos e a salvação das almas: "Este portentoso sucesso de 2 de março, primeira dominga da Quaresma deste ano, principiado e acabado num dia, pelo qual só, quando não houveram outros, se poderá dar por bem empregada toda esta missão e trabalhos dela; pois não uma alma ou uma família ou uma cidade, senão um estado inteiro, em que todos, como habitualmente se iam dispondo para o Inferno, se puseram naquele dia em estado de salvação, ficando com ânimo preparado de restituir e pôr em liberdade a quantos os que tinham por escravos haviam feito o exame fossem julgados por livres, e satisfazer em tudo o mais às obrigações da consciência", in VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338.
[243] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 17-8.
[244] *Idem*, p. 23.

exalta as virtudes do pregador, alheio aos vícios que, no púlpito ou fora dele, seriam a causa de se fazer infrutífera a pregação. Virtuoso o pregador, virtuosas suas palavras no sermão de Quaresma, compostas em narração dirigida a um superior hierárquico de Vieira na Companhia de Jesus, é ainda eficaz a palavra institucional, iluminada pela graça divina, tal se viu e verá, como a carta reitera:

> Uma das causas, que me pareceu em Portugal podia ajudar muito a entrada da Companhia nestas terras, era o respeito da mercê que El-Rei me fazia, a autoridade das suas cartas e a recomendação que nelas faz a todos seus ministros e povos acerca de mim e da missão. Os efeitos de todas estas cartas e recomendações foi quererem-nos lançar fora, e a mim particularmente, pelos respeitos acima referidos, não havendo, em todos aqueles primeiros dias, quem de tudo isto fizesse mais caso que se tal cousa não houvesse.
>
> E quando todos estes respeitos não tinham alguma valia, e os ânimos dos homens estavam tão alheios de nós, e tão odiada com eles nossa vinda, uma vez que subi ao púlpito, e preguei o Evangelho de Cristo, foi tanta a sua eficácia e autoridade, e tal o respeito que nós concebíamos com ela, que, mudado num momento os juízos e vontades de tantos homens, e tão interessados, anoitecemos amados, respeitados, louvados e seguidos dos mesmos que, na manhã do mesmo dia, nos aborreciam, nos murmuravam, nos perseguiam e tanto a seu pesar nos tinham entre si. Oh! Força das forças de Deus! Oh! Portentosa providência do Altíssimo! *Quam incomprehensibilia sunt judicia Dei*![245]

Enfim, a narração, mesmo que parte de um todo fragmentário, não expõe o que ao sermão publicado escapa. Codificada, não indicia a pregação, apenas a compõe,

[245] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338.

como compõe o que a ela antecedeu e a ela sobreveio, a inversão dos sucessos que se leu e releu, e, sobretudo, a grandeza da Providência Divina. Também codificada é a narração da comoção daqueles diante do púlpito. Como se viu, codificada em sua afetação e aí persuasiva. E apenas persuasiva porque verossímil.

Da missiva ao sermão tal como estampado, desdobram-se enunciações e enunciados. Sabe-se, data a carta de 1653, contam-se nela infortúnios e fortúnios que a narração circunscreve também a 1653; o sermão, por outro lado, em forma de letra, deu-se a conhecer em 1699, no tomo XII da edição príncipe da obra parenética de Vieira, dois anos após sua morte[246], dois anos após a preparação desse volume para impressão, organizada, ao que se sabe, até meados de 1697[247], 44 anos após a data que figura na carta lida e na rubrica, a encenar, como é conhecido, o desempenho, no púlpito, em 1653. Listam-se as datas, não se superpõem, porém, enunciações e enunciados, nem se confundem *circunstância* e *oportunidade*, como salienta Marcos Martinho dos Santos, afinal, a primeira obedece à segunda: uma vê-se no discurso; dele, se vê a outra[248].

A *oportunidade* aqui já se leu, a ela devem se adequar as "receitas", os "remédios da alma" de Vieira, visto que assim tanto mais enérgicos e eficazes para aplacar os vícios. Já a *circunstância* é o que os *progymnasmata* chamam *perístasis*. São circunstâncias: "personagem", "ação", "lugar", "instrumento", "motivo", "modo" e "tempo"; "quem" (*quis*), "o que" (*quid*), "onde" (*ubi*), "por meio do que" (*quibus*

[246] Sobre a morte de Vieira, em 18 de julho de 1697, na *História* de João Lúcio de Azevedo, lê-se: "Neste momento uma grande estrela, ou facho luminoso se acendeu no céu. Presumivelmente a alma do apóstolo, que se liberava ao empíreo. Também, três dias antes e três depois da morte, uma estrela nova brilhou sobre o Colégio; informou disso os ouvintes o orador das exéquias em Lisboa. Não deram por tal os padres que rodeavam o leito mortuário, nem um nem outro fato se acham mencionados no relatório do Reitor João António Andreoni ao Geral, sobre a vida e derradeiros dias do falecido. Era o tributo da lenda doméstica a este membro insigne da família"; in AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 1, pp. 302-3.

[247] A "Licença da Religião" que abre o tomo XII, por Alexandre de Gusmão, data de 20 de junho de 1697; Segundo João Lúcio de Azevedo, "foi o tomo duodécimo aprovado em Junho [de 1697] pelo Provincial"; Ver AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 1, p. 302.

[248] Cf. sugestão do professor Marcos Martinho dos Santos durante o exame de qualificação, de quem dependem as considerações que seguem.

admiculis), "por que" (*cur*), "de que modo" (*quem ad modum*), "quando" (*quando*), tal lista o *De rhetorica* do Pseudo-Agostinho, como Fortunaciano e Capela, outro entre os retores latinos dito menores[249]. Como bem recorda Francis Goyet, guarda as circunstâncias o hexâmetro mnemônico latino "*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*"[250], que permite analisar os assuntos, quase ao modo de uma máquina produtora de *topoi*, como o "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma" mostrará.

Seguindo pois a doutrina de Hermágoras, ensinam Hermógenes, Aftônio e ainda Élio Teão que a precisão circunstancial é aquilo que difere *thésis* e *hypóthesis*, questões indefinidas e definidas que os latinos denominam *propositum* e *causa*, segundo as lições dos *Topica* de Cícero[251]. Dessa maneira, exemplifica Aftônio, é uma tese questionar "se é conveniente construir uma fortificação", uma hipótese, "se é conveniente aos lacedemônios fortificar Esparta frente a uma ameaça persa". São personagens "os lacedemônios"; a ação é "a construção da fortificação"; o motivo, "a ameaça persa"[252].

Para Vieira, já não interessam os lacedemônios. Como anunciou a referida missiva ao Provincial do Brasil, no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", a deliberação é outra: aconselha-se a libertação dos índios cativos injustamente. Formado, pois, o sermão como *causa* a ser argumentada, nele, são outros os personagens, "os

---

[249] Cf. COPELAND, R. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 67. A lista de circunstâncias é variável. Segundo o Pseudo-Hermógenes, no *De inuentione*, contempla "lugar" (τόπος), "tempo" (χρόνος), "modo" (τρόπος), "personagem" (πρόσωπον), "motivo" (αἰτία) e "ação" (πρᾶγμα); cf. KENNEDY, G. A. *Invention and Method: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. Translated with introductions and notes by George A. Kennedy. Atlanta: SBL, 2005, pp. 86-7. Já de acordo com Rita Copeland, na obra citada (p. 66), não raro vê-se restrita a três ou quatro circunstâncias. Por exemplo: a lista é quádrupla no prólogo atribuído a Remígio de Auxerre ao *De nomine* de Prisciano: "*locus*", "*persona*", "*tempus*" e "*causa*"; é tríplice em prólogo a *Disticha Catonis*, tal lido em manuscrito dos séculos X ou XI: "*persona*", *locus*" e "*tempus*".

[250] Cf. GOYET, F. *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996, pp. 21-2.

[251] CIC. *Top.* 79-80; ALVES, B. de O. Os tópicos *de Marco Túlio Cícero: introdução e tradução*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2001 [dissertação de mestrado], pp. 134-5.

[252] APHTH. 41-42; in TEÓN, HERMOGÉNES, AFTONIO. *Ejercicios de retórica*, pp. 259-60.

portugueses"; outra a ação, "a libertação do cativeiro injusto"; o lugar é o "Maranhão", o tempo, "o ano de 1653", aquele que a rubrica, na página, brevemente aponta. Isso tudo, o sermão molda, como se viu, fundamentado em *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, versículo do Evangelho de São Mateus, ao qual se acomodam as circunstâncias, conforme o *conselho* do orador.

Estampado esse sermão, compõe-se à semelhança do "original". Por conta disso, lendo-se o tomo XII dos *Sermões*, faz-se dele esboço que não foge às palavras de Vieira dirigidas ao Provincial do Brasil[253]. Dessa maneira, primeiro, o discurso argumenta que uma alma vale mais que todos os reinos do mundo. Depois, como aponta o jesuíta, desengana os habitantes do Maranhão, para lhes mostrar que estavam todos em estado de condenação em razão do cativeiro injusto dos índios; e isso de maneira tal a afirmar que, sem o remédio dessa situação, estariam os portugueses do Estado condenados ao inferno. Por fim, Vieira, para remediar o que crê remediável, aconselha a libertação dos cativos e a administração dos índios. O aconselhamento dá-se, por fim, nos seguintes termos:

> Estudei o ponto com toda a diligência, e com todo o afeto, e, seguindo as opiniões mais largas, e mais favoráveis, venho a reduzir as coisas a estado, que entendo que com muito pouca perda temporal, se podem segurar as consciências de todos os moradores deste Estado, e com muitos grandes interesses podem melhorar suas conveniências para o futuro. Dai-me atenção.
>
> Todos os índios deste Estado, ou são os que vos servem como escravos, ou os que moram nas Aldeias de El-Rei como livres; ou os que vivem no Sertão em sua natural, e ainda maior liberdade: os quais por esses rios se vão comprar, ou

[253] Cf. carta de Vieira referida, datada de 22 de maio de 1653 e endereçada ao Provincial do Brasil; in: VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338. Ver também o que propõe Alcir Pécora em VIEIRA, A. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo II, 1ª reimpressão, org., int. A. Pécora, São Paulo: Hedra, 2001, p. 452.

resgatar, (como dizem) dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada, e violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos. Quanto àqueles, que vos servem, todos nesta terra são herdados, havidos, e possuídos de má fé; segundo a qual não farão pouco (ainda que o farão facilmente) em vos perdoar todo o serviço passado. Contudo, se depois de lhes ser manifesta esta condição de sua liberdade, por serem criados em vossa casa, e com vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea, e voluntariamente vos quiserem servir, e ficar nela; ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá apartar de vosso serviço. E que se fará de alguns deles, que não quiserem continuar nesta sujeição? Estes serão obrigados a ir viver nas Aldeias de El-Rei, onde também vos servirão na forma, que logo veremos. Ao Sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem (como se diz) em cordas, para ser comidos; e se lhes comutará esta crueldade em perpétuo cativeiro. Assim serão também cativos todos, os que sem violência forem vendidos como escravos de seus inimigos, tomados em justa guerra; da qual serão Juízes o Governador de todo o Estado, o Ouvidor-geral, o Vigário do Maranhão, ou Pará, e os Prelados das quatro Religiões, Carmelitas, Franciscanos, Mercenários[254], e da Companhia de Jesus. Todos os que deste juízo saírem qualificados por verdadeiramente cativos, se repartirão aos moradores pelo mesmo preço por que foram comprados. E os que não constar que a guerra, em que foram tomados, foi justa, que se fará deles? Todos serão aldeados em novas povoações, ou divididos pelas Aldeias que hoje há; donde repartidos com os demais Índios delas pelos moradores, os servirão em seis meses do ano alternadamente de dois em dois, ficando os outros seis meses para

[254] Entenda-se: dos "Mercenários", "Frades da Mercê", escreve Bluteau: "Ordem nos seus princípios militar, & depois Religiosa. Foi fundada por S. Pedro Nolasco, acompanhado de S. Raimundo de Penhaforte, & de Pedro Rey de Aragão. Os Religiosos deste Instituto, demais dos tres votos ordinarios, fazem hum quarto voto, de trabalhar para a Redempção dos cativos em Berberia, & ainda de se sugeitaram à servidão, para resgatarem aos Fieis. A esta sagrada Ordem concederão os Pontífices notaveis privilegios"; BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*, t. 1, p. 433.

> tratarem de suas lavouras, e famílias. De sorte que nesta forma todos os Índios deste Estado servirão aos Portugueses: ou como própria e inteiramente cativos, que são os de corda, os de guerra justa, e os que livre, e voluntariamente quiserem servir, como dissemos dos primeiros; ou como meios cativos, que são todos os das antigas, e novas Aldeias, que, pelo bem, e conservação do Estado me consta, que sendo livres, se sujeitarão a nos servir, e ajudar ametade do tempo de sua vida. Só resta saber qual será o preço destes, que chamamos meios cativos, ou meios livres, com que se lhes pagará o trabalho do seu serviço. É matéria, de que se rirá qualquer outra nação do mundo, e só nesta terra se não admira. O dinheiro desta terra é pano de algodão, e o preço ordinário por que servem os Índios, e servirão cada mês, são duas varas deste pano, que valem dois tostões. Donde se segue, que por menos de sete réis de cobre servirá um Índio cada dia. Coisa, que é indigna de se dizer, e muito mais indigna, de que por não pagar tão leve preço, haja homens de entendimento, e de Cristandade, que queriam condenar suas almas, e ir ao inferno.[255]

Lembra Antônio José Saraiva[256], desembarcou Vieira, no Maranhão, em princípio de 1653, quando vigorava lei de 29 de maio de 1649, que tornava proibida, sem exceção, a escravidão indígena. "Letra morta", realça o estudioso, que ordem régia de 1652 então pretendia fazer cumprir, embora tão logo conhecida, depois que aportou, em São Luís, um novo capitão instruído a fazê-lo, tenha motivado o motim dos habitantes da região contrários às determinações reais, como vivazmente composto no passo lido da epístola ao Provincial do Brasil. É nessa ocasião que Vieira sobe ao púlpito.

---

[255] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 332-4.
[256] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 19-20.

Lendo o sermão, a partir dos "remédios" há pouco referidos, asseveram Saraiva e Thomas Cohen[257] que o propósito de Vieira era garantir a coexistência pacífica entre jesuítas e portugueses, por isso a sugestão conciliadora, a saber, "a suspensão da lei, enquanto se esperava a sua substituição por uma outra cujo princípio seria a distinção entre escravos legítimos e ilegítimos, devendo os primeiros ser libertados depois do exame dos títulos de cativeiro. Esta decisão, em que os jesuítas desempenhavam o papel de conciliadores, permitia pôr de acordo, por um lado, o novo governador e as autoridades reais e, por outro, os colonos" [258].

É "conciliadora", porque "moderada"[259], qualifica Vieira. A proposta do jesuíta, assentada no meio-termo, aparta-se dos extremos: num, a irresoluta proibição do cativeiro, desmedida, ainda que legal, visto a necessidade da mão-de-obra escrava indígena nos afazeres locais; noutro, o cativeiro injusto, desmedido visto cobiçoso e condenável. Na moderação da deliberação, pois, a reiteração da justiça e a legitimação do cativeiro justo, ou seja, o cativeiro de índios "em corda", resgatados para que não fossem comidos, e o daqueles já escravizados em "justa guerra", como o passo do sermão aconselha.

Contemporaneamente à correspondência ao Provincial do Brasil, que, viu-se, compõe o desempenho do "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", em São Luís, Vieira escreveu outra carta, datada de 20 de maio de 1653, agora ao rei D. João IV. Aí, o jesuíta, a quem se subordina a missão da Companhia na região, redige um pedido de que se enviem ao Maranhão outros religiosos, para que o trabalho de "governo espiritual" de índios e portugueses prosseguisse a contento. Para que a petição se

---

[257] COHEN, T. *The Fire of Tongues: Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998, pp. 60-1.
[258] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, p. 20.
[259] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 334.

sustente, na carta, o jesuíta narra a situação dos cativeiros e dos resgates indígenas. Leia-se parte do que propõe a epístola:

> [...] Os [índios] que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativeiros injustos, que muitos deles padecem, de que V. M. tantas vezes há sido informado, e que porventura é a principal causa de todos os castigos que se experimentam em todas as nossas conquistas.
>
> As causas deste dano se reduzem todas à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões, e às guerras injustas sem autoridade nem justificação algumas; e, ainda que trazem alguns verdadeiramente cativos, por estarem em cordas para serem comidos, ou por serem escravos em suas terras, os mais deles são livres. E tomados por força ou por engano, e assim os vendem e se servem deles como verdadeiros cativos.
>
> O remédio que V. M., senhor, e os senhores reais antecessores de V. M. procuraram dar a esta tirania foi mandar totalmente cerrar os sertões e proibir que não houvesse resgates e declarar por livres a todos os já resgatados de qualquer modo que o fossem. Este remédio, senhor, verdadeiramente é o mais efetivo de quantos se podem representar; mas é dificultosíssimo e quase impossível de praticar, como a experiência tem mostrado em todos os tempos, e muito mais nos motins deste ano, fundados todos em serem os índios o único remédio e sustento dos moradores, que sem eles pereceriam.
>
> O meio que parece mais conveniente e praticável (como já se tem começado a executar) é examinaram-se os cativeiros, e ficarem livres os que se acharem livres, e cativos os que se acharem cativos.
>
> Mas para que esse exame seja com a inteireza e a justiça que convém, não basta que os oficiais da Câmara o julguem, ainda que seja com assistência do sindicante: mas é necessário que o mesmo sindicante aprove os ditos exames, e

> julgue todas estas causas e processos delas; e nesta forma parece que, sem nenhum encargo de consciência, poderão ficar cativos os que se julgarem por tais. E, porque o desembargador João Cabral de Barros é pessoa de tão boas letras, e procede com tanta justiça e inteireza em todas as matérias, parece que tudo o que V. M. houver de fiar de um grande ministro o pode fiar dele.
>
> E quanto aos resgates para o futuro, se se houverem de fazer entradas só a esse fim, será dar outra vez nos mesmos inconvenientes. Mas, porque convém que haja os ditos resgates, aos menos por remir aquelas almas, o modo com que se podiam justificamente é este:
>
> Que as entradas ao sertão se façam só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da coroa de V. M., como V. M. tem ordenado, e que nessas entradas se acharem alguns índios em cordas, ou legitimamente escravos, que esses se possam comprar e resgatar, aprovando-o primeiro os padres que forem à dita missão, aos quais, quando menos, haverá sempre um teólogo e um bom língua; e para que isso se consiga, como convém, que o capitão que houver de levar a seu cargo a dita entrada não seja só eleito pelo capitão-mor ou governador, senão por ele, pela Câmara, pelos prelados das religiões e vigário-geral, porque, se a dita capitania for data do capitão-mor, mandará quem vá buscar mais seus interesses que os de Deus e do bem comum.[260]

Vieira mira, na carta ao monarca, o remédio para a falta de religiosos no Maranhão. Não é outro o vício dos que merecem reprimenda senão a cobiça, a dos administradores da coroa na região em particular, a qual merece a atenção do missivista em passo que segue aquilo que se leu. Ressalte-se que, como bem nota Saraiva, do sermão à carta, saltam aos olhos a economia e o propósito das "entradas", termo pelo qual então eram conhecidas as expedições em direção ao "sertão", às terras que os

[260] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 308-11.

indígenas habitavam, com vistas não só a os aldear, de que se encarregaram os missionários, mas também a os submeter ao trabalho forçado em proveito de particulares e da coroa portuguesa. No sermão, por um lado, Vieira é peremptório: que se façam as entradas no sertão, mas sejam resgatados os índios "em corda" e comprados, "sem violência", de seus inimigos, os tomados em "guerra justa"; donde "repartidos" entre os portugueses, nas condições descritas. Na carta, por outro, relê-se: "que as entradas ao sertão se façam só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da coroa de V. M., como V. M. tem ordenado, e que nessas entradas se acharem alguns índios em cordas, ou legitimamente escravos, que esses se possam comprar e resgatar, aprovando-o primeiro os padres que forem à dita missão"[261].

Nas leituras que do sermão e da carta faz Saraiva, destaca-se antes o propósito dela, especificado na petição de Vieira, que não se confunde, pois, com o alvo do sermão. Depois, a interpretação do estudioso: "Toda a gente era contemplada nas propostas de Vieira, tal como eram apresentadas no sermão de 2 de Março. Os capitães-mores, porque vários escravos iam ser 'libertados', logo, colocados sob a sua autoridade; os colonos, porque haveria, doravante, escravos legítimos. Além disso, as *entradas* serviam as necessidades dos colonos, na medida em que aumentavam o número de escravos; e favoreciam, ao mesmo tempo, os capitães-mores, que eram os únicos a dispor de forças armadas. Por isso, Vieira podia, no seu sermão, reclamar a unanimidade dos votos: era um problema de todos, todos assinariam o apelo ao rei, todos defenderiam a causa comum. E 'todos encomendaremos [a questão] a Deus, que Ele é o Autor do bem e não pode deixar de favorecer intentos tanto de seu serviço". Daqui, compreende-se a proposta de uma "sugestão conciliadora" do jesuíta que os estudiosos citados antes propõem.

[261] Sobre o trecho, ver SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, pp. 21-3.

O mesmo Saraiva acrescenta ao que se referiu do sermão, arrematando: "Mas, na carta ao rei, esboçava-se um outra empresa: o poder sobre as aldeias seria retirado às autoridades reais; ali, ficariam, permanentemente, os padres; também os 'religiosos' teriam um papel de primeiro plano nas *entradas* convertidas em 'missões'"[262]. Essas "missões" têm uma razão bem definida, escreve o jesuíta ao monarca:

> Os índios do sertão, segundo as informações que há, são muitos por todos estes rios, e no rio das Amazonas, inumeráveis. Em todos estes é verdadeiramente extrema a necessidade espiritual que padecem, na qual necessidade obriga, sob pena de pecado, a caridade cristã a que sejam prontamente socorridos de ministros do Evangelho, que lhes ensinem o caminho da salvação: e esta obrigação, senhor, em V. M. e nos ministros de V. M., a quem toca por razão de ofício, é dobrada obrigação; porque não só é a de caridade, senão de justiça, pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de V. M. fizeram com os sumos pontífices, e obrigação que tomaram sobre si de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas.[263]

Obviamente, isso é argumento que sustenta a *petitio* da missiva. Em jogo, quando se considera o que aparta um e outro texto, estão o papel dos jesuítas nas idas ao "sertão" e o propósito evangelizador dessas incursões. Essas diferenças podem-se ler a partir das lições de gregos e latinos sobre o *eschematisménos lógos* e o *ductus*. Distante o consenso, não é o discurso endoxal: tal ensina o tratado *Do estilo* atribuído a

---

[262] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, p. 23. Referindo essa passagem da análise de Saraiva, João Vieigas propõe: "António José Saraiva observa judiciosamente que a carta a D. João IV, de 20 de Maio de 1653, vai mais longe do que os sermão 'das tentações'. Este limitava-se a propor novas *entradas* na selva, quase não falando da organização das aldeias. Na carta ao rei, ao invés, Vieira pede que seja limitado o poder dos capitães no governo temporal dos Índios livres – transferindo esse poder para os principais das aldeias – e que se transfira o seu governo espiritual para os religiosos"; VIEGAS, J. "O padre António Vieira e o direito dos índios", in: VIEIRA, A. *A missão de Ibiapaba*, Coimbra: Almedina, 2006, p. 172.

[263] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 312-3

Demétrio, *prudentemente*, Vieira, no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", encoberta os propósitos decisórios dos inacianos quando das "entradas" e obliquamente aconselha uma resolução para a administração indígena que se aparta de seu *alvo*, visto ser isso necessário a quem deve contrariar personagens violentos, e assim são figurados os amotinados, como já discutido. Pode-se, então, ponderar: Vieira mira a evangelização dos cativos e um cativeiro evangélico conduzido pelos jesuítas, como a carta enuncia, mas não prega isso, porque patente a ameaça a quem contrariasse os interesses dos portugueses estabelecidos em terras maranhenses.

Da situação no Maranhão, além do que já se leu, também dá notícia carta que Vieira redigiu ao Provincial antes de partir de Lisboa, datada de 14 de novembro de 1652, na qual se lê:

> Muito resolutos imos a procurar arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos dos Portugueses, e a não falar em índios mais que no confessionário, quando o peça o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas; e os índios, de que novo convertemos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que eles e nós vivamos livres destes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam.[264]

O passo evidencia um silêncio prudente que só o segredo da confissão poderia romper. Prudente, pois, o silêncio; assim também a obliqüidade do sermão. Isso ganha contornos ainda mais precisos com a leitura de trecho da já referidíssima carta fragmentária ao Provincial de 22 de maio, que recorda Saraiva ao tratar a chegada de Vieira ao Maranhão[265]. O trecho é o seguinte:

---

[264] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 286-7.
[265] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, p. 19.

> [...] A esta lição ["da língua da terra"] ajuntamos outra de casos de consciência, duas vezes na semana; e o primeiro caso que se disputou foi: que obrigação tínhamos os confessores acerca do pecado, como habitual, em que viviam todos estes com os cativeiros dos índios, que pela maior parte se presumem injustos? Resolveu-se que, a quem não se confessasse deste pecado não tínhamos obrigação de lhe falar nele, assim por não nos poder constar de certo de tal penitente em particular estar em má consciência, como por se presumir geralmente de todos que o mover-lhe escrúpulo, em semelhante matéria, seria de nenhum fruto; que são os casos em que os doutores não só escusam, mas obrigam os confessores a não perguntar. Sobre esta resolução assentamos três coisas, muito necessárias ao serviço de Deus e à nossa conservação nestas partes. Primeira, que nas conversações com os seculares, nem por uma nem por outra parte falássemos em matéria de índios. Segunda, que nem ainda na confissão falasse em tal matéria, salvo quando a disposição do penitente fosse tal que se julgasse seria com fruto, principalmente na morte. Terceira, que se na confissão, por escrúpulo, ou fora dela, por conselho, algum nos perguntasse a obrigação que tinha, lha declarássemos com toda a sinceridade e liberdade.[266]

Nessa missiva, não se referem as "entradas", nem aqui, nem em outra passagem; entretanto, evidencia-se o silêncio da prudência, ou *silentii necessitatem*, escreve Quintiliano na *Institutio oratoria*[267]. Analogamente, procede a obliqüidade do ducto, operada discursivamente tal a "fuga simulada" que, também segundo Quintiliano, a arte bélica prevê[268], contrafação que logra e desvia a atenção do *alvo* do jesuíta, que não se enuncia e se dissimula na distância que se compõe entre a vontade de Vieira

[266] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 327-8.
[267] QUINT. IX 2,68.
[268] QUINT. II 13,3-4.

("*voluntas*"; FORT. *Rhet*.1.6) e aquilo que o sermão delibera e aconselha, como as lições de Fortunaciano ensinaram.

Dos propósitos do inaciano, como bem lembra Saraiva, parece que se convenceu D. João IV, por outra parte, a quem a carta de 20 de maio de 1653 visou, uma vez que deram frutos as propostas do jesuíta, convenientemente acolhidas por outra lei que contemplou a administração dos indígenas na colônia, datada de 17 de outubro de 1653. O estudioso elenca os casos em que, em razão da nova legislação, se admitiam o cativeiro dos índios: (i) se presos em "guerra justa"; (ii) se colaboradores de inimigos da coroa portuguesa; (iii) se "bandidos, ladrões, vagabundos"; (iv) se faltantes às suas obrigações, como súditos de Portugal; (v) se antropófagos; (vi) se resgatados, comprados ou tomados em "guerra justa", para que não fossem comidos. Quanto às "entradas", "eram autorizadas, na condição de os religiosos nelas participarem para converter os pagãos; e que os seus capitães fossem designados pelos capitães-mores, os magistrados da Câmara, os superiores das ordens religiosas e o vigário-geral, em conjunto. Os religiosos que participassem na *entrada* teriam de decidir se os índios capturados eram ou não escravos legítimos"[269].

O desdobramento legislativo não cabe discutir aqui. João Viegas[270] e Saraiva[271] dedicaram-se a isso e mostraram as insatisfações de colonos e jesuítas. Quanto à "jurisdição temporal nos assuntos indígenas do Brasil e do Maranhão e Grão Pará", como mostra Hansen, deixou de ser exercida pelos membros da Companhia de Jesus por determinação do Conselho Ultramarino em 12 de dezembro de 1663[272].

Convém, porém, não abdicar das lições sobre *circunstância* e *oportunidade*. Assim, para tentar desdobrar as distinções nas deliberações de Vieira, talvez seja

[269] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, pp. 23-4.
[270] VIEGAS, J. "O padre António Vieira e o direito dos índios", in: VIEIRA, A. *A missão de Ibiapaba*, Coimbra: Almedina, 2006, pp. 173-7.
[271] SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*, pp. 24-6.
[272] HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 70.

proveitoso aventar em que medida o hiato entre a *ocasião* que se entrevê da carta e aquela que se entrevê do sermão ajuda a responder às distinções que se vêem em um e outro discurso. Como já se leu aqui, em passo anterior, a partir dos estudos de Barbara Cassin, a *ocasião* é o momento da cura ou da morte, da intervenção[273], em que se ministram as receitas, os remédios, do corpo e da alma.

A *ocasião*, alípede, não se deve perder, e o sermão, informado para a prensa, vê, à distância, o púlpito. Da *oportunidade*, restam fiapos, que se entrevêem. Assim, considerando a carta a D. João IV de 20 de maio de 1653 e o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" em questão, convém recordar que o jesuíta não só destina textos distintos, de gêneros distintos, a uma recepção vária, segundo protocolos de produção e recepção cambiantes, como também toma posição de *ocasiões* díspares: a carta *oportunamente* é de 1653, se não se duvida de sua datação; o sermão, tal é lido, só é *circunstancialmente* do mesmo ano, visto que a *oportunidade* de escrita dele remonta ao momento em que foi alimpado e preparado para circular em forma de letra, algo em torno de 1697.

Aí, o desempenho aparta-se de motins e amotinados, do temor que faz *necessariamente* oblíquo o ducto do sermão. Aí, a "energia" das receitas do passado perde o vigor da hora. E o passado, escreve Vieira no "Sermão Duodécimo" de São Francisco Xavier (Acordado), "não tem remédio, e só pode servir de espelho para o futuro"[274]. Não há remédio, pois, aos vícios daqueles que se perderam no tempo, mas há para evitar o esquecimento dos enganos e o engano dos vivos. Por conta disso, parece útil recordar o "Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios", de 1694.

---

[273] Cf. CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 206.
[274] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 10, p. 494.

O "Voto", aponta Alcir Pécora, ocorreu no seguinte momento: "Quando houve notícia de descoberta de ouro em Itaberaba, os paulistas interessados em explorar o veio com utilização de mão-de-obra escrava buscaram legalizar o procedimento através de requerimentos aos jesuítas da Bahia e de Lisboa. Solicitavam, à imagem das *encomiendas* usuais na conquista espanhola, a distribuição dos indígenas a particulares, com a suposta condição de livre"[275]. Sabe-se, Vieira votou contrariamente à petição; os inacianos, a despeito disso, a aprovaram. Convém observar os remédios que o voto aconselha:

> Primeiramente, é certo que as famílias dos portugueses e índios em São Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala, é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola; e desunir esta tão natural ou tão naturalizada união, seria gênero entre os que assim se criaram, e há muitos anos vivem. Digo, pois, que todos os índios e índias que tiverem tal amor a seus chamados senhores, que queiram ficar com eles por sua livre vontade, o possam fazer sem outra alguma obrigação mais, que a do dito amor, que é o mais doce cativeiro, e a liberdade mais livre.
>
> [...] O segundo meio é que todos os outros índios que não tiveram este amor a seus chamados senhores, divididos pelos lugares mais acomodados, se ponham em numerosas aldeias com seus párocos e administradores, onde no espiritual possam ser doutrinados a viver à lei de cristãos, e temporalmente ser governados de modo que eles se conservem e sirvam por seu estipêndio aos portugueses, pelo modo seguinte:

[275] VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 391. Sobre as *encomiendas*, escreve Vieira: "Estas que nós chamamos administrações tiveram seu princípio em todo o resto da América com nome de encomendas, por serem encomendados os índios aos administradores [...]", p. 396.

> Quanto aos párocos, que estes sejam regulares ou seculares, e que os índios dos dízimos que não pagam das suas lavouras, lhes façam a côngrua conveniente, com que terão a doutrina necessária, e quem lhes administre os sacramentos a toda a hora, e lhes diga a missa nos dias de guarda, e não vivam, sendo batizados, como muitos hoje, que apenas uma vez no ano vêm à igreja.
>
> Quanto aos adminstradores, que ponha S. M. um tributo aos índios (como vassalos que já serão) nas suas lavouras, o qual tributo sirvam de salário aos administradores [...].
>
> Quanto ao serviço dos portugueses, que os índios das ditas administrações fiquem obrigados a ele, alternativamente, quatro até seis meses no ano, como no Maranhão o aceitaram com aplauso de todos; e que o estipêndio ou jornal de cada dia seja o que for mais justo e acomodado a contentamento das partes, sendo a espécie da paga em pano de algodão, como é costume, aos índios, e de mais comodidade em S. Paulo, no qual pano terão suficientemente com que se vestir a si, as suas mulheres e filhos.
>
> E quanto ao exercício dos índios nos meses livres, que os administradores os não deixem estar ociosos, obrigando-os, com a moderação de livres, a que trabalhem e façam suas lavouras, de que abundantemente se sustentem, estando presente a repartição, para que lícita e suavemente se consigam os quatro intentos santos e verdadeiramente reais de S. M., a saber: a liberdade dos índios, a consciência dos paulistas, a conservação de suas povoações e serviço e remédio de suas famílias.[276]

De chofre, a disposição dos remédios rememora aquilo que o sermão receita. Isso constatou Viegas, sem levar adiante as razões, todavia[277]. Recordem-se, pois, as deliberações: como prevê aqui o jesuíta o cativeiro justo daqueles que têm "amor a seus

[276] VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*, pp. 402-4.
[277] VIEGAS, J. "O padre António Vieira e o direito dos índios", pp. 173-7.

chamados senhores", no sermão, supõe aqueles que, também voluntariamente, optem por permanecer no serviço dos antigos senhores; aqui como lá, pondera que sejam aldeados os que não desejarem a sujeição aos senhores (ou "chamados senhores"); aqui, propõe que os índios sejam obrigados ao serviço dos portugueses "alternativamente, quatro até seis meses no ano, como no Maranhão", e que, "nos meses livres", "trabalhem e façam suas lavouras", lá, sugere que sirvam "seis meses do ano alternadamente de dois em dois, ficando os outros seis meses para tratarem de suas lavouras e famílias"; por fim, aqui e lá afirma justo o pagamento dos serviços "em pano de algodão".

Sabendo-se o "Voto" de 1694, supondo-se o sermão formado em 1697, parecem as semelhanças, mais do que tudo, indícios da *ocasião*. É ela que se entrevê, em um e outro texto: de 1653, ano que a rubrica deste "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" aponta, só resta a verossimilhança que constrói *circunstancialmente* o passado, fingindo ao leitor que fala a ruína. E daqui, é possível aventar: responde a essa *oportunidade* o "conselho" de Vieira, à luz desse momento define-se o ducto do sermão, que necessariamente se desvia, porque fala do que não parece falar, diz a quem a não parece dizer, da página ao púlpito.

A peçonha e a triaga

Outras são as "tentações" que se lêem no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso em 1682, no tomo II dos *Sermões*, que se sabe dedicado à Princesa D. Isabel, ao que se supõe, já acabado em 1678, tal informa o jesuíta em carta a

Duarte Ribeiro de Macedo, de 20 de dezembro deste ano[278], embora João Lúcio de Azevedo considere finalizado apenas na Bahia depois que partiu definitivamente de Portugal Vieira em 1681[279]. Na página, a rubrica é breve: indica pregação na Capela Real, em 1655, e o conceito que tematiza o discurso, extraído de *Mateus*, IV, 8-9: *Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* ("E lhe mostrou todos os reinos do mundo, e a sua magnificência, e lhe disse: tudo isso lhe darei, se prostrado me adorares")[280]. Convém ler o sermão, mas não do princípio.

Na peroração de Vieira, constrói-se a recepção do texto. Com a estampa, desdobra-se o sermão, que, entre "letra" e "voz", aconselha quem não parece aconselhar. Veja-se:

> Senhor, estas almas não são todas remidas com o vosso sangue? Senhor, estas almas não são todas remidas com o sangue de Cristo? Senhor, a conversão destas almas não a entregastes aos reis e reino de Portugal? Senhor, estas almas não estão encarregadas por Deus a Vossa Majestade com o reino? Senhor, será bem que estas almas se percam, e se vão ao Inferno, contra o vosso desejo? Senhor, será bem que aquelas almas não se percam, e se vão ao Inferno por nossa culpa? Não o espero eu assim da Vossa Majestade divina, nem da humana.[281]

Como salienta Margarida Vieira Mendes, assenta-se o passo num "equívoco". O procedimento é sutilíssimo e deve operar-se sutilmente: há o que a estudiosa entende ser

---

[278] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 336. Em carta anterior, ao mesmo destinatário, de 5 de dezembro de 1678, Vieira escreve: "O tomo [primeiro] já está no prelo, e o segundo quase prevenido, mas sem gosto; o que mais se aperta na prensa é o coração", p. 334.
[279] AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, p. 233.
[280] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 53.
[281] "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma"; in VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 84.

a fusão de "dois destinatários sob o apelativo 'Senhor'"[282], ora referindo-se a Deus, ora referindo-se ao rei, alternadamente. Como bem destaca Lausberg, procedimentos dessa natureza põem em risco a *perspicuitas*, a *clareza* de um discurso, porque a evitam em demasia e aí podem torná-lo incompreensível, obscuro. A *obscuritas*, por outro lado, se também excessiva, impede a compreensão do texto e, nesse caso, é viciosa[283]. Ora, bem é sabido que Vieira vitupera o estilo culto, agudo, chamando-o "negro boçal", e também que o "Sermão da Sexagésima" preceitua a mediana, "claríssima" e "altíssima", e expurga a "economia" e a "abundância".

Ora, o passo assenta-se no "equívoco"; todavia, na página, faz-se e desfaz-se como que num átimo: marginalmente às palavras do pregador, bem ao lado delas, no volume editado em 1682, lê-se: "Fala alternadamente com Deus e com o rei"[284]. A nota prescreve a recepção, conduz a leitura e interpreta a equivocidade, de maneira a evitar a obscuridade e permitir a compreensão do recurso utilizado. O traço é fino, não é cerrado, porém, e modera aptos e inaptos a compreendê-lo: proscreve, pois, o "negro boçal".

Vieira Mendes, tratando o procedimento, recorre a outras lições da passagem, de outras versões do "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" anteriores à edição príncipe, com vistas a comparar o que cada uma delas enuncia. É o que segue:

> Ha, Señor (al Rey) por qué no miráis esto? Señor (a Dios) cómo téneis esto olvidado? Señor (al Rey) cómo no os compadecéis destas almas? Señor (a Dios) aquellas almas […].

---

[282] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 397.
[283] LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*, pp. 133-4.
[284] Lê-se, sem atualização: "Falla alternadamente cõ Deus & com o Rey"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 84.

> Ah Senhores como vos não lembreis disto (para el Rey) ah Senhor porque não olhais para isto (para Deus) Senhor aquelas almas não são vossas? (para el Rey) Aqueles vassalos não são vossos? (para Deus) Vós não os remistes com vosso sangue [...].[285]

O primeiro trecho é versão espanhola, expõe a estudiosa, lê-se entre os *Sermones Varios del Padre Antonio de Vieyra, de la Compañia de Iesus. Con XXII Sermones Nueuos, Y tres tablas, una de Sermones, otra de Lugares de la Sagrada Escritura, y otra de los Asuntos, y cosas más notables*, compilação estampada em Madri, em 1664. Supõe-se parte de sermão que refere Vieira na "Lista dos sermões que andam impressos em várias línguas, para que se conheça quais são próprios, e legítimos, e quais alheios, e supostos", a qual se lê no tomo primeiro dos *Sermões*, de 1679[286], como se sabe. É esse sermão de Quaresma um entre aqueles que Vieira reconhece como seu "mais pela matéria que pela forma, que em muitos está totalmente pervertida e adulterada, como se verá quando saírem tirados dos verdadeiros originais"[287]. Os textos nesse estado são tais aqueles que referem as cartas de Vieira já discutidas, "viciosos", "misturas" que se compõem de partes redigidas por penas alheias. Os tirados dos "originais" são os que se entende escritos à sua semelhança, como também tratado anteriormente[288].

---

[285] *Apud* MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 396.
[286] VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [11].
[287] *Idem*, pp. [14-5].
[288] Sobre a impressão espanhola dos sermões, lê-se o seguinte nos *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*: "Perguntado se está ele declarante lembrado de haver pregado um Sermão no primeiro Domindo de Quaresma, que anda no dito segundo tomo [em língua castelhana], pág. 98, que começa depois do tema 'Si el Demonio es tan astuto' e acaba 'si no a todo esse mundo entero de glória, *ad quam*' etc. Disse que pela formalidade das ditas primeiras palavras do sermão, lhe parece, que pregou o dito sermão, mas não se lembra quando, nem onde". Recorde-se que, na edição príncipe, inicia assim o sermão discutido: "Se o demônio é tão astuto, que até dos nossos remédios faz tentações; por que não seremos nós tão prudentes, que até das suas tentações façamos remédios?"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 53. E nos autos ainda se lê: "Perguntado se é verdade que no dito sermão disse a proposição seguinte, que se acha escrita /**fl.885v**/ nele, pág. 99, coluna 2ª: 'Esta será hoy la materia de este sermón, en el cual he de conceder al Demonio todo lo que Cristo le negó. Vem cá Demonio, ¿que quires más? Todo cuanto quisieres, te he de conceder'. Disse que não". Cf. MUHANA, A. (Edição, transcrição, glossário e notas). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2008,

O segundo trecho, Vieira Mendes afirma encontrar-se em uma coletânea de dois volumes depositados na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, os quais recolhem cópias privadas dos sermões de Vieira e outros pregadores; no caso do jesuíta, em versão distinta daquela que a estampa deu a conhecer. Crê-se cópia anterior ao ano de 1663[289].

A estudiosa segue os passos das lições para compará-las ao que estabeleceu a edição de 1679. Tomando-as, ela propõe que, ao optar por especificar, entre parênteses, os destinatários aludidos pelo vocativo "Senhor", como numa especificação do gesto e da direção da cabeça e do olhar do pregador no púlpito, tal um indício da *actio*, ao fazê-lo, o tradutor castelhano e o copista tenham anulado a "sobreposição de destinatários"[290] e o "equívoco", os quais a estampa conserva com a indicação dos referentes às margens da página. A suposição da estudiosa constrói-se retrospectivamente: toma o "equívoco"

---

p. 269. No sermão, lê-se: "Eis aqui como o Demônio, dos remédios faz tentações. Mas como será possível, que nós, das tentações, façamos remédios? O Demônio na primeira tentação pediu a Cristo, que fizesse das pedras pão; e na segunda, que fizesse dos precipícios caminhos. Que coisa são as tentações, senão pedras, e precipícios? Pedras, em que tropeçamos, e precipícios donde caímos. Pois como é possível, que das pedras, em que tropeçamos, se faça pão, com que nos sustentemos: e dos precipícios, donde caímos, se façam caminhos, por onde subamos? Isto havemos de ver hoje, e hei de ser tão liberal com o Demônio, que lhe hei de conceder tudo o que Cristo lhe negou. Que queres Demônio? Que te faça das pedras pão? Sou contente. Que queres mais? Que dos precipícios faça caminhos? Também farei isso hoje. O Demônio, do pão fez pedras, e dos caminhos, fez precipícios, porque dos remédios fez tentações. Eu às avessas: das pedras hei de fazer pão, e dos precipícios, caminhos; porque das tentações hei de fazer remédios"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 53.. Isso o que se discutira adiante, no trabalho. Já as versões espanholas dos, Vieira alude ao menos em três cartas, todas posteriores aos autos do processo citados: (i) ao Marquês de Gouveia, datada de 07 de novembro de 1671; (ii) ao mesmo destinatário, datada de 30 de janeiro de 1672; (iii) a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de 21 de junho de 1678. Leia-se, por exemplo, passo da terceira missiva, em que refere a "Lista" citada: "E para que também a estes senhores conste minha diligência, para que não atribuam os efeitos às suas, em um segundo prólogo do livro que têm há muitos dias em seu poder, faço queixa das ditas impressões de Madrid, e declaro que tenho procurado remédio; e, porquanto atégora o não tenho conseguido, faço lista dos sermões alheios e meus, e destes segundos prometo ir saindo nos tomos seguintes, como já comecei a fazer no primeiro, com os mesmos corretos e emendados, e em tudo conformes com seus originais. Já passa de quatro semanas que o dito primeiro tomo está na Inquisição, entregue por S.A. ao Inquisidor Geral, com pacto de o haver de restituir outra vez em sua Real mão, como já dei conta a V. S.ª. E porque esta dilação não se conforma com a boa vontade, que o mesmo Inquisidor significou a S.A. e a mim, vou entrando em receios que havemos de ter algum pleito. Seja o que quiserem. Mas, se não for o que devia ser, pode ser que se motive com este desengano algum que eu possa tomar com a pátria, de acabar a vida fora dela"; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 285-6.

[289] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 368.

[290] *Idem*, p. 278.

na versão impressa, entende-o na pronunciação e o propõe desfeito, impertinentemente, por aqueles que se deram a registrar por escrito o sermão[291].

As conclusões de Vieira Mendes guiam-se tal a hipótese, segundo a autora, "indemonstrável mas verossímil, im-provável mas provável" de que o jesuíta, ao "alimpar" os borrões para a estampa, tenha feito acréscimos e substituições nos textos, visto "quase todas as cópias e lições espanholas serem da mesma família textual, diferente da *ed*. *princeps*". Esses acréscimos e substituições, a estudiosa sistematiza, orientam-se da seguinte maneira (i) acomodam-se ao aqui-agora da impressão; (ii) apuram o estilo e ainda simulam, no papel, o *desempenho*, a *pronunciatio*[292].

Seguindo a hipótese referida, no trecho da peroração do sermão lido, essa orientação opera-se duplamente, mas talvez ainda além daquilo que analisou Vieira Mendes. Viu-se, o "equívoco" conjuga "Deus" e "rei" no vocativo "Senhor", a nota marginal o interpreta. Já na rubrica que abre o discurso, no papel, informa-se o leitor das *circunstâncias*; donde surge o referente de imediato: "rei" se refere a "D. João IV", monarca português em 1655, a quem os gestos de Vieira apontariam, do púlpito, tal supõe *A oratória barroca de Vieira*; afinal, historicamente pregado o sermão na Capela Real, em Lisboa. Trata-se, porém, de efeito do texto, simulação do *desempenho.* Acomodado ao *hic et nunc* da impressão, *oportunamente*, o "equívoco" como que se faz outra vez, então, por conta da nota marginal: o "rei" que se vê na página é D. João IV; o que dela se entrevê é o regente D. Pedro, quem, de fato, exercia o poder desde a deposição de D. Afonso VI, embora só coroado no ano seguinte ao da estampa do tomo II dos *Sermões*. O regente, ao fim, miram os conselhos de Vieira.

Sabe-se, no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", é tema *Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens*

[291] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 397.
[292] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 381.

adoraveris me. Como se viu em discussão anterior, é passo do Evangelho que conta a terceira tentação de Cristo no deserto. De chofre, a lição do jesuíta é clara: astucioso o demônio, que faz dos remédios tentações:

> O Demônio, do pão fez pedras, e dos caminhos, fez precipícios, porque dos remédios fez tentações. Eu às avessas: das pedras hei de fazer pão, e dos precipícios, caminhos; porque das tentações hei de fazer remédios.[293]

Remédios da alma que provêm da Escritura Sagrada, "armazém divino", "botica universal", "oficina medicinal", diz Vieira[294], às quais recorre o pregador no *momento oportuno*. E, assim, a Escritura, como as artes, prescreve a generalidade dos preceitos, os quais o pregador acomoda às necessidades da *ocasião*. Lembra Pierre Aubenque que é *lugar* da medicina hipocrática a afirmação da insignificância de prescrições genéricas em demasia e da necessidade de que os tratamentos se adaptem aos vários indivíduos e situações, ou seja, ao *kairós*[295]. Nos termos da retórica, quem dá testemunho análogo é Dionísio de Halicarnasso, que faz ecoar Górgias, embora de maneira pouco elogiosa. Escreve o retor:

> E que ninguém pense que proclamo preceitos universais, os quais invariavelmente produzirão prazer quando obedecidos e aborrecimento quando ignorados. Não sou tolo a ponto de declarar isso, porque sei que o prazer decorre ora da semelhança, ora da dessemelhança [vocabular]. De qualquer modo, penso que convém termos em vista, em cada caso, a oportunidade [καιρὸν], que é a medida mais adequada para o que é aprazível e o que não é.

---

[293] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 55.
[294] *Idem*, p. 56.
[295] AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, pp. 98-9.

> Porém, no que concerne à oportunidade, até os dias atuais, retor algum ou filósofo elaborou um tratado que se diga definitivo. Mesmo o primeiro homem que principiou a escrever sobre isso, Górgias de Leontino, não redigiu algo que valha mencionar. De fato, a natureza do assunto não é tal que um tratamento genérico e metódico possa abarcar, nem a ciência pode perseguir exitosamente a oportunidade, apenas a opinião. Aqueles que exercitam essa faculdade, amiúde são mais bem sucedidos em relação à oportunidade do que os outros, ao passo que os que não a exercitam raramente obtêm êxito; e se obtêm, é obra do acaso.[296]

Primeiro, a lição de Dionísio põe em cena a necessidade de os preceitos se acomodarem à *ocasião*. É ela que faz supor se isto ou aquilo convém ou não. No passo, em jogo, a elocução. A exposição, por conta disso, suscita outras lições que aqui já se leram, em particular, o que ensina a *Institutio oratoria* sobre o *conselho*. Recorde-se que, em trechos dos livros II e VI do tratado, Quintiliano expõe ser próprio desse atributo do orador decidir se breve ou extenso o exórdio, se convém ou não o discurso indireto, esta ou aquela figura, por exemplo. Cruzando-se uma e outra lição, de um e outro retor, é possível inferir e reiterar: à luz da *ocasião*, delibera o *conselho* do orador. Nos termos do sermão que ora se lê, vale o mesmo: se verossímeis as suposições de Vieira Mendes sobre os acréscimos e as substituições nos sermões tal como impressos, se comparados às cópias manuscritas e lições espanholas, foram essas escolhas decorrentes da *ocasião* de escrita dos textos, feitas pelo *conselho* do pregador, que ponderou o mais adequado.

Dessa adaptação, destaque-se, depende a eficácia do discurso e o êxito do orador. Aos viciosos, só resta o acaso: as chances, porém, ainda assim são parcas.

---

[296] DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. "On literary composition", in *The critical essays*. With an English translation by Stephen Usher. Cambridge: Harvard University Press, 1974, pp. 86-7.

Lembre-se: no "Sermão de Santo Inácio", a arte e os atributos de um Deus *artifex* faziam formosa e bem formada a figura do Santo; uma obra, a depender só da fortuna, embora composta de belas partes, pode resultar num todo vicioso, bem ao modo do *monstrum* horaciano.

Depois, Dionísio traz à cena Górgias. Leia-se breve passagem do *Elogio de Helena*:

> A mesma proporção tem o poder do discurso perante a ordenação da alma e a ordenação dos remédios [φαρμάκων] perante a natureza dos corpos. Pois, como dos remédios alguns retiram alguns humores do corpo, uns cessando a doença, outros a vida, assim também, dos discursos, alguns atormentam, outros agradam, outros aterrorizam, outros levam os ouvintes a uma situação de confiança e outros, por meio de uma persuasão má, drogam e enfeitiçam a alma.[297]

O *phármakon*, tal lido no *Fedro* de Platão, mereceu ensaio consagrado de Jacques Derrida[298]. É seara que demanda perspicácia, por isso fica-se aqui só no que é evidente, a ambivalência: assim como o *phármakon* tanto mata quanto cura, o *lógos* tanto apraz quanto aterroriza, tanto inflama quanto enfeitiça, ou seja, é benéfico ou prejudicial, a depender de sua aplicação[299]. No sermão, a farmácia de Vieira é a Escritura Sagrada: atualiza-se o *lugar*; por analogia de proporção, a palavra divina se faz medicina e o pregador, médico, a deliberar as curas, a receitar as doses. A ambivalência assim se configura, nas palavras do jesuíta:

---

[297] GÓRGIAS, *Górgias: Elogio de Helena e Tratado do não-ente*, tradução do grego com introdução e notas de Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, in *Cadernos de Tradução*, nº 4, São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, 1999, p. 18.

[298] DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005. Nas páginas 61 e 62, Derrida comenta o *Elogio de Helena* e o passo citado.

[299] RIBEIRO, A. M. *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2002 [tese de doutorado], p. 201.

> Poderosíssimas armas, e eficacíssimos remédios contra as tentações do Demônio são as divinas Escrituras. Mas como eu prego para todos, e nem todos podem menear estas armas, nem usar destes remédios; é o meu intento hoje inculcar-vos outras armas mais prontas, e outros remédios mais fáceis, com que todos possais resistir a todas as tentações. Na boca da víbora pôs a natureza a peçonha, e juntamente a triaga. Se quando a serpente tentou aos primeiros homens, souberam eles usar bem das suas mesmas palavras, não haviam mister outras armas para resistir, nem outro remédio para se conservar no Paraíso. O mais pronto, e mais fácil remédio contra qualquer tentação do Demônio, é a mesma tentação. A mesma coisa oferecida pelo Demônio é tentação: bem considerada por nós, é remédio. Isto hei de pregar hoje.[300]

Na figura da víbora, metáfora do *phármakon*: não há peçonha sem triaga, tanto mata quanto cura. Das tentações, que o sermão deve remediar, como naquele que já se leu, Vieira toma a terceira, algo que na página é conhecido, visto a rubrica adiantar o tema da pregação, e, na generalidade da razão, o jesuíta justifica: "porque só esta última tentação nos pertence propriamente a nós"[301]; afinal, é nela, escreve, que Cristo é tentado como qualquer homem o seria. Cabe ao cristão, pois, imitá-lo e assim fazer da tentação remédio, vencendo o tentador com a própria tentação. Esses os ensinamentos de Vieira.

> Mas, como poderá um homem, como poderá um filho de Adão resistir a uma tentação tão poderosa, e tão imensa, como esta que o demônio fez a Cristo? A Adão fez-lhe tiro o demônio com uma maçã, e derrubou-o: a Cristo fez-lhe tiro como mundo todo: *Ostendit ei omnia regna mundi.* Mas sendo esta bala tirada a

[300] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, pp. 56-7.
[301] *Idem*, p. 57.

> Cristo como homem, e dando em um peito de carne, foi tão fortemente rebatida, que voltou com maior força contra o mesmo tentador: *Vade retro!* Um dos casos mais notáveis que sucederam em nossos dias, no famoso cerco de Ostende, foi este. Estava carregada uma peça no exército Católico: entra pela boca da mesma peça uma bala do inimigo, concebe fogo a pólvora, sai outra vez a bala com dobrada fúria, e como veio e voltou pelos mesmos pontos, foi-se empregar no mesmo que a tinha tirado. Oh! que bizarro, e venturoso *Vade retro!* Assim havemos de fazer aos tiros do Demônio. Volta outra vez a bala contra o inimigo, e vençamos ao tentador com a sua própria tentação.[302]

Adão, diz Vieira no "Sermão de São Gonçalo", deu tudo o que tinha por uma maçã, porque era menino, e "os meninos ainda não têm entendimento". Para que da peçonha se faça triaga, porém, o *exemplum* é ostensivo: do tema, *Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, Vieira seleciona parte: *Ostendit ei omnia regna mundi*. Dessa parte, o termo que a principia, a forma verbal "*ostendit*", por homofonia, é assemelhada ao topônimo "Ostende"[303]. Os signos motivam-se, donde se transferem de um a outro as atribuições: assemelhados na "tentação", o demônio que "*ostendit*" e os "hereges" holandeses de "Ostende" fazem-se análogos, porque compartilham natureza "demoníaca", supõe o jesuíta, e daí, da semelhança, tira-se a lição: ao tentador, a tentação, peçonha que se faz triaga.

Ora, ensina Quintiliano, como mostraram as lições lidas, que *ostendere* é propósito da *evidentia*. Nas palavras de Vieira, isso assim surge: "Oh! se Deus me ajudasse a vos mostrar com evidência a diferença destes dois pesos! Vamos ponderando uma por uma as mesmas palavras da tentação"[304]. Esses pesos, os que pesam as balanças que o pregador aconselha ao

---

[302] *Idem*, p. 57.
[303] Sem atualizar a ortografia, lê-se "Hostende"; *Idem*, p. 57.
[304] *Idem*, p. 61.

cristão; de um lado a outro, nelas, pendem a alma e o mundo, o que pediu e ofereceu o demônio ao Cristo na tentação que o Evangelho narra. Dessa maneira, seguindo os fios do texto, infere-se: ostentou o demônio, ostenta Vieira, o primeiro, fazendo do remédio tentação, o segundo, da tentação remédio. O jesuíta, assim, manipula a víbora, a peçonha e a triaga, e, tal um boticário, o veneno e o antídoto, o *phármakon*, o *lógos*, enfim.

Ora, a manipulação, para que a tentação seja feita remédio, supõe evidenciar o que ostenta o demônio. Vieira pondera o tema, toma o passo de Mateus o Evangelista, analisa-o, desmembra-o, de maneira tal que prescreve a disposição de seus argumentos. Primeiro, dedica-se à primeira cláusula, "*Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum*", visto que convém mostrar que reinos são esses e quais as suas glórias. Outra vez, a argumentação do jesuíta merece o detalhamento, porque composta para que se veja de perto:

> Pois como foi possível que o Demônio desde aquele monte mostrasse todo o mundo a Cristo? A sentença mais certa e mais seguida é que o mundo que o Demônio mostrou a Cristo não foi este mundo verdadeiro, senão um mundo fantástico e aparente, uma aparência e representação do mundo. Assim como os anjos, quando aparecem aos homens, se vestem de corpos fantásticos que parecem corpos formosíssimos, e não são corpos, assim o Demônio, que no poder natural é igual aos anjos, em todo o ar que se estendia daquele monte até os horizontes, com cores, com sombras, com aparências, pintou e levantou em um momento, montes, vales, campos, terras, cidades, castelos, reinos, enfim um mundo. De maneira que todo aquele mundo, todo aquele mapa de reinos e de grandezas, bem apertado, vinha a ser um pouco de vento. E com ser assim esta representação (notai agora), com ser o que o Demônio mostrava uma só representação fantástica, uma aparência, contudo diz o evangelista que o

> Demônio mostrou a Cristo todos os reinos do mundo e suas glórias, por que todas as glórias e todas as grandezas do mundo, bem consideradas, são o que estas eram: ar; vento, sombras, cores aparentes. Antes digo que mais verdadeiro e mais próprio mundo era este mundo aparente, que o mundo verdadeiro; porque o mundo aparente eram aparências verdadeiras, e o mundo verdadeiro são as aparências falsas. E se não, dizei-me: de todos aqueles reinos, de todas aquelas majestades e grandezas que havia no tempo de Cristo quando sucedeu esta tentação, há hoje alguma coisa no mundo? Nenhuma. Pois que é feito de tantos reinos, que é feito de tantas monarquias, que é feito de tantas grandezas? Eram vento, passaram; eram sombra, sumiram-se; eram aparências, desapareceram. Ainda agora são o que de antes eram: eram nada, são nada.

A pintura demoníaca dos reinos do mundo é tal a *skiagraphía* que refere o Estrangeiro no *Sofista* de Platão, por isso, apreensível do monte de onde se via. É debuxo que se contempla à distância, por isso, formosíssimos os corpos, embora forjados por sombras que não admitem a proximidade, essa mesma que o sermão constrói para, no detalhe, evidenciar a imperfeição do traço, o rabisco, a sombra, a composição grosseira, a representação fantástica que forja a perspectiva e distorce as proporções, segundo se depreende do passo referido. O que faz o jesuíta é deslocar o que parecia simétrico, bem medido e, assim, bem-feito e ainda valoroso e desejável naquilo que representava e presentificava. E assim o sermão como que cinzela o que intenta ostentar: de perto, o que de longe apetece, é senão vanidade; logo, se corretas as distâncias e retos os espectadores, remedia-se a tentação. Basta, pois, a retidão para evidenciar a desproporção do monstro[305].

No sermão, a pintura dá a lição; *oportunamente*, a vanidade dos reinos faz-se presente e o enunciado coloca-a ante outros olhos, os do leitor agora, embora aí, como em trechos os

[305] Cf. SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", pp. 209-10; HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, pp. 191-7.

mais diversos, aparentem ser os conselhos apenas memória do passado, alvejando então quem não parecem mirar. É o que se esconde sob as aparências:

> Isto são hoje os reinos daquele tempo; e os reinos de hoje, que são? São porventura outra coisa? Diga-o o rei do reino mais florente, e o mais sábio de todos os reis: *Verba Ecclesiastae, filii David, regis Hierusalem: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas*. Eu fui rei, e filho de rei (diz Salomão) experimentei tudo o que era, e tudo o que podia dar de si o poder, a grandeza, o senhorio do mundo, e achei que tudo o que parece que há nele, é vão, e nada sólido, e que bem pesado e apertado, não vem a ser mais que uma vaidade composta de muitas vaidades: *Vanitas vanitatum, et omina vanitas*. Vaidade os cetros, vaidade as coroas, vaidade os reinos e monarquias, e o mesmo mundo que delas se compõe, vaidade das vaidades: *Vanitas vanitatum*. Esta é a verdade que não sabemos ver, por estar escondida e andar enfeitada debaixo das aparências que vemos.

No presente do enunciado, "hoje" refere-se ao ano de 1655, o qual, *circunstancialmente*, já desde a rubrica se compõe. Na página, o advérbio lança o sermão ao tempo da escrita, *ocasião* em que são outros os reinos, outros os cetros. Daí, assim como a aparência esconde a vanidade, esconde-se o alvo do jesuíta. O ducto do sermão opera-se, pois, de modo oblíquo, não especificamente porque diga isto parecendo dizer aquilo, mas porque diz a este parecendo dizer àquele. O trecho referido deixa indício disso. Uma vez mais, recordem-se as lições sobre o *ductus oblicus* e o *eschematisménos lógos*: no tratado *Do estilo*, prescreve-se certo modo de vituperar indiretamente, quando, ao invés de censurar certa figura, censura-se quem agiu semelhantemente ou elogia-se quem agiu opostamente. O procedimento aqui é análogo

a esse, uma vez que o discurso parece mirar o contemporâneo do púlpito, quando mira o contemporâneo da página. É a escrita e a "simulação do desempenho", expressão cara a Margarida Vieira Mendes, que tornam possível este desdobramento do sermão, tecido obliquamente.

As tentações todas que o pregador repreende ganham ainda feição tanto mais definida em passo posterior da argumentação. Observe-se:

> [...] Por todo o mundo não conseguiu o Demônio, que Cristo se ajoelhasse a ele: por uma alma, se não conseguiu, que se ajoelhasse a ele, conseguiu que se ajoelhasse diante dele.
>
> Ah idólatras do mundo! que tantas vezes dais a alma, e dobrais o joelho ao Demônio, não pelo mundo todo, senão por umas partes tão pequenas dele, que nem migalhas do mundo se podem chamar! Quantos Príncipes dão a alma, e tantas almas ao Demônio por uma Cidade, por uma fortaleza? Quantos títulos, por uma Vila? Quantos nobres por uma quinta, por uma vinha, por uma casa? Que palmo de terra há no mundo que não tenha levado muitas almas ao inferno, pela demanda, pelo testemunho falso, pela escritura suposta, pela sentença injusta, pelos ódios, pelos homicídios, e por infinitas maldades? Se o mundo todo não pesa uma alma, como pesam tanto estes pedacinhos do mundo? Barro alfim. Deitai ao mar um vaso de barro inteiro, nada por cima da água: quebrai esse mesmo vaso, fazei-o em pedaços, e todos até o mais pequeno se vão ao fundo. Se o mundo todo inteiro pesa tão pouco, como pesam tanto estes pedaços do mundo, que todos se vão ao fundo, e nos levam a alma após si? Quisera acabar aqui, e já há muito que devera; mas como estamos em um ponto de tanta importância, que é a maior, e a única, e toca igualmente a todos, e a cada um, dai-me licença, com que acabe de desarmar ao Demônio, dando-lhe muitas mais armas das que ele tem, e concedendo-lhe tudo o que hoje prometeu, e tudo o

> que se não atreveu a prometer. Se alguma hora me destes atenção, seja neste último argumento, que desejo apertar de maneira, que não haja coração tão duro, nem entendimento tão rebelde, que não dê as mãos, e fique convencido.[306]

De um parágrafo a outro, as palavras do Evangelho se acomodam: o Cristo, de um lado; de outro, os viciosos todos, a nobreza que se compõe tal o Adão que o jesuíta encena no "Sermão de São Gonçalo", em pecado, porque, sem juízo ou entendimento, faz pender a balança para o que Vieira diz aparente e vão ao pesar a alma e o mundo. Aparentes e vãs as cidades e as fortalezas, as vilas e as quintas, as vinhas e as casas, os palmos de terra. Dessas linhas, pode-se supor censura que se desvia e atinge o alvo, que mira, de modo *oportuno*, desmedidos e cobiçosos, mas é encoberta, prudentemente, na generalidade dos tipos ("príncipes"; "nobres") e dos negócios, visto que a estocada certeira, aquela que, assentada na *dóxa*, louva o mérito e vitupera a falta, como prescreve Capela, essa, o púlpito, simulado, e a página, dissimulada, afastam. Já o último argumento que o trecho referido do sermão anuncia, é o que, no momento de crise do enfermo, o boticário receita: derradeira dose que, entre o erro e o acerto, vê a morte e entrevê a vida[307].

A jornada romana

Toma outra forma o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" impresso no tomo VII dos *Sermões*, em 1692. A rubrica que abre o texto na página é breve, indica apenas que o discurso foi *circunstancialmente* proferido na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, em Roma. Distintamente daquilo que é habitual nos sermões lidos aqui,

[306] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 75.
[307] Cf. CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 206.

não há neste caso data que circunscreva no tempo o desempenho que a página encena. Em razão disso, propõe Margarida Vieira Mendes algo em torno de 1670 e 1675[308], período em que historicamente esteve o Padre em terras italianas, naquela que João Lúcio de Azevedo chamou a "segunda jornada a Roma" [309].

Empreendeu-se a viagem, segundo Azevedo, porque interessava ao jesuíta obter a revisão do processo que contra ele movera o Tribunal do Santo Ofício de Coimbra[310], embora tenha acontecido sob o pretexto de "promover nas instâncias próprias a beatificação dos chamados mártires do Brasil", quarenta inacianos "trucidados por corsários calvinistas"[311], não deixa de ressaltar o estudioso, proximamente às Canárias, interceptados enquanto rumavam para a colônia em 1570[312]. Sobre a estada de Vieira em Roma, os sermões pregados na cidade e particularmente os discursos na corte da Rainha Cristina da Suécia, discorre Sonia Salomão na "Introdução" de *As lágrimas de Heráclito*; deste "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", acentua, em apêndice da obra, que incerta a data e o idioma em que foi pregado[313]. No entanto, deve-se aventar a pregação em língua portuguesa na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses e supor que a página deixa ler um "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" que não está entre os discursos que se traduzem de original italiano.

Ora, atravessando a obra parenética do Padre, Vieira Mendes e Salomão recordam vinte sermões que circunstanciam a jornada romana[314], historicamente

---

[308] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 559; Cf. o "Itinerário romano de Antônio Vieira: 1669-1675", apêndice de VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*. Fixação dos textos, introdução e notas de Sonia N. Salomão. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 207.
[309] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira,* t. II, p. 275; HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 71.
[310] Sabe-se, data de 17 de abril de 1675 o Breve papal que isentou Vieira da jurisdição do Santo Ofício português; cf. VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 207.
[311] Cf. AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, p. 103.
[312] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira,* t. II, p. 275; HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 71.
[313] VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 207.
[314] A exposição segue MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 557-9; VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, pp. 204-7.

pronunciados "dez em italiano e outros dez em português"[315]. Lêem-se, pois, no tomo I, de 1679, (i) o "Sermão de Quarta-feira de Cinzas", impresso imediatamente após o "da Sexagésima", cujo desempenho a página indica na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, em 1670, e a errata do volume manda ler 1672[316]; (ii) o "Sermão do Mandato", que lança o leitor a 1670; do púlpito, na mesma igreja, fica, precisamente, notícia de 3 de abril deste ano; (iii) o "Sermão do Santíssimo Sacramento", em tradução publicada de original italiano, cuja rubrica indica a Igreja de São Lourenço em Dâmaso e o ano de 1674, embora as estudiosas entendam o desempenho ocorrido em 9 de fevereiro de 1673, considerando o que informa Vieira ao Marquês de Gouveia, em missiva do tempo[317]; (iv) o "Sermão de Quarta-feira de Cinzas", que fecha o tomo I e se indica proferido também na Igreja de Santo Antônio, precisamente em 15 de fevereiro de 1673. No tomo II, de 1682, lêem-se (v) o "Sermão da Rainha Santa Isabel", que abre o volume, é panegírico dedicado à Princesa D. Isabel e dramatizado, outra vez, na Igreja dos Portugueses, em 1674; (vi) o "Sermão de Santo Antônio", que a página indica desempenhado na mesma igreja, quando "o Marquês das Minas, Embaixador Extraordinário do Príncipe N. S. fez a Embaixada de Obediência à Santidade de Clemente X"[318], o que Vieira Mendes circunscreve a 1670; (vii) o "Sermão de São de Bartolomeu", que remete o leitor, em termos amplos, a Roma, em momento de "promoção de Cardeais"[319], o qual, historicamente, Sonia Salomão entende 25 de agosto de 1673, deixando em dúvida apenas a língua em que foi pregado. No tomo IV, de

[315] VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 13.
[316] Precisa Sonia Salomão: 2 de março de 1672; cf. VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 205.
[317] Trata-se de missiva datada de 11 de fevereiro de 1673. Observe-se: "Em Roma se vão continuando as festas do carnaval, com mais concurso a elas que às quarenta horas. Eu preguei sobre este assunto nas de S. Lourenço em Damaso anteontem, com tão pouco fruto em italiano, como será em português no sermão de Cinza, que faço no nosso Santo Antônio. Assistiram-no de S. Lourenço dezenove cardeais; e, para que V. Ex.ª veja por quão português me reputam os vizinhos de V. Ex.ª, notou-se que faltaram os da facção espanhola, podendo mais com o Eminentíssimo Nitardo as razões do presente ministério que as da cantiga irmandade"; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, p. 569. As estudiosas que norteiam a exposição destacam, no passo, o uso do advérbio "anteontem".
[318] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 126.
[319] *Idem*, p. 346.

1685, lê-se (viii) o "Sermão das Cadeias de S. Pedro", em tradução, visto que originalmente desempenhado em italiano, em 8 de agosto de 1674, na Igreja de S. Pedro. No tomo VI, de 1690, acha-se (ix) o "Sermão da Segunda Oitava de Páscoa", também em versão de original italiano, que Salomão supõe proferido em 25 de março de 1674, na Igreja da Casa Professa da Companhia de Jesus. No tomo VII, de 1692, lêem-se (x) o "Sermão da Quinta Terça-feira de Quaresma", também em tradução do italiano, desempenhado originalmente em 21 de março de 1673 para a Rainha Cristina; (xi) o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", que suscitou essa exposição. No tomo XI, de 1696, encontra-se (xii) o "Sermão do Beato Estanislau Kostka", mais um na edição príncipe em versão de original pregado em língua italiana, na Igreja de Santo André, em 13 de dezembro de 1674. No tomo XII, lêem-se (xiii) um "Sermão de Santo Antônio" que não se pregou[320]; (xiv) outro "Sermão de Santo Antônio", cuja pronunciação a página circunscreve à Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, em data incerta; (xv) o "Sermão das Chagas de São Francisco", em tradução daquele que primeiro pregou Vieira em italiano, em 17 de setembro de 1672. Por fim, no tomo XIV, de 1710, lêem-se (xvi-xx) os cinco sermões conhecidos como "As cinco pedras da funda de Davi" ou "Le cinque pietre della fionda di David", na medida em que originalmente pronunciados na corte da Rainha Cristina, em italiano, entre 14 de fevereiro e 13 de março de 1674, aponta Sonia Salomão[321].

---

[320] Outra vez, Sonia Salomão explica o ocorrido: "Conforme o tomo XII da *editio princeps*, Vieira teria pregado o segundo *Sermão de Santo Antônio* em 13 de junho de 1671. Na verdade, de acordo com o que diz o próprio autor, em carta do dia 20 do mesmo junho ao marquês de Gouveia, o sermão não foi pregado em razão das dificuldades com a língua italiana, além das questões diplomáticas: 'não me atrevo a pregar em Roma, porque os italianos não entendem o que digo, e os castelhanos querem entender mais do que digo', acrescentando que, assim, 'ficou este ano Santo Antônio sem sermão"; VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 204-5. A referida carta lê-se em VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, pp. 349-50.

[321] VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 206. Acresce a estudiosa, na mesma página, que "As cinco pedras" publicaram-se "em italiano em Roma e sucessivamente em Milão e Veneza em 1676. No mesmo ano Vieira assina tradução espanhola". Na "Lista dos sermões que andam impressos em várias línguas, para que se conheça quais são próprios, e legítimos, e quais alheios, e supostos" que há no tomo I, Vieira autoriza a versão italiana, estampada nas localidades indicadas, e a castelhana, impressa em Madri, Saragoça, Valência e Barcelona e Flandres; VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de*

Da lista, observa-se, apartam-se *As lágrimas de Heráclito*, pronunciadas em italiano em 1674, publicadas no tomo XIV dos *Sermões*, mas de outro gênero[322]. Entre os vinte, bem destaca Margarida Vieira Mendes, dois, o "Sermão do Beato Estanislau Kostka"[323] e o "das Chagas de São Francisco" [324], estão entre os "estampados com o consentimento do Autor", segundo a "Lista dos sermões que andam impressos em várias línguas, para que se conheça quais são próprios, e legítimos, e quais alheios, e supostos", lida no tomo I dos *Sermões*. Em razão disso, as diferentes lições, das estampas italianas e da edição príncipe, mereceram atenção da estudiosa, que observa, em termos amplos, no primeiro sermão, a subtração ou substituição de elementos, "sobretudo com exclamativas, antíteses e sobrecarga escriturária alegórica" [325], a correção de citações latinas, o apuro de certa narrativa, o comentário parentético de certo uso no exórdio, a explicitação dos lugares às margens, as quais, viu-se, no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso no tomo II, desempenham um papel precioso na prescrição da leitura. No segundo sermão, destacam-se acréscimos, amplificações, que, também assevera a estudiosa, dão conta de preocupações e leituras do Padre no momento de escrita do sermão.

De fato, é longo o "itinerário romano" de Vieira, longa a exposição que dele se faz. A travessia, porém, é proveitosa, ainda que em excurso, visto avançar e detalhar a formação dos sermões para a estampa, questão que perpassa todo este trabalho e ainda

---

Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S. Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [11].

[322] VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 7.

[323] O "Sermone del Beato Stanislao Kostka", escreve Sonia Salomão, "pronunciado em italiano, é publicado em Roma, em 1675, e reeditado em Milão e Veneza, em 1676; no mesmo ano, sai em tradução espanhola em Sevilha e Valência. Dois anos depois será também editado em Madri e em 1685 em Barcelona. Em 1682 sai em Viena uma tradução em latim"; VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 206.

[324] Após a pregação, o "Sermone delle Stimmate di S. Francesco", como discute Sonia Salomão, "em italiano foi publicado em Roma em 1672, e depois reeditado em 1676 e 1679, respectivamente, em Milão e Veneza, onde foi ainda reimpresso em 1690. Da edição romana de 1672 saem as traduções espanholas de Saragoça, Valência e Barcelona. Houve também uma tradução portuguesa em Lisboa, de 1673, de João Mesquita Arroyo, que Vieira desaprova textualmente"; VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 205.

[325] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 360.

ganha outra face. Observe-se um breve passo de missiva que enviou o jesuíta a Diogo Marchão Temudo, datada de 29 de junho de 1691:

> Em lugar deste tributo à mortalidade não me esqueci do que V. M.ce chama anual, e assim vai na frota o tomo nono, no qual quisera dedicar a V. M.ce um sermão, e diz o copiador que seja o dos Escrúpulos ou da arte de nunca estar triste; mas o meu mimoso, como o mais pequenino, era o da Rainha da Suécia, que revestido de português perdeu muito da graça e energia italiana.[326]

Ora, o "tributo anual" é o volume dos sermões para a estampa; o tomo é "nono", porque o nono volume impresso, embora a menção seja à "sétima parte" dos *Sermões*, como indica João Lúcio de Azevedo em nota[327]; é o "Sermão dos Escrúpulos" o "da Dominga Vigésima Segunda *Post Pentecosten*", também aponta o organizador das cartas de Vieira; é o "mimoso" sermão, ao que se aventa, o "da Quinta Terça-feira de Quaresma", como se viu, o único discurso, na "sétima parte", que originalmente foi proferido em Roma, diante da Rainha Cristina. Isso posto, salta aos olhos o que desse sermão assevera o missivista: "que revestido de português perdeu muito da graça e energia italiana".

Ora, isso interessa porque traz à discussão algo que o capítulo primeiro deste trabalho referiu: a "energia" dos discursos, aqui disposta junto da "graça". Uso análogo dos termos é o que se observa também em missiva posterior do jesuíta, de 16 de julho

---

[326] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 613.

[327] A seqüência de impressão dos tomos da edição príncipe torna-se evidente se considerada a cronologia que Margarida Vieira Mendes indica, aqui aludida: (1) "Primeira Parte": 1679; (2) "Segunda Parte": 1682; (3) "Terceira Parte": 1683; (4) "Quarta Parte": 1685; (5) "*Maria Rosa Mística*", "I parte": 1686; (6) "*Maria Rosa Mística*", "II parte": 1688; (7) "Quinta Parte": 1689; (8) "Sexta Parte": 1690; (9) "Sétima Parte": 1692; (10) "*Xavier dormindo e Xavier acordado*", "Oitava Parte": 1694; (11) "Undécima Parte": 1696; (12) "Parte Duodécima": 1699; cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 306.

de 1692, então destinada ao Cônego Francisco Barreto. Porque um tanto mais extensa a parte da conversa que cabe ao jesuíta, útil a correspodência. Leia-se:

> Vindo à tradução das *Pedras de David*: depois que li a de V. M.^{cê} fiquei livre de um grande receio que tinha, não consentindo por isso que se traduzissem, e era que na língua portuguesa perdessem a graça e energia da castelhana; mss [mas] a elegância do estilo de V. M.^{cê} lhe deu tão novos espíritos, e as passou de tal sorte a melhor vida, que já parecem mais lisas e mais limpas em português que em castelhano, devendo este novo ser ao heróico do tradutor. Digo tradutor, posto que V. M.^{cê} me diga que o foi só do primeiro discurso, e dos quatro seguintes os senhores N. e N.[328], quem beijo muitas vezes as mãos por esta honra. Os estilos são tão irmãos e conformes, que mais parecem de uma só que de três penas; o que só crê e confessa a nossa fé nas obras divinas. Na forma em que agora tornam as mesmas *Pedras*, que Deus seja servido levar a salvamento, verá V. M.^{cê} algumas palavras mudadas, de que darei a razão ou razões.
>
> A primeira foi forçosa, porque o original castelhano estava errado na impressão, não se advertindo (como não adverti ao princípio) as erratas no fim do livro, como são: *cometidos vários* em vez de *vários*, *pertinácia* em vez de *paciência*; e muitos outros igualmente intoleráveis, que totalmente mudam a verdade e propriedade do germano sentido.
>
> A segunda razão é porque nas palavras da tradução portuguesa me ocorreram algumas que pareciam mais naturais da nossa língua, e de maior expressão ou consonância, as quais me atrevi também a escrever, mas não a preferir, sujeitando todas à vista e correção de V. M.^{cê}, para que V. M.^{cê} faça eleição das que julgar mais acomodadas, ao pé das quais eu me assino, aprovando as já de aqui e tendo-as por mais acertadas.

[328] Conforme nota de Lúcio de Azevedo, trata-se de indicação de nome faltantes nas cópias manuscritas da carta; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 651.

> [...]
>
> Enfim, senhor meu, esta tradução de V. M.cê será o meu maior crédito, e o mais agradável e nobre suplemento do tomo com que faltei este ano; não bastando todos os meus, sendo tantos, ainda que divididos em instantes, para dar a V. M.cê as infinitas graças que devo pelo sempre fiel e constante afeto, com que V. M.cê ensina à fraqueza dos corações humanos que nenhuma força têm, contra as do verdadeiro amor, nem os longes da distância nem as friezas na ausência.[329]

Corta o passo o epidítico, elogio do engenhoso tradutor com quem Vieira se corresponde, e que só a ele se destina, embora se faça público o que é privado, quando recolhida, entre tantas outras, a carta. Dela, fica a notícia da formação no vernáculo das "cinque pietre della fionda di David", há pouco citadas, que, ao fim, só foram impressas, em língua portuguesa, como é sabido, postumamente, em tradução que Serefim Leite atribui a membros da Companhia, entre eles, os padres Bonnuci e José Soares[330]. Em jogo, outra face da preparação escrita dos sermões, a versão dos discursos que ganharam voz em língua estrangeira e circularam escritos em outros idiomas anteriormente à edição príncipe.

Na carta a Diogo Marchão Temudo, é Vieira tradutor que apenas apronta o texto; na enderaçada ao Cônego, é aquele que sobretudo recebe contributos. Em uma e outra, porém, os termos são os mesmos, a "graça" e a "energia" em risco, quando feita a versão dos sermões de uma língua para outra. Obviamente, supondo-se também o passo da primeira missiva vincado pelo epidítico, fica, num caso, o *éthos* humilde do jesuíta, cuja engenhosidade "muito da graça e energia italiana" que "se perderam" não compõem além da conta; noutro caso, opera o reverso e fica o elogio daquele que é tão hábil conhecedor das línguas, que não só não se perderam "a graça e energia da

[329] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 650-2.
[330] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 303; 359-60.

castelhana", como também superou a tradução portuguesa a anterior, autorizada pelo Padre. Ficam, ademais, "graça" e "energia" como decorrências das virtudes elocutivas dos sermões, permeadas pela "elegância do estilo" da nova tradução, pelo cuidado do tradutor que burila a elocução e faz "mais lisas e mais limpas" as palavras da nova versão. Donde, é possível, na minúcia dos termos, julgar que, se mantida a "energia" do sermão, garantida a sua *vividez* e *eficácia*, para recordar o que já disse este trabalho sobre o assunto e o que acerca dele propôs o *Vocabulário* de Rafael Bluteau[331]. O procedimento, que não se esqueça, tem medida: o estilo que se faça de palavras que são "estrelas", "muito distintas e muito claras e altíssimas", por isso, moderado, mediano, como é sabido.

Naquilo que aqui interessa, enfim, a tradução como procedimento de formação dos sermões na página, é senão outra evidência da ruína da *actio*. O "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" que serve de estopim para a discussão, entre os discursos da "jornada italiana", ao que se supõe, aparece em meio aos que foram desempenhados em língua portuguesa; não lhe falta *vividez*, todavia. Do trabalho de tradução referido nas cartas, dos efeitos pretendidos com a escrita no vernáculo, ficam preceitos que são úteis à compreensão da *materia* que se informa na página. Recorde-se: prescreve a arte que o sermão "original", como *idea*, é *exemplar* que Vieira imita, do qual extrai o *idos*, a *forma* elaborada, que se opera sempre à semelhança desse *exemplar*, o qual, verossimilmente, cabe ao jesuíta dramatizar.

Publicado em 1692, o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", lembre-se, tematiza o seguinte passo do Evangelho de São Mateus: *Tunc assumpsit eum Diabolus in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum Templi, et dixit ei: si Filius Dei es, mitte te deorsum* ("Então o demônio transportou-o à cidade santa, e pô-lo sobre o

[331] Cf. BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*, t. 1, p. 103.

pináculo do tempo, e disse-lhe: Se és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo")[332]. Na página, acomoda-se esse tema às circunstâncias e, assim, da Roma e a Igreja de Santo Antônio dos Portugueses que o sermão põe em causa, vem a lição que o exórdio apresenta: "não há lugar no mundo livre de tentações do Demônio". Acomodado, pois, o tema ao "lugar" em que o discurso é circunstanciado, conduz o jesuíta o todo e faz da "tentação", circunstancialmente, a ambição do eclesiástico.

Da tentação do demônio, propõe o Padre: "Permitiu pois Cristo Senhor nosso ser tentado do demônio hoje, não para se honrar, com a vitória (que era pequeno triunfo) mas para nos ensinar a vencer com seu exemplo". Ora, por analogia, tentado o Cristo para que seja imitado, tentado o eclesiástico semelhantemente: exemplo que fica do sermão impresso, receita do jesuíta ao leitor. O tratamento da "tentação", a análise do tema o preceitua, que ainda prescreve a *dispositio* do discurso: primeiro, discorre Vieira sobre o "vir", a tentação do cortesão que "vem" a Roma ("*assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem*"); o "subir", a tentação do cortesão de aspirações ("*et statuit eum super pinnaculum Templi, et dixit ei*"); o "cair", a tentação do cortesão que, pelo vício, se precipita ("*mitte te deorsum*").

Tudo isso, o exórdio põe às claras. A argumentação deste "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" segue, pois, passo a passo o tema. Acumulando exemplos, que se sucedem na comprovação da acomodação de cada uma das partes prescritas, Vieira censura os cortesãos portugueses ambiciosos, aqueles que saíram de Portugal, atravessaram "os montes Pireneus", "passando as serranias dos Alpes", e chegaram "enfim à desejada Cidade Santa", de modo a contrariar o que virtuosamente seria o mais aconselhável; afinal, "quando Deus quer que o eclesiástico tenha igreja e esposa, não é ele o que há de ir à Cidade Santa: a Cidade Santa é a que há de ir a ele". Da primera

[332] Mt, IV, 5-6,

parte do tema, essa a lição que deve ficar ao leitor. Da segunda parte, fica a censura dos que o jesuíta diz assoberbados, que, como o dêmonio, intentam "subir sempre", desejosos da grandeza da corte de Roma, em que é ilimitada a via do ambicioso: da sotaina à tiara, do sacerdócio ao papado. O que disso decorre, a terceira parte da exposição, acomodando-se ao tema, argumenta. Ensina Vieira que podem ser dois os "precipícios": "ou para a parte da primeira tentação, ou para a parte da terceira". Tenta o Cristo o demônio, na primeira, "com o pão" ("*Dic ut lapides isti panes fiant*"), na segunda, "com tudo" ("*Haec omnia tibi dabo*"). Ordinariamente, para o jesuíta, são tentados "com o pão" aqueles "que nada têm", os eclesiásticos, como o filho pródigo, cujo patrimônio foi dilapidado, e que "para remediar sua necessidade, pôs-se a pastor". São tentados "com tudo", os cobiçosos, viciosos também figurados no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" discutido anteriormente. Na distinção entre o sermão que se leu e o que ora se lê, percebe-se a lição do Evangelho que se acomoda circunstancialmente: no caso da terceira tentação, toma-se o *haec omnia* como "lugar vazio", "tudo" são os cativeiros injustos dos indígenas, "tudo" são "glórias deste mundo", catolicamente, vanidade das vanidades, é o que, então, espera deixar Vieira ao leitor.

Na página, que constrói o púlpito, a doutrina tem alvo preciso. Fala aos portugueses, eclesiásticos em Roma, a quem não deixa o Padre de apelar, explicitando o que quer provado:

> Tenho acabado, Senhores, o meu discurso, e mostrado as três partes da tentação que encerram as palavras do demônio, que tomei por tema, que eram: vir, subir, e cair. Já viestes à Cidade Santa, que fora melhor não vir: *Assumpsit eum in Sanctam civitatem*: já subistes, aqueles com quem falo, ao lugar da Igreja que pretendeis: *Statuit eum super pinnaculum templi.* Queira Deus que seja para

> bem. Resta agora, na volta para a pátria, e na administração do mesmo lugar, o perigo de cair: *Mitte te deorsum.* Os vossos intentos atégora bem creio que são quais devem ser, religiosos, pios, e santos: e também aqui pode estar escondida a tentação, porque também o demônio alegou a Cristo que os Anjos o levariam, e guardariam em todos os seus caminhos, como diz o salmo: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Para que assim seja, sem perigo de algum dos dois precipícios que acabo de ponderar; permiti-me que vos dê duas advertências sobre os mesmos caminhos. Na volta para a pátria, que rogo a Deus seja muito feliz, ou podeis fazer a vossa viagem por mar, ou por terra. Se for por mar, encomendo-vos que não vos embarqueis na nau de Salomão: e se for por terra, que não vades na carroça de S. Bernardo.[333]

Na conclusão doutrinária do jesuíta, a nau é a do eclesiástico, mercador como não deveria ser, que, tal Judas, faz da fé negociação. E a carroça a do avarento, assim alegorizada: as rodas são a pusilanimidade, a desumanidade, o desprezo de Deus, o esquecimento da morte; os dois cavalos, ou jumentos, que a puxam, a rapacidade e a tenacidade; o cocheiro, "o apetite insaciável de ter".

E, assim, dos vícios às virtudes, vem o arremate do discurso:

> Os que caem na tentação, e no laço do demônio, são os que querem ser ricos. Não diz os que querem roubar, ou tomar o alheio, senão os que somente querem ser ricos, ainda que seja por meios lícitos; porque do lícito se passa ao ilícito, e do justo ao injusto, e do necessário ao supérfluo, e do supérfluo ao nocivo, e mortal: *Et in desideria multa, inutilia, et nociva, quae mergunt homines in interitum et perditionem*. Por isso o demônio começou a primeira tentação pelo pão, e acabou a segunda pelo precipício: *Mitte te deorsum*. S. Paulo neste lugar

[333] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 7, p. 326.

> falava com Timóteo, Eclesiástico, Sacerdote e Prelado: os que têm as mesmas obrigações ouçam, e imprimam no coração o que ele lhe aconselha, e manda: *Tu autem, ó homo Dei, haec fuge: Sectare vero justitiam, pietatem, fidem, charitatem, patientiam, mansuetudinem: certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam*. Não é necessário que eu diga o que significam estes documentos, porque falo com quem os entende, ou deve entender: só digo que com eles se pode compor uma carroça triunfal bem diferente da de S. Bernardo. As quatro rodas sejam as quatro primeiras virtudes, fé, piedade, justiça, caridade: *Justitiam, pietatem, fidem, charitatem*. Os cavalos, mais sujeitos, e bem arrendados que briosos, a paciência, e mansidão: *Patientiam, et mansuetudinem*. O cocheiro, que evite com toda a vigilância e fuja dos passos perigosos, o mesmo homem lembrado que é ministro de Deus: *Tu autem, o homo Dei, haec fuge*. E deste modo pelejando fortemente contra o demônio, vencerá suas tentações nesta vida, e triunfará na eterna: *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam*.[334]

O passo, viu-se, encena o público ao qual, verossimilmente, na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, o pregador fala. Sabe-se, porém, que, na página, a doutrina se espraia, já distante o púlpito, a jornada romana, feita a voz efeito da letra. Supõe-se, por isso, claríssima a carroça pela qual seja conduzido, virtuosamente, o eclesiástico português, que, tal o Cristo tentado pelo demônio, como o exórdio do discurso propõe, deve ensinar com o exemplo e como exemplo deve cristãmente ser lido, porque assim destinado à recepção histórica do Vieira que fala pela boca do livro.

Ora, impresso o sermão, ou os sermões, como os da "Primeira Dominga da Quaresma" deixam aventar, desdobram-se, porque apenas dramatizada a simultaneidade entre a enunciação do púlpito e o enunciado, o qual finge um auditório que não se

[334] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 7, pp. 331-2.

confunde com o horizonte de recepção do texto, embora, não raro, dramaticamente interpelado pelo pregador, que, nos desvios construídos pela página obnubilada, pode elogiar ou censurar, aconselhar ou desaconselhar, defender ou acusar, sem parecer fazê-lo, visto, desse púlpito textual, sempre falar a um interlocutor que se esconde circunstancialmente. Assim, pois, efetuada discursivamente a lição do jesuíta, o ducto do sermão ganha uma obliqüidade que decorre desse desdobramento; em razão disso, a Vieira, tão importantes a eficácia dos conselhos, a energia dos remédios da alma, cambiante do passado ao presente, historicamente o tempo de escrita dos textos para a estampa.

A dominga das mentiras

Entre as "tentações", viu-se, vãos são os "reinos deste mundo", vãs "as suas glórias"; *vanitas vanitatum, et omnia vanitas*, ensinaram os sermões primeiros da Quaresma. Contraponto, pois, é a segunda dominga, não naquilo que doutrina, mas naquilo que faz evidente: antes, ostentadas as "glórias falsas, vãs, e momentâneas", em meio a enganos e desenganos, tentações e remédios; então, encenada a "glória verdadeira e eterna", a qual trata o "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", publicado no tomo IV da edição príncipe dos *Sermões*, em 1685, mas, ao que se aventa, já bem formado em meados de 1683[335].

[335] "Alimpados" os sermões do tomo IV, Vieira escreve carta ao Cônego Francisco Barreto, datada de 23 de junho de 1683. Leia-se: "Agora vai o quarto tomo, e nele o evangelho do mesmo Banquete, comentado pelas circunstâncias do ano em que se pregou, com tão própria aplicação que tudo o que estava vendo na corte e no reino se ouviu no púlpito. Note V. M.ce que para agora só a penúltima sentença me podia servir [referência ao "Sermão do Mandato, pregado em 1655, na Capela Real]. O primeiro sermão deste livro é o que eu quisera, como peço, lessem todos com a atenção que a matéria merece. Dos demais também me agrada o de Todos os Santos, ao menos por ser de todos. Nem agradou pouco em Roma o de S. Pedro *ad vincula*. Dos dois do Mandato, em dia da Encarnação, aprovou mais o nosso juiz do ofício D. Lucas o da manhã que o da tarde. O certo é que eu preguei na capela o que tive por melhor, e assim os remeto por apelação a V. M.cê. O das Minas vem agora a propósito do sucesso [sobre o "Sermão da Primeira Oitava da Páscoa, pregado em 1656, no Pará, e as primeiras descobertas de esmeraldas na colônia], e o do Amor

É esse o primeiro dos dois sermões dessa espécie que a estampa deu a conhecer[336]. Nesse tomo, a rubrica que antecede o texto compõe o desempenho na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1651, e assim circunscreve o discurso, prescreve-o e guia o leitor, visto que simultaneidade não há entre a enunciação do púlpito e o enunciado[337], embora o jesuíta a finja. A rubrica também anuncia o que, ao pregador, cabe pregar no segundo domingo da Quaresma; daí o tema que fundamenta o sermão, *Resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix*, "Resplandeceu a face dele como o sol, e suas vestimentas se fizeram alvas como a

---

dos inimigos dos reis ["Sermão da primeira Sexta-Feira da Quaresma", pregado em 1664, em Odivelas] em todo o tempo terá propósito. No das Mentiras, no dia da Transfiguração não acharam que notar os revisores da Baía; não sei se serão mais escrupulosos os de Lisboa"; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 471-2. As considerações entre colchetes provêm das notas de João Lúcio de Azevedo.

Em duas missivas do ano seguinte, Vieira ainda refere o IV dos *Sermões*. Na primeira, endereçada ao Cônego Francisco Barreto, de 22 de julho de 1684, lê-se: "[...] poderá V. M.^{cê} ler os dois sermões que ainda faltavam para encher o número do quarto tomo, um dos quais julgou o senhor Arcebispo de Braga que fora o menos mau de que naquele dia se vestira a minha pobreza [Azevedo supõe uma referência ao "Sermão do Mandato", visto, nas palavras dele, ter "Vieira pregado dois, em dia da Encarnação de 1655"]; devia de ser porque pregou o evangelho e não eu. Pareceu que fosse nesta ocasião em lugar de outro, que estava destinado a ser o último, por ocasião de se repetir no Maranhão a expulsão dos padres da Companhia; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 495.

Em outra, ao Marquês de Gouveia, datada de 05 de agosto de 1684, lê-se: "Sobre a aprovação do quarto [tomo], em que vejo tão demasiadamente encarecida a pobreza do meu engenho, não sei que diga a V. Ex.ª. A frase com que no Brasil se declara que os engenhos não moem é dizer que pejaram; e eu verdadeiramente tenho pejo de que se diga no frontespício do livro o que se não há de achar nele. Já estava contente com que, tendo-se passado o nosso Arcebispo a este outro mundo, não haveria nesse quem tanto me envergonhasse; mas V. Ex.ª, pelo excesso da mercê com que sempre me honrou, não achando sobre a terra quem o fizesse, o foi desencovar nas serras da Arrábida. Se V. Ex.ª julgar que o autor não merece censura, senão graças, V. Ex.ª lhe as dê, pois a V. Ex.ª quis adular e não louvar-me a mim. E dirá o mundo, vendo-me tão aprovado na Mesa do Paço, quando do paço, de que ela se denomina, só mereço repreensões?"

"Para encher o número do dito quarto tomo faltavam dois sermões, que agora vão. O primeiro é de S. Roque e tem por assunto: *A homens nem servir nem mandar; a Deus, e só a Deus, servir*. Foi pregado na Capela real, e parece que em profecia dos desenganos que agora experimento. O outro preguei também no mesmo lugar, quando cheguei com meus companheiros a Lisboa, lançado das missões do Maranhão por defender as leis do rei e os injustos cativeiros dos índios [o "Sermão da Epifania"]. Agora nos tornaram a lançar de lá pelas mesmas causas, que assim acontece quando falta o castigo. Mas, se faltou o da terra, não faltou o do céu; porque todos os motores daqueles sacrilégios morreram desastradamente e sem sacramentos. O senhor Arcebispo, que hoje é de Braga, ouvindo este sermão, disse que entre os meus fora o menos mau. Devia de ser porque não fui eu que o preguei, se não o Evangelho, sem haver palavra em todo ele que não desse vozes ao céu pela justiça e inocência daqueles miseráveis. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 504-5.

[336] O outro é o "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" impresso no tomo V dos *Sermões*, em 1689, que se discutirá mais a seguir.

[337] A expressão remete a HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, p. 478.

neve"[338], passo do Evangelho de São Mateus que testemunha o "mistério da Transfiguração de Cristo".

Abre-se o texto de Vieira anunciando o presente do enunciado que a rubrica, na página, antecipa. É circunstância que se constrói, discurso que se define como causa, deliberação que principia:

> O Quinto Domingo da Quaresma chama-se vulgarmente na nossa terra, o Domingo das Verdades; e este segundo Domingo, em que estamos, se é lícito falar assim, chamara-lhe eu o Domingo das Mentiras. Mas que fundamento posso eu ter (me dirão todos, e com razão) que fundamento, ou motivo posso eu ter para dar um nome tão novo, e ainda tão mal soante, e indecente a um dia tão sagrado, como são entre todos os do ano os domingos, e a um Domingo tão singular, como é entre todos os desta santa Quarentena aquele a que a Igreja dedicou o Mistério altíssimo da Transfiguração do Senhor?[339]

O "Domingo das Mentiras" assim se diz por antonomásia e assim o é, expõe logo adiante o pregador, porque "o que hoje se prega, são as excelências da Glória do Céu, e tudo o que se apregoa, e encarece da Glória do Céu, posto que no que se quer dizer, seja verdade, no que se diz é mentira"[340]. Evidencia-se o presente do enunciado: é "hoje", esse domingo "singular" da Quaresma, que se faz "das Mentiras" por conta do que nele se desempenha. Na página, porém, o advérbio afetua a atualização da exposição e traz ao leitor histórico do sermão o que parece destinado a outrem.

Ora, "das "Mentiras", o domingo é o segundo, antecede, viu-se, o das "Verdades" na consecução dos tempos, em época de Quaresma; no tomo IV dos

---

[338] Mt. 17, 2.
[339] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 179-80.
[340] *Idem*, p. 180.

Sermões, lêem-se o sermão que ora se discute e o "da Quinta Dominga da Quaresma" cuja rubrica indica o desempenho na Igreja Maior, em São Luís do Maranhão, em 1654, fundamentado em *Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax*[341]. Estaparam-se pospostos; entre eles, todavia, pouco da quadragésima: "o Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma"; o "Sermão de Santa Teresa". Na sucessão material do tomo, das "Mentiras" às "Verdades", leituras que verossimilmente a leitura articula, visto remeter o leitor a cada um dos textos, tecidos doutrinariamente no volume estampado em 1685, momento de publicação dos discursos escritos a encenar a *pronunciatio*, como se o que separasse um e outro sermão fosse o tempo que aparta os anos de 1651 e 1654, e não as paginas e páginas do volume[342].

Informa-se o leitor das razões do jesuíta: só é "das Mentiras" o domingo, porque é esse dia em que se pregam "as excelências da glória do céu". Os *Salmos*, o "conceito que fez David quando foi arrebatado ao céu", tal refere a rubrica citada, são a prova a que recorre o jesuíta para sustentar as afirmações que o exórdio do sermão dá a conhecer:

> Ora o certo é, que nenhum homem há que falando da Glória, não diga uma coisa por outra: nenhum homem há que falando da Glória, diga o que ela é, senão o

[341] Jo. 8,55: "Se disser que o não conheço, serei mentiroso como vós". Isso será discutido em outro momento. Basta recordar o que escreve Vieira à luz do fundamento do sermão: "A este Evangelho do Domingo Quinto da Quaresma chamais comumente o Domingo das verdades. Para mim todos os Domingos têm este sobrenome, porque em todos prego verdades, e muito claras, como tendes visto. Por me não sair, contudo, do que hoje todos esperam, estive considerando comigo que verdades vos diria: e, segundo as notícias que vou tendo desta nossa terra, resolvi-me a vos dizer uma só verdade. Mas que verdade será esta? Não gastemos tempo. A verdade que vos digo, é que no Maranhão não há verdade".

[342] Sobre a IV parte da obra parenética do jesuíta, José Pedro Paiva escreve: "Na BN [Biblioteca Nacional de Portugal], há três impressões diferentes dos mesmos local, impressor e ano, A, B, C, e uma quarta constituída por cadernos das impressões B e C, D. Contém os Sermões do Quarto Sábado da Quaresma, de N. Senhora do Ó, da Primeira Sexta-Feira da Quaresma (no Convento de Odivelas), das Cadeias de S. Pedro, de Todos-os-Santos, da Segunda Dominga da Quaresma, da Primeira Sexta-Feira da Quaresma (na Capela Real), de Santa Teresa, da Quinta Dominga da Quaresma, do Mandato (na Misericórdia, em Lisboa), do Mandato (na Capela real, no mesmo dia), da Primeira Oitava da Páscoa, nas Exéquias de D. Maria de Ataíde, de S. Roque, da Epifania. [nos 1001 a 1004]", in PAIVA, J. P. (Coordenação científica) *Padre António Vieira, 1608-1697: bibliografia*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1999, p. 217. Entre as páginas 218 e 223 desse trabalho, Paiva descreve os volumes numerados entre 1001 e 1004 citados.

> que não é: enfim, que falando da Glória, todo o homem mente: *Omnis homo mendax.* Este foi o conceito, que fez Davi, quando foi arrebatado ao Céu: e nem eu tinha habilidade para dar em tão alto pensamento, nem tivera confiança para sair com ele a público; se o não dissera primeiro, comentando as mesmas palavras Teodoro Heracleota, insigne entre os Padres gregos, que floresceu há mil e trezentos anos, Bispo, de Heracléia na Trácia, e doutíssimo intérprete das Escrituras sagradas, como dele escreve S. Jerônimo no Catálogo dos Escritores Eclesiásticos. As suas palavras são estas. *Exclamavit David in excessu suo: Omnis homo mendax: qui enim voce ineffabilia hortatur: mendax est: non quod oderit veritatem, sed quia deficit in rei intellectae expositione:* Exclamou Davi no seu êxtase (diz o grande Heracleota) e não duvidou dizer que todo o homem mente, porque todo o homem, que quis explicar com palavras as coisas, que são inefáveis, e não tem termos, com que se declarar, necessariamente há de mentir: não porque seja inimigo da verdade, mas porque a não pode dizer como ela é. E esta é a razão, e o sentido verdadeiro com que eu digo, que o dia, em que os Pregadores falamos das excelências da Glória, é o dia das mentiras.[343]

Daquilo que o trecho aponta, ressalte-se: falar da glória divina é dizer uma coisa por outra; é não dizer o que ela é, mas dizer o que não é. Ora, o procedimento define-se nos termos da especialização do vocábulo *schema*, que, recorde-se, Quintiliano imputou a Zoilo. Como discutiu o segundo capítulo deste trabalho, tal ensina a *Institutio oratoria*[344], esse retor da escola de Lísias, da segunda metade do século IV a.C., valeu-se da palavra *schema* para designar o desvio discursivo que se configura quando se diz uma coisa e se dissimula outra[345]. É esse mecanismo que opera, discursivamente, nos ductos "oblíquo" e "figurado", por exemplo, tal os definiram Fortunaciano e Capela, na

[343] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 181-2.
[344] QUINT. IX, 1,13-4.
[345] Cf. as considerações introdutórias de Michel Patillon em APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002, p. LXXXI.

medida em que a uma dessas duas espécies de ducto cabe ao orador recorrer em ocasiões nas quais há impedimentos a que se diga algo clara (*palam*) ou abertamente (*aperte*). Esses impedimentos são o "pudor" e o "temor", como as lições desses retores latinos salientaram.

Ora, tal refere o passo citado e tal o sermão destrincha, falar da glória divina é não dizer o que ela é, mas dizer o que não é; é, pois, mentir por força da verdade. Daí, já ser possível supor que, na mira da exposição do jesuíta, evidencia-se que, em se tratando dessa mesma glória, não pode ser simples o ducto de qualquer que seja o arrazoado.

O que segue, no sermão, é a comprovação da ortodoxia da interpretação do *Salmo* 115, 11. Tal assevera o jesuíta, para que se saiba verdadeiro o sentido de um texto, deve-se inquirir a coerência que tem o passo analisado com aquilo que o antecede e sucede. Se houver concordância, "é sinal certo, e evidente de que aquele é o seu próprio, literal, e verdadeiro sentido"[346]. Destrinchando as passagens dos *Salmos* bem ao modo da regra referida, Vieira afirma a concordância dos textos e a verdade do sentido antes declarado e, então, conclui vivazmente com o seguinte diálogo, que põe Davi em cena:

> Dizeis, Davi, que todo o homem, quando fala da Glória, mente, porque diz menos do que é? Logo, também vós, que sois homem, quando falastes da Glória, mentistes? Concedo: diz Davi. Que esse mentir não é culpa. E se vós, que fostes o mais alumiado de todos os Profetas, neste sentido mentistes, diremos também, que os outros Profetas, quando nela falaram, mentiram? Também, diz Davi, no sentido em que eu o disse, que tanto o disse por mim, como por eles. E se os Profetas, quando falaram da glória, mentiram, que

[346] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 182.

> diremos dos Evangelistas? No mesmo sentido, em que falou Davi, ele diz que sim, e eu também com ele. E não temais, que seja descrédito da verdade dos Evangelistas, senão crédito da excelência da Glória. Estai comigo, e assentemos o admirável desta proposição sobre as bases mais sólidas da Teologia.[347]

É o que faz, pois, o jesuíta. As lições, pode-se ver, são dependentes da ética aristotélica:

> Santo Tomás dividindo a mentira em suas espécies na questão cento e dez, artículo segundo, diz assim com Aristóteles, a que cita no quarto das Éticas. Vede se são os dois corifeus da Filosofia, e da Teologia. *Mendacium in duo dividitur, scilicet, in mendacium quod transcendit veritatem in majus, et mendacium quod deficit a veritate in minus.* A mentira, diz Santo Tomás, divide-se em duas espécies: uma por excesso, e outra por defeito: a mentira por excesso, é a que excede a verdade, porque diz mais; e a mentira por defeito, é a que falta à verdade, porque diz menos. Funda-se esta divisão (a qual é adequada) na oposição que a mentira tem com a verdade, porque a inteireza da verdade consiste em dizer o que é, assim como é: e assim como dizer mais do que é, é mentira por excesso; assim dizer menos do que é, é mentira por defeito. E desta segunda espécie de mentira (que é natural, e não moral) nem os Profetas, nem os Evangelistas se podem livrar, quando falam da Glória: não porque não queiram dizer a verdade, e a digam do modo que podem; mas porque as verdades da Glória são tão altas, tão sublimes, e tão superiores a toda a capacidade, e linguagem humana, que por mais que digam o que é, sempre dizem muito menos.[348]

---

[347] *Idem*, p. 186.
[348] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 186-7.

Ora, à luz da retidão que serve de medida para virtudes e vícios, da mediana, aqueles que dizem a glória mantêm-se aquém. Sempre aquém, por isso dizem menos, e não fazem discurso outro que o da falta. Fadados à carência, por natureza, por conta da "capacidade e linguagem humana", assim Vieira faz profetas e evangelistas; e porque essa carência é "natural", e também a mentira que dela decorre, livram-se todos da imoralidade e não se confundem com aqueles que Aristóteles considera torpes por covardia, avareza, humildade indébita ou falsa modéstia, por exemplo, vícios todos por falta, aquém da coragem, liberalidade, orgulhosa justiça ou da veracidade, virtuosas meridianas, dignas e merecedoras de elogio, das quais trata o filósofo na *Ética a Nicômaco*. A mentira, pois, não faz viciosos profetas e evangelistas, e só em razão disso é que podem se distanciar do meio-termo os que dizem a glória divina. Não é essa, pois, a mentira que se lerá no "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma".

De fato, a chave aristotélica autoriza as proposições do jesuíta. Ajuda a compreender a argumentação do sermão, porém, procedimento que a doutrina de Pseudo-Dionísio o Areopagita preceitua. Ao discutir a *Carta XIII* que Dante endereçou, em 1316, a Can Grande della Scala, senhor de Verona, João Adolfo Hansen recorda as noções de "alegoria sem semelhança ou sem figura adequada"[349]. Segundo o Areopagita, são duas as formas da revelação divina: (i) "uma procede das imagens sagradas adequadas a cada objeto"; (ii) "outra apresenta a inadequação das formas que ela modela até a mais profunda dessemelhança, mesmo até o absurdo"[350]. Dessas duas formas, a segunda o autor considera a mais apropriada para a celebração divina,

[349] HANSEN, J. A. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*, p.131.
[350] PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. "A origem divina das imagens", in: LICHTENSTEIN, J. (Org.) *A pintura: vol. 2*: *a teologia da imagem e o estatuto da pintura*. Coordenação de tradução Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 22. O passo lê-se na *Hierarquia Celeste,* foi traduzido por Paula da Cunha e Robert de Bröse.

> "[...] uma vez que segue a tradição oculta e sagrada quando esta ensina que Deus não é nada que possa existir enquanto ser e que nós ignoramos essa Essência transcendente da qual nada pode ser dito ou pensado. Assim, se todas as negações são verdadeiras no diz respeito aos mistérios divinos, ao passo que qualquer afirmação é inadequada, é natural que as realidades divinas sejam mais bem representadas por imagens que não guardam nenhuma relação com seu modelo.[351]

Trata-se da "alegoria sem semelhança ou sem figura adequada". Como salienta Hansen, o que propõe Pseudo-Dionísio é "técnica do negativo, *apóphasis*"[352]. Trata-se, portanto, acrescenta o estudioso, de "inadequação postulada: é verossímil falar do divino de maneira inverossímil". Verossímil, pois, e adequada em sua inadequação, a bem lembrada afirmação de Vieira no "Sermão de Nossa Senhora do Ó": "Entre a conceição e o parto não meteu o anjo mais que um *et* [...]"[353].

A superioridade de imagens dessa natureza, "dessemelhantes", expõe o Areopagita, assenta-se na seguinte razão:

> [...] elas nos mostram como esses seres, que não pertencem ao nosso mundo, estão livres de qualquer materialidade. Por outro lado, as metáforas dessemelhantes são muito mais aptas a elevar nosso espírito. Quanto a isso, creio que nenhum homem sensato possa discordar. Certo é que as figuras sagradas de natureza mais elevada podem induzir alguns ao erro, na medida em que algumas pessoas possam imaginar Essências celestres como figuras de ouro

---

[351] PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. "A origem divina das imagens", p. 23.
[352] HANSEN, J. A. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*, p.132. No princípio do capítulo segundo deste trabalho, a *apóphasis* foi alvo de certas considerações, então tomada como "refutação", em vocabulário próprio da doutrina das causas.
[353] Cf. HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, pp. 260-1.

> ou como seres luminosos, rediantes, de bela estatura, vestidos com roupas suntuosas, resplandescentes em meio a chamas inofensivas, ou de tantos outros modos que a teologia tenha usado para representar seres celestes.[354]

No "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", todavia, Vieira não faz operar o mecanismo de dessemelhança; ao contrário, busca evidenciar a dessemelhança dos discursos da glória de evangelistas e profetas. É o tema que fundamenta o sermão o que primeiro merece a atenção do jesuíta. Lembre-se: esse tema é *Resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix*, "Resplandeceu a face dele como o sol, e suas vestimentas se fizeram alvas como a neve", versículo que integra o que conta Mateus o Evangelista da Transfiguração de Cristo[355].

Em termos de elocução, o que se lê no tema é uma hipérbole, o que a *Retórica a Herêncio* chama "superlação", "discurso que vai além da verdade para aumentar ou diminuir alguma coisa", aqui empregada com comparação por igualdade, ao modo do exemplo que o Anônimo colhe, "O corpo era de níveo candor; o rosto, de ígneo ardor"[356], de maneira a amplificar o que se figura. A interpretação de Vieira, no entanto, de chofre, afirma:

> Por certo, que se a Glória, que Cristo mostrou aos discípulos, não foi mais que esta, nem é necessária para a ver ir ao Céu, nem ainda subir ao monte: resplendor como o do Sol e brancura como a da neve, em qualquer vale se acha, e de qualquer vale se vê.[357]

---

[354] PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. "A origem divina das imagens", pp. 23-4.
[355] Mt. 17, 2.
[356] *Rhet. Her.* IV 44.
[357] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, p. 187.

No sermão, trata-se de argumentar que adequação não há entre os termos de comparação, porque similitude não pode haver entre o "resplendor da face de Cristo" e o "resplendor do sol", entre a "brancura das vestimentas de Cristo" e a "brancura da neve". Recorde-se: interessa a Vieira comprovar que as palavras do Evangelho do dia não mensuram a "glória verdadeira e eterna", visto que essa não se diz. Sublime, ainda que a digam, como o Evangelista, dizem sempre o que não é, sempre menos do que é, ensina o jesuíta. E dizer menos é proceder como no tema.

> Pois se a comparação do Sol, e da neve aplicada a qualquer corpo Bem-aventurado, e glorioso, mais é injúria, que semelhança: se o resplendor, e brancura do rosto, e vestiduras de Cristo excediam com infinitas vantagens a formosura, e galas de toda a Corte do Empíreo: e se estes dois reflexos da Majestade, ou estas duas amostras da Glória no Senhor dela, mais tinham de divinas, que de sobrenaturais: e no candor, e na luz eram raios expressos da Divindade; como diz o Evangelista que, o resplendor do rosto era como o Sol: *Resplenduit facies ejus sicut Sol*: e a brancura das roupas como a da neve: *Vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix?* Aqui vereis com quanta verdade disse Davi, que nas matérias da Glória *omnis homo mendax*: não excetuando nenhum homem, ainda que seja Evangelista. A verdade dos Evangelistas em todas as outras matérias é tão adequada, como infalível; mas quando chegam a falar da Glória, não por defeito do Historiador, mas por excesso da mesma Glória, são tão imperfeitas as cores, com que a pintam, e tão desiguais as semelhanças, com que a descrevem, que não dizem o que é como é, senão como não é. Declaram o muito pelo pouco, encarecem o mais pelo menos, explicam o que chamam semelhante, pelo que não tem semelhança. Enfim, de tal maneira narram as verdades da Glória, que sempre ficam dentro dos termos, e divisão da mentira. Não diz Santo Tomás, que a mentira por

> defeito é dizer menos do que é: *Mendacium, quod deficit a veritate in minus?* Pois isto é o que sucede até aos Evangelistas quando falam da Glória.[358]

Observe-se a repetição dos termos "semelhança(s)" e "semelhante" no passo lido: "mais é injúria que *semelhança*"; "tão desiguais as *semelhanças* com que a descrevem"; "o que chamam *semelhante* pelo que não tem *semelhança*". Ora, se não modela a dessemelhança, Vieira interpreta-a. Como assevera Hansen, ao discorrer sobre as lições do Areopagita, convém "melhor ao caráter secreto Daquele que permanece em Si indizível revelar o invisível através de alegorias sem semelhança. *A alegoria deve ser arbitrária, assim, sem termo de comparação*"[359]. No passo do Evangelho que merece a atenção de Vieira não há alegoria, sequer metáfora, há comparação *sem termo de comparação*. Isso o que propõe o jesuíta.

Alegoria há, porém, no passo do *Apocalipse* que o jesuíta logo refere. De São Mateus a São João, de um evangelista a outro, Vieira desdobra as provas de modo sustentar o fio da argumetação do sermão. Assim, como Mateus, João figura a glória, a "Cidade da Glória". Vieira descreve-a interna e externamente, nos seguintes termos:

> E começando a descrição da Cidade, assim como Deus a fábrica do mundo, pela luz, diz que a alumiava a claridade de Deus, e que esta claridade era semelhante a uma pedra preciosa, e esta pedra preciosa semelhante a jaspe, e este jaspe semelhante a cristal: *Habentem claritatem Dei, et lumen ejus simile lapidi precioso, tanquam lapidi jaspidis, sicut crystallum*.
>
> [...]
>
> Vai por diante o Evangelista na sua descrição da Cidade da Glória, cujos muros altíssimos, e fortíssimos, diz que eram edificados em quadro, e todos deste

[358] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 188-9.
[359] HANSEN, J. A. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*, p.133.

mesmo jaspe. Mediu-os um Anjo com uma cana de ouro; e achou que tinham por cada lado doze mil estádios de comprimento, que fazem das nossas léguas, quatrocentas e quarenta e quatro, para que até o número seja quadrado, em tudo significador de firmeza. Nos quatro lanços do muro havia doze portas, as quais nunca se fechavam, porque naquela região não há noite.

[...]

A estas doze portas respondiam outros tantos fundamentos, sobre os quais assentava toda a Cidade, e cada um era lavrado não da mesma, senão de várias pedras, e tão preciosas, como várias. O primeiro fundamento, diz São João, era de Diamante, o segundo de Safira, o terceiro de Carbúnculo, o quarto de Esmeralda, o quinto de Rubi, o sexto de Sárdio, o sétimo de Crisolito, o oitavo de Berilo, o nono de Topázio, o décimo de Crisópraso, o undécimo de Jacinto, o duodécimo de Ametista.

[...]

Mas se tão suntuoso, e magnífico era o exterior da Cidade, qual vos parece que seria, ou será o interior. Toda a Cidade, em toda a sua grandeza, todos seus edifícios e palácios (que todos são palácios reais) todas suas ruas, e praças, diz o Evangelista, que eram de ouro puro, e sólido: mas não ouro espesso como o nosso, senão diáfano, e transparente como vidro: *Ipsa verò Civitas aurum mundum simile vitro mundo: et platea Civitatis aurum mundum tanquam vitrum perlucidum*. De sorte que a Cidade da Glória no pavimento, nas paredes, e no interior dos aposentos, toda é um espelho de ouro; porque todos perpetuamente se vêem a si mesmos, todos vêem a todos, e todos vêem tudo. Nada se esconde ali; porque lá não há vício; nada se encobre; porque tudo é para ver; nada se recata, ou dissimula, porque tudo agrada; e por que tudo é amor, tudo se comunica. Ainda tem outra excelência aquela Bem-aventurada Cidade, a qual, se lhe faltara, não fora da Glória.

[...]

Não há lá morte, nem lutos, nem dor, nem queixa [...].[360]

Desarranjadas as partes, perde-se o todo. Não se desfaz, porém, a vivacidade da descrição, cumulativa, que evidencia a suntuosidade da Cidade. O tom é epidítico: as superlações fundadas em comparação por igualdade se acumulam e, hiperbolicamente, a Cidade, luzente, reluz: é "semelhante a uma pedra preciosa", é "pedra preciosa semelhante a jaspe", é "jaspe semelhante a cristal". Sucedem-se as semelhanças: é *gradatio*[361] que orna e ascende, é Cidade que é lúcida, translúcida. A descrição de Vieira, *topothesia*[362], segue do exterior ao interior da urbe divina, é penetrante, põe aos olhos do leitor a grandiosidade e a riqueza, vastíssimas, com as quais a figura é fingida, e particulariza-se: de imensos muros preciosamente ornados por pedras várias é a cidade, de ouro por toda parte, diáfano, todavia; e, assim, a descrição detalha e reitera o que já anunciara: é translúcida a Cidade da Glória.

Essa transparência, no entanto, contrasta com a opacidade do discurso que dela se faz: é como que luz e sombra. Na esfera celeste, "nada se esconde", "nada se

[360] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 190-2.
[361] QUINT. IX 3,54; *Rhet. Her*. IV 34. É figura que deve ser rara, escreve Quintiliano, uma vez que faz a arte aparente. Quanto à sugestão de Quintiliano, lembre-se do que escreve Leon Kossovitch: "o natural que se sabe artifício impede o virtuosismo porque se dá como natureza"; KOSSOVITCH, L. *Condillac lúcido e translúcido*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1981 [tese de doutorado], p. 145.
[362] *Topothesia* como espécie de descrição, cf. HANSEN, J. A. "Categorias epidíticas da *ekphrasis*", p. 89: "[...] *pragmatografia*, descrição de coisas, como a colcha no poema 64, de Catulo, sobre as núpcias de Tétis e Peleu; *prosografia*, descrição de pessoas; *etopéia*, descrição de paixões e caracteres, como na obra de Teofrasto, nas *ekphraseis* de Filóstrato e Luciano, e, no século XVII, na obra de La Bruyère; como *topografia*, descrição de lugares reais; como *topotesia*, descrição de lugares imaginários, como os lugares-amenos da bucólica e as cenas das *ekphraseis* de Filóstrato e Luciano; chronografia, descrição de tempo, como o das estações do ano, etc". Henry Peachum, em *The Garden of Eloquence* (1593), propõe: "*Topothesia*, a fained description of a place, that is, when the Orator describeth a place, and yet no such place: As is the house of enuy, in the 6. booke of *Metamorphosis*, the house of sleepe in the eleuenth booke, or else whe[n] the place is not such a one as is fained to be, as is heauen and hell: In the fourth booke of *Aeneidos*. This figure is proper to Poets, and is seldom vsed of Orators"; *Apud* PLETT, H. F. *Rhetoric and Renaissance Culture*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p. 345. Plett cita usos da *topothesia* em John Doone e ainda em *Utopia*, de Thomas More (1516); *Nova Atlântida*, de Francis Bacon (1626); *The Description of a New World, Called the Blazing World*, de Margaret Cavendish (1666); *The Purple Island, or The Isle of Man*, de Phineas Fletcher (1633); e nas descrições do Céu, do Inferno e do Purgatório, no *Paraíso Perdido*, de John Milton (1667); pp. 345-7. Já Christopher Baswell recorda que, nos comentários de Sérvio Honorato à *Eneida* de Vergílio, há referência ao uso da *topothesia* na descrição que se faz do porto de Cartago (*En*. 1, 157-69). Sérvio marca a distinção entre *topothesia* e *topographia*; Baswell, C. *Virgil in Medieval England: figuring The Aeneid from the twelfth century to Chaucer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 149.

encobre", "nada se recata ou dissimula". O tratado de Torquato Acetto efetua síntese que ajuda a compreender a assertiva do jesuíta:

> Se nesta vida somente num único dia não será necessária a dissimulação, na outra ela jamais ocorre [...]. Ali [as almas eternamente felizes] têm o espelho, que é Deus, que tudo vê, e com justeza na língua grega o seu nome, como observou Gregógio Nisseno, demonstra eficácia de ver, pois *theòs* vem de *theáome*, que é "mirar", "contemplar". Vêem os beatos aquele que vê, de modo que no céu não ocorre que alguém se oculte. Ali tudo é manifesto, pois tudo é bom, tudo é claro, tudo é caro. Quanto mais são os que possuem o bem, tanto mais são ricos. Onde há tanto amor não pode haver ocasião de conservar interesse algum. [...] Ali na divina essência os bem-aventurados gozam da clara visão, que é a última beatitude do homem, sendo a mais alta operação do intelecto por meio do lume da glória que o conforta [...].[363]

Na esfera terrena, por outra parte, fica a sombra, *umbra futurarum*[364], contraparte da manifesta bem-aventurança, resplandecente, eterna satisfação do Paraíso, indizível, que bem se lembre. Por "necessidade", propõe o Areopagita:

> Não poderemos demonstrar ser correto expor os ícones das essências materiais dizendo apenas que isto ocorre por sermos incapazes de nos elevarmos diretamente ao inteligível, ou porque precisamos de guias familiares em nossa contemplação, ou por causa das imagens que tragam até nós o espetáculo das coisas invisíveis e intangíveis. Não; devemos também acrescentar que às Místicas Escrituras é conveniente ocultar, por meio de enigmas

[363] ACETTO, T. *Da dissimulação honesta*. Tradução de Edmir Missio. Apresentação de Alcir Pécora. Martins Fontes, 2001, pp. 87-8.
[364] Cf. HANSEN, J. A. Alegoria. Construção e interpretação da metáfora, p.128.

> incompreensíveis e inacessíveis ao povo, a natureza oculta e sagrada da verdade do Logos Divino. Pois nem todos são santos e, como disse a Escritura, o conhecimento não pertence a todos.[365]

Alegorizada a bem-aventurança no sermão, procede Vieira tal na exposição do Evangelho do dia, mostra que as palavras trabalhadas do *Apocalipse* de São João não mensuram a "glória eterna", e, em razão disso, não convém que sejam "simplesmente" compreendidas, para recorrer a um vocábulo caro às lições já apresentadas sobre o *ductus*. Ora, em se tratando do que dizem alguns da urbe divina, de que não "há lá morte, nem lutos, nem dor, nem queixa", a conclusão é breve: "isto não é dizer o que há no céu, senão o que não há". E fazê-lo é recorrer à apófase. Interpretando a alegoria e as comparações que a descrição propõe, Vieira trata-as como sem semelhança, como se adequação não houvesse entre a alegoria e a coisa alegorizada. Assim, se, num passo, viu-se, mostra que a Cidade, de ouro, reluzia à semelhança da pedra, do jaspe, do cristal; noutro, demonstra ser "certo e evidente que a Cidade da Glória não é edificada desse ouro nem dessas pedras", visto que, ensinaram as lições do Pseudo-Dionísio, carecem de qualquer materialidade as coisas divinas.

Vieira prossegue e isso ganha contornos ainda mais precisos (e preciosos) no sermão:

> Explicarei este desenho [o que se pintou da Cidade de Deus] do Discípulo amado de Cristo, com o que aconteceu a um discípulo de Zêuxis, famosíssimo Pintor da antigüidade. Disse-lhe o mestre, que por obra de examinação lhe pintasse uma imagem da Deusa Vênus com todos os primores da formosura a que pudesse chegar a sua arte. Fê-lo assim o discípulo, e com estudo, e

[365] PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. "A origem divina das imagens", p. 22.

aplicação de muitos dias, e desvelo de muitas noites, presentou o quadro ao mestre. Via-se nele a Deusa toda ornada, e enriquecida de jóias, que mais pareciam roubadas à natureza que imitadas da arte: nos dedos anéis de diamantes, nos braços braceletes de rubis, na garganta afogador de grandes pérolas, no toucado grinalda de esmeraldas, nas orelhas chuveiros de aljôfar, no peito um camafeu em figura de Cupido, cercado de uma rosa de jacintos, com os ais da mesma flor por raios: as alpargatas semeadas de todo o gênero de pedraria, as roupas recamadas de ouro, e tomadas airosamente em um cintilho de Safiras. Esta era a forma do quadro, e nele todo o engenho, e arte do discípulo. Estava esperando a aprovação do mestre. Mas que vos parece que lhe diria Zêuxis? *Fecisti divitem, quia non potuisti facere pulchram:* Fizeste-a rica, porque a não pudeste fazer formosa. O mesmo digo eu ao ouro, às pérolas, e às pedras preciosas com que São João nos descreve a Cidade da Glória. Evangelista sagrado, riquíssima está a Cidade que nos pintastes; mas fizeste-a tão rica porque a não pudeste fazer formosa. A formosura que espera ver a nossa Fé no Céu, não é como esta, em que só se pode enlevar a cobiça da terra. Bem o advertistes vós, Águia Divina, quando tomastes por salva, que a Cidade que descrevíeis, era descida do Céu à terra: *Civitatem Jerusalem descendentem de caelo.* O ouro, os diamantes, as pérolas, tudo é terra, e da terra. E como pode o lustroso, e precioso da terra informar-nos com verdade da beleza sobrenatural, e formosura inestimável da Glória? É verdade, que São João, na idéia, que formou, imaginou quanto se podia imaginar, e na descrição que fez, disse quanto se podia dizer; mas como as coisas da Glória são tão diversas de tudo o que se vê, e tão levantadas sobre tudo o que se imagina, por mais e mais que se diga delas, sempre se diz menos.[366]

[366] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 194-5.

De novo Zêuxis. Do passo, põe-se à vista o quadro, obra de mestria do discípulo, aplicadíssimo, diz Vieira, antípoda de outro pintor, aquele que, néscio, o "Sermão de Santo Inácio" conta disposto a pintar do Santo um semelhante, como se a pintura excluísse a eleição. Aqui, quadro que os pré-exercícios retóricos preceituam, *ekphrasis* que atesta a habilidade do pintor, que salta aos olhos, por fazer a arte emula da natureza. A pintura, a *ekphrasis* expõe, descreve riquissimamente ornada a deusa, de ornatos e pedras preciosas várias, cujo efeito, visualizante, é o acúmulo, e a maravilha, visto que a vivacidade da descrição deve produzir efeito análogo ao da visão da obra, embora fictícia, fazendo "persuasivamente eficaz", para o leitor, o procedimento; semelhantemente aos efeitos da etopéia antes analisada, que o jesuíta compôs na missiva datada de 22 de maio de 1653, endereçada ao Provincial do Brasil, ou da *topothesia* vivaz há pouco lida, a descrever a suntuosa Cidade da Glória[367].

A amplificação é demonstrativa, realça o engenho do artífice; porém, não é esse o alvo do elogio, realçar-lhe as habilidades é apenas meio de elevar o que a ele escapa, é indiciar que é formossísima Vênus. Como a deusa, a glória; como o pintor, São João: por mais que se digam as excelências celestiais, sempre se diz menos. Assim, o que faz o jesuíta é reiterar as conclusões expostas quando da análise do tema deste "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", o que, pertinentemente, prova e comprova a coerência e a adequação das interpretações dos textos canônicos.

Assim, de um evangelista a outro, e então ao profeta Isaías, as proposições de Vieira se desdobram, as provas se sucedem e as inferências que daí decorrem se assemelham: nem os evangelistas, nem o profeta dizem da glória o que ela é. Como um e outro, também os pregadores: aqueles que, da glória divina, "dizem tanto menos do

[367] Cf. HANSEN, J. A. "Categorias epidíticas da *ekphrasis*", pp. 86-7; p. 93.

que ela é, ou verdadeiramente o que não é"[368]. Distingue-se deles todos, no entanto, São Paulo:

> Só São Paulo pudera pregar da Glória; porque era Pregador, que a viu com seus olhos: mas ouçamos o que ele disse depois de a ver: *Raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*: Eu, diz São Paulo, (falando de si em terceira pessoa) fui arrebatado ao Céu, e lá vi o que Deus tem aparelhado para os seus escolhidos; mas são coisas tais que me não é lícito dizê-las.[369]

Tal expõe este "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", distingue-se São Paulo de evangelistas, profetas e pregadores, na medida em que presenciou a bem-aventurança com seus próprios olhos. E mais: na medida em que, escreve Vieira, se escusou "de pregar e apregoar os bens da glória". Na exposição do jesuíta tem uma razão a escusa: não era lícito que, aos homens, São Paulo falasse. Segundo interpreta Vieira, o apóstolo, porque testemunhara "as coisas da glória", tinha a obrigação de dizer a verdade; porém, como a linguagem dos homens não seria capaz de abarcá-las, não seria possível falar delas sem mentir; logo, calou São Paulo. Para o apóstolo, em caso algum seria lícita a mentira, nem que almas se salvassem, acentua o sermão, pois, se mentisse, poderia "desacreditar e infamar a glória". Lícita a mentira apenas àqueles

[368] "Os Profetas, e as outras Escrituras falam da Glória; nós ouvimos tudo o que dizem os Profetas, e as Escrituras, e contudo não ouvimos nada da Glória; porque por mais que os Profetas e as Escrituras digam da Glória, nunca chegam a dizer o que ela é. E porque eles dizendo não dizem, por isso nós ouvindo, não ouvimos: *A saeculo non audierunt.* Mais ainda. Se ninguém ouviu o que é a Glória, segue-se, que nem os Profetas, que falaram dela, o ouviram. Maravilhosa conseqüência, mas verdadeira! E assim é. Ouviram uns Profetas aos outros Profetas, e ouvia-se cada um a si mesmo; mas nem ouvindo todos a todos, nem ouvindo-se cada um a si, ouviam o que é a Glória; porque, por mais levantado que seja o espírito dos Profetas, por mais sublime que seja o seu estilo, e por mais que sobre-humana a sua eloqüência: em chegando a falar da Glória, ou não dizem o que é, ou dizem o que não é. Dizem figuras, dizem comparações, dizem semelhanças: mas todas essas comparações são tão desiguais, todas essas semelhanças tão diferentes, e todas essas figuras tão pouco parecidas, que nas comparações fica a Glória totalmente abatida, nas semelhanças desluzida, e nas figuras desfigurada". VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 196-7.

[369] *Idem*, p. 200-1.

como os evangelistas, os profetas ou mesmo o pregador Vieira, que, das grandezas da glória eterna, diziam o que podiam, e assim o faziam, porque, da eternidade, não poderiam dar qualquer testemunho.

Calou o apóstolo. Esse silêncio, no entanto, pretende-se loquaz, uma vez que diz o indizível; é, pois, silêncio que se quer persuasivo. Como propõe o mesmo Vieira no "Sermão de Nossa Senhora de Penha de França", que se lê no tomo primeiro dos *Sermões*: "mais eloqüente, e mais elegante o silêncio, do que a escritura em muitos livros"[370]. Bem se lembre, Apsines elenca a "paralipse" (παράλειψις; *paraleipsis*) e a "aposiopese" (ἀποσιώπησις; *aposiopesis*) entre os procedimentos para a composição do *eschematisménos lógos*[371]: a primeira consiste em dizer as coisas fingindo-as calar[372], é também dita *occultatio*, "ocultamento", segundo a *Retórica a Herênio*, aquela figura em que "dizemos que não vamos falar ou que não sabemos, ou que não queremos dizer exatamente aquilo que já estamos falando"[373]; a segunda, nas palavras de Quintiliano[374], é a que Cícero diz *reticentia*, Celso, *obticentia*[375] e outros, *interruptio*, é, na anônima retórica, *praescisio*, "rescisão", em que, "depois de dizer algumas coisas, deixa-se inacabado o restante do que se começou a dizer"[376].

Lembre-se do que referiu Vieira: "*Raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*[377]: Eu, (diz São Paulo, falando de si em terceira pessoa) fui arrebatado ao Céu, e lá vi o que Deus tem aparelhado para os seus

---

[370] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, p. 709.
[371] APSINES. *De fig.* 27.
[372] Cf. apontamento de Michel Patillon, in APSINES. *Art rhétorique. Problèmes à faux-semblant.* Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002, p. 120.
[373] *Rhet. Her*. IV 37: *Occultatio est, cum dicimus nos praeterire aut non scire aut nolle dicere id, quod nun maxime dicimus* [...], in *Retórica a Herênio*. Trad. Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria. São Paulo: Hedra, 2005, pp. 252-255.
[374] Cf. QUINT. IV 2,54.
[375] *Obticentia*, "silêncio", de *obtĭcĕō*, "calar-se", "guardar silêncio".
[376] *Rhet. Her*. IV 41: *Praecisio est, cum dictis quibus reliquum, quod coeptum est dici, relinquitur inchoatum* [...], in *Retórica a Herênio*, pp. 260-261.
[377] *Epístola aos Coríntios*, II, 12, 4.

escolhidos; mas são coisas tais que me não é lícito dizê-las" [378]. O discurso do apóstolo afirma a interdição, tal o compõe o jesuíta, opera o inacabamento, a aposiopese, e diz um silêncio que é de necessidade, não de conveniência. É o silêncio dos prudentes; a prudência dos crentes, pode-se supor[379].

Retoricamente, recorde-se: como também ensina Quintiliano, é próprio do conselho do orador decidir o que se deve dizer, calar ou postergar (*quid dicendum, quid tacendum, quid differendum*)[380]. Não calou o jesuíta, todavia, fala pela boca do livro e encerra o argumento:

> E se algum Crítico acaso tiver estranhado a palavra, e o assunto; saiba que usar talvez da mentira para persuadir a verdade, não só não encontra as leis da boa e

[378] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 200-1.

[379] O "Sermão da Epifania" propõe um exemplo de outra natureza, em que prudentemente se mantém o silêncio e prudentemente decide-se rompê-lo: "Treme, e tem horror a língua de pronunciar o que viram os olhos, mas sendo o caso tão feio, tão horrendo, tão atroz, e tão sacrílego, que se não pode dizer, é tão público, e tão notório que se não deve calar. Ouçam pois os excessos de tão nova, e tão estranha maldade, os que só lhe podem pôr o remédio: e se eles (o que se não crê) faltarem à sua obrigação, não é justo, nem Deus o permitirá, que eu falte à minha. O ofício, que tive naquele lugar, e o que tenho neste (posto que indigno de ambos) são os que com dobrado vínculo da consciência me obrigam a romper o silencio atégora observado, ou suprimido, esperando que a mesma causa, por ser de Cristo, falasse, e perorasse por si, e não por ela. Assim o fizeram em semelhantes, e ainda menores casos, os Atanásios, os Basílios, os Nazianzenos, os Crisóstomos, os Hilários, e todos aqueles grandes Padres, e Mestres da Igreja, cujas ações, como inspiradas, e aprovadas por Deus, não só devemos venerar, e imitar como exemplos, mas obedecer, e seguir como preceitos. Falarei pois com a clareza e publicidade, com que eles falaram, e provarei, e farei certo o que disser como eles o fizeram; porque sendo perseguidos e desterrados, eles eram o corpo do delito, que acusavam, e eles mesmos a prova. Assim permitiu a Divina Providência, que eu em tal forma, e as pessoas reverendas de meus Companheiros, viéssemos remetidos aos olhos desta Corte, para que ela visse, e não duvidasse de crer o que doutro modo pareceria incrível"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, p. 501. No mesmo texto, em outro passo, o jesuíta pesa o calar e o falar e expõe suas razões. Interessa aqui o que envolve a deliberação de um ou outro ato, calar ou falar a condição dos índios e a expulsão dos membros da Companhia de Jesus das terras do Maranhão: "E esta é a razão, e obrigação por que eu falo aqui, e falo tão claramente. S. Gregório Magno comentando estas mesmas palavras: *Mercenarius autem fugit* diz assim: *Fugit, quia injustitiam vidit, et tacuit: fugit, quia se sub silentio abscondit.* Sabeis, diz o supremo Pastor da Igreja, quando foge o que não é verdadeiro Pastor? Foge quando vê injustiças, e em vez de bradar contra elas, as cala; foge, quando, devendo sair a público em defesa da verdade, se esconde, e esconde a mesma verdade debaixo do silêncio. Bem creio, que alguns dos que me ouvem, teriam por mais modéstia, e mais decência, que estas verdades e estas injustiças se calassem: e eu o faria facilmente como Religioso, sem pedir grandes socorros à paciência: mas que seria, se eu assim o fizesse? Seria ser Mercenário, e não Pastor: *Fugit, quia mercenarius est*: seria ser consentidor das mesmas injustiças que vi, e estando tão longe, não pude atalhar: *Fugit, quia injustitiam vidit, et tacuit*: seria ser proditor das mesmas ovelhas, que Cristo me entregou, e de que lhe hei de dar conta não as defendendo, e escondendo-me onde só as posso defender: *Fugit, quia se sub silentio abscondit*"; *Idem*, p. 527.

[380] QUINT. VI 5,5. Essa questão discutiu-se com mais atenção do capítulo segundo desta dissertação.

> verdadeira Retórica: mas é um dos maiores primores da sua energia. Fala Sêneca da Hipérbole, tão usada de todos os que falaram em coisas grandes, e diz assim: *In hoc omnis Hyperbole extenditur, ut ad verum mendacio venia.* O fim por que a Hipérbole se estende tanto fora dos mesmos limites do que pretende persuadir, é porque quer chegar à verdade por meio da mentira: mente, e diz mais do que a coisa é, para que se lhe venha a crer o que *é*. *Nunquam tantum sperat Hyperbole, quantum audet:* não é tão mal-entendida a Hipérbole, que espere tanto do ouvinte, quanto ela se atreve a afirmar. *Sed incredibilia affirmat, ut ad credibilia pervenit:* mas afirma o que é incrível, para que se lhe creia tudo o que se pode crer. Por este exemplo ficará entendido o fim, e fundamento do meu discurso. O estilo que segui foi uma Hipérbole às avessas. Há Hipérbole por excesso, e Hipérbole por diminuição, e ambas mentem para chegar à verdade: *Ut ad verum mendacio veniat.* A Hipérbole por excesso diz o muito que se não pode crer, para que se creia o que é: e a Hipérbole por diminuição diz o pouco que se pode dizer, para que se creia o que será. O que será a Glória do Céu é, o que se colhe eficazmente do meu discurso.[381]

Diz muito o passo do *De beneficiis* de Sêneca que Vieira refere[382]. Sêneca, falando do esquecimento dos benefícios, mira: se pouca a confiança naquele a quem se ordena algo, que se exija mais do que o suficiente, para que se alcance o que basta. Nisso, o uso da hipérbole que Vieira aponta e depois esmiúça: "*In hoc omnis Hyperbole extenditur, ut ad verum mendacio venia*". No texto de Sêneca, seguem exemplos, de natureza conhecida: (i) "*Qui candore niues, anteirent cursibus auras*", que se leêm na

[381] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 202-3.
[382] SEN. *De ben*. VII 23. Sobre a hipérbole, também escreveu Vieira na *Clavis prophetarum*: [...] a hipérbole é a figura própria daquelas coisas que excedem a credibilidade (daí Cícero dizer nos *Tópica*: 'Neste gênero é concedido aos oradores e aos filósofos que mesmo as coisas mudas falem, que os mortos sejam ressuscitados dos Infernos, ou que se afirme, para amplificar a realidade, uma coisa que de modo algum pode acontecer'[*Top*. 45, 8]) [...];VIEIRA, A. *Chave dos Profetas*. Tradução, notas e glossário segundo a edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo. 1.ª ed. Lisboa: BN, 2001, t. III, p. 45.

Eneida, "[...] sobrepujam/ No curso os ventos, no candor a neve" (*En*. 12, 84)[383], tal a traduz Odorico Mendes, dos quais, segundo o autor, se deve concluir que dizem o impossível para que se creia tanto quanto possível; e ainda (ii) "*His immobilior scopulis, uiolentior amne*", versos das *Metamorfoses* de Ovídio, "Mais que esta rocha, imóvel; mais violenta" (*Met*. 13, 801), em tradução de Cândido Lusitano[384], dos quais não se deve supor alguém tanto mais imóvel que uma rocha. Daí, em Sêneca, o que Vieira, conclusivamente, desmembra: "*Nunquam tantum sperat Hyperbole, quantum audet*, *sed incredibilia affirmat, ut ad credibilia pervenit*".

Esses exemplos de Sêneca, que fique claro, operam-se por superioridade, como os elencados na *Retórica a Herênio*: "De cuja boca as palavras defluiam, mais doces que o mel"; "Tamanho era o esplendor nas armas, que o fulgor do sol parecia fraco"[385]. Não condizem, portanto, com a argumentação do sermão nem com a interpretação que o pregador faz da Transfiguração de Cristo: *Resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix*. Viu-se, não há diminuição nesse passo de Mateus o Evangelista, mas superlação por igualdade. O que faz, pois, Vieira é afirmar que semelhança não há nos discursos da glória, mas dessemelhança; e daí interpretar a "hipérbole por igualdade" como "hipérbole por diminuição", de modo a reiterar que, nesses discursos, diz-se sempre uma coisa por outra; enfim, o que faz o jesuíta é dizer o desvio do ducto; é, pois, ostentar que não se diz a glória simplesmente, sem que se recorra ao discurso figurado.

Destaque-se ainda que Vieira interpreta o passo do Evangelho há pouco referido bem ao modo das lições de Emanuele Tesauro. Toma o *Resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix* como um conceito predicável por

---

[383] VIRGÍLIO. *Eneida*, p. 254.
[384] *Apud* PREDEBON, A. A. *Edição do Manuscrito e Estudo das* Metamorfoses *de Ovídio, Traduzidas por Francisco José Freire*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2006 [dissertação de mestrado], p. 646.
[385] *Rhet*. *Her*. IV 44; *Retórica a Herênio*, pp. 264-6.

metáfora de hipérbole, tal o exemplo que se lê no *Cannocchiale aristotélico*, que parte de *Factus est sudor ejus sicut guttae sanguinis*. Ensina o outro jesuíta:

> Em primeiro lugar, podes mover uma dúvida sobre aquela palavra *sicut*, porque, sendo esta uma partícula comparativa, que tem significação metafórica, é imprópria, como *Achilles est sicut Leo*; se esta se junta com a voz *sanguis*, isto é, *factus est sudor ejus sicut sanguis*, então o sangue que Cristo suou, não foi verdadeiro sangue, senão aparente, contra o sentir dos Teólogos, e de toda a Santa Igreja. Mas se aquela partícula comparativa cai sobre o substantivo mais imediato, isto é, *sicut guttae*; então não eram verdadeiras gotas, põe-se em dúvida o que eram: ou mais propriamente o comparativo SICUT será inútil, e redundante, que é outro vício da oração, incompatível com a sublimidade da Divina Escritura, porque, como o suor não é outra coisa que um humor que se lança do centro à superfície do corpo, pela força do interno calor, como se vê nas destilações químicas das ervas, e flores: assim devendo passar aquele fluído humor pelos estreitos poros da cútis, naturalmente se reconhece sobre cada poro uma pequena gota de figura esférica, como vemos, amontoando-se as gotas da rociada, que caem sobre as ervas, ou dos olhos humanos, imitando toda pequena gota de água a figura redonda de seu elemento. Assim, pois, o dizer *Factus est sudor ejus, sicut guttae sanguinis*, parece um falar impróprio, pela superfluidade da partícula comparativa, como se fosse dito: *Meu pranto foi como gotas de lágrimas*; bastando dizer *eu chorei*. Assim, parece que bastaria dizer em termos próprios, nem ambíguos nem redundantes: *Sanguinem sudauit*; ou mais próprio: *Factus est sudor ejus sicut sanguineus*.[386]

[386] TESAURO, E. *Cannocchiale Aristotelico*, t. II, pp. 105-7.

Ora, como esses procedimentos operam-se no texto de Vieira já se viu. Enfim, no "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", a eloqüência pretende-se persuasiva como o silêncio de São Paulo: prova que é carente o discurso diante da grandeza da glória divina, amplificada visto ser indizível. E aí vale o que se lê no já citado "Sermão de Nossa Senhora de Penha de França": no caso de "matérias grandes, o atrever-se a escrever, é engrandecer a pena; não se atrever a escrever, é engrandecer a matéria"[387]. Ora, assim como o silêncio de São Paulo é de necessidade, assim também o é o desvio de sentido no tratamento da matéria. Vieira, todavia, diz o desvio, prova-o, não opera o *eschematisménos lógos* ou procedimentos que marquem a obliqüidade do ducto. A afirmação de que, no que concerne à "Transfiguração de Cristo", *diz-se uma coisa por outra*, é indispensável na argumentação do sermão, visto abrir as portas para a exortação que arramata o sermão:

> *Venite, et videte.* Porque a morada de Cristo é a Glória, e o que é, e como é a Glória, só se pode ver, mas não se pode dizer: *Videri potest, explicari non potest.* Isto é o que respondeu Cristo; e isto é o que eu digo, e o que só podem dizer os pregadores sobre este assunto. Façamos muito por ir ao Céu, e lá veremos o que é a Glória: *Venite, et videte:* Vinde, e vê-lo-eis. E quando por mercê de Deus, formos ao Céu, e virmos verdadeiramente o que é a Glória, então veremos, e conheceremos também, quão pouca semelhança tem de verdade quanto cá se diz, e se ouve.[388]

Não é outro o *alvo* de Vieira, senão conduzir o cristão à vida virtuosa, por isso a exortação final do sermão, chamamento àqueles a quem só cabe acatar os remédios do jesuíta, se convencidos de que sublime a glória, porque indizível, se convencidos de que

[387] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, p. 707.
[388] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 204-5.

inatingível pelo discurso. Não se oculta o *alvo* do sermão; ocultíssimo, todavia, o mistério.

Outra segunda

Um único sermão de Quaresma está entre aqueles que se imprimiram no tomo V da edição príncipe, de 1689[389]. Trata-se do segundo e derradeiro que deixou a obra parenética do jesuíta. Do tomo, duas missivas recolhidas por Lúcio de Azevedo dão notícia, quase que uma repetindo a outra. Leia-se:

> E, pois falamos em tema, os sermões do quinto tomo estavam quase postos em limpo; mas estes dois meses, que tantos têm sido os da minha enfermidade, impediram o não ir nestes navios; irão porém, se Deus der vida, no do Rego, que se fica concertando para partir mais tarde.[390]

E também:

> "Pelo impedimento da doença, que me levou os dois meses últimos, em que se havia de limpar o quinto tomo, que já estava quase acabado, não vai nesta ocasião; mas, dando Deus vida, irá na nau do Rego, que se fica aprestando para ir neste ano.[391]

[389] Sabe-se, o volume contém o seguinte: "Sermão da Primeira Dominga do Advento"; "Sermão da Segunda Dominga do Advento"; "Sermão da Terceira Dominga do Advento"; "Sermão da Quarta Dominga do Advento";"Sermão de N. Senhora da Conceição"; "Sermão da Dominga Décima Sexta depois do Pentecostes"; "Sermão do Santíssimo Sacramento"; "Sermão de São Gonçalo"; "Sermão da Dominga Vigésima Segunda depois do Pentecostes"; "Sermão de N. Senhora da Graça; "Sermão de S. João Evangelista"; "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma"; "Sermão de S^{ta}. Bárbara"; "Sermão do Sábado antes da Dominga de Ramos"; "Sermão de S. João Batista".
[390] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 495.
[391] *Idem*, p. 504.

Esses são trechos de cartas de Vieira datadas de 22 de julho e 5 de agosto de 1684, respectivamente, a primeira, endereçada ao Cônego Francisco Barreto, a segunda, ao Marquês de Gouveia. A natureza das escusas do remetente, não a desconhece quem percorre as correspondências do Padre. Leram-se, por exemplo, em missiva citada no primeiro capítulo deste trabalho, destinada ao Marquês de Niza, aquela de 11 de março de 1646 na qual o jesuíta escreve o mau estado de certo sermão, em "primeiro borrão", porque em mau estado a saúde daquele não pôde alimpá-lo[392]. Aqui, atualizam-se os lugares e, mais, os trechos deixam supor em que momento dedicava-se Vieira a aprontar o tomo só publicado anos depois, sabe-se, em 1689.

Do sermão, por outra parte, as circunstâncias não se indicam[393]. Margarida Vieira Mendes supõe 1655, seguindo João Barrento, em *Forma e função da interrogação nos Sermões de Vieira*, que, segundo a estudiosa, sustenta a data buscando relações do sermão que ora se lê com o "da Primeira Dominga da Quaresma" impresso em 1682, cuja rubrica o referido ano e ainda a Capela Real. No tomo V, de fato, anteposto ao discurso lê-se apenas o tema que o conduz, o seguinte passo do Evangelho de São Mateus: *Assumpsit Jesus Petrum, et Jacobum, et Joanem, et duxit illos in montem excelsum seorsum, et transfiguratus est ante eos* ("Tomou Jesus consigo Pedro e Tiago e João, conduziu-os à parte a um monte alto, e transfigurou-se diante deles")[394].

Como é forçoso, outra vez mais é a "Transfiguração da Glória" que tematiza o desempenho de Vieira, embora seja distinto o modo de tratamento da matéria, como se verá. Na página, abre-se o discurso assentado na análise do Evangelho do dia: do termo que principia o tema, a forma verbal latina *assumpsit*, o Padre colhe lições contrárias e constrói as semelhanças que trazem ao leitor a primeira dominga da Quaresma, a

[392] *Idem*, t. I, p. 88.
[393] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 557.
[394] Mt. 17, 1-2.

segunda tentação: *Assumpsit eum in sanctam civitatem*[395], tomou o demônio o Cristo e o conduziu ao pináculo do Templo na Cidade Santa; *Assumpsit Jesus Petrum, et Jacobum, et Joanem*, tomou o Cristo os apóstolos e os conduziu ao monte. Da semelhança das ações que o verbo estabelece, decorre a oposição, que, segundo Vieira, se afigura na entrada da quadragésima: um, o monte da "tentação", outro, o da "Transfiguração"; um, o das "felicidades", outro, o das "maldições"; um, o do "todo" (de onde o demônio "mostrou a Cristo todos os reinos do mesmo mundo, e todas as suas glórias"), outro, o da "parte" (de onde o mesmo Cristo "mostrou a alguns discípulos seus mais familiares, não todo o reino, nem toda a glória do Céu, porque não eram capazes de a ver os olhos humanos, mas alguma parte dela"); enfim, um, o da assunção do demônio, outro, o da assunção de Jesus.

Diante da oposição que doutrinariamente se constrói, Vieira reitera a lição do Evangelho do dia e faz do Cristo condutor, aquele que evidenciará a diferença entre os bens do mundo e os bens celestes, porque não é outro o tema do sermão: *Assumpsit Jesus Petrum, et Jacobum, et Joanem, et duxit illos in montem excelsum seorsum, et transfiguratus est ante eos*. A evidência dessa diferença alegoriza-se no rosto do Cristo, metonímia da glória; o conceito que tematiza o "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" já discutido, publicado no tomo IV, é prova dessa evidência: *Resplenduit facies ejus sicut sol* (Mt. 17, 2).

> Sendo pois o lume do rosto de Cristo o que nos há de mostrar os bens, e sendo o lume do mesmo rosto como o do Sol, três coisas acho no lume do Sol, que tão claramente como a luz do mesmo Sol, nos podem mostrar a grande diferença, que há entre os bens da glória do Céu, e os que também se chamam bens das chamadas

[395] Mt. 4, 5.

> glórias do mundo. O lume do Sol é puro, e sem mancha: é tanto para cada um, como para todos: e todo se goza junto, e não por partes.[396]

A interpretação do versículo de São Mateus assenta-se na hipotipose. Se, no sermão primeiro, leu-se a hipérbole como procedimento para afirmação da grandeza absoluta da glória divina[397], agora, a dessemelhança lê-se como semelhança, e a clareza da face é *tão clara* quanto a do sol. Por analogia, as qualidades do "sol" à "face" se atribuem, a "clareza" aproxima "luz" e "sol" e daí as *qualidades*, de um a outro termo da analogia, se transferem, como propriedades assim propostas (i) "o lume do sol é puro e sem mancha"; (ii) "é tanto para cada um, como para todos"; (iii) "todo se goza junto, e não por partes". Noutros termos: "imaculado", "universal", "indivisível", é o "lume do sol", é o "lume da face", é, enfim, assim a "glória".

> Nestas três propriedades pois do lume do Sol, nos mostrará o rosto de Cristo três diferenças dos bens do Céu aos do mundo, que também serão os três pontos do nosso discurso. No primeiro veremos, que os bens do mundo são bens com mistura de males, e só os bens do Céu são puros, e sem mistura: no segundo, que dos bens do mundo, quando muito, logra cada um os seus, e nos bens do Céu logra cada um os seus, e mais os de todos: no terceiro, que os bens do mundo, se chegam a se gozar todos, é sucessivamente, e por partes; porém, os bens do Céu sempre, todos, e juntamente. Prometi que tudo isto veríamos com os olhos, e posto que a matéria de alguns destes pontos seja superior a todos os sentidos, a luz da Transfiguração a fará tão clara como o mesmo Sol.[398]

---

[396] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, p. 434.
[397] Cf. TESAURO, E. *Cannocchiale Aristotelico*, t. I, p. 268.
[398] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, pp. 434-5.

Operando a *qualidade*, como uma entre as categorias aristotélicas, Vieira pode predicar a "glória" [399]; da tripartição disso decorrente, colhem-se os lugares que poderão provar e comprovar que bens não há, no mundo, semelhantes à bem-aventurança celeste. Mais ainda, da tripartição, preceitua-se a *dispositio* do sermão, como o curso da argumentação anuncia: (i) "os bens do mundo são bens com mistura de males, e só os bens do Céu são puros, e sem mistura"; (ii) "dos bens do mundo, quando muito, logra cada um os seus, e nos bens do Céu logra cada um os seus, e mais os de todos"; (iii) "os bens do mundo, se chegam a se gozar todos, é sucessivamente, e por partes"; "os bens do Céu sempre, todos e juntamente".

Em cada passo da divisão, pois, na balança do jesuíta, as glórias do mundo, as glórias do Céu, mensuradas uma a uma. E atravessa os passos do discurso o epidítico. Um deles, que surge enquanto Vieira comprova o primeiro ponto da argumentação, serve para evidenciar a distinção dos procedimentos que operam nos sermões de segunda dominga de Quaresma de Vieira. Observe-se:

> Para prova dos bens deste mundo sempre misturados com os males, tomei por testemunha a natureza: e para prova dos bens do Céu, puros e sem mistura, tomemos por testemunha a arte. A arte para purificar o ouro, como ele é o mais precioso metal, aplica-lhe também o mais eficaz, e poderoso elemento, que é o do fogo: *Aurum quod per ignem probatur*. Ali o purga, e alimpa das fezes, ali o prova, e lhe apura a fineza dos quilates; e então se reputa entre nós por ouro puríssimo. Mas para que se veja o nosso engano, ponhamos esse mesmo ouro no Céu. Diz S. João, que as ruas da Cidade do Céu são de ouro limpo: *Platea civitatis aurum mundum*. E se perguntarmos, esta limpeza, e pureza do ouro do

[399] Lembre-se: são dez as categorias: *substância*, *quantidade*, *qualidade*, *relação*, *ação*, *paixão*, *situação*, *tempo*, *lugar* e *hábito*; cf. HANSEN, J. A. "Retórica da agudeza". Letras Clássicas, São Paulo, 2002, v. 4, pp. 326-8; HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 49.

> Céu em que consiste? Depois de dizer *aurum mundum*, acrescenta: *tanquam vitrum perlucidum*, que é puro e limpo, porque é diáfano, e transparente como vidro. Logo, se o ouro então é puro, e limpo, quando chega a sua fineza a ser diáfana, e transparente como o vidro; bem se segue que o nosso ouro crasso, espesso, opaco, e que nenhuma coisa tem de diáfano nem transparente, por mais que nos lisonjeie com a sua cor, e nós nos enganamos com ele, de nenhum modo é ouro limpo, e puro. De maneira, que comparando o ouro da terra, que os Reis põem sobre a cabeça, com o outro do Céu, que os Bem-aventurados trazem debaixo dos pés, *platea ejus*; todo o da terra está penetrado de fezes, e cheio de escória, posto que nós a não vejamos, e só o do Céu é puro, e limpo, *aurum mundum*. Sobretudo, se pedirmos ao mesmo Evangelista, que nos diga com que ingredientes se purifica tanto este ouro do Céu? Responde, que só com entrar no mesmo Céu: *Non intrabit in caiu aliquod coinquinatum*. E como aquela é a natureza do Céu, e esta a da terra; a mesma diferença de ouro a ouro nos ensina, que assim como na terra não pode haver bem que careça da mistura de mal, assim todos os do Céu são puros, e sem mistura.[400]

Ora, o passo, como convém ao exemplo, procede de modo tal a evidenciar e pôr diante dos olhos do leitor o que seja inefável, de sorte que se comprovem a impureza dos "bens do mundo" e a pureza "dos bens do Céu". O lugar que se atualiza é referidíssimo no gênero demonstrativo e faz a arte êmula da natureza: tal o Deus artífice que fez Santo Inácio "Santo dos Santos", tal o opífice que, com o formão, vai polindo o bronze, tal o jesuíta que burila os sermões e os forma, assim é o aurífice que purifica o ouro, "o purga e alimpa das fezes, ali o prova e lhe apura a fineza dos quilates". Da analogia, porém, fica só a vivacidade do exemplo: embora epiditicamente rivais natureza e arte, embora elevada a segunda, porque a primeira aperfeiçoa, ainda assim

[400] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, pp. 446-7.

sem semelhança o que é divino: aquilatado o ouro do mundo, diz Vieira, é puro; todavia, sem a "limpeza" e a "pureza do ouro do Céu", visto ser este "diáfano", "transparente como vidro", puríssimo, enfim. No "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" lido anteriomente, toma formas ainda mais visualizantes esse "ouro do Céu", visto Vieira compor vivazmente a Cidade da Glória, feita de edifícios, palácios, paredes, pavimentos, formados todos de ouro, puríssimo. Recorde-se: esmiuçar ali as formas, carregar nas cores é recurso para efetuar a dessemelhança que hiperbolicamente o sermão constrói entre a Glória e os discursos que dela se fazem, de opacidade que contrasta com a transparência das matérias e formas divinas.

O segundo ponto da exposição do sermão, esmiuçadas as purezas do Céu, as impurezas do mundo, mira, como é sabido, como já o exórdio do discurso anuncia ao leitor, o que a cada um cabe na terra, o que a cada um cabe no Céu. Na terra, diz o jesuíta, obtém-se, "quando muito", o que é seu; no Céu, o que é seu e o de todos; a distinção que se desenha assenta-se na vida temporal, em que há "meu e teu", explica o Padre, como se vê:

> No princípio do mundo, como gravemente pondera Sêneca, por que não havia guerras? Porque usavam os homens da terra como do Céu. O Sol, a Lua, as Estrelas, e o uso da sua luz é comum a todos; e assim era a terra no princípio: porém depois que a terra se dividiu em diferentes senhores, logo houve guerras, e batalhas, e se acabou a paz, porque houve meu, e teu.
>
> [...]
>
> Para guardar a casa inventaram as portas e as fechaduras, mas pela mesma abertura por onde entra a chave, deixa também aberta a entrada para a gazua. Para sinalar os limites de cada um, inventaram os marcos, e para guardar a vinha, e o pomar, inventaram os valados, as silvas, as sebes, e as paredes de pedra ligada, ou solta; mas tudo isto se rompe, e se escala. Para guardar as

> Cidades inventaram os muros, os fossos, as torres, os baluartes, as fortalezas, os presídios, a artilharia, a pólvora; mas não há cidade tão forte, que por bateria ou por assalto, ou minada por debaixo da terra, ou pelo ar, se não expugne, e renda. Para guardar os Reinos e os Impérios inventaram as Armadas por mar, e os exércitos por terra, tantos mil soldados a pé, tantos mil a cavalo, com tanta ordem, e disciplina, com tanta variedade de armas, com tantos artifícios e máquinas bélicas; mas nenhum destes aparatos tão estrondosos, e formidáveis tem bastado, nem para que os Assírios guardassem o seu império dos Persas, nem os Persas o seu dos Gregos, nem os Gregos o seu dos Romanos, nem os Romanos, finalmente, o seu daqueles a quem o tinham tomado, tornando a ser vencidos dos mesmos que tinham vencido, e dominado. Mais inventaram, e fizeram os homens a este mesmo fim de conservar cada um o seu. Inventaram, e firmaram Leis, levantaram Tribunais, constituíram Magistrados, deram varas às chamadas Justiças, com tanta multidão de Ministros maiores, e menores, e foi com efeito tão contrário, que em vez de desterrarem os ladrões, os meteram das portas adentro, e em vez de os extinguirem, os multiplicaram: e os que furtavam com medo, e com rebuço, furtavam debaixo de provisões, e com imunidade. O Solicitador com a diligência, o Escrivão com a pena, a Testemunha com o juramento, o Advogado com a alegação, o Julgador com a sentença, e até o Beleguim com a chuça, todos foram ordenados para conservarem a cada um no seu, e todos por diferentes modos vivem do vosso.[401]

No relato que Vieira compõe, a posse vinca a sucessão dos eventos humanos, deixando um "antes" e um "depois" marcados pelo usufruto do que é comum e pela pertença, corruptível e temporal, da qual decorrem, como o jesuíta aponta, os "meios", os "remédios", as "indústrias", as "artes", os "instrumentos" inventados pelo homem,

[401] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, pp. 452-3.

malogradamente, acentua-se no texto, para ter a posse dos bens do mundo. É sabido, não é positivamente que se lê o passo: já disse Leon Kossovitch[402], assim como na *História natural* de Plínio o Velho, a pintura inicia-se entre os gregos quando traçado o contorno da sombra humana[403], assim também no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, funda-se a sociedade civil quando cercado um terreno: "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur da la société civile. Que de crimes, que de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne"[404].

Ora, de um texto a outro, o discurso das instituições: atualizados os lugares, perpassam os usos aquilo que este trabalho mira; fica, no entanto, de Vieira, na narração que cumulativamente se constrói, a sucessividade engenhosa de vícios e viciosos, caracterizados de sorte tal que nunca identificados, porém, em traços rápidos tipificados: o "legislador", o "ministro", o "solicitador", o "escrivão", o "advogado", o "julgador", o "beleguim", tipos apenas, ditos severamente "ladrões", logo que "ordenados para conservarem a cada um no seu, e todos por diferentes modos vivem do vosso". E, assim, desviando-se na generalidade e na mundanidade, procede a censura contra aqueles que semelhantemente são cobiçosos, ambiciosos. No Céu não os há, acresce o Padre, na comparação dos mundos, no elogio celestial, decorrente de tudo o que se leu. E mesmo que não existissem ladrões tantos entre os apontados, vai a lição: são corruptíveis "os bens deste mundo".

---

[402] Remete-se, outra vez, às aulas de "Estética" (FLF 5083) ministradas pelo professor Kossovitch entre 11/08/2006 e 02/11/2006.
[403] Cf. PLIN. *NH* XXXV 5,15.
[404] ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1775, p. 95.

Recorde-se: seguem-se os passos de Vieira, que argumenta que "dos bens do mundo, quando muito, logra cada um os seus, e nos bens do Céu logra cada um os seus, e mais os de todos". Ora, evidenciadas a corrupção mundana e ainda a glória eterna, que, na terra, assevera o jesuíta, só foi exemplo o Sacramento[405], que desceu do Céu, trata-se, no sermão, o seguinte: (i) embora desiguais os "bem-aventurados na glória", conforme o "maior ou menor merecimento de cada um", contentam-se igualmente, porque gozam da visão de Deus; (ii) gozam os bem-aventurados "cada um das glórias de todos" e "todos da glória de cada um".

Para evidenciar os pontos, doutrinariamente esclarecê-los, o Padre colhe exemplos, "semelhanças', ele diz. Observe-se:

> [...] como bem declara com outra semelhança Santo Agostinho, também a cabeça é mais nobre que a mão, e a mão mais nobre que o pé, e nem por isso o pé deseja ser mão, nem a mão deseja ser a cabeça, nem a cabeça deseja ser coração; porque assim o pede a natureza das partes, e a harmonia do todo. E se esta união, conformidade, e ordem se acha em um corpo natural, e corruptível; qual será a do corpo celestial daquela soberana e sobrenatural República, onde a vontade do mesmo Deus, que o beatifica, é a alma, que o informa?[406]

E ainda:

> O Céu é uma República imensa; mas onde todos se amam: e está lá a caridade tanto no auge da sua perfeição, que todos, e cada um amam tanto a qualquer outro, como a si mesmo. Donde se segue, que ainda que os graus da glória

[405] Alcir Pécora tratou pormenorizamente da matéria no *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*, reeditado em 2008. A edição que atravessa a elaboração deste trabalho é de 1994.
[406] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, p. 463.

> sejam desiguais, segundo o merecimento de cada um, a alegria e o gosto dessa mesma glória ou glórias, é igual em todos, porque todos as estimam como próprias, e cada um como sua.[407]

Mais do que esclarecer a doutrina, esses passos dão contornos mais definidos ao vitupério dos cobiçosos que se leu há pouco e põem as razões pelas quais são tão desmedidos. Em cena, a "metáfora teológico-política do 'corpo do Estado'", define João Adolfo Hansen. Assevera o estudioso o seguinte, em concordância com o comentário que redigiu Santo Tomás de Aquino às lições do Livro V da *Metafísica* aristotélica: "Partes de um todo, os membros do corpo são instrumentos de um princípio superior, a alma. Por analogia de proporção, o corpo humano é termo de comparação com o *corpus Ecclesiae mysticum*: a transferência metafórica é efetuada pelo termo *caput*, "cabeça". Sede da razão, a cabeça está para o corpo assim como Deus está para o mundo. Politicamente, o Rei está no reino assim como a cabeça no corpo: razão dos membros, o Rei os dirige em função de sua integração harmônica. Segundo Suárez, nenhum corpo se conserva sem um princípio que promova o bem comum dos membros, uma vez que cada um procura o seu próprio bem, que nem sempre coincide com o bem do todo, podendo inclusive contrariá-lo. Assim, como a sociedade civil é natural, também o é a autoridade, como princípio racional que evita confusão [...]"[408].

Ora, propostos tal *exempla* para dar clareza aos gozos dos bem-aventurados, os passos do sermão citados põem em cena questões às quais o tema se acomoda e servem ainda para iterar a harmonia do 'corpo do Estado'. Os membros dele, aqueles cujos interesses escapam ao todo, porque particulares, e o contrariam, esses, Vieira se encarregou de vituperar: na medida em que danosos ao corpo, construíram-se as

[407] *Idem*, pp. 463-4.
[408] HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, pp. 117-8.

censuras todas aos cobiçosos, como se leu. As razões do vitupério e ainda os efeitos da sucessão de eventos humanos vincados pela posse de bens parecem, assim, evidentes. A face dos viciosos, porém, fica à sombra: é necessário que assim o seja, ensinam os retores sobre o ducto oblíquo. Mais ainda: não aparenta adequado ao gênero operar a descoberto; deixa-se isso à sátira.

A primazia do interesse do todo frente à parte, acomodada aos aconselhamentos da bem-aventurança celeste, toma ainda outra forma. Observe-se:

> [...] Não é certo, que os pais, e as mães tanto amam, e estimam os bens de seus filhos, como os próprios? Até as feras mais feras, se se lhes fizer esta pergunta, responderão que sim. E eu acrescento que não será verdadeiro pai, nem verdadeira mãe, o que não estimar menos os seus bens que os de seus filhos. Por isso os cortesãos de Jerusalém, quando Davi renunciou a coroa em seu filho Salomão, a lisonja com que beijaram a mão ao mesmo Davi, foi dizendo todos a uma voz, e com o mesmo conceito, que Deus fizesse o trono, e reino do filho maior e mais feliz ainda que o do Pai. E por isso a Mãe de Nero, tendo ouvido de um oráculo, que se chegasse a ser Imperador seu Filho, a havia de matar, respondeu: *Occidat, dummodo imperet*. Mate-me embora, contanto que seja Imperador. Assim estimou mais a Mãe a honra, e Império do Filho, que a vida própria. E se a estes extremos se estende o amor natural da terra, que será o sobrenatural do céu?[409]

Ora, do amor e estima de pais e mães, da corte de Jerusalém, das figuras de Davi e Salomão e também de Nero e sua mãe, fica a lição do "amor natural da terra", ensina o jesuíta. Fica também, ao que se supõe, alusão às figuras de D. Luísa Francisca de Gusmão e D. Pedro, mãe e filho, ela, regente durante a menoridade de D. Afonso VI,

[409] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, pp. 465-6.

entre 1656 e 1662, ele, regente de 1667 a 1683, então coroado com o falecimento do irmão.

O que segue, no sermão, não ajuda a destrinchar a hipótese. Vieira, de fato, embora diagrame a argumentação no exórdio, não a desenvolve de todo. O ponto final de sua exposição interrompe-se, não se expõe a prova de que "os bens do mundo, se chegam a se gozar todos, é sucessivamente, e por partes"; "os bens do Céu sempre, todos e juntamente". A escusa para tanto é a seguinte:

> Faltava-nos agora o terceiro ponto da nossa proposta, e mostrar como tudo isto se goza no Céu, não sucessivamente, senão por junto, reduzindo toda a eternidade a um instante, e estendendo esse mesmo instante por toda a eternidade. Sendo porém forçoso acomodar à brevidade do tempo, e supondo que bastam as demonstrações destes dois discursos para fundar sobre elas uma grande resolução; acabo com fazer a todos os que ouviram uma só pergunta: Credes isto que ouvistes, ou não? Quem crê o primeiro, e segundo ponto, é Cristão, quem não crê o segundo, é Gentio; mas, ou sejais Gentios, ou Cristãos, se totalmente não tendes perdido o entendimento e o juízo, não podeis deixar de estar persuadidos, do que ouvistes, ou a desprezar a falsidade de uns bens, ou a desejar juntamente a verdade dos outros.[410]

O que vai além disso, esmiúça o epílogo e arremata o discurso. Sobra, na página, no entanto, a encenação da pronunciação, que oculta a distância que o discurso historicamente, quando impresso, tem do púlpito. Da escusa para o encerramento, fica ao leitor razão que é verossímil apenas porque Vieira finge o desempenho. De fato, tal no "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" lido anteriormente, opera-se a

[410] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 5, p. 468.

aposiopese[411], procedimento de interrupção do discurso que o deixa inacabado, recorde-se, um entre os recursos que Apsines prescreve para a composição do *eschematisménos lógos*[412]. O inacabamento aqui atinge o plano inicial de argumentação, procede, ao que parece, para destacar o passo do sermão que põe em cena "mãe" e "filho". E, assim, encenada a pronunciação, destacam-se as circunstâncias de "tempo" e "lugar" que, viu-se inicialmente, a estampa não compõe: parece, no entanto, verossímil que, em cena, algo em torno de 1656 ou 1662, tempo da regência de D. Luísa de Gusmão.

Como inicialmente citado, Margarida Vieira Mendes segue José Barrento e aventa a hipótese de que originalmente tenha sido pronunciado o sermão na Capela Real, em 1655. Sem que tenha sido possível o acesso ao trabalho do autor, *Forma e função da interrogação nos Sermões de Vieira*, a discussão da hipótese não prossegue. Não se deve perder de vista, todavia, que interessam aqui o sermão em forma de letra: como tal, anos de 1655, 1656 ou 1662 são apenas construções textuais de um discurso que ganhou a página em 1689, em volume do qual as cartas lidas de Vieira de 1684 dão notícia. Para o leitor histórico da obra parenética do jesuíta, porém, mantém-se vívido o passado, que deve fornecer exemplos e remediar o presente, mesmo que então menos enérgicas as receitas.

O demônio mudo

Sabe-se, "prólogo dos demais", o "Sermão da Sexagésima" abre o tomo primeiro dos *Sermões*. A elaboração do volume entrevê-se na disposição das partes que o integram: esses "demais" principiam com o "Sermão Primeiro de Quarta-feira de Cinzas" e encerram-se com o "Sermão Segundo de Quarta-feira de Cinzas", que fecha o

[411] Cf. QUINT. IV 2,54; *Rhet. Her*. IV 41.
[412] APSINES. *De fig.* 27.

tomo, deixando ao leitor indícios das relações que a estampa constrói[413]. Entre um e outro discurso, seguindo o "Sermão de Santo Inácio", lido e relido aqui, vai o da terceira dominga da Quaresma. Outra vez, é breve a rubrica que abre o texto, outra vez, indicam-se a Capela Real, em Lisboa, e o ano de 1655. O tema tratado na página, Vieira extrai de *Lucas*, XI, 14, *Cum ejecisset daemonium, locutus est mutus, et admiratae sunt turbae* ("Depois de ter expelido o demônio, falou o mudo, e as multidões ficaram maravilhadas"), que se acomoda à matéria que cabe ao domingo em questão, a "confissão", porque assim liturgicamente prescrito. Principia assim o texto:

> Quando ou as Cortes eram mais Cristãs, ou os pregadores menos de Corte, quando se fazia menos caso da graça dos ouvintes, para que eles só fizessem caso da Graça de Deus: quando a doutrina que se tirava do Evangelho, eram verdades sólidas, e Evangélicas, e não discursos vãos, e inúteis: quando finalmente as vozes dos Precursores de Cristo chamavam os pecadores ao Jordão, e os levavam às fontes dos Sacramentos; o argumento comum deste Evangelho, e a matéria utilíssima deste dia, era a da Confissão. Esta antiguidade determino desenterrar hoje: esta velhice determino pregar: e só me pesa que há de ser (ainda que eu não queira) com grande novidade.[414]

Num golpe, ecoa o referido "Sermão da Sexagésima"[415]: recorta o "tempo" o discurso epidítico, que o vinca e faz do passado lugar do louvor, tempo em que as

---

[413] Convém recordar que este "Sermão Segundo de Quarta-feira de Cinzas" refere Vieira na advertência ao leitor que abre o tomo I da edição príncipe. Leia-se: "Se tirares deles algum proveito espiritual (que é o que pretendo) roga-me a Deus pela vida: e se ouvires que sou morto, lê o último Sermão deste Livro, para que desenganes dela: e tomará o conselho que eu tenho tomado. Deus te guarde"; VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [10]; Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 341.

[414] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 449-50.

[415] João Lúcio de Azevedo procura ler os sermões a partir do púlpito. Relaciona, assim, o "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma" e o "Sermão da Sexagésima", porque pronunciados ambos, originalmente, em 1655. Azevedo conta a troca de farpas entre jesuítas e dominicanos após o discurso no

"Cortes eram mais Cristãs" ou os "pregadores menos de Corte", censurados bem à maneira daqueles pregadores "com mais Paço"[416], tal o sermão que introduz o tomo I dá a conhecer; e ainda tempo "de menos caso da graça dos ouvintes" e mais "caso da Graça de Deus", livre dos que faziam do sermão comédia, do púlpito teatro[417]. E daí, entre a verdade do Evangelho no passado e a vanidade que dele se faz no presente, a matéria da confissão é "velharia" que se desenterra, remédio que se demanda.

O remédio argumenta-se *circunstancialmente*, aquilo que tem de atenuar, todavia, escapa à página, é próprio da *ocasião*. Do enunciado, vê-se, porque a isso induz a rubrica, o presente é 1655, tempo de vícios, considerada a oposição que o exórdio epiditicamente, de imediato, elabora. Como aponta Leon Kossovitch, entre virtudes e vícios, encena-se história em que se alternam altos e baixos, ascensão e declínio, lugar de invenção que faz rodar a "Fortuna" de Boécio e "nada positiva"[418]. Da enunciação, contudo, o presente é outro, desloca-se o tempo da palavra *empenhada*, a roda gira e indicia a enunciação, que, ainda assim, é dissimulada, como parece operatório nos sermões lidos, visto que o hiato entre o presente do enunciado e o presente da enunciação encobre-se, e as deliberações, os conselhos e os juízos respondem, não raro, ao que não parecem responder. Faz-se assim, enfim, como se o *alvo* do discurso, tão logo impressa a obra, não se desviasse; porém, a Vieira resta senão remediar apenas os vivos e seus vícios: do passado que se faça *exemplum* apenas[419].

---

domingo sexagesimal e então narra: "No terceiro domingo da quaresma apareceu Vieira no púlpito da capela real. Pensavam muitos, pensavam todos, que iriam assistir ao prosseguimento das hostilidades entre as duas Ordens rivais. A execução pública de frei Domingos era para os admiradores do jesuíta sucesso inafalível. Não sucedeu assim. Frustrou-se a expectativa, o que, para alguns ouvintes, foi certamente penosa surpresa. Assim aconteceria quando sobre o tema da confissão se dirigiu aos grandes da corte presentes", AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, p.

[416] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, p. 4.

[417] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 73-4.

[418] KOSSOVITCH, L. "Contra a idéia de Renascimento", in NOVAES, A. (Org.), *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 59.

[419] A alternância de altos e baixos parece tópica exordial. Leia-se, por exemplo, o parágrafo inicial do tratado de Alberti: "Eu costumava estranhar e ao mesmo tempo afligir-me que tantas artes e ciências excelentes e divinas, que sabemos por obras e histórias terem sido abundantes entre os virtuosíssimos antigos, estivessem agora mutilados ou quase totalmente perdidas. Pintores, escultores, arquitetos,

E esses vícios, neste "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma", tanto mais interessam porque se calam. Ressalte-se que não se trata do silêncio prudente, aquele de São Paulo diante da Glória, que amplifica a matéria, dizendo-a indizível, lido no "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma"; nem mesmo da "eloqüência muda" que a retórica prevê e o conselho do orador delibera, aquela que o jesuíta recorda no "Sermão do Bom Ladrão"[420], que Sêneca evitou, todavia, a despeito de Nero, a tipificar a tirania; trata-se de silêncio que aparta a confissão, que renuncia ao remédio da alma. E se não fala o mudo, não se expele o demônio, ensina o tema escolhido para o sermão, já bem acomodado:

> Pecar é enfermar mortalmente: pecar, e emudecer, é cair na enfermidade, e renunciar o remédio. Pecar é fazer naufrágio o navegante: pecar, e emudecer, é ir-se com o peso ao fundo, e não lançar mão da tábua, em que se pode salvar. Pecar é apagarem-se as alâmpadas às Virgens néscias: pecar, e emudecer, é apagar-se-lhes as a lâmpadas, e fechar-se-lhes as portas. O pecado tem muitas portas para entrar, e uma só para sair, que é a Confissão. Pecar é abrir as portas

---

músicos, geômetras, retóricos, áugures e outras inteligências nobilíssimas e maravilhosas são em nossos dias muitos raras e há pouco para louvá-las. Por isso passei a acreditar, de acordo com o que ouvia de muitas pessoas, que a natureza, mestra das coisas, tinha se tornado velha e exaurida e já não produzia nem gigantes nem engenhos extraordinários e admiráveis, como nos tempos de sua juventude e do seu explendor"; ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura*, p. 67. Mas não só: é habitual da sátira e lê-se, por exemplo, em Décimo Júnio Juvenal, operando o vitupério que combate o vezo: "Não haverá nada de novo que a posteridade possa acrescentar aos nossos costumes depravados; nossos netos farão e desejarão as mesmas coisas. Todo vício chega ao fundo. Içа as velas, desdobra-as todas aos ventos"; "'Ditosos tempos estes, que te puseram para combater os maus costumes!'"; PARZIALE, M. *Sátiras*. Tradução, introdução e notas explicativas de Mariano Parziale, trabalho anexado a PARZIALE, M. *A sátira de Juvenal como instrumento de educação social*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1995 [tese de doutorado], p. 27; 35.

[420] "[...] Mas Sêneca, que sabia bem distinguir as qualidades, e interpretar as significações, a uns, e outros, definiu com o mesmo nome: *Eodem loco pone latronem est piratam, quo Regem animum latronis, et piratae habentem*. Se o Rei de Macedônia, ou qualquer outro, fizer o que faz o ladrão, e o pirata; o ladrão, o pirata, e o Rei, todos têm o mesmo lugar, e merecem o mesmo nome". E ainda ascrescenta: "Quando li isto em Sêneca, não me admirei tanto de que um Filósofo Estóico se atrevesse a escrever uma tal sentença em Roma, reinando nela Nero: o que mais me admirou, e quase envergonhou, foi, que os nossos Oradores Evangélicos, em tempo de Príncipes Católicos, e timoratos, ou para a emenda, ou para a cautela, não preguem a mesma doutrina. Saibam estes eloqüentes mudos, que mais ofendem os reis com o que calam, que com o que disserem; porque a confiança, com que isto se diz, é sinal que lhes não toca e que se não podem ofender; e a cautela com que se cala, é argumento de que se ofenderão, porque lhes pode tocar"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 326-7.

> ao Demônio, para que entre à alma: pecar, e emudecer, é abrir-lhe as portas para que entre, e cerrar-lhe a porta, para que não possa sair. Isto é, o que em alegoria comum temos hoje no Evangelho. Um homem Endemoninhado, e Mudo. Endemoninhado; porque abriu o homem as portas ao pecado: Mudo, porque fechou o Demônio a porta à Confissão.[421]

Para que não reste dúvida do que interessa ao discurso ou da conveniência do remédio, leia-se:

> Ora, eu hoje hei de tratar da confissão como prometi. Mas, porque o remédio se deve aplicar conforme a chaga, não hei de tratar da confissão dos pecados, senão da confissão das confissões. Eis aqui a velhice e a novidade do assunto que trago hoje. Não vos hei de exortar a que confesseis os pecados, senão a que confesseis as confissões. Os escrúpulos que a isto me movem irei discorrendo em um exame particular. Eu farei o exame, para que vós façais a confissão; eu serei o escrupuloso, para que vós sejais os confessados.
>
> Mas como a matéria é tanto das portas a dentro da alma, e poderia parecer temeridade, e querela julgar de fora; direi primeiro qual é a minha tenção em tudo o que disser[422]. Este milagre do Diabo mudo fez diferentes efeitos nos ânimos dos presentes. Houve quem louvou: houve quem condenou: e houve quem admirou. Uma Mulher devota louvou: *Beatus venter*, *qui te portavit*: Os Escribas, e Fariseus, condenaram: *In Beelzebub, Principe Daemoniorum ejiciit Daemonia*. As Turbas, a gente do povo, admirou: *Et admiratae sunt turbae*. A estes últimos me hei de acostar hoje. Não hei de ser dos que louvam, nem hei de ser dos que condenam: só hei de ser dos que admiram. As vossas Confissões,

[421] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 452-3.
[422] Neste trecho, no fac-símile, lê-se um ponto de interrogação, ao invés de ponto final. Não se inclui nas erratas do volume, mas parece caso de erro da estampa.

> vistas a uma luz, parece que têm que louvar: vistas a outra luz, parece que têm que condenar: eu nem as louvarei, nem as condenarei, somente me admirarei delas. Estas minhas admirações são as que haveis de ouvir. Não será o Sermão admirável, mas será admirativo: *Et admiratae sunt turbae*. [423]

Ora, é "admirativo" o sermão, tal as turbas; às quais, segundo a retórica aristotélica[424] e o panegírico judicioso de Emanuele Tesauro[425], é preceituada a elocução combativa (*agonistiké*), que se vê de longa vista, por isso, "mais teatral", sem a precisão da elocução escrita (*graphiké*), própria do gênero judicial, endereçada assim a único juiz e então "admirável". Operando essa bipartição que Aristóteles ensina, Vieira, entre o "escrito" e o "combativo", entre o "admirável" e o "admirativo", opta pela sombra, apartada da luz que louva, apartada da luz que condena. A elocução combativa, porém, que não se confunda, é efeito da escrita; afinal, aparta-se não só da luz, mas também do púlpito, o sermão, feito como que pintura de sombreados[426], destinado ao leitor, fingindo o auditório. Enfim, o que faz Vieira aqui, em passo do exórdio do sermão, é senão prescrever a recepção do texto, indicar a justa distância do destinatário, visto que o jesuíta manipula o gênero escrito forjando o combativo. Ou isso, ou o risco de uma recepção postada tanto mais perto ou tanto mais longe do que o sermão demanda. Esse deslocamento, que se viu no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" impresso em 1682, não convém aqui.

Fica logo evidente, no texto, o procedimento que se entrevê. O exame das confissões que Vieira anuncia segue percurso já sabido, o das *circunstâncias*, aquele mesmo que o hexâmetro mnemônico latino antes referido não deixa esquecer: "*Quis,*

---

[423] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 461-3.
[424] ARIST. *Rhet*. III 12, 1-5.
[425] TESAURO, E. "O Juízo (Panegírico Acadêmico)", p. 167.
[426] Cf. SANTOS, M. M. "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio", pp. 209-10; HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, p. 195.

quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?". Ora, trata-se de instrumento para analisar o tema, dispor a argumentação no discurso[427], o que se faz, como se verá, passo a passo, de questão em questão, esquema claríssimo que evita traços finos, porque ama a sombra. Mas não só:

> Suposto pois que há Confissões, que merecem ser confessadas, bem será que desçamos com a nossa admiração a fazer um exame particular delas; para que cada um conheça melhor os defeitos das suas. E para que o exame se acomode ao auditório, não será das consciências de todos os estados, senão só dos que têm o Estado à sua conta. Será um Confessionário geral de um Ministro Cristão. Os Teólogos morais reduzem ordinariamente este modo de exame a sete títulos: *Quis*, *Quid*, *Ubi*, *Quibus auxiliis*, *Cur*, *Quomodo*, *Quando*? A mesma ordem seguiremos: eu para maior clareza do discurso, vós para maior firmeza de memória. Deus nos ajude. [428]

A prática que Vieira diz ser própria dos "Teólogos morais", segundo ensaio de D. W. Robertson Jr.[429], institucionalizou-se com o Quarto Concílio de Latrão, em 1215, que estipulou que, aos confessores, caberia buscar "*et peccatoris circumstantias et peccati*", a fim de que se tornasse possível pesar com justiça os erros confessados e administrar os remédios convenientemente. O verso latino mnemônico citado, uma das variantes que o estudioso elenca[430], servia de guia aos sacerdotes e, entre os séculos XII

---

[427] Cf. GOYET, F. *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996, pp. 21-2; Cf. COPELAND, R. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 67.

[428] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, p. 475.

[429] Cf. ROBERTSON Jr., D. W. "A note on the classical origin of 'circumstances' in the medieval confessional". *Studies in Philology*, vol. 43, nº. 1 (Jan., 1946), pp. 6-14.

[430] Robertson indica que ainda circulavam as seguintes variações do verso: "*Quis, quid, ubi, per quos, quotiens, cur, quomodo, quando*"; "*Quis, quid, ubi, cum quo, cur, quotiens, quomodo, quando*"; "*Quid, quis, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*"; cf. ROBERTSON Jr., D. W. "A note on the classical origin of 'circumstances' in the medieval confessional", p. 8.

e XIII, substituiu listas de casos específicos, que, invariavelmente, não contemplavam todos os incidentes e motivações com os quais se defrontava o confessor, tornando-se então parte dos manuais confessionais.

Ainda que em breve exposição, Robertson procura delinear o percurso da série de questões até o exame dos pecados. Para tanto, refere Hermágoras, lido por Isidoro de Sevilha; a distinção aqui já citada entre *thésis* e *hypóthesis*; a lista de circunstâncias que se lê em Pseudo-Agostinho; e ainda procura mostrar como a doutrina do retor grego foi lida entre os latinos, em particular, Cícero e Quintiliano. Robertson também recorda Fortunaciano, os comentários ao *De inuentione* de Vitorino e ainda o *De differentiis topicis* de Boécio, de sorte tal a demonstrar como as sete circunstâncias se fizeram indispensáveis para o gênero judicial e os discursos de acusação e defesa. Donde, o estudioso supõe: "Na medida em que, como Boécio indica, as circunstâncias eram consideradas essenciais para que se determinasse a extensão da culpa de qualquer acusado, é natural que as tenham adotado os confessores, cujo dever era apurar tão acuradamente quanto possível a magnitude de cada pecado que a eles era confessado"[431].

Ora, no sermão, o que se vê é a operação das questões que o hexâmetro rememora. A confissão, aquilo que o pregador deve pregar na terceira dominga da Quaresma, as põe em cena, acomodam-se bem à matéria; todavia, não serve apenas a coleção de interrogações, no "Confessionário geral" do jesuíta, de guia, como a teologia prescreve, serve, retoricamente, de instrumento mnemônico que permite a Vieira achar os argumentos, "chamados à recordação", como propõe Lausberg[432], e ainda,

[431] ROBERTSON Jr., D. W. "A note on the classical origin of 'circumstances' in the medieval confessional", p. 13.
[432] LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*, p. 91.

textualmente, de recurso que compõe a confirmação do discurso e orienta a disposição desses argumentos, justapostos tal como ordenadas as circunstâncias no verso[433].

Logo, como anunciou o passo do sermão lido há pouco, no exame da confissão de "um Ministro Cristão", diagramado o discurso a partir das circunstâncias, o que se lê é o seguinte: *Quis*? Um "Ministro universal" que acumula cargos e ofícios, que não se identifica, nem tem identidade, tipo que metaforiza o vicioso e aponta, obliquamente, todo aquele de semelhante figura[434]. *Quid*? As eleições de quem, sempre ao sabor do interesse particular, trata desigualmente os iguais, nomeia a despeito do mérito, entre mandos e desmandos, danos e omissões, sem que se pesem as conseqüências ao Estado. *Ubi*? No reino português, nas regiões mais remotas dele, em particular. *Quibus auxiliis*? Inescrupulosamente, por meio de despachos, portarias, decretos e provisões, que proporcionam o que se ambiciona e cobiça. *Cur*? Em razão das injustiças cometidas por amizade, dependência, respeito. *Quomodo*? Com "nomes supostos", "merecimentos

[433] Rita Copeland mostra, de maneira interessante, o modo pelo qual comentadores como Remígio de Auxerre, entre os séculos IX e X, operavam as *circunstâncias* também de outro modo, na exegese textual. Trata-se de procedimento chamado *accessus ad auctorem*, tal um diagrama da narração da obra. Observe-se o prólogo de Remígio ao *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela: "Primeiro, devem-se percorrer os sete sumários, isto é, as circunstâncias, as quais constam no início de quaisquer livros autênticos: quem [*quis*], o que [*quid*], por que [*cur*], como [*quomodo*], onde [*ubi*], quando [*quando*], por meio de que [*unde*]. Logo, a questão "quem" refere-se à pessoa do autor: quem escreveu isto? Marciano. O segundo sumário é "o quê", que se refere ao assunto, que o próprio título da obra declara. Pois escreveu *Das núpcias da Filologia e Mercúrio*. O terceiro sumário é "por quê", que se refere à causa: por que escreveu *Das núpcias da Filologia e Mercúrio*? É evidente que queria examinar as sete artes liberais. O quarto sumário é "como", que se refere ao modo. Os modos de locução são prosaico ou métrico, que se usaram ambos na obra. O quinto sumário é "onde", que se fere ao lugar: onde foi escrita? Em Cartago. O sexto sumário é "quando", que se refere ao tempo em que foi escrita; isto deve ser investigado pelos pósteros e a resposta permanece incerta. O sétimo sumário é "por meio de quê", que se refere às matérias usadas: por meio de que foi escrita? É evidente que das núpcias da Filologia e Mercúrio e das VII artes liberais"; *Apud* COPELAND, R. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 71.

[434] "*Quis*? Quem sou eu? Isto se deve perguntar a si mesmo um Ministro, ou seja Arão secular, ou seja Arão Eclesiástico. Eu sou um desembargador da Casa da Suplicação, dos Agravos, do Paço. Sou um Procurador da Coroa. Sou um Chanceler-mor. Sou um Regedor da Justiça. Sou um Conselheiro de Estado, de Guerra, do Ultramar, dos Três Estados. Sou um Vedor da Fazenda. Sou um Presidente da Câmara, do Paço, da Mesa da Consciência. Sou um Secretário de Estado, das Mercês, do Expediente. Sou um Inquisidor. Sou um Deputado. Sou um Bispo. Sou um Governador de um Bispado, etc. Bem está, já temos o ofício: mas o meu escrúpulo, ou a minha admiração, não está no ofício, senão no um. Tendes um só destes ofícios, ou tendes muitos? Há sujeitos na nossa corte que têm lugar em três, e quatro tribunais: que têm quatro, que têm seis, que têm oito, que têm dez ofícios. Este Ministro universal não pergunto como vive, nem quando vive. Não pergunto como acode a suas obrigações, nem quando acode a elas? Só pergunto como se confessa?"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 476-7.

fingidos", "abonações falsificadas", beneficia-se, indignamente, o que desmerece. *Quando*? Quando se fazem dilações e suspensões dos despachos, que não se fazem, pois, oportunamente. Tão logo se encerra o exame de cada uma dessas sete circunstâncias, tal um mote que se reitera, repete-se parte do versículo de Lucas que serviu de tema ao jesuíta: "*et admiratae sunt turbae*".

Na sucessão de interrogações que o sermão desfila, sucedem-se passos e mais passos de parábolas e lugares bíblicos que servem de prova aos exames de Vieira, sucessão de *exempla* que particulariza a exposição e comprova o que parece improvável de modo reto. No exame mesmo da segunda circunstância (*quid*?), o desvio discursivo que a parábola procede torna-se explícito, assim lido nas palavras do sermão: "Não me atrevo a falar nesta matéria, senão por uma parábola, e ainda esta não há de ser minha, senão do Profeta Isaías"[435]. Recorrendo às profecias, o jesuíta diz uma coisa dissimulando outra, bem ao modo do *eschematisménos lógos*, que as doutrinas de Quintiliano ou Trebizonda prescrevem.

Por exemplo, tal qual lidos no *Gênesis*, compõem-se o Sol e a Lua, antípodas do "Ministro universal", um, no governo do dia, outra, no governo da noite, e ainda o Sol a iluminar apenas um hemisfério e não o outro, porque "ninguém pode fazer bem dois ofícios, ainda que seja o mesmo Sol"[436]. Ou, tal como contam as referidas profecias de Isaías, de um único tronco, o cepo que se fez ídolo, o cepo que fez fogo; donde as interrogações, a figurar as eleições desiguais de iguais: "Duas ametades do mesmo tronco, uma ao fogo, outra ao altar? Se são dois cepos, por que os não haveis de tratar ambos como cepos?"[437]. Ou, tal como evidencia a "Parábola dos Talentos", aos homens, o lugar conforme as suas virtudes, tanto mais necessárias quanto mais distantes no

[435] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, p. 486.
[436] *Idem*, p. 478.
[437] *Idem*, p. 487.

reino. Isso é parte do que dá a ler o exame de três das circunstâncias: "*quis?*", "*quid?*", "*ubi?*".

Embora aqui a exposição desses exemplos não se estenda ou detalhe, é possível aventar que, tal como propostos, são recursos que permitem ao jesuíta censurar os vícios que se calaram e os viciosos que emudeceram, sem que o alvo da censura ganhe contornos nítidos, mesmo quando acomodados os casos, mesmo quando Brasis, Angolas, Goas, Malacas ou Macaus são citados[438], pois citam-se em traços grossos. Obviamente, não se trata de proceder ao modo da sátira, que, cortante, o vezo expurga, como na poesia que o nome de Gregório de Matos e Guerra faz circular, não raro à maneira de Juvenal, fingido uma *persona* que vê a corrupção e, iracunda, indigna-se, pondo-se contra o vicioso, produzindo o riso que horroriza[439]. Trata-se, distante disso, de operar à maneira de um teatro de sombras, evitando as luzes do louvor, do vitupério, e recorrendo a procedimentos que dissimulam o discurso e desviam o ducto do sermão, sempre a alvejar quem não parece alvejar, sempre parecendo falar de outrem.

Talvez isso seja o mais adequado à "turba admirativa", talvez o que convenha a um discurso que trata a confissão, e só refere vícios e viciosos para evidenciar que muitos calam o que não deveriam calar, que têm práticas que se deveriam confessar, visto que pecaminosas, e não se confessam. Porque assim o é, Vieira pode recorrer à pintura de sombras, basta o traço rápido, a figuração do tipo, cabe o desvio; afinal, é bem claro o remédio que do sermão advém:

---

[438] Neste ponto, é explícita a acomodação às circunstâncias: "Nos Brasis, nas Angolas, nas Goas, nas Malacas, nos Macaus, onde o Rei se conhece só por fama, e se obedece só por nome; aí são necessários os criados de maior fé, e os talentos de maiores virtudes. Se em Portugal, se em Lisboa, onde os olhos do Rei se vêem, e os brados do Rei se ouvem, faltam a sua obrigação homens de grandes obrigações, que será: *In regionem longinquam*? Que será naquelas regiões remotíssimas, onde o Rei, onde as leis, onde a justiça, onde a verdade, onde a razão, e onde até o mesmo Deus parece que está longe?"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 498-9.

[439] Cf. HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, pp. 228-9; pp. 460-3.

> De todo este discurso se colhe (se eu me não engano) com evidência, que há muitos escrúpulos no mundo, de que se faz pouco escrúpulo: que há Confissões, em que fala o Mudo, e não sai o Demônio: e que suposta a obrigação de se confessarem todos os pecados, se devem também confessar estas Confissões. Grande mal é não sarar com os remédios: mas adoecer dos remédios, ainda é mal maior. E quando se adoece dos remédios, que remédio? O remédio é curar-se um homem dos remédios, assim como se cura das enfermidades. Este é o caso, em que estamos. O remédio do pecado é a Confissão: mas se as minhas Confissões, em lugar de me tirarem os pecados, por minha desgraça mos acrescentam mais, não há outro remédio, senão dobrar o remédio sobre si mesmo e confessar as Confissões, assim como se confessam os pecados.[440]

Ora, a considerar o que já *desempenhou* o próprio Vieira, confessar e emudecer, confessar sem que saia o demônio, é fazer da triaga peçonha. E neste ponto parece estar assentado o *alvo* deste "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma": controlar a víbora, apartar a ambivalência do *phármakon*, ensinar a fazer da peçonha triaga, se a triaga se fez peçonha, e, assim, ensinar ao cristão como "dobrar o remédio sobre si mesmo e confessar as Confissões", de modo tal que sejam benéficas como crê o pregador devam ser. Esse, pois, o remédio; a quem se receita, o sermão examina ao tratar quem deve "confessar as Confissões", mas não o diz, apenas sugere: toda a nobreza que age à semelhança do "Ministro universal" que as circunstâncias deixam ler. Resta ainda o que cabe ao confessor, aquele que manipula a "botica universal":

> O confessor está em lugar de Cristo, e quem há de estar em lugar de Deus Homem, é necessário que seja muito homem, e que tenha muito de Deus. *Non*

[440] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 551-2.

> *confundaris confiteri peccata, et ne subjicias te omni bomini pro peccato*: Não vos corrais de confessar os vossos pecados (diz o Espírito Santo) mas adverti, que na Confissão deles não vos sujeiteis a qualquer homem. Se a saúde do corpo (que alfim é mortal, e há de acabar) a não fiais de qualquer médico, a saúde da alma, de que depende a eternidade, por que a haveis de fiar de qualquer Confessor? Indouto, claro está, que não deve ser; mas não basta só que seja douto, senão douto, e timorato. Confessor que saiba guiar a vossa alma, e que tema perder a sua. Confessou Judas o seu pecado aos Príncipes dos Sacerdotes: *Peccavi tradens sanguinem justum*. E eles que lhe responderam? *Quid ad nos*? *Tu videris*: E a nós que se nos dá disto? Lá te avém. Vede que Sacerdotes, que nem se lhes dava da sua consciência, nem da do penitente que se lhes ia confessar! Haveis de escolher Confessor que se lhe dê tanto da vossa consciência, como da sua. E basta que seja douto, e timorato? Não basta. Há de ser douto e timorato, e de valor. É tal a fraqueza humana, que até no Tribunal de Cristo se olha para os grandes como grandes: e se lhes guardam respeitos, quando se lhes não faça lisonja. Andando Filipe Segundo à caça, foi-lhe necessário sangrar-se logo, e chamaram o sangrador de uma aldeia, porque não havia outro. Perguntou-lhe o Rei, se sabia a quem havia de sangrar. Respondeu: sim; a um homem. Estimou o grande Rei este homem, como merecia, e serviu-se dele dali em diante. Com semelhantes homens se hão de curar no corpo, e na alma os grandes homens. Com homens, que sangrem a um Rei, como a um homem.[441]

Vieira aconselha o confessor virtuoso, “douto e timorato", por certo, tal o Sêneca tipificado no tal “Sermão do Bom Ladrão”. A quem aconselha, talvez a figura de Filipe II encoberte: bem se lerá em próximo passo deste trabalho, como discute Margarida

[441] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 1, pp. 555-7.

Vieira Mendes[442], a condenação oblíqua do gosto de D. Pedro pelas caçadas. Pode-se supor que seja esse o rei que o Filipe II forjado desfigure. E nesse caso, não parece desmedido recordar: os remédios, receitam-nos a *oportunidade*, que, do discurso, se entrevê, porque impressa na página. E aí se reitera algo já discutido: estampado, dobra-se o sermão, que dissimula no presente do enunciado, o ano de 1655, tempo da pregação na Capela Real, o presente da escrita, de modo tal que, cioso dessa circunstância, finge o jesuíta tratar o passado.

O procedimento, aventa Vieira Mendes ao tratar a *dispositio* dos sermões em cada tomo que "informou" o Padre. Daquele em que se acha este "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma", ela escreve: "Convém não esquecer, ainda, que o primeiro tomo, elaborado ou preparado em Roma e depois na corte de Lisboa, foi dedicado ao príncipe D. Pedro (o segundo foi dedicado a sua mulher) e que, como tal, continha (o segundo também) mensagens pessoais do pregador para seu rei, veiculadas nos sermões escolhidos. Com efeito, predominam nesses primeiros tomos os sermões mais próximos temporalmente da época de impressão – os mais recentemente pronunciados –, quer os de intervenção directa na corte de D. Pedro quer os de Roma [...]"[443]. Enfim, não parece que possa interessar a Vieira outro momento que não o da crise, aquele do paciente entre a vida e a morte.

Alegoria do ausente

O primeiro "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" que os *Sermões* dão a ler encontra-se no tomo terceiro da edição príncipe, publicado em 1683. Tematiza-o passo

[442] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 315.
[443] *Idem*, pp. 340.

do Evangelho de São João, *Fugit iterum in montem ipse solus*[444], versículo que encerra a narração do milagre da multiplicação dos pães, com a retirada de Jesus para o monte. Na página, como já habitual nos sermões que aqui são lidos, a rubrica aponta a pregação na Capela Real, em Lisboa, em 1655[445]. E ainda, o seguinte:

> Na ocasião em que o Autor tendo feito a primeira retirada da Corte para o Maranhão, dispunha a segunda, que também executou.[446]

Entre o tema e a rubrica, traços de uma analogia: retirou-se o Cristo *iterum*, retira-se o jesuíta uma e outra vez; a primeira retirada, chefiando a missão inaciana no Maranhão e Grão-Pará, que narra a já discutida carta de 22 de maio de 1653, endereçada ao Padre Francisco Gonçalves, o Provincial do Brasil; a segunda, em 1655, como recorda Margarida Vieira Mendes e o referem os sermões "da Sexagésima", impresso em 1679, é sabido, *circunstancialmente* pregado em 1655, e o "de São Roque", impresso em 1685, *circunstancialmente* de 1652[447].

Isso é o que, na página, conduz o leitor, de modo a forjar uma *ocasião*, 7 de março de 1655, pondera Lúcio de Azevedo, momento em que Vieira subira ao púlpito e pregara, que não é a que o sermão deixa entrever. É esse procedimento, pois, efeito da estampa, verossimilhança que a letra constrói ao fingir o púlpito e a *pronunciatio*,

---

[444] Jo. 6,15

[445] Não se trata deste que se discute, ao que parece, mas, referindo a impressão espanhola dos sermões, *Os autos do processo de Vieira na Inquisição* põe em jogo um "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma": "Perguntado se está ele declarante lembrado de haver pregado um Sermão da 4ª Dominga da Quaresma, que anda no dito /**fl.886**/ tomo, pág. 136, que começa depois do tema: 'Finezas e gratitudes salen hoy a desafio; sin duda quedará por la fineza el campo' e acaba: 'podamos triunfar y vivir con él eternamente em la gloria *ad quam*' etc. Disse que antes de responder a esta pergunta se lhe permitisse ler algumas coisas mais do dito sermão pelo discurso dele, porquanto nem as ditas palavras primeiras, nem as últimas eram dele declarante; e lendo-as com efeito no mesmo sermão, que lhe foi mostrado. Disse que totalmente não era seu, nem tal sermão compusera, nem pregara em sua vida; MUHANA, A. (Edição, transcrição, glossário e notas). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 269-70.

[446] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, p. 179.

[447] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 314; 334.

dissimulação das dobras que se operam entre o presente da enunciação e o presente do enunciado, recurso que só não mascara o ducto oblíquo do sermão, porque missiva do jesuíta ao Marquês de Gouveia, datada de 23 de julho de 1682, constrói a recepção do texto tal como impresso e norteia a reta leitura dos desvios que formam o discurso. Assim escreve o missivista:

> [...] vai agora o terceiro tomo dos meus sermões. O da quarta dominga da quaresma, por ser alegoria mui natural desta minha ausência, me deu ocasião para falar com V. Ex.ª algumas vezes, e dar a V. Ex.ª as tácitas desculpas dela. Também no de Santo Antônio em Roma cuidaram aqui os revisores que as ingratidões da pátria do mesmo santo, sem lhe mudar o nome, se podiam aplicar às que eu tenho experimentado. Se alguém estranhar o que ali digo, leia o prólogo de Manuel de Faria e Souza na sua *Europa*, e achará no último parágrafo que o que se não proibia a um cronista por história, menos se pode censurar a um pregador por doutrina. Dos demais fará V. Ex.ª o juízo que merecem; e eu darei por bem empregado o trabalho, se alguma parte deles for tal que se não possa ler sem remorso, nem considerar sem utilidade.[448]

Este passo e ainda um e outro sermão discutiram-se em *A oratória barroca de Vieira*[449]. O referido "Sermão de Santo Antônio", que se sabe nunca pronunciado, entende-o Margarida Vieira Mendes como resposta ao que considera "o maior insulto dos portugueses" ao jesuíta, o auto-de-fé promovido por um grupo de estudantes coimbrãos, no tempo da preparação do tomo, contra imagem que figurava Vieira. Cartas do Padre, no período de maio a junho de 1682, elenca a estudiosa, noticiam o caso e o

[448] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 460-1.
[449] A hipótese que os atravessa, nessa obra, é a de que o tomo terceiro, de 1682, tenha sido determinado "por pressões emocionais", em razão daquilo que a autora chama "tematização pessoal", que perpassaria, por exemplo, os sermões referidos na carta ao marquês. Toma-se aqui outro rumo, aparta-se este trabalho de expressividades quaisquer. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 312-5.

desgosto do missivista[450]. Esse sermão, todavia, ao fim, por aconselhamento do mesmo marquês, o que informa carta de 24 de junho de 1683, não se publicou no tomo terceiro e foi substituído por outro, também de Santo Antônio, que lança o leitor ao Maranhão, em 1657. O de Roma só foi estampado no tomo décimo segundo[451].

O "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", de outra parte, é "alegoria", "alegoria mui natural desta minha ausência", escreve o missivista acerca do que se imprimiu. Bem destaca Vieira Mendes, o jesuíta, depois de 1652 e 1655, novamente em 1681, então de forma definitiva, partira da corte para a Bahia. Dessa maneira, desdobra-se o discurso: diz a fuga de Cristo; acomodadas a ela, diz as fugas de Vieira de 1652 e 1655, como a rubrica aponta, porém, mira a *ocasião*, como a carta lida deixa ver[452]. Como isso se constrói, é o que se verá.

Abre o sermão, o período: "Não foge uma só vez quem foge de coração"[453], reiteração da rubrica, que deixa entrever a *oportunidade* e indicia o desvio, passo que dobra as fugas e as põe em cena. Escreve Vieira, lendo São João o Evangelista, que fugiu Cristo uma vez e ainda outra, primeiro, para o Egito, perseguido por Herodes, depois, para o monte, seguido pela turba, que o pretendia coroar. É a fuga a lição do Cristo:

> Foi o exemplo, com que o Senhor fugiu dos mesmos, que lhe queriam dar o que ele não queria nem havia mister: e a doutrina não de palavra, mas de obra, com que se foi meter só consigo na soledade de um monte: *Fugit in montem ipse solus*. Deixar o povoado pelo deserto, trocar as Cidades pelos montes, fugir do

[450] Quanto a Faria e Souza, remete-se ao trecho que a autora e ainda Lúcio de Azevedo destacam: "Yo no escribo en la pátria, ni para ella. Ella no se dá sino a quien menos la merece, o a quien mas la haze desmerecer"; cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 312; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 461.
[451] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 475-6; cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 313.
[452] *Idem*, p. 314.
[453] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, p. 179; cf. *Idem*, *ibidem*.

> trato, e freqüência das gentes, para viver com Deus, e consigo, grande ponto de doutrina em Cristo, e grande resolução de prudência em quem o imitar.
> Bem sei que dizem os defensores das Cortes, ou os enfeitiçados delas; que também se pode ser ermitão em México, como respondeu em nossos dias um varão de mui celebrado espírito a quem se queria retirar daquela grande Cidade, e lhe pedia conselho. Mas nem todos os conselhos servem para todos os casos, como nem todas as receitas para todos os enfermos.[454]

O exemplo, o que se imita: acomodada a fuga, figura-se o México, destino, porém, que, prudentemente, o sermão rejeita. Ora, a referida carta ao Marquês de Gouveia de 24 de junho de 1683, que dá notícia do tomo terceiro dos *Sermões* tal formado para a estampa, faz do México contraponto a Portugal. Assim, escreve Vieira ao interlocutor, descrente da recepção negativa do "Sermão de Santo Antônio" que se viu publicado somente em 1699, e censura:

> Todos os autores das mais famosas nações do mundo, escrevendo da sua, as notam da inveja, que por ser vício primogênito da altivez e da generosidade, entenderam que não desdouravam muito com eles as mesmas nações. Assim o fizeram gregos e romanos, e nos espanhóis e portugueses se lêem sem repreensão semelhantes exemplos.[455]

E logo adiante, o que a isso se opõe:

> Na Universidade do México me dedicaram umas conclusões de toda a teologia, que eu remeto e dedico a V. Ex.ª; e, posto que da empresa da fênix, das palmas,

[454] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 180-1.
[455] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 475.

> e das trombetas, nenhum caso faço, porque tudo é vento e fumo, não posso deixar de me magoar muito que no mesmo tempo em uma universidade de portugueses se afronte a minha estátua, e em outra universidade de castelhanos se estampe a minha imagem. Por certo que nem a uns nem a outros merecia eu semelhantes correspondências. Mas assim havia de ser, para que quanto em uma parte se faltou à justiça, tanto se excedesse na outra.[456]

A carta alude os atos de insulto dos estudantes de Coimbra, já referidos, e também dá subsídios para que se compreenda o passo do sermão. A referência nele ao México indicia a *ocasião*, deixa ao leitor parte do contraponto que o missivista compõe, porém, mais guarda do que mostra, insinua: ora, *oportuno* o conselho e ainda *oportunas* as receitas; por conta disso, para Vieira, o México, que não seja destino da fuga: lugar de louvor, de coroamento, como os textos o formam, não seria imitar o Cristo fazer dessa região refúgio. De fato, o refúgio do jesuíta, que o discurso alegoriza, sabe-se, é a Bahia, de onde escreve, onde prepara os últimos volumes dos *Sermões* para estampa. Interessa, pois, a humildade que a carta compõe, o louvor e o vitupério que o México figurado traz à tona, e ainda mais o império da *ocasião*, a evidência de que o texto publicado ultrapassa as circunstâncias que as rubricas informam ao forjar, verossimilmente, a *pronunciatio,* que, neste caso, como se viu, circunscreve-se à Capela Real, ao ano de 1655.

Bem assevera Demétrio, ao tratar o *eschematisménos lógos*, que príncipes e grandes damas não recebem de bom grado o discurso de suas próprias faltas[457]. Prudente, portanto, o pregador ao se apartar da dicção reta em todo o sermão. Primeiro para que se exponham as razões da retirada. Para apresentá-las, Vieira segue o que

[456] *Idem*, p. 476.
[457] DEMETR. 292.

chama os "documentos da razão sem fé" e os "da fé e razão"[458]: antes os filósofos, os conselhos de Sêneca a Lucílio, em particular; depois, os *exempla* dos santos eremitas, Arsênio, "mestre de Arcádio, filho do imperador Teodósio", "figura do preceptor exemplar do Príncipe"[459], destaca Margarida Vieira Mendes, e ainda de Antônio o Grande, também chamado Santo Antão.

Ora, das lições do estóico, o jesuíta esquematicamente, aponta: (i) deve-se, prudentemente, fugir da multidão e do trato com as gentes, na medida em que, a metáfora é médica, é contagioso o convívio, tal a peste, pois é tanto mais cruel e desumano o homem quanto mais convive com outro; (ii) são muitos aqueles de quem se deve fugir, já que o homem toma partido da turba e essa pende para o vício, o que deixa pouca saída: imitar os tantos viciosos ou, aborrecendo-os, fazer inúmeros inimigos; (iii) é demasiado o esforço para escapar à multidão e isso provoca a inveja e a malevolência; convém, portanto, o recolhimento que afasta o vício[460].

Ora, dos *exempla*, tal o sermão os figura, Arsênio é o anacoreta que, embora estimado pelo imperador, parte de Constantinopla para o retiro no Egito, de modo a se afastar dos homens e buscar a salvação. Escreve Vieira: "Tire cada um o nome de Arsênio, e ponha no mesmo lugar o seu, e desengane-se que no deserto, e no povoado, quem de coração se quer salvar, há de fugir dos homens"[461]. Já Antônio, outro anacoreta, é o que se escusou do convite de Constantino para conselheiro em Roma, visto intentar permanecer no Egito, retirado. Esse passo do sermão é longo e engenhosamente composto por *equívoco*, assentado no antropônimo "Antônio". Observe-se ao menos parte do que Vieira propõe:

---

[458] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 186-7.
[459] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 126.
[460] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 182-7.
[461] *Idem*, p. 182.

[...] Se eu for ao imperador, serei Antônio; se não for, serei Antônio o Abade. Até nos desertos há razão de estado. Pesou o grande Varão na balança da própria conveniência o que perdia com o que ganhava, e o que era com o que havia de ser: pesou a Antônio no Paço com Antônio no deserto: e porque no Paço *inventus est minus habens*; quis antes ser no deserto Antônio Abade, que no Paço só Antônio, sem este sobrenome.

Mas, dai-me licença, Político Santo, que nem como Santo, nem como Político me parece bem fundada a vossa resolução. Se chamado do Imperador não ides, por não deixar de ser Antônio Abade, ide, e sereis muito mais. Se não fordes Antônio Abade, sereis Antônio Bispo, sereis Antônio Arcebispo, sereis Antônio Presidente, sereis Antônio Conselheiro de Estado: sobretudo, sereis Antônio Valido, que sem nome é a maior dignidade, e sem jurisdição o maior poder: Enfim, sereis com Constantino o que foi José com Faraó, e o que foi Daniel com Nabuco: ele terá o nome de Imperador, e vós o Império da Monarquia. E se acaso, como político do deserto, vos não movem estas ambições cá do mundo; ao menos como Santo deveis lançar mão de uma ocasião de serviço, e glória de Deus, tão grande, e tão oportuna, como o Imperador, e o tempo vos oferecem. Ainda Roma não está de todo sujeita a Cristo; ainda no Capitólio é invocado, e adorado Júpiter: ainda o ano acaba, e começa com as festas, e duas caras de Jano, ainda no redondo Panteão se ouvem os nomes, e se vêem em pé as Estátuas de todos os falsos Deuses. Se até agora servistes a Deus no deserto com o silêncio, tempo é já de o servir também com a voz. Ide a Roma, pregai, confundi, convertei, e se o zelo de Constantino começa a edificar Templos, acabe o vosso de derrubar os Ídolos.

[...]

É certo, que não recusou a jornada o grande Antônio, por recear a passagem de Sila, e Caribes; mas porque temeu vir-se meter outra vez entre os homens, quem

tantos anos havia fugido deles. Por isso diz, que se viesse, tomaria a ser o Antônio que dantes tinha sido, e não o Abade Antônio, que ao presente era.

[...]

Mas aqui replicará alguém, ou replicarão todos, e com maior fundamento, que por isso mesmo devia Antônio vir a Roma. Venha como pedra de Davi à cabeça do mundo, e da idolatria, pregue livremente a Fé de uma só Divindade, confute a falsidade dos que ainda são chamados Deuses imortais: e se por esta causa o lançarem aos Leões do Anfiteatro, deixe-se comer vivo, e será o segundo Inácio; ou se os leões o respeitarem, como costumam, deixe-se cortar a cabeça, e será o segundo Batista. Confesso, que esta última instância parece que tem dificultosa saída; mas assim como foi prudência em Constantino dissimular por então, e não conquistar a idolatria com as armas, assim foi prudência em Antônio não a impugnar com a pregação. É doutrina expressa de Deus pelo Profeta Amós, a qual, como servia para aqueles tempos, pode também servir para outros: *Odio habuerunt corripientem in porta, et loquentem perfecte abominati sunt. Ideo prudens in tempore illo tacebit, quia tempus malus est*: Chegou a corrupção dos costumes a tal estado (diz o Profeta) que os poderosos têm ódio a quem repreende suas injustiças, e abominam a quem lhes fala verdade: e nos tais casos o que deve fazer o prudente Pregador, é calar, porque ainda que a doutrina seja boa, o tempo é mau: *Prudens in tempore illo tacebit, quia tempus malum est*. Prudentemente fez logo o grande Antônio em antepor o silêncio do seu deserto à pregação da Cabeça do mundo, porque no mundo não podia colher fruto para os outros, e no deserto podia frutificar para si. Enfim, fez Antônio então, como Cristo hoje, que podendo pregar às turbas, fugiu delas: *Fugit*.[462]

[462] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 191-7.

Ao fim, o sermão atualiza a lição de Demétrio: de fato, os poderosos não recebem de bom grado a censura de suas próprias faltas. Textualmente, trata-se de afirmação da corrupção dos homens que o presente do enunciado encena, *lugar* epidítico que amplifica, na roda da fortuna, o tempo de vícios que só faz calar. É silêncio de necessidade, pois; indício outro do ausente alegorizado: prudente o Antônio que, no deserto, cala; prudente o Antônio que opera o *eschematisménos lógos*, o *ductus oblicus* ao dar forma escrita ao discurso, que não cala, mas fala, na página, o silêncio, fingindo-o apenas.

François Desbordes, tratando as "controvérsias figuradas" de Sêneca o Velho, prática que Quintiliano diz freqüente nas escolas[463], recorda Júnio Otão, famoso declamador romano, a quem o autor elogia (*Contr*. II 1, 33), porque bem-sucedido em controvérsias difícies, aquelas nas quais era preciso manter a justa proporção entre o silêncio (*silentium*) e a manifestação (*detectio*), entre "ne rien dire" e "dire tout", como diz melhor a estudiosa[464]. Parece essa a medida da exposição que o sermão dá a ler, visto que a prudência não deixa ao pregador outra saída: é o "temor" razão do *ductus oblicus* entre as lições de Fortunaciano ou Capela e Trebizonda, razão do *eschematisménos lógos* para Demétrio.

Não diz a fuga o jesuíta *aperte*, porque a *ocasião* desvia o discurso; todavia, superpõem-se os indícios de que o sermão diz mais do que ostenta. Margarida Vieira Mendes, considerando o passo citado, bem lê, na recusa ao posto em Roma, alusão às negativas de Vieira quando convidado a se tornar confessor da Rainha Cristina da Suécia[465]. É sabido, o jesuíta, entre 1669 e 1675, permaneceu na Itália e lá pregou, como o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" da Igreja de Santo Antônio dos Portugueses analisado constrói. Recorda Sonia Salomão, "quando os ecos da

[463] QUINT. IX, 2,67-75.
[464] DESBORDES, F. "Le texte caché: problèmes figurés dans la déclamation latine", pp. 74-5.
[465] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 314.

publicação do primeiro tomo dos *Sermões* ainda se sentiam"[466], convidou-se o Padre para que a Roma retornasse. Seguiu-se ao convite, como se sabe, a recusa. Cartas de Vieira ao Padre João Paulo Oliva de 30 de janeiro de 1679 e 21 de janeiro de 1681 e ainda a Duarte Ribeiro de Macedo de 10 de julho de 1679 dão notícia da decisão tomada[467]. Na primeira delas, remetida de Lisboa, lê-se: "Em consideração de todas estas enfermidades, originadas do frio e umidade deste clima, ainda que mais benigno nesta parte que o de Roma, havia chegado a persuadir-me que não podia viver em Portugal outro inverno; e assim esta vez, por própria conveniência, tinha ajustado minha viagem para o fim do verão, para a minha Província do Brasil; duvidando somente se devo ir ao Maranhão, a prosseguir minhas antigas missões, ou à Baía, onde com mais comodidade poderei continuar no trabalho de pôr a limpo os meus sermões, esperando somente que a ordem de Vossa Paternidade Rev.ma me tiraria desta dúvida, determinando-me o lugar para onde devo partir"[468].

Ora, as virtudes da fuga e as razões daquele que parte, para onde parte, o sermão destrincha, alegorizada a fuga; antes porém de encerradas as lições do jesuíta, o epílogo finje a pronunciação e aponta o auditório; ao fazê-lo, insinua-se outra figura. Observe-se:

> Tenho dado fim ao meu discurso, largo para o tempo, mas muito breve, e diminuto para o merecimento da causa. Vejo porém, que não faltaria em todo ele quem estranhasse a matéria como imprópria do lugar e do auditório, e mais acomodada para os desertos do Bussaco, ou para as serras da Arrábida, que para

[466] VIEIRA, A. *As lágrimas de Heráclito*, p. 207.
[467] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 347; 405; 441.
[468] *Idem*, pp. 348-9. Assim escreve o jesuíta a Duarte Ribeiro de Macedo: "Escusei-me com a idade e achaques que experimento neste clima, pedindo mudança dele para os ares do Maranhão, mais favoráveis, onde esperava conservar mais a vida, e acabá-la melhor em serviço daqueles gentios e continuação da minha missão; mas parece que não mereço tanto a Deus, ou que, aceitando o mesmo Senhor este desejo, que não era limpo de toda a comodidade, quer antes o sacrifício de alimpar os meus borrões, que verdadeiramente é molestíssimo"; *Idem*, pp. 405-6.

> a Capela Real, e Corte de Lisboa. Assim julgam os que sabem pouco do mundo, do Cristianismo, e das Histórias: como se não fossem as Cortes Católicas em todas as idades as que mais ilustremente povoaram os ermos, e por isso com melhores e mais qualificados exemplos. No baixo (ou no alto) deste pavimento, e no mais alto de umas, e outras tribunas estou eu vendo muitas Almas livres ainda daquelas cadeias, que se não podem quebrar; as quais, se trocassem a vaidade pela verdade, a Corte pelo deserto, o Paço pela clausura, as galas pelo cilício e o cativeiro do mundo pelo jugo suave de Cristo, triunfando do mesmo mundo com a Fé, e de si mesmos com o entendimento, não só teriam muito de que se gloriar na outra vida, mas também de que se não arrepender nesta.[469]

Compõem-se discursivamente as circunstâncias, reafirma-se o presente do enunciado; itera-se o procedimento que procura velar a *ocasião*: o sermão assim, encenando o auditório, parece falar, na Capela Real, em 1655. *Circunstancialmente*, então, Vieira afirma ser conveniente a eclesiásticos e seculares "alternar o exercício com o retiro", lição que parece bem acomodada à Quaresma, como os sermões lidos têm indicado. Aconselha, pois, eclesiásticos e os políticos, seculares, separadamente e então censura:

> E se me disserem, que não há tempo para esses tempos, e para esses retiros; ninguém me negará que há dias, e semanas, e meses para outros retiros, para outros desertos, para outros bosques, e para outros montes, e não dentro ou perto das Cortes, senão muito longe delas: sendo certo que o trabalho (chamado recreação) que se toma para cercar, e ferir um Javali, e morto o levar em triunfo, fora mais bem empregado em montear outras feras, que se tornam a trazer da caça tão vivas como se levam. Aos vícios coroados chama a Igreja: *Vitiorum*

[469] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 210-1.

> *monstra*, não vícios de qualquer modo, senão monstros: e a montaria destes monstros, e também a altaneria deles é a que se faz nos desertos só por só com Deus. Ali se quebram as asas à vaidade, ali se dá em terra com a soberba, ali se atalham os passos à cobiça, ali se cortam as mãos à vingança, ali cai em si a injustiça e a sem-razão, ali morre, e se desfaz escumando a ira, e todos os outros monstros da intemperança poderosa, e sem freio, ou se matam, ou se afugentam, ou se domam. Do primeiro Rei que houve no mundo diz a Escritura: *Erat robustus venator coram Domino*: que era valente caçador diante de Deus: e estas caçadas, que se fazem diante de Deus, são as recreações que devem tomar os príncipes, e as valentias, de que mais se devem prezar, pois são as verdadeiras valentias. E se no tempo que tomam para a caça, ausentando-se das Cortes, não temem perder a bênção, e o morgado, como o perdeu Esaú; muito menos devem temer esta perda, ou outro detrimento da Monarquia, no tempo em que se retirarem a tratar com Deus, e receber dele a luz com que só a podem conservar, e reger. Muitos Reis na caça perderam desastradamente a vida; porém aquele, a que a Escritura, não sem mistério, chamou caçador diante de Deus, não só reinou sessenta e sete anos, mas fundou uma nova Monarquia, que durou mil e duzentos, e se conservou mais que todas as que floresceram no mundo.[470]

Ora, dramatizada a pregação, o enunciado põe em cena a figura do rei, D. João IV. É isso o que as *circunstâncias* deixam ler; bem afirma, no entanto, Vieira Mendes, não é esse o monarca que o pregador aconselha; no papel, a *ocasião* é outra, é outro o *alvo* discursivo. De fato, é D. Pedro quem o texto mira, o que se faz, acrescenta a estudiosa, "de modo alusivo", por meio da condenação do "gosto pelas caçadas". São as

[470] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 3, pp. 213-4.

cartas do jesuíta que fornecem os indícios para a interpretação, entre elas, uma que enviou a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de 24 de maio de 1678[471]. Leia-se:

> Todos [os dias] gasta S. A. na caça ou montaria das feras, que aqui pudera domar com mais aplauso nosso e menos risco seu. Um javali se lhe meteu debaixo do cavalo, e S. A. desmontou a lutar com ele, tomando-o pelas orelhas, mas ainda assim lhe rasgou uma boca e feriu a perna. Bem se ensaia para cumprimento da profecia: *Tomará o porco selvagem na passagem*[472]. Dizem que em sinal da vitória veio o dito javali a Lisboa vivo, e se lhe deu por prisão a tapada de Alcântara. Em que diferentes cuidados se acham todos os príncipes da Europa![473]

Diante disso, recordem-se as conclusões que *A oratória barroca de Vieira* propõe acerca deste "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma": "No final do sermão, o destinatário deixa de ser apenas D. João IV, na história passada, a da pregação, e passa a ser também D. Pedro, na história presente, a do sermão impresso". Ora, acentua Vieira Mendes não ser freqüente nos tomos I e II dos *Sermões* o tema da "ingratidão do soberano", embora ocorra; itera-se, todavia, no III, aquele em que foi publicado o sermão que ora se discute: é tema que se lê no "Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma", no "Sermão de Santa Catarina", no "Sermão de Santa Teresa". Disso vem a conclusão: "Tudo isso leva a pensar que muitos dos sermões foram especialmente

[471]Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 314.
[472] Verso de Bandarra, destaca Lúcio de Azevedo; cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 247-8.
[473] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 247-8. Em carta ao Marquês de Gouveia de 25 de janeiro de 1664, a caça é também alvo de censura: "Não deixará de pasmar o mundo, vendo que toda a potência de Espanha armada contra Portugal dá tão pouco cuidado aos nossos príncipes, que lhes não tira o divertimento da caça, nos mesmos meses em que se preparam as campanhas"; p. 31. Já o hábito de D. Pedro ainda é reiterado em outra missiva, de Duarte Ribeiro de Macedo, de 3 de abril de 1675: "Em carta de 19 de fevereiro me avisam fora o Secretário capitular com o Núncio deixasse fazer cadafalsos, e que vindo S. A. da caça, logo se lhe daria audiência"; p. 167. Nesses passos, na sugestão do que aparenta ser prioritário a D. Pedro, ainda Infante ou já Regente, o jesuíta constrói a censura.

escolhidos e endereçados a D. Pedro", embora fossem "pregações primitivamente destinadas a D. João IV"[474]. Ora, impresso o sermão, portanto, efetuam-se obliquamente censuras, as quais não podem ser retas, e é a encenação circunstancial do púlpito o procedimento que torna possível esse desvio, que sempre obnubila a página para pôr véus no discurso.

Por fim, o que destaca a estudiosa serve, em seu estudo, para trazer à discussão a noção de "alegoria", que apontou a já referida missiva ao Marquês de Gouveia, de 23 de julho de 1682, e, por sua vez, leva à proposição: essa "alegoria" remonta à "redacção, o que confirma hipótese de uma escrita não só posterior à pregação, mas determinada em parte pela pressão de novas circunstâncias enunciativas"[475]. Dessas conclusões, é intimamente dependente a análise que aqui atravessa o discurso do jesuíta. A "alegoria", João Adolfo Hansen trata no detalhe. Efetivamente, essa não se confunde com o *eschematisménos lógos*, embora, na doutrina que o tratado *Do estilo* de Demétrio expõe, descrevam-se como recursos adequados ao caráter de estilo dito "veemente", *deinos* ("feroz", propõe Marcos Martinho dos Santos)[476]. Da "alegoria mui natural desta minha ausência", que as palavras de Vieira propõem, talvez convenha guardar, do que ensina Quintiliano, a lição de que "ostenta uma coisa pelas palavras, outra pelo sentido"[477]. Não cabe, por ora, destrinchar o uso; todavia, é útil lembrar que a doutrinação retórica da alegoria supõe um acúmulo de sentidos, um *figurado,* que se lê, outro implícito, que é *próprio*[478]. Aqui é procedimento de prudência, mesmo que "transparente"[479], e que se

---

[474] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 341.
[475] *Idem*, p. 314.
[476] Cf. SANTOS, M. M. *Lições sobre alegoria de gramáticos e retores gregos e latinos*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2002 [tese de doutorado], p. 68. Bem ressalta o autor, o uso da alegoria não é restrito a este "caráter".
[477] QUINT. VIII, 6,44: *Allegoria, quam inuersionem interpretantur, aut aliud uerbis, aliud sensu ostendit,* a*ut etiam interim contrarium*. Sigo a tradução de Marcos Martinho dos Santos, in SANTOS, M. M. *Lições sobre alegoria de gramáticos e retores gregos e latinos*, p. 84.
[478] Cf. HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, p. 31.
[479] "Transparente", na medida em que claríssima a alegoria; cf. HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, p. 81.

constrói com a escrita, ressalte-se, com a "formação" dos sermões para a estampa, como apontou Vieira Mendes. E aí convém não perder de vista as lições do fragmentário *De republica* de Cícero: a escrita torna possível (i) a conversa com os ausentes, (ii) deixa conhecer a vontade desses que se ausentam e (iii) guarda a memória das coisas passadas[480].

Conselho, conselhos

Este "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" é outro entre os que se lêem no tomo décimo segundo da edição príncipe dos *Sermões*, o último volume que Vieira preparou para estampa, tal como ideada a publicação dos "borrões", de acordo com a advertência ao leitor no tomo I[481]. Publicou-se em 1699[482]; *circunstancialmente*, refere-se o ano de 1633. É o que indica a rubrica que conduz a leitura:

> Na igreja da Conceição da Praia, da Bahia, o primeiro que pregou na cidade o Autor antes de ser sacerdote, ano de 1633.[483]

Como recorda *A oratória barroca de Vieira*[484], afirmação semelhante encontra-se, no mesmo tomo XII, na rubrica anteposta ao "Sermão da Conceição da Virgem Senhora Nossa" (1635), sem a indicação da primazia, apenas da anterioridade ao sacerdócio, e, no tomo IX, publicado em 1686, às margens do segundo parágrafo do "Sermão XIV" do Rosário, em que se lê: "Foi o primeiro Sermão que o Autor pregou

---

[480] CIC. *Rep*. 3,2: [...] *et conloquia cum absentibus et indicia voluntatum et monumenta rerum praeteritarum tenerentur* [...]; DESBORDES, F. *Concepções sobre a escrita na Roma antiga*, pp. 69-70.
[481] Cf. VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [7].
[482] Como já tratado, tomo que se supõe organizado para a impressão até de meados de 1697.
[483] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 133.
[484] MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, pp. 335-6.

em público antes de ser Sacerdote"[485], depois de a rubrica apontar: "Na Bahia, à irmandade dos Pretos de um Engenho em um dia de São João Evangelista, Ano de 1633"[486]

Agora, interessa a primazia que indicia o epidítico, semelhante àquela de Asínio Polião, a quem remonta a primeira biblioteca romana[487], à da pintura de Aristides, a primeira de um estrangeiro apresentada publicamente em Roma[488], ou à de Polignoto de Tasos, o primeiro a pintar mulheres em vestimentas transparentes[489], entre os inúmeros exemplos que se podem colher em Plínio o Velho, que faz história dos contributos, como reitera Leon Kossovitch[490]. Em Vieira, com a primazia, o sermão demanda o louvor dos primeiros; trata-se, porém, de primado no púlpito, do qual a escrita talvez seja apenas memória, assentada na verossimilhança que norteia o discurso das circunstâncias. Na página, ressalte-se, não há primazia do jovem, nem discurso de juventude. Supõe-se informado o sermão pelo jesuíta para a estampa em fins do século XVII, de modo a garantir a circulação e a leitura de obra que o tempo arruinara. Menos ainda, em conseqüência disso, supõe-se um sermão de Vieira o Vencido, para recordar João Lúcio de Azevedo[491]. Isso seria positivar o homem, fazer do discurso expressão. A primazia afirmada pela rubrica é, então, meio pelo qual é construído, sempre na página, o *éthos* do pregador, outra vez mais mecanismo textual para compor a recepção do sermão, como já parece recorrente nos exemplos colhidos no transcorrer desta exposição.

O *éthos* entende-se aqui como o "caráter" do orador, tal Aristóteles expõe no livro primeiro da *Retórica*, um entre os três tipos de prova técnica que prescreve: *éthos*,

[485] *Apud* MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 336.
[486] *Apud* MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 336.
[487] PLIN. *NH* XXXV 2,10.
[488] PLIN. *NH* XXXV 8,24.
[489] PLIN. *NH* XXXV 58,35.
[490] Isso remete ao curso de "Estética" (FLF 5083) ministrado pelo professor Kossovitch entre 11/08/2006 e 02/11/2006.
[491] AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, pp. 209-304.

páthos, *lógos*[492]. Como bem propõe Angélica Chiappetta, relacionam-se essas provas às tarefas do orador, codificadas pelas lições de Teofrasto e referidíssimas variamente nos tratados retóricos, tal as necessidades de argumentação; a saber: *docere*, *delectare*, *mouere*, segundo o *Brutus*; *probare*, *conciliare*, *flectere*; ou *decere*, *delectare*, *mouere*, segundo o *De oratore*, também de Cícero, exemplos que recolhe Chiappetta[493].

Operando a relação entre os termos das tripartições, a estudiosa afirma: "Das três tarefas do orador, *probare* relaciona-se aos lugares e, portanto, à argumentação; *conciliare* (mostrar-se de maneira a tornar o auditório favorável) ficaria a cargo do *éthos*, enquanto *mouere* (incitar as paixões do auditório, com a finalidade do formar um juízo) dependeria do *páthos*. Do orador é exigido, portanto, lidar com o problema prático de fazer com que o público acredite (ou melhor, atribua *fides*) naquilo que ele diz, principalmente a respeito de si mesmo. Não se trata [...] de uma sinceridade psicológica, mas de uma *fides* retórica que depende de um juízo do público: deve haver correspondência entre o *éthos* declarado e as ações efetuadas (e as paixões a elas associadas), a *elocutio* aplicada e a *actio* apresentada. O critério de correspondência será a verossimilhança e o *decorum*"[494].

O *éthos* finge-se, finge-se a *actio*, como operatório nos sermões já lidos, compostos, em forma de letra, segundo a *ocasião*. Na página, o "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" baseia-se em versículo de São João o Evangelista: *Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant* ("Recolhei os pedaços que sobejaram, para

---

[492] ARIST. *Rhet*. I 2, 3, 1356a; Cf; CHIAPPETTA, A. Ad animos faciendos: *comoção, fé e ficção nas* Partitiones Oratoriae *e no* De Officiis *de Cícero*, pp. 97-102. Angélica Chiappeta trata o *éthos* e o *páthos*. Naquilo que interessa aqui, mostra que *éthos* é termo de tradução latina incerta, tal discutiu Quintiliano. Mostra ainda a flutuação de sentido do termo já em Aristóteles, ora circunscrito ao caráter do orador (*Rhet*. I 2, 3, 1356a); ora circunscrito ao auditório, como faz Vieira no "Sermão da Sexagésima", ao figurar "rústicos" e "matemáticos" (*Rhet*. II 12, 1, 1388b); ora circunscrito às afecções físicas (*De anima* I 1, 403a 3).

[493] *Idem*, p. 105. Angélica Chiappetta aventa uma relação de particularização entre os termos *delectare* e *conciliare*. *Delectare* talvez em referência à "sedução por meio da *elocutio*"; *conciliare*, englobando *delectare*, em referência "aos vários procedimentos que suscitam a crença e a benevolência do auditório".

[494] *Idem*, pp. 105-6.

que não se percam")[495]. Vieira interpreta-o *equivocadamente*, toma o verbo "*superaverunt*" e o desdobra: é "*superaverunt*" que diz "sobejaram", é "*superaverunt*" que diz "venceram"[496]. Dessa maneira, acomoda-se o tema *circunstancialmente*, e pode o jesuíta aconselhar o mais virtuoso dos conselhos, na Bahia, em tempo de invasão holandesa e vitória contra o estrangeiro ("invasor" e "herético", bem acentua Lúcio de Azevedo). Essa "acomodação", sabe-se, e ao fim é esperado que fique evidente, supõe a Providência, a orientar profeticamente o que a história sacra narra e os eventos que a enunciação presentifica[497].

É isso o que o discurso apresenta logo que iniciado o exórdio. Primeiro, Vieira expõe as razões do púlpito e finge, como proposto, a pronunciação. Tal qual no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", de que dá notícia missiva lida ao Provincial do Brasil, o *desempenho* justifica-se pelas obrigações da hora:

> Uma das maiores escolas de Marte, que hoje tem o mundo é a nossa Bahia; e porque o Mestre único desta bem exercitada milícia, sobre querer autorizar com sua ilustríssima presença o auditório, advertiu que sendo o dia de banquete, fossem proporcionadas as iguarias; que outra proporção lhe podia eu achar mais acomodada aos ouvidos, tão costumados ao som das caixas e trombetas, senão fazê-las também bélicas, marciais, e de guerra?[498]

E a isso o jesuíta acrescenta:

---

[495] Jo. 6, 12.
[496] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 133-5.
[497] Cf. HANSEN, J. A. "Padre Antônio Vieira. Sermões", p. 27.
[498] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 134.

> Esta é a primeira razão, com que não pode deixar a minha obediência de responder ao favor do oferecimento, que em todas as leis da cortesia devia eu aceitar, como mandado.[499]

Esses porquês somam-se à composição do *éthos* do locutor, cuja humildade a obediência faz saliente, e humildemente já se forjava o pregador no prólogo do volume primeiro da *editio princeps*, entre "borrões" e "cadáveres". Além disso, no âmbito das causas, os passos referidos explicitam que é justamente essa "obediência" a razão pela qual pregou Vieira. Circunstancialmente, isso é verossímil. Ressalte-se, todavia, que esses porquês apenas, na circunstância, respondem às causas do sermão; afinal, não contemplam a estampa, visto que, do discurso publicado, as motivações são sempre outras, mesmo nem sempre evidentes. Essas motivações são *ocasionais*, porque assim o são as receitas do jesuíta, os remédios da alma, os alvos deste ou de qualquer dos sermões. Em jogo aqui, o hiato entre o púlpito e a página.

> A segunda [razão], e que pertence à bem fundada dúvida dos críticos, não é, como não deve ser, minha, mas de um tão grande, e judicioso Intérprete, como é entre os antigos Padres, o sutilíssimo Eusébio Emisseno. As palavras do seu novo, e maravilhoso comento são estas: *Non sunt panes nisi quinque, manducantes autem plus millibus quinque*: Os pães são somente cinco, os que comem são mais de cinco mil: *Illi manducant, panes crescunt*: Os homens comem, os pães crescem: *Certamen fit inter panes, et homines*: Que é isto, senão uma batalha campal entre pães e homens? E qual o fim dela? Milagroso, e que de nenhum modo se podia esperar: *Vincunt panes, superantur homines*: Os pães, sendo comidos, vencem; e os homens, que os comem, são vencidos. Isso disse com tão maravilhosa novidade, como é a do caso, o grande Emisseno, e

[499] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 134.

> isto é, com maior largueza, o que nós ouviremos em um só discurso, mas tal, que desde o princípio até o fim nos mostre em toda a narração do Evangelho os verdadeiros preceitos de Marte; e o que desde o tomar as armas, até o recolher os despojos, devem desejar os vencedores soldados.[500]

Essas são razões de outra natureza. Encerram o exórdio do sermão, expõem argumento que autoriza o *equívoco* por meio do qual Vieira analisa o tema evangélico. Mais: evidenciam a transferência de atribuições entre "pães e homens", "vencedores e vencidos" proporcionada pela interpretação da forma verbal latina "*superaverunt*", em que se assenta todo o discurso do jesuíta. O que se lê daí em diante são os "preceitos de Marte":

> Altamente disse Salomão, que as guerras se hão de governar com o leme: *Gubernaculis tractanda sunt bella*. E qual será, não digo nas guerras navais, mas nas terrestres, o leme? Não há dúvida, que é o conselho. Por isso os cultos da gramática militar dizem acertadamente, que as batalhas se dão na campanha, mas as vitórias se alcançam no gabinete. Cristo Redentor nosso não perguntava para saber, senão para ensinar; e para ensinar que nos casos semelhantes ao presente, se há de tomar conselho, e de quem. [501]

Prossegue Vieira a tratar os conselhos e os conselheiros do Cristo. Interessa antes, porém, compreender que "conselho" é esse, visto que não se aparta, de todo, do *consilium* que aqui também se traduziu "conselho", discutido com vagar anteriormente, a partir da doutrina da *Institutio oratoria*. Recorde-se que, nas lições de Quintiliano, o *consilium* é o mais destacável dos atributos de um orador, aquele que o faz considerar os

[500] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 134-5
[501] *Idem*, pp. 135-6.

meios mais eficazes de persuasão, em vista da particularidade dos discursos. Em Quintiliano, a noção torna-se evidente, porque a arte bélica e o estratego servem de exemplo à retórica e ao orador. É o que o próprio Vieira repõe no "Sermão da Santa Cruz". Observe-se:

> Perguntado Alexandre Magno com que indústria, ou com que meios em tão breve tempo se fizera senhor do mundo, diz Estrobeu, que respondera estas palavras: *Consiliis, eloquentia, et art imperatoria*: Com os conselhos, com a eloqüência, e com a arte de governar exércitos. No último logar pôs a arte, e no primeiro o conselho; porque o conselho é a arte das artes, e a alma, e a inteligência do que ela ensina. A arte prescreve preceitos em comum, o conselho considera as circunstâncias particulares: a arte ensine o que se há de fazer, o conselho delibera quando, como, e por quem.[502]

Ora, do "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" ao "Sermão da Santa Cruz", de um "conselho" a outro, as duas partes de uma bipartição. Isso o que propõe a *Suma Política* de Sebastião César, que estabelece uma distinção específica entre as noções e ilumina os textos do jesuíta. Leia-se:

> Primeiro fundamento da razão de Estado é o conselho, o qual se deve considerar de duas maneiras para o governo monárquico, cuja cabeça é o príncipe, interno ou externo. O interno é aquele que nasce no peito do Príncipe, de sua inteligência, e próprio juízo; o externo é o que dão as pessoas, que por opinião de sua prudência, e capacidade, são escolhidos para conselheiros.[503]

---

[502] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 6, p. 339.
[503] CESAR, S. *Summa Política*, oferecida ao Príncipe D. Theodosio de Portugal, por Sebasteão Cesar De Menezes, eleito Bispo Conde de Coimbra. Em Amsterdam, na Tipografia de Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650, pp. 11-2.

Ao estratego e ao orador, apõe-se outra figura, o príncipe. Às artes bélica e retórica, reúne-se outra, a "razão de Estado". Desenovela-se, assim, em Sebastião César, a homologia que põem e repõem Quintiliano e Vieira. No sermão da Quaresma, do "navio do Estado" que o passo alegoriza[504], o "leme" é o "conselho"; em César, o "conselho" é o "lume da razão", que "mostra ao Príncipe os instrumentos de Reinar"[505], fazendo semelhantes as dessemelhanças que as lições deixam ler. A mais evidente dessas dessemelhanças, por ora, é o "conselho" que se divide. Isso, no entanto, ganha contornos ainda mais marcados com a leitura da *Suma Política*.

Segue o autor expondo ser tríplice a origem do "conselho interno": natureza, criação e experiência. A natureza, das fontes, é a mais desejável; dá ao homem as "primeiras luzes da inteligência", tal o seu temperamento; sangüíneo, fleumático, colérico, melancólico. Segundo César, será incapaz o monarca em que predominar qualquer um deles. Convém a moderação; dos temperamentos moderados, tanto melhor ao príncipe "o sangüíneo com medíocre mistura do melancólico, que tempere demasiado o movimento do sangue", visto que "costuma causar ordinariamente a presença senhoril, e majestosa; inclina o ânimo à moderação, justiça, Magnanimidade, e clemência: imprimem-se nele facilmente as regras da doutrina, os hábitos da virtude, e os preceitos da prudência"[506]. A criação é a "origem de todos os hábitos", bons ou não; se boa a criação, serve de "lume ao entendimento", "império à razão", "limite à vontade". No caso do príncipe, convém "na menor idade, Mestre sábio, prudente virtuoso: na de discrição, pessoa muito autorizada, de boa inclinação, e entendimento, e em uma, e outra idade, exercícios nobre, e varões competentes a elas". Entre as lições do príncipe, os feitos sucedidos, a filosofia moral, o que convém à elegância e agudeza, as

[504] Cf. HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, pp. 27-43.
[505] CESAR, S. *Summa Política*, pp. 8-9.
[506] *Idem*, pp. 12-6.

ciências e artes que lustram o juízo[507]. A terceira e última qualidade é a experiência, "guia do entendimento", "regra da vontade", "alma da prudência". Faz-se do que é universal e contínuo, a "idade do mundo", e do que é particular e breve, ordinário na vida dos homens. A "idade do mundo" divide-se "em três partes; a primeira ensina ao homem o governo de si mesmo, a que chamamos Ética [...]; a segunda o ensina nas ações civis que é a Política; a terceira reduz, e recopila debaixo de nome de história os sucessos particulares dignos de memória, acomodados ao governo comum político, e particular Econômico"[508].

Ora, o alvo da *Suma Política*, que não se confunda com o de outros textos aqui lidos. É tratado de outra natureza, a despeito das analogias que persistem com os de retórica, a *Institutio oratoria* entre eles. Interessa o "conselho" tal o expõe César; a considerar as lições apresentadas neste trabalho, as distinções são salientes, a começar pelo papel dos humores na natureza do príncipe e o lugar da variação natural de temperamento na exposição. Isso, todavia, também não se exclui de certas lições de retórica e poética que os séculos XV, XVI ou XVII deram a conhecer, como as que Fox Morcillo põe na boca de Envesia, personagem do diálogo *De imitatione*, estampado em 1554[509]. Já a tripartição das fontes, "natureza", "criação" e "experiência", das quais

[507] *Idem*, pp. 16-23.
[508] *Idem*, pp. 23-31.
[509] "Pode-se reconhecer muito bem, pela natureza de cada homem e a variedade de engenhos, que cada um dos temperamentos, como afirmam os médicos, dá forma a um engenho diferente. Também cada discurso tem seu gênio quase peculiar, e os homens ásperos e mal-humorados, por assim dizer, têm violência na linguagem e estilo hórrido, tal como Terêncio mostra no personagem de Demea. Sem dúvida, os afáveis e graciosos têm um estilo fluido, claro e florido; os severos e graves, sombrio e grave. Em poucas palavras, todos os melancólicos são concisos, duros e breves no falar; os sangüíneos são rápidos, doces e elegantes; os biliosos [ou "coléricos"], elevados e precisos; os fleumáticos, répidos, fluidos e humildes. E essa força comum ao falar, que é natural de cada homem, acha-se em quase todos do modo que dissemos, e por isso, da opinião dos médicos de que o engenho de um homem é semelhante à natureza de seu corpo, segue-se que também a expressão verbal está em consonância com o engenho de cada um"; in PINEDA, Victoria. *La imitación como arte literario en el siglo XVI español*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994, p. 187. Pineda apresenta um histórico elucidativo dessa discussão (pp. 87-94) a partir do vocabulário médico, em que é particularmente interessante a referência a uma carta de janeiro de 1456 do humanista espanhol Alfonso de Palencia a Jorge de Trebizonda. Em passo da carta que a estudiosa transcreve, relacionam-se temperamentos e estilos, e ainda a eleição da matéria discursiva aos vários temperamentos. Por exemplo: prefere as guerras, o melancólico; a amizade, o sangüíneo;

emana o "lume", parece remontar a lugar conhecidíssimo da boa imitação. Por ora, apenas recorde-se que, em Quintiliano, ao orador, não bastam a natureza (*natura*) e a exercitação (*exercitatio*), é preciso também o domínio da arte (*ars*), o preceito (*praeceptum*), que o *consilium* adapta às mais diversas situações[510].

O "conselho externo", de outra parte, a *Suma Política* expõe fundar-se em três condições: "razão", "autoridade" e "exemplo", de sorte tal que a "razão aprova a proposição do exemplo, e qualifica a autoridade da pessoa". Ensina César que merece louvor o príncipe que acata os conselhos dos sábios; todavia, acrescenta, erra o varão se não souber decidir por si próprio. Isso significa: que seja prudente e se acompanhe de conselheiros que também o sejam. Por isso, particularmente nos negócios de maior importância para o Estado, que fuja o príncipe de conselhos astutos e busque membros que tenham qualidades naturais, como o engenho dócil e acomodado, o juízo seguro e assentado, boa inclinação, e também qualidades adquiridas, além da prudência, como

---

combinam ambos os assuntos, o colérico; mestre no elogio, o fleumático. Donde segue a análise: "A este respecto señala Durán que 'la asociación de la persona, la temática y el género en la definición del estilo procede de la retórica de Trapezuntio', basada 'a su vez en el περὶ ἰδεῶν de Hermógenes'. Al hablar de la idea de Carácter (*Éthos*), Hermógenes anuncia que más adelante explicará 'qué tipos de estilos son apropiados, a qué tipos de personas', pero no cumple su promesa. Trebizonda, por su parte, incluye en su definición de estilo, 'junto a los elementos formales propiamente literarios, […] la materia (*res*) y el personaje (*personis idoneum, lo apropiado a los personajes*)'. El énfasis que pone Palencia en los tema que tratan los diferentes tipos de oradores se explicaría, entonces, por la importancia que le dan Hermógenes e luego Trebizonda a la materia como elemento caracterizador del estilo, que es 'precisamente uno de los rasgos que distinguen las teorías de Hermógenes de las retóricas anteriores'. Lo que queda sugerido es que también en el caso de Alfonso Palencia se ha produzido una fusión de las corrientes médicas con las retóricas" (p 94). Isso expõe os desdobramentos da discussão, que Pineda leva ainda adiante.

[510] QUINT. II, 11,1. Lembre-se, por exemplo, do que se lê no exórdio do *Pro Archia*, de Cícero: "Se eu tenho algum talento [*ingeni*; não raro o termo *ingenium* substitui-se por *natura*], Juízes, e bem sinto quanto ele é escasso, se tenho alguma prática da oratória [*exercitatio dicendi*], na qual não nego ser medianamente versado, ou se tenho algum conhecimento desta matéria oriundo do estudo sistemáticos das artes liberais [*artium studiis ac disciplina*], estudo do qual, confesso, jamais me afastei em época alguma da minha vida, de tudo isso, quase por direito próprio, deve mais do que ninguém exigir-me o fruto Aulo Licínio, aqui presente", in CÍCERO. *Em defesa do poeta Árquias*. Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986, p. 15. Pineda, prefaciando o tratado de Fox Morcillo, segue os termos *natura*, *ars*, *exercitatio* e mostra que ocorrem, em uso semelhante, no *De oratore*, no *Brutus*, de Cícero, na *Retórica a Herênio*, na *Arte poética* de Horácio, nos *Rhetoricorum libri quinqui* de Trebizonda, por exemplo.

valor, constância, generosidade, amor ao príncipe, fidelidade à pátria, zelo do bem comum, ânimo deliberativo e desprezo de tudo[511].

É essa a natureza dos conselhos de que Vieira trata no "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma". Para argumentar a deliberação que envolve a eleição ponderada dos conselheiros, o jesuíta parte da figura de Cristo no passo de São João que tematiza o discurso, o da "multiplicação dos pães". Ensina, assim, que não se tomem conselhos de sujeito como Judas:

> [...] porque era traidor; e de um ministro de pouca Fé, e verdade, talvez se podem dissimular os furtos da fazenda; mas os segredos da guerra, de que depende a conservação do Estado, por nenhum modo se lhe devem fiar.[512]

Bem explicita a *Suma Política* que a fidelidade dos vassalos, assim como a reputação do príncipe, é fundamento da monarquia, na medida em que conserva a paz, anima os estados, refreia as oposições. Operando o reverso da lição, Vieira acentua a gravidade da eleição de um conselheiro como Judas, tanto mais em tempos belicosos, não de paz, tanto mais para a administração da fazenda, que, afirma César, se inclui entre os negócios de maior importância, par a par do conselho de Estado, da administração da justiça e do governo da guerra. Isso evidencia a pertinência da censura[513].

> Consultou porém, e perguntou Cristo a Filipe, porque era natural de Betsaida, e prático daquele país, de cuja experiência em qualquer lavrador, ou pastor rústico, depende muitas vezes o acerto das resoluções, mais que da agudeza, e

[511] Cf. CESAR, S. *Summa Política*, pp. 32-88.
[512] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 136.
[513] Cf. CESAR, S. *Summa Política*, pp. 45-6.

> discurso dos sábios, que entendem, mas não adivinham. Porém Filipe como se viu chamado a Conselho, sendo que só se lhe perguntava o lugar, donde se podia comprar o pão: *Unde ememus panes*; meteu-se a Ministro, dificultando, e impossibilitando a compra, e exagerando a soma de dinheiro necessário para ela: *Ducentorum denariorum panes non sufficiunt eis, ut unosquisque modicum quid accipiat*. E se o seu voto se seguira, sem dúvida morreria à fome toda aquela multidão de homens, como outras vezes acontece pelo mal entendido zelo de Ministros tão acanhados no ânimo, como Filipe o era na Fé. Não há votos mais perniciosos na paz, e na guerra, nem mais bem aceitos comumente aos que governam o leme, que os que por poupar a fazenda impossibilitam as ações, com que o que havia de ser trabalho, é ociosidade, e o que havia de importar muito, se resolve em nada.[514]

A eleição supõe os postulantes. A Judas, segue Filipe, a quem o Cristo inquire, por sua experiência, conveniente no caso. Da figura, porém, faz Vieira imagem de pouco entendimento para o posto, uma vez que, apartando-se daquilo para o que seria útil, o conselheiro pôs-se, de modo inapto, a aconselhar sobre matéria alheia. Evidenciam-se assim, duplamente, as lições do jesuíta: que se escolha como escolheu o Cristo; que não se dêem ouvidos a conselheiros como Filipe.

> De Filipe passou o Senhor a S. André, o mais antigo de todo o Apostolado, e por isso com a principal qualidade de Conselheiro. Mas também aqui se pode com razão duvidar, porque não consultou antes a S. Pedro. Direi: S. Pedro era tão destemido e arrojado, que ele só se atreveu a tirar pela espada, e investir com um esquadrão armado de soldados Romanos: e homens de espíritos tão

[514] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 136-7.

> alentados são mais para desfazer as dificuldades na execução, que para consultar se se devem, ou não, empreender.[515]

A que convêm os atributos de São Pedro, o passo não deixa qualquer dúvida. Parece encerrar-se, assim, a exposição daqueles que de quem cabe fugir, tipificados por Judas, Filipe e Pedro. O antípoda, à primeira vista, é Santo André, que assim é figurado:

> Duas partes teve o voto de S. André, e a primeira de grande juízo, e acerto. Aqui há, disse, um moço, que tem cinco pães: *Est puer unus hic, qui habet quinque panes*. O voto verdadeiro há-se de fundar no que é, e no que há, ou seja muito, ou pouco; e não votos mui elegantes e discretos, mas fundados no impossível, que dizem o que fora bem haver, e não há, e fora bem ser, e não é. Na segunda parte reconheceu André a dificuldade, e desproporção dos cinco pães para sustentar a tantos mil: *Sed haec quid inter tantos*? E também aqui acertou, como bom Conselheiro de guerra, sem advertir porém qual era o General, debaixo do qual militava.[516]

Ora, o Santo figura certas qualidades, naturais e adquiridas, que a *Suma Política* preceitua. Expõe a fidelidade que falta a Judas; tem a experiência de "mais antigo de todo o Apostolado" e, portanto, a memória dos sucessos passados; não demonstra o destemor de Pedro, desmedido para o caso, nem o descuido de Filipe; e ainda é de juízo seguro, sem estar assentado no "impossível", como destaca o passo, o que, segundo as lições de César, também convém, visto que o "engenho se for muito agudo, e elevado,

[515] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 137.
[516] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 137-8.

não se resolve no menos fácil, e conveniente; porque é mais proporcionado a novidades, que a resoluções prudentes"[517].

A despeito dessas virtudes, Vieira demonstra que não é Santo André o antípoda que aparentava ser, pois, inadvertido, desconsiderou que militava na hoste cristã. Isso significa, para o jesuíta, não recorrer à potência divina, que opera o "milagre dos pães", narrado, no sermão, tal estrondosa "batalha dos cinco pães comidos contra os cinco mil comedores", que assim se permite definir, pois, como já proposto, o *equívoco* em que está assentado todo o discurso faz, alegoricamente, análogos "pães e homens", "vencedores e vencidos", permitindo a Vieira que obre a transferência de atribuições e possa, por exemplo, fazer do caso "batalha". A isso, enfim, subjaz a lição: "tão fácil é a Deus vencer com poucos, como com muitos"[518].

Em termos circunstanciais, assim a potência se ostenta:

> Quando Cristo diz que pode um Rei esperar, que com dez mil combatentes resista, e prevaleça contra o que acomete com vinte mil, fala expressamente de batalha campal, e guerra em campanha, como se colhe claramente das palavras: *Si possit cum decem millibus occurrere ei*; e nossa guerra, nas circunstâncias presentes, pode com dez mil resistir e defender-se, não só de vinte, senão de cem mil, porque na campanha peleja um homem contra outro homem de peito a peito; porém, os que se defendem cobertos, e armados das suas fortificações, com uma muralha diante, ainda que sejam pigmeus, em respeito dos outros homens são Gigantes.[519]

[517] Cf. CESAR, S. *Summa Política*, pp. 45-6.
[518] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 138.
[519] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 138-9.

À luz dos passos anteriores e dos procedimentos a que Vieira recorre, é claríssima a analogia que se lê: assim como as fortificações fazem de pequenos, grandes homens, assim também Deus faz de poucos, muitos pães. Logo, não é senão o Verbo a "fortificação", não é senão o próprio Cristo o mais aconselhado dos conselheiros, feito "lume", "leme", a quem, prescreve o epílogo do discurso, todos devem recorrer, pois "nenhum homem é tão sábio que não esteja sujeito a errar"[520].

Recorrer a Cristo, pois, supõe acatar os conselhos do Evangelho que Vieira encena: *Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*. Isso assim, na página, o sermão esmiúça, lançando o leitor de volta ao tema que o conselho, agora do orador, deliberou o mais conveniente ao *desempenho*:

> Vencida a batalha, e nenhuma tão gloriosamente como esta, mandam os Generais tocar a recolher os soldados vencedores; e assim mandou Cristo a seus discípulos, que em sinal da vitória, recolhessem as relíquias, e fragmentos dela, para que se não perdessem: *Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant*. Fizeram-no assim os apóstolos, e admira-se com razão S. João Crisóstomo, que recolhessem cheias doze alcofas, nem mais nem menos: *Quia nec plus*, *nec minis fecit superfluum esse*. Doze, e só doze! Bem, porque eram doze os Apóstolos. Mas por que não treze, para que chegasse também a Cristo a sua? Porque era Cristo o General. As alcofas tecem-se de palmas, as palmas significam as vitórias; as alcofas cheias de pão, os despojos delas; e o General de sublimes pensamentos, qual Cristo, da vitória só quer a honra; dos interesses dela, nada para si, tudo para os seus soldados. Assim o fizeram generosamente, sem conhecimento do verdadeiro Deus, um Agesislau, um Alexandre, um Vespasiano, e, dos que o conheceram antes de ser homem, Davi, Josué, Jefté, Gedeão, Sansão e Judas Macabeu, dos quais disse, com não menos levantado

[520] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 146.

> pensamento, S. Bernardo: *Nemo eis communicavit in gloria*. Vendo os vencidos o milagre, e parecendo-lhes ação verdadeiramente Real a de um Capitão, que não só não mata os homens, à fome para comer ele, mas mata a fome aos homens para os vencer, que resolveram entre si? Resolvem, e determinam todos de aclamar a Cristo por Rei, ainda que ele o repugnasse: *Ut raperent eum, et facerent eum regem*. Entendeu-lhe o Senhor os pensamentos, e para última prova do seu desinteresse, deixando-os com o título de rei quase na boca, se retirou só para o monte: *Fugit iterum in montem ipso solus*.[521]

Prudentíssimo, enfim, o pregador que aconselha os conselhos e os conselheiros. Fazendo-o, Vieira opera o consenso, compõe um discurso *endoxal*, construção dos sucessos que o sermão traz à memória do leitor e verossimilmente acomoda ao Evangelho do dia. Ora, na *ocasião* que, do discurso, se entrevê, já há muito foram expulsos os holandeses da Bahia; só resta do púlpito a primazia do jovem, construída na página, tal a humildade de quem prega por obrigação, porque assim convém; *oportunamente* convém, ressalte-se. Dessa *ocasião*, retrospectivamente, ganha contornos de *exemplum* a narração que a página põe da estrondosa "batalha dos cinco pães comidos contra os cinco mil comedores", alegoria claríssima que repõe, ao leitor histórico do jesuíta, "vencidos e vencedores", "hereges e cristãos", "holandeses e portugueses", lição que deixa o conselho da virtude, afasta a cobiça e a avareza dos "generais", como o passo citado há pouco recorda, e ainda delibera a virtude do conselho.

A condução do sermão, como as leituras têm mostrado, mesmo que se suponha reta, na página, desvia-se, porque esse é o efeito do hiato entre o presente do enunciado e o presente da enunciação, que, como já se viu, desde a rubrica, a estampa busca

[521] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 145-6.

obnubilar. Impresso o sermão, Vieira sempre fala a um auditório, fingindo falar a outro, desdobramento que a letra constrói ao passo que forja a voz, embora pretérito o tempo daquilo que o discurso encena, como convém ao *ductus simplex*, segundo as lições de Fortunaciano, Capela e Trebizonda; embora apartadas de controvérsias e dignas de louvor as deliberações, e ainda ostensivas, afinal entre vencidos e vencedores, não é possível, cristãmente, encadeamento diverso: milagrosa a multiplicação dos pães; milagrosa a vitória de poucos diante de muitos; milagrosa, pois, a vitória dos portugueses frente aos holandeses; visto indiscutível a autoridade do Cristo Conselheiro, imperiosa a ação da Providência, potentíssimo o Verbo.

Os remédios do corpo

No mesmo tomo XII em que se achou o sermão lido, acha-se o que se lê; entre um sermão de Quarta Dominga de Quaresma e outro, apenas a materialidade das páginas e o "da Ressurreição" e o "Gratulatório e Panegírico"[522], nada do tempo que faz distante os anos de 1633 e 1657 que as rubricas noticiam[523], visto falarem da mesma *ocasião*, momento de redação dos textos. Forjam-se, porém, de maneira distinta os discursos e é essa distinção prescrita, obra do engenho do jesuíta, que mira a recepção e procura, no tomo décimo segundo, o deslumbre, efeito da variedade, da novidade que afasta o tédio de um sermão de Quarta Dominga da Quaresma depois de outro num mesmo volume.

> Bem me podeis ouvir hoje desassustadamente, porque vos hei de pregar muito à vontade. É justo que entre tantos discursos tristes, metamos também algum

[522] Cf. PAIVA, J. P. (Coordenação científica) *Padre António Vieira, 1608-1697: bibliografia*, pp. 243-7.
[523] Na rubrica do sermão que, por ora, interessa, há o seguinte: "Na Matriz da Cidade de S. Luís do Maranhão, ano de 1657".

> menos funesto, para desenfastiar a Quaresma. Queixa-se de mim o corpo que todos os Domingos passados preguei somente da alma. Deus assim como criou as almas, também criou os corpos, antes os corpos primeiro; pois por que se não tratará também do corpo alguma vez? Sou contente. O Sermão de hoje todo será do corpo, e para o corpo. Nos passados tratamos de como havemos de alcançar os bens espirituais: hoje ensinaremos como se hão de alcançar, e ainda acrescentar os temporais.[524]

Assim principia o discurso, que tematiza passo que Vieira extraiu do Evangelho: *Ut autem impleti sunt, collegerunt duodecim cophinos fragmentorum* ("E eles os recolheram, e encheram doze cestos de pedaços")[525]. Do "milagre", que já se leu, interessa não mais a narração da estrondosa "batalha dos cinco pães comidos contra os cinco mil comedores", nem mesmo, em particular, o que sobejava, mas sim o que do tema esmiúça o jesuíta:

> Propõe-nos hoje a Igreja aquele famoso milagre, tão famoso, como sabido, em que com cinco pães, e dois peixes em um deserto deu Cristo de comer a cinco mil homens, afora mulheres, e meninos, e sobejaram doze alcofas de pão. Duas coisas fez Cristo neste milagre, deu pão, e deu muito: deu pão, porque todos comeram à vontade: *Manducaverunt, et saturati sunt*: e deu muito; porque a todos sobejou: *Et tulerunt duodecim cophinos fragmentorum*. Estas duas coisas, que fez Cristo naquele milagre, são as que vos prometi sem milagre: alvitre para ter pão: alvitre para ter muito.[526]

[524] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, pp. 203-4.
[525] Jo. VI, 13
[526] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 206.

Divide-se assim a exposição: dedica-se primeiro Vieira a aconselhar como ter o pão que alimenta o corpo. Expõe o pregador: não se trata de "ajuntar mais", de "trabalhar mais", de "lavrar mais", de "negociar mais", de "desvelar mais", de "poupar mais", de "mentir mais", de "adular mais"; é preciso "seguir a Cristo"[527]. Isso posto, do conselho, Vieira passa às autoridades que o comprovam e aí a argumentação é acumulativa, *imitatio* da recolha dos fragmentos que o tema anuncia, unidade que se faz da seleção ajuizada das partes: "A Escritura Sagrada divide-se em Livros Historiais, Sapienciais, Salmos, Profetas, Evangelhos, Epístolas Canônicas. Com textos de todas estas Escrituras hei de provar primeiramente o que digo, logo com figuras do Testamento Velho, depois com exemplos, ultimamente com a experiência"[528].

É, assim, por conseqüência, claríssima a disposição do sermão. Atravessando primeiro as Escrituras, Vieira conclui: "o meio mais certo, e mais seguro de ter pão, e de nos não faltarem os bens temporais, é seguir a Cristo, e servir a Deus"[529]. E delas passa às "figuras do Testamento Velho". Primeiro, cita o "maná" que Deus deu aos israelitas após deixarem o Egito, que assim se lê:

> Ora vede: A terra de Promissão significava o Céu, o cativeiro do Egito significava o pecado; pois por isso lhes não dá Deus o Maná, senão depois que saíram do Egito, e quando caminhavam para a terra de Promissão, por que aos que se tiram do pecado, e aos que caminham para o Céu, a esses tem Deus prometido de sustentar, e de lhes não faltar em nenhum tempo, e em nenhum lugar com o necessário.[530]

E assim o passo se acomoda:

---

[527] *Idem*, p. 206.
[528] *Idem*, p. 207.
[529] *Idem*, p. 210.
[530] *Idem*, p. 211.

> Oh! quantos, e quantas há neste mundo, que quando vão ao Confessionário, choram mais as suas pobrezas, que os seus pecados, devendo ser às avessas! Saí vós do pecado em que estais; resolvei-vos a caminhar para o Céu, e vereis como vos chovem os bens de Deus, e vos não falta nada.[531]

Depois, refere as bênçãos de Isaac a Esaú e Jacó. Narra o passo, o jesuíta e conclui:

> Senhores meus, todos havemos mister os bens da terra, e mais os do Céu; os da terra para esta vida, e os do Céu para a outra; e ainda que esta vida é primeiro que a outra, o buscar os bens dela há de ser às avessas. Os bens da outra hão-se de buscar no primeiro lugar, e os desta no segundo; porque nisto consiste termos bênção ou termos maldição. Quem busca primeiro os bens do Céu: e depois os da terra, tem bênção, porque logra os da terra e mais os do Céu; quem busca primeiro os da terra, e depois os do Céu, tem maldição; porque nem logra os do Céu nem os da terra. Eu não vos digo que não busqueis os bens da terra; que isso de os deixar, e de os desprezar, é espírito que Deus dá só a quem é servido; não vos digo que os não busqueis; só vos digo que os busqueis por caminho, em que seguramente os possais achar, que é buscando em primeiro lugar os do Céu, e servindo a Deus. Servi a Deus, e estai seguros que é impossível faltar o necessário.[532]

Uma e outra passagem referida do *Velho Testamento*, a do maná, a das bênçãos de Isaac, são "figuras", escreve Vieira; já não se trata, todavia, de uso comum a retores e gramáticos, como até aqui se leram os termos "*figura*" ou "*schema*". São assim

[531] *Idem*, p. 211.
[532] *Idem*, pp. 212-3.

predicados os passos, porque, bem define Hansen, "designam coisas, homens e estes, por sua vez, significam verdades morais, místicas, escatológicas"[533], tal exemplifica Daniélou, tratando o Êxodo: "L'Ancien Testament nous a donné de l'Exode une interpretation eschatologique, en nous le monstrant comme une figure des temps messianiques. Le Nouveau Testament nous a declare cette typologie réalisée dans le mystère du Christ, qui accomplit le Nouvel Exode, annoncé par les Prophètes, en libérant les hommes du pouvoir du démon. Les Pères de l'Église, tout en maintenaint ces deux interpretations, vont surtout montrer dans l'Exode la figure des grands événements de la vie de l'Église présente, c'est-à-dire des sacrements par lequels la puissance de Dieu continue d'accomplir la libération des hommes, figurée dans l'Exode et substantiellement acquise en Jésus-Christ"[534].

---

[533] HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, p. 91. Erich Auerbach ajuda a expandir a exposição: "*Figura* não é a única palavra latina usada como prefigiração histórica; encontramos com freqüência o termo grego *allegoria* e, ainda com maior frequência, *typus*; *allegoria* em geral refere-se a qualquer significado profundo, e não apenas à profecia fenomenal, mas o limite é fluido, pois *figura* e *figuraliter* constantemente estendem-se para além da profecia figural. Tertuliano usa *allegoria* quase como sinônimo de *figura*, embora com menos freqüência, e em Arnóbio (*Adversus nationes*, 5, 32; *Patrologia latina*, vol. 53, col. 1147) encontramos *historia* como oposto de *allegoria*; *allegoria* também beneficiou-se de Gal. 4: 24. Mas *allegoria* não podia ser usada como sinônimo de *figura* em todos os contextos, pois não tinha a mesma implicação de 'forma'; não se podia escrever que *Adam est allegoria Christi* [Adão é uma alegoria de Cristo]. Quanto a *typus*, a única razão por que perdeu terreno para *figura* foi por ser uma palavra estrangeira. Mas esta consideração não pode ser negligenciada, pois, para qualquer um que falasse latim (ou mais tarde uma língua românica), *figura* evicava mais ou menos conscientemente todas as noções envolvidas em sua história, enquanto *typus* permanecia um signo importado, sem vida. Quanto às palavras latinas que eram ou pelo menos podiam ser empregadas como prefiguração em lugar de *figura*, temos as seguintes: *ambages*, *effigies*, *exemplum*, *imago*, *similitudo*, *species* e *umbra*. *Ambages* foi eliminada por ser pejorativa demais; *effigies*, no sentido de 'cópia', era muito limitada e, mesmo em comparação com *imago*, parece ter desenvolvido pouco poder de expansão; as outras substituíam o sentido de 'profecia figural' de várias maneiras, mas sem satisfazê-lo plenamente. Todas eram usadas ocasionalmente, mas as mais freqüentes eram *imago* e *umbra*. *Imagines*, no absoluto e sem genitivo, era empregada para as estátuas dos ancestrais nas casas romanas; no uso cristão converteu-se nas pinturas e estátuas dos santos, de modo que o seu significado desenvolveu-se numa direção diferent; no entanto, de acordo com a Vulgata, os homens foram feitos *ad imaginem Dei* [à imagem de Deus] e, em conseqüência, *imago* era a única que competia com *figura*, mas apenas nos trechos em que o contexto tornava o significado 'imagem' idêntico a 'prefiguração'. *Umbra* foi empregada principalmente em alguns poucos trechos das epístolas paulinas (Col. 2:17; Heb. 8:5; 10:1); ocorre com freqüência, mas muito mais como uma variação metafórica de *figura* do que como uma designação direta. Nenhuma dessas palavras, em qualquer aspecto, combinava os elementos do conceito de modo tão integral quanto *figura* [...]"; AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997, pp. 41-2. *Ambages*, termo dito "pejorativo", registra-se no *Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français* assim: raro no singular; *ambāgēs, um*, pl. (i) "rodeios", "circunlóquios"; (ii) "ambigüidade", "obscuridade", "enigma".

[534] DANIELOU, J. *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1950, p. 152.

Do maná, o autor propõe, seguindo São Basílio: "la manne est la figure du pain vivant 'qui est descendue du ciel'"[535]; ou São Teodoreto: "'Les choses anciennes étaient les figures (τύπος) des nouvelles; la Loi de Moïse est l'ombre (σκιά), la grâce est le corps (σῶμα). Quand les Égyptiens poursuivaient les Hébreux, ceux-ci, ayant traversé la mer Rouge, échappèrent à la tyrannie cruelle des Égyptiens. La mer est la figure (τύπος) de la piscine baptismale; nuée, de l'Esprit; Moïse, du Christ Sauveur; le bâton, de la croix; Pharaon, du diable; les Égyptiens, des démons; manne, de la nourriture divine; l'eau de la pierre, du sang du Saveur'"[536]. De Santo Eusébio, por fim, dentre as lições que colhe Daniélou, fica a construção da semelhança entre o maná e a multiplicação dos pães[537], semelhança entre os passos do *Velho Testamento*, que a argumentação atravessa, e o passo do Evangelho do dia, que tematiza o *desempenho*.

Uma e outra "figura" que o sermão propõe, deixam compreender a hermenêutica em que se assenta o discurso, "repetição incançavel de um Significado que precede e preforma a história humana com sua Providência"[538], assevera Hansen. No sermão, essas "figuras" servem de prova de que não é senão o serviço de Deus o alimento do corpo, o que, na página, ainda evidenciam os fragmentos que o jesuíta recolhe; antes os "exemplos", depois a "experiência". Dela, ao fim, sobra lição que Vieira destaca para que ao leitor, cristão, não reste dúvida: "todos aqueles que parecem bons, e padecem necessidades, é uma de duas: ou é que o não são, ou é que quer Deus provar se o são"[539], o que engenhosamente assim se resume: "Em Deus não há prover sem provar"[540].

---

[535] *Idem*, p. 165.
[536] *Idem*, pp. 169-70.
[537] Cf. *Idem*, p. 174.
[538] HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, p. 92.
[539] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 214.
[540] *Idem*, pp. 214-6.

Isso posto, o que o sermão encena, para aconselhar o modo de ter o pão que alimenta o corpo, é, na balança das provas e das provisões, a falta daquele que "não serve verdadeira e constantemente", a quem o justíssimo Deus que Vieira diz não tem "obrigação de sustentar". Na balança, pesam essas faltas, que epiditicamente se constroem: convém, pois, a censura da cobiça e dos cobiçosos, que miram os bens de outrem, a despeito do que revela o sétimo mandamento ("não furtarás"), e não guardam os domingos e as festas, como manda também o decálogo. Os primeiros são ávidos pelo alheio, porém, tal metaforiza o sermão, a "ferrugem é o alheio"; donde se conclui que assim "como a ferrugem come e consome os metais, assim o alheio come o próprio se se lhe ajunta" [541]. Daí, é lição que se acomoda às circunstâncias, "história humana" que se forma providencialmente:

> Conta Tito Lívio de um príncipe dos Piesenigos chamado Cures, que querendo-lhe tomar suas terras Suatislau, príncipe dos Rutenos, ele o houve às mãos em uma emboscada, e, mandando-lhe tirar a cabeça, fez da sua caveira uma taça encastoada em ouro, por onde bebia, com esta letra: *Quaerendo aliena, propria amisit*: Buscando o alheio, perdeu o próprio. Oh que boa lembrança para a mesa dos Príncipes, e dos que o não são! Se em todas as mesas se bebera por esta taça, não se comera em tantas o pão alheio; e se no Brasil déramos em desenterrar caveiras, em quantas pudéramos escrever a mesma letra! Cuja é esta caveira? É de Fulano. Viveu rico e morreu pobre: testou de muitos mil cruzados, e seus filhos pedem esmola. Pois, que foi isto? Que ar mau deu por esta fazenda? *Quaerendo aliena, propria amisit*: Misturou a sua fazenda com a alheia, perdeu a alheia, e mais a sua. Fazenda adquirida com desserviço de

[541] *Idem*, p. 216.

> Deus, e contra seus mandamentos! Deus nos livre. O servi-lo é o verdadeiro caminho de a adquirir, e de a conservar. [542]

Já dos que desrespeitam o tempo consagrado, cristãmente, ao descanso, o sermão propõe:

> Diz Deus no terceiro mandamento: Guardarás os Domingos, e as festas; e vós, por que aquele dia vos não fique sem granjear fazenda, não mandais à Missa os vossos escravos, antes mandais, ou quando menos, permitis, que trabalhem. Pois, sabei, e desenganai-vos, que tudo quanto se trabalha ao Domingo, é destruição de tudo o que se adquire pela semana.
>
> [...]
>
> É pecado geral do Brasil deitar a moer ao dia Santo. Deus deu à terra um dia na semana para descansar: vós não quisestes que descansasse, e louvasse a Deus um dia; pois descansará agora toda a semana, e todo o mês, e todo o ano, e tantos anos. Senhores, por que cuidais que vos morrem as peças? por que cuidais que vos fogem, e desaparecem? por que cuidais que se arruínam e desfabricam, e estão feitos taperas tantos Engenhos? Eu vo-lo direi: Por descuido e pouco zelo desta Capitania. Não mandais o vosso escravo ao Domingo à Igreja? pois, que faz Deus? Já que vós não obedeceis ao meu preceito, e não quereis que o vosso escravo venha um dia na semana à Igreja, eu vo-lo matarei, e virá estar toda a semana nos adros. Sabeis que fazem ali os vossos escravos? Estão para ouvirem as Missas, que vós lhes não fizestes ouvir. Por cobiça de lavrar, e granjear mais, mandastes trabalhar o vosso escravo ao dia Santo: que faz Deus? Deixa-o fugir para o mato, e que nunca mais apareça: e agora anda folgando sete dias da semana, porque vós não quisestes que

[542] *Idem*, pp. 217-8.

> descansasse um só. Por fazer as seis tarefas redondas, mandastes deitar a moer ao Domingo à tarde. E Deus que faz? Dispõe que tenhais tais perdas no mar, e na terra, que não possais sustentar a fábrica, e que não moais nem uma só tarefa. Sabeis que faz agora a tapera do Engenho? Está guardando os dias Santos, que seu dono lhe não deixou guardar. [543]

Repõem-se assim o lugar da Providência. Não é outra lição que o mesmo tomo doze ensina no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", fundamentado em *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris* me. Desaconselhando o cativeiro dos indígenas, porque injusto, também a partir de "figura" do *Velho Testamento*, o jesuíta escreve:

> Não quis Faraó dar liberdade aos cativos, começam a chover as pragas sobre ele. A terra se convertia em rãs, o ar se convertia em mosquitos, os rios se convertiam em sangue, as nuvens se convertiam em raios e em coriscos, todo o Egito assombrado e perecendo! Sabeis quem traz as pragas às terras? Cativeiros injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativeiros. [544]

Ora, viu-se, é também neste sermão, como o redige Vieira, a cobiça a razão do infortúnio. E assim, no tomo XII dos *Sermões*, *ocasionalmente*, os discursos das domingas se aproximam. Sabe-se, porém, que atravessa os discursos de Vieira acerca dos portugueses na colônia a censura à cobiça e aos cobiçosos. Por exemplo: cobiçosa a administração portuguesa em terras maranhenses, escreve Vieira a D. João IV em 20 de

---

[543] *Idem*, pp. 218-9.
[544] Isso reafirma a missiva de Vieira a D. João IV, de 20 de maio de 1653: "Este dano é comum a todos os índios. Os que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativeiros injustos, que muitos deles padecem, de que V. M. tantas vezes há sido informado, e que porventura é a principal causa de todos os castigos que se experimentam em todas as nossas conquistas"; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 308-9.

maio de 1653[545]; permeado pela "inumanidade" e a "cobiça" o contato com os índios na região do "rio dos Tocantins", lê-se em carta ao Provincial de 1654[546]; insaciável a cobiça dos maiores, afirma o jesuíta em missiva a D. Afonso VI de 22 de maio de 1661, ao narrar a expulsão dos missionários da Companhia do Maranhão, no mesmo ano[547]. Colhem-se os passos aleatoriamente; todavia, na generalidade da censura que este "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" põe, reafirma-se a *dóxa* e figura-se o vicioso que, verossimilmente, o texto deve vituperar. É esse vicioso tal o "Fulano" que há pouco se leu, oculto na indeterminação, visto que não cabe nomear aquele que se censura, mas com traços individuais, que permitem, genericamente, atingir todo aquele que age semelhantemente. Enfim, é sutileza *oportuna*[548].

A figuração da cobiça, ressalte-se, não pára aí. Todavia, o que segue, no sermão, já não diz o "alvitre para ter pão", diz o "alvitre para ter muito", segunda das duas partes em que se divide a argumentação que o jesuíta encena. Expõe o pregador: não se trata de buscar remédio que seria conveniente para cobiçosos e avarentos:

> Se eu os consultasse a eles do remédio para acrescentar pão, para multiplicar fazenda: uns haviam de dizer que negociar; e melhor que tudo, negociar para o Maranhão; porque o que em Portugal vale dois, aqui se vende por vinte. Este meio será muito bom, quando no mundo não houver quatro coisas: quando em Zelândia não houver Pechilingues: quando em Argel não houver turcos: quando na agulha de marear não houver Suestes: e quando na costa do Maranhão não

[545] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 306-15.
[546] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p.; PÉCORA, A. "Assuntos políticos dos escritos do Padre Vieira", in VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*, p. XVIII.
[547] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, pp. 583-90
[548] Semelhante o recurso que se lê na poesia atribuída a Gregório de Matos. Recorde-se o que cita Hansen: "Diz logo prudentaço e repousado,/Fulano é um satírico, é um louco,/De língua má, de coração danado." (*OC*, II, pp. 469-71), *Apud* HANSEN, J. A. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e Guerra e a Bahia do século XVII*, pp. 358-9; 366; ou "o letrado Fulano Coelho (OC, III, p. 729)", p. 301.

> houver baixios. Mas, enquanto há estas quatro coisas, é muito arriscado modo de ganhar esse.[549]

Subjacente o bem comum, tampouco se trata de proceder ao modo daqueles que o "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma" censura, os que, circunstancialmente, nas regiões mais remotas do reino português, beneficiam-se, ou ao modo daqueles que, na corte, valem-se da proximidade real em proveito próprio. Justo, ao fim, é o meio-termo:

> Dizem que o Rei se há de tratar como o fogo; nem tão perto, que queime; nem tão longe, que não aquente. Às avessas há de ser. Do Rei ou muito perto, ou muito longe. Se tendes posto muito perto ao Rei, tudo se vos sujeita, tudo vos vem às mãos: e se tendes posto muito longe do Rei, tudo vós sujeitais, e em tudo vós meteis a mão. Este modo de acrescentar fazenda não há dúvida que é muito pronto, e muito efetivo, e também me atrevera eu a dizer que era bom, se neste mundo não houvera uma conta, e no outro outra. Se no outro mundo não houvera inferno, e neste mundo não houvera justiça, era muito bom; mas nesta vida Limoeiro[550], e na outra vida fogo eterno; nesta vida confiscado, e na outra vida queimado, não é bom modo de ganhar.[551]

Por fim, o remédio que conviria ao avarento:

> [...] o melhor remédio é tê-lo, guardar, poupar, não gastar, morrer de fome, e matar à fome, porque dizem que muito mais cresce a fazenda com poupar muito, que com ajuntar muito. Este meio eu confesso que é muito bom; mas

[549] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 220.
[550] Entenda-se: a prisão do Limoeiro, em Lisboa.
[551] *Idem*, pp. 220-1.

> bom para ajuntar fazenda para outros, e não para si; porque o que eu poupo, e o que não gasto, não é meu, é daqueles a quem eu o hei de deixar, e depois o hão de gastar muito alegremente. E poupar, e morrer de fome, para que outros vivam, e alardeiem, é uma avareza muito louca.[552]

Delineados, "cobiçosos" e "avarentos" permeiam a receita que o sermão dá ao leitor. Ensina Vieira que, para que se tenha muito, é preciso servir a Deus e dar "por amor de Deus". A partir daí, aventa o pregador: se avarentos os Apóstolos que o Evangelho narra juntos de Cristo no passo da "multiplicação dos pães", escreve, não sairiam "com uma alcofa cheia", mas comeriam "os seus cinco pães", "menos de meio pão a cada um"; donde sai a lição que, na circunstância, o sermão põe ao leitor:

> Ora, senhores, o tempo, em que se faz esta lavoura é este da Quaresma. Este é o tempo de semear. Não faltam pobres. Para que cuidais que se fez a Quaresma? Para duas coisas: para jejuar, e para dar esmola. [...] Jejuar, e guardar pão, não é abstinência, é avareza. Pois assim como a avareza tira o merecimento ao jejum, a esmola lho acrescenta. Demos esmola, e todos, que todos a podem dar. Os que têm muito, dêem do muito: os que têm pouco, do pouco; e os que não têm, que dar, tenham paciência de não ter, e desejo de poder dar por amor de Deus.[553]

Então, o conselho que arremata o sermão:

> Bem sei que há muita caridade nesta terra; mas não posso deixar de estranhar uma muito grande falta, que aqui há. É possível que numa cidade tão nobre, e cabeça de um Estado, não haja um Hospital, e que a Misericórdia não sirva mais

[552] *Idem*, p. 221.
[553] *Idem*, pp. 226-7.

> que de enterrar os mortos? [...] Melhor fora não haver na Misericórdia Igreja, que não haver Hospital; porque a Imagem de Cristo, que está na igreja, é Imagem morta, que não padece: as imagens de Cristo, que são os pobres, são imagens vivas, que padecem. Se não houver outro modo, converta-se a Igreja em Hospital, que Cristo será mui contente disso. Fazei casa aos pobres, que Deus vos fará casa a vós: tirai de vossas casas com que a fazer, que Deus vos lançará sobre elas uma bênção como a que hoje lançou sobre o pão dos Apóstolos, com que tudo se acrescente, e se multiplique, com grandes aumentos de bens temporais e da graça, penhor da Glória: *Ad quam*, *etc*.[554]

Essas as palavras que encerram o sermão tal como estampado. Ora, do tempo da quadragésima que *circunstancialmente* a página encena, fica a deliberação da virtude: "jejuar" e "dar esmolas", serviços de Deus que apartam a cobiça e a avareza, remédios da alma que multiplicam os merecimentos e aliviam o corpo, de modo a reiterar o que já provara o discurso: são os remédios do corpo os da alma, aqueles que, da Escritura Sagrada, provêm, "botica universal" que Vieira atualiza para dizer, do corpo, o mais necessário dos remédios no Maranhão: o hospital. E assim fecha o discurso das circunstâncias. Da *oportunidade*, todavia, o que se entrevê é a reiteração da lição da caridade, amor de Deus e do próximo, que, na página, de fato, fica. Esse, pois, o alvitre aos leitores; afinal, do hospital, do Maranhão, do ano de 1657, resta o *exemplum*, nada mais, entre virtudes e vícios, virtuosos e viciosos, os quais o sermão evidencia, pois, como outros aqui lidos, dobra-se também este "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" quando impresso, na medida em que o ducto do discurso se desvia sempre por conta do hiato entre o púlpito e a página, visto, sabe-se, diz a quem não parece dizer, conselhos que, na particularidade das lições, são coisas do passado, embora

[554] *Idem*, pp. 227-8.

espelhem-se no tempo em que os sermões, historicamente, formaram-se destinados à leitura.

Quare non creditis in me?

> Estas palavras, que hoje nos propõe a Igreja, e nos manda pregar ao Povo Cristão, são as mesmas que Cristo antigamente pregou contra os Escribas, e Fariseus. E porque são as mesmas, parece, que não é razão se nos preguem a nós. Cristo nestas palavras queixava-se dos Judeus, porque o não criam: *Quare non creditis mihi*? E não seria grande impropriedade, e ainda afronta da nossa Fé, se em um auditório tão Católico fizesse eu a mesma queixa, e afirmasse, ou supusesse de nós, que sendo cristãos, não cremos a Cristo? Este foi o meu primeiro reparo, e me pareceu conforme a ele, que as palavras do Evangelho, que propus, só as mandava referir a Igreja como história do tempo passado, e não como doutrina necessária aos tempos, e costumes presentes.[555]

Abre-se assim o "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" que se lê no tomo segundo da *editio princeps*. Sabe-se, é tomo que veio a público em novembro de 1682, oportunidade em que se encontrava Vieira em terras coloniais. Relembre-se também que, a considerar missivas já citadas do Padre de 1678[556] e ainda a biografia de João Lúcio Azevedo, que afirma ter sido trazido o volume "quase concluído" para a Bahia, quando da viagem definitiva do jesuíta para a colônia, em 1681, pode-se, largamente, aventar que formados os discursos do volume para leitura não antes de fins de 1678,

[555] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, pp. 242-3.
[556] Recorde-se: em carta de Vieira a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de 5 de dezembro de 1678, lê-se: "O tomo [primeiro] já está no prelo, e o segundo quase prevenido, mas sem gosto; o que mais se aperta na prensa é o coração"; em outra missiva, ao mesmo destinatário, de 20 de dezembro de 1678, lê-se: "O segundo tomo já está acabado [...]"; in VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 334; 336.

data das cartas, e não depois de meados de 1681, visto datarem as "Licenças da Religião" de 30 de junho deste, dadas já na Bahia[557].

Ora, o tomo II é o mesmo em que se acha o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", por meio do qual Vieira, pela boca do livro, fala "alternadamente com Deus e com o rei". No passo citado, o dêitico que principia o texto lança o leitor para o tema do discurso, anteposto na página: *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* ("Se eu vos digo a verdade, por que não me credes?"). Extraídas de *João*, VIII, 46, são "estas" as palavras que o exórdio, de chofre, refere, *desempenho* que sempre compõe o púlpito supondo a página. Como sói nos tomos dos *Sermões*, antepõe-se ao tema a rubrica, indicação das circunstâncias da causa que convém ao leitor antes de tudo, e nela se lê: proferido o sermão na Catedral de Lisboa, em 1651. Noticiam-se, assim, "onde" e "quando" são encenadas as letras que o jesuíta forja, de modo tal que se vai construindo, verossimilmente, o presente do enunciado e ainda esse auditório textual que também o texto põe ao leitor, baralhando o que mira o jesuíta, velando a *ocasião*:

> Parece-me, senhores, que vos vejo inquietos, e ainda indignados contra mim, por esta proposta; e que cada um dentro de si, não só me está argüindo, e condenando, mas cuida, que me tem convencido. Nós (dizeis todos) por graça de Deus somos Cristãos, e o Cristo, em que cremos, e por cuja Fé daremos a vida, é o mesmo Cristo, que os judeus hoje negaram. Eles crucificaram-no, nós adoramo-lo: eles não creram, que era o verdadeiro Messias; nós cremos, que é verdadeiro Deus, e verdadeiro homem, que encarnou, que nasceu, que morreu, que ressuscitou, que salvou, e remiu o mundo. Logo, grande injúria é a que faz à

[557] Das licenças do volume, são essas as datas: "da Religião", 30 de junho de 1681; "do Santo Ofício", 4 de fevereiro de 1682; "do Ordinário", 7 de fevereiro de 1682; "do Paço", datam entre 22 de fevereiro e 25 de novembro de 1682, que autorizam a impressão, a circulação e taxam em "doze tostões" o livro.

> nossa Fé, e à nossa Cristandade, quem diz, que somos como os Judeus, em não crer a Cristo. E que seria, se eu dissesse, que nesta parte ainda somos piores?[558]

Retoricamente, opera-se, no trecho, procedimento cujos efeitos são semelhantes ao que se lê na missiva de Vieira ao Provincial do Brasil, datada de 22 de maio de 1653, que aqui já se discutiu[559]. O jesuíta, sabe-se, mira o leitor, ausente, a quem ostenta a afetação dos ouvintes, textuais, para eficazmente mover, como se diante da própria coisa. Esse passo difere, no entanto, da carta num aspecto: lá, tal se propôs, evidenciava-se a comoção do auditório enquanto narrada a *pronunciatio* do sermão, sinal visível da persuasão, para que Vieira reiterasse hierarquicamente a palavra institucional da Companhia de Jesus e atingisse o interlocutor da missiva; aqui, finge-se a *pronunciatio*, e, ainda no exórdio, a composição do ouvinte "indignado" é a composição de um auditório afetado pela agudeza do pregador, o qual, censurando aquele que, secular ou eclasiástico, é dito hiperbolicamente "pior" do que o "judeu", mira indiretamente o leitor que merece censura.

Como percebido, a figura do "judeu", interpelado sobre a descrença, decorre do Evangelho do dia: *quare non creditis mihi?* Dessa oração interrogativa, Vieira toma o verbo latino *crēdō* e distingue os usos, uma vez que, sintaticamente, é forma que rege complementos de casos distintos, ora, seguida de dativo (no caso, *mihi*), ora, seguida da preposição *in* acompanhada de acusativo ou ablativo (no caso, *in me*)[560]. Observe-se:

---

[558] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, p. 243.

[559] Lembre-se: "Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras, Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo de ali saíram persuadidos a se querer salvar, e a aplicar os meios, que para isso fossem necessários, a qualquer custo"; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 338.

[560] *Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français* circunscreve aos autores cristãos o verbo *credo* com a acepção de "crer em". Observem-se os exemplos do verbo seguido de dativo, de *in* + acusativo ou *in* + ablativo: [dat.] HIER. *Is*. 5, 14, 2, *credentes Deo* ("os que crêem a Deus"); [*in* + acus.] CYPR. *Ep.* 69, 7, 2, *credis in remissionem peccatorum* ("tu crês na remissão dos pecados"); [*in* + abl.] HIER. *Vigil*. 7, *qui in Christo credimus* ("nós que cremos no Cristo").

> Notai as palavras. Não diz: *Quare non creditis in me?* Por que não credes em mim? O que diz, é: *Quare non creditis mihi?* Por que me não credes a mim? Uma coisa é crer em Cristo, que é o que vós provais, e eu vos concedo: outra coisa é crer a Cristo, que é o que não podeis provar, e em que eu vos hei de convencer. De ambos estes termos usou o mesmo senhor muitas vezes. Aos Discípulos: *Creditis in Deum, et in me credite.* A Marta: *Qui credit in me, etiam si mortus fuerit, vivet.* Por outra parte, à Samaritana: *Mulier, crede mihi*: e aos mesmos Judeus: *Si mihi non vultis credere, operibus credite.* De maneira, que há crer em Cristo, e crer a Cristo, e uma crença é muito diferente da outra. Crer em Cristo, é crer o que ele é: crer a Cristo é crer o que ele diz: crer em Cristo, é crer nele; crer a Cristo é crê-lo a ele. Os Judeus, nem criam em Cristo, nem criam a Cristo. Não criam em Cristo, porque não criam a sua Divindade, e não criam a Cristo, porque não criam a sua verdade. E nesta segunda parte é, que a nossa Fé, ou a nossa incredulidade se parece com a sua, e ainda a excede mais feiamente. O Judeu não crê em Cristo, nem crê a Cristo, e que não creia a Cristo, quem não crê em Cristo, é proceder coerentemente. Pelo contrário, nós cremos em Cristo, e não cremos a Cristo: e não crer a Cristo, quem crê em Cristo: não crer a sua verdade, quem crê na sua Divindade, é uma contradição tão alheia de todo o entendimento, que só se pode presumir de quem tenha perdido o uso da razão: e por isso o mesmo Senhor nos pergunta por ela: *Quare non creditis mihi?* Por que razão me não credes?[561]

Isso posto, assevera-se a bipartição: "crer em Cristo" é crer "a sua Divindade", "crer a Cristo" é crer "a sua verdade", sumariza o passo; donde decorre a tipificação em que se assentam as censuras no texto: descrente de tudo, o "judeu", porém, coerente em

[561] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 2, pp. 244-5.

sua descrença; descrente da verdade, embora crente na divindade, por isso incoerente, o "auditório". E assim isso fica evidente:

> Mostrarei, que a queixa de Cristo Senhor nosso, feita contra os Escribas, e Fariseus, também pertence a este Auditório, e que se condena a parte secular dele, também fere a Eclesiástica. As palavras dizem: *Non creditis mihi*: E nós veremos debaixo de toda a sua propriedade, e com grande confusão nossa, que por mais que nos prezemos tanto de cristãos, cremos em Cristo, mas não cremos a Cristo. Esta é a verdade, que trago para pregar hoje.[562]

Acomodam-se, pois, as palavras do Evangelho: interpelam os "judeus", interpelam "este Auditório", que o dêitico desdobra: é o ouvinte que o sermão modela ante o púlpito, na Catedral de Lisboa, em 1651; é o destinatário histórico que o discurso estampado constrói, num presente que, na página, se atualiza; é esse "hoje" que traz ao leitor dos sermões as lições que as circunstâncias em causa lançam ao passado.

Do enunciado, atravessado por esse hiato, fica o vitupério de quem é "pior" do que o "judeu". Sabe-se, circunstancialmente, perpassa os escritos de Vieira dos anos 1640, como já mencionado, a proposta de financiamento, com capitais judaicos, de duas companhias mercantis, "Oriental uma, e outra Ocidental", como se lê no "Sermão de São Roque", que beneficiassem economicamente o Estado português e o fortalecessem, além de enfraquecer as nações enriquecidas com esses capitais. Já, em 1643, elaborara o Padre a "Proposta feita a El-Rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa". Nela, lê-se assim:

---

[562] *Idem*, p. 245.

> Por todos os reinos e províncias da Europa está espalhado grande número de mercadores portugueses, homens de grandíssimos cabedais, que trazem em suas mãos a maior parte do comércio e riquezas do Mundo.
>
> Todos estes, pelo amor que têm de Portugal, como pátria sua, e a Vossa Majestade, como seu rei natural, estão desejosos de poderem tornar para o Reino, e servirem a Vossa Majestade com suas fazendas, como fazem aos reis estranhos.
>
> Se Vossa Majestade for servido de os favorecer e chamar, será Lisboa o maior império de riquezas, e crescerá brevissimamente todo o Reino e grandíssima opulência, e se seguirão infinitas comodidades a Portugal, juntas com a primeira e principal de todas, que é a sua conservação.
>
> Porque primeiramente se diminuirá em grande parte o poder de nossos inimigos Castelhanos e Holandeses, pois os homens de negócio portugueses (que são os que em Madrid, Sevilha, Anvers e outras partes assistem aos assentos da fazenda real, tomando e repondo sobre o seu crédito muitos milhões, enquanto não chegam as frotas) podem, ainda na maior necessidade, sustentar o peso da guerra e as despesas excessivas dos exércitos que, sem a assistência destes homens, sairão dificultosas e quase impossíveis.[563]

Ou ainda:

> Pois se, admitidos os homens de negócio, se espera que terá forças o Reino com que conquistar e restituir a Vossa Majestade e à Fé aquelas praças e as do Brasil e Índia, porque se enjeitarão os meios tão eficazes de conseguir um fim tão católico e piedoso?

[563] VIEIRA, A. *Obras escolhidas*. Prefácios e Notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. IV, obras várias [II]. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951, p. 10.

> Se o dinheiro dos homens de nação está sustentando as armas dos hereges, para que semeiem e estendam as seitas de Lutero e Calvino pelo Mudo, não é maior serviço de Deus e da Igreja que sirva este mesmo dinheiro às armas do rei mais católico, para propagar e dilatar pelo Mundo a Lei e a Fé de Cristo.[564]

Viu-se, rememora Vieira no "Sermão de São Roque", impresso em 1699, tratar-se de "remédio temido", "perigoso". Conta, porém, João Lúcio de Azevedo que, a despeito das contrariedades, em 1649, foi fundada uma das companhias, e única, à qual se garantiu "o privilégio do tráfico de certos gêneros e o direito de negociar em todo o Estado do Brasil, do Rio Grande do Norte a São Vicente", e ainda "dispensados os cristãos-novos da pena de confiscação, quando os condenasse o Santo Ofício", o que, esmiúça o biógrafo, motivou inúmeros protestos e o descontentamento dos inquisidores.

Sabe-se também que, quando publicado o tomo II, no qual se lê este "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", em fins de 1682, já distante o Padre da corte, em terras coloniais, para onde partira em 27 de janeiro de 1681, informa Lúcio de Azevedo. Longínquo, então, o ano de 1651, que a letra forja, longínquo o processo de Vieira na Inquisição, que o acusara, destaca Adma Muhana, recolhidos os autos entre 1660 e 1668, de proferir sentenças que cheiravam "a heresia e judaísmo"[565], e remoto já o caso de Odivelas, reputada ação de herege, em 1671, atribuída aos cristão-velhos, provado crime de roubo "sem impulso sacrílego", porém. Recentíssimo, no entanto, o já citado auto-de-fé dos estudantes de Coimbra, que queimaram o Padre "em efígie", evento que ele próprio comenta em missiva ao Marquês de Gouveia, de 23 de maio de 1682[566],

---

[564] *Idem*, p. 22.
[565] Cf. MUHANA, A. (Edição, transcrição, glossário e notas). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2008, p. 18.
[566] HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 71; VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 452-4.

ocorrido tão logo embarcado para o Brasil, em época de restabelecimento da Inquisição, suspensa entre 1674 e 1681.

Ora, das circunstâncias que a página modela, da ocasião que apenas se entrevê, ficam as lições do jesuíta, a causa que, de fato, no sermão se define. "Pior" do que o "judeu", enfim, o cristão incoerente, que, recorde-se, "crê em Cristo" sem "crer a Cristo". Essa distinção do *credo*, assenta-a Vieira nos Evangelhos e trata o que seja a incoerência. Mostra "que crer em Cristo, e crer a Cristo, não são crenças, que andem sempre juntas"[567]. É o que narra Mateus o Evangelista o que serve de prova no sermão; o caso de São Pedro, em particular, que, segundo o jesuíta, antes de arrebatado pelo Espírito Santo, não acreditou no que lhe disse o Cristo, que faltaria à fé, que o negaria três vezes. O caso, lê-se, é próprio dos que crêem em Cristo, mas não a Cristo, "por fraqueza e tentação"[568], ensina o texto, tal qual o também fizeram, no *Velho Testamento*, Adão e Eva, e fazem, deles, os filhos; tal qual fizeram os que, por "sem-razão" [569], não creram a Noé, acrescenta.

Posto quais sejam as crenças dos cristãos que o sermão censura, ao menos referidos os porquês, circunstancialmente, Vieira trata os modos pelos quais não se crê a Deus e propõe que há regras para que se saiba se a crença há ou não. Observe-se:

> Mas qual é a regra? *Qui crediti Deo, attendit mandatis*. Sabeis quem crê a Deus, diz o Espírito Santo, quem faz o que Deus lhe manda: se fazeis o que Deus manda, credes a Deus: se não fazeis o que ele manda, não o credes a ele: credes-vos a vós, credes ao vosso apetite, credes ao Diabo, como creu Eva.

E a "regra" ganha então contornos mais precisos:

---

[567] *Idem*, p. 246.
[568] *Idem*, p. 247.
[569] *Idem*, p. 249.

> Se Deus nos diz, que é um, creio: se nos diz, que são três Pessoas, creio: se nos diz, que é Criador do Céu, e da terra, creio: se nos diz, que se fez Homem, que nos remiu, e que há de vir a julgar vivos, e mortos, creio. Mas se diz, que não jureis, que não mateis, que não adultereis, que não furteis, não cremos. Esta é a nossa Fé, esta a vossa Cristandade. Somos Católicos do Credo, e Hereges dos Mandamentos. [570]

E, assim, a bipartição em que está assentado o sermão, aquela que se constrói a partir do tema, é reproposta noutros termos: "crer em Cristo" é crer no "Credo" , e "crer a Cristo" é crer aos "Mandamentos", donde a incoerência dos crentes que o discurso vitupera e a "heresia" que o passo aponta, quando os últimos são desrespeitados. Interessa, todavia, ao pregador, apenas aquilo que concerne ao modo "como" o crente descrê; afinal, é isso o que, de fato, está em jogo aqui. Para que o remédio seja eficaz, ao que parece, convém que seja enérgico:

> E para que esta verdade, que só está provada em comum, se veja com os olhos, e se apalpe com as mãos, desçamos a exemplos particulares, e, ponhamo-los, para maior clareza nas matérias mais familiares, e usuais, ainda da conveniência do interesse, e do gosto. [571]

Ora, é enérgico o remédio na medida em que vívido, pois é a *evidentia* o efeito discursivo do exemplo, que, como aqui já se leu e releu, mira afetivamente o leitor, para que, lendo aquilo que Vieira compõe, seja afetado tal estivesse diante da coisa que se narra. Desse modo, prontos para os olhos, os exemplos se sucedem. Primeiro,

[570] *Idem*, p. 250.
[571] *Idem*, pp. 250-1.

particulariza-se a verdade na busca do "descanso". O "desta vida", propõe o jesuíta, está "na lei de Cristo"; aquele que não o buscar por essa via, não crê a Cristo, acrescenta. O da "outra vida", por sua vez, assim trata o pregador:

> [...] noto eu, que parece, queremos chegar lá [no Céu] com a cabeça. Os Castelos, que formamos nas nossas, são como o zimbório da Torre de Babel: *Cujus culmen pertingat ad Caelum*. Subir, e mais subir, crescer, e mais crescer. Os pequenos querem ser grandes, os grandes querem ser maiores, os maiores não sei, nem eles sabem o que querem ser: *Superbia eorum ascendit semper*. Ninguém se contenta com a estatura, que Deus lhe deu: e não há homem tão pigmeu, ou tão formiga, que não aspire a ser Gigante. Para conquistar o Céu, assim o dizem as Fábulas, mas não são estes os textos do Evangelho, olhai o que diz Cristo: *Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in Regnum caelorum*: Se vos não fizerdes pequeninos, não haveis de entrar no Reino do Céu. Notai muito a palavra: *Non intrabitis*: Que é muito para notar, e para tremer. Se a dúvida estivera em ser pequeno, ou grande no Céu, bem creio eu da nossa devação que não fizéramos muito escrúpulo de ser pequenos no Céu, contanto que fôramos grandes na terra. Grandes, digo, porque falo pela vossa linguagem. Um Gentio, que sabia melhor que nós medir as grandezas, dizia, que indignamente se dera a Alexandre Magno o nome de Grande; posto que tivesse dominado a terra: porque ninguém pode ser grande em um elemento tão pequeno. Grandes, só no Céu os pode haver. Mas a dúvida (como dizia) não está em ser grande, ou pequeno no Céu, está em entrar lá ou não entrar: *Non intrabitis*.
>
> [...]
>
> Vejam agora os que todo o seu cuidado, e toda a sua indústria, e todas as suas artes empregam em subir, em crescer, em se fazer grandes (ainda que seja

> desfazendo grandes, e pequenas) vejam que fé, ou que esperança podem ter de entrar no Céu? Ou crêem estas palavras de Cristo, ou não as crêem. Se as crêem, não querem ir ao Céu: e se querem ir ao Céu, como cuidam, que podem entrar lá por onde Cristo diz, que não podem entrar? O certo é, que todos estes grandes Cristãos, ou todos estes Cristãos que querem ser grandes, crêem em Cristo, mas não crêem a Cristo: *Non creditis mihi*.[572]

O passo é longo; do "descanso da outra vida", o modo como "queremos chegar lá", assevera Vieira. Na generalidade da proposição, a indeterminação daquele de quem se fala, que se desvia no enunciado inclusivo que todos contempla, e também o pregador, e assim, prudentemente, obnubila o alvo da censura. Ora, a lição, na particularidade do caso, convém, *circunstancialmente*, àquele auditório que o discurso plasma ante o púlpito na Catedral de Lisboa, em 1651. Não é essa a recepção que o sermão constrói, sabe-se. Da página, é certo, miram-se os assoberbados. Antes, esses, seculares, que a passagem argumenta; depois, os eclesiásticos. Dos primeiros, a compreensão pode depender do "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" que, no tomo segundo, antecede este que se lê, aquele cujo tema é *Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*.

Recorde-se que, nesse texto, Vieira trata os "reinos do mundo"; no Evangelho, uma das tentações que ostentou o demônio ao Cristo para vê-lo prostrado. Desfiando os argumentos, como discutido, o jesuíta pinta a vanidade desses reinos e de suas glórias, e enuncia, *ante oculos*, que tudo é sombra, a despeito dos anseios de desmedidos e cobiçosos. É *exemplum*, entre tantos, dessa vanidade, senão o reinado de Alexandre o Grande, que "não durou mais que seis anos no império", propõe o pregador, que ainda, em outro passo desse mesmo sermão, figura a "alma" viciosa, bem ao modo do que há pouco foi lido:

---

[572] *Idem*, pp. 252-4

> Uma cobiça que nunca se farta, uma soberba que sempre sobe, uma ambição que sempre aspira, um desejo que nunca aquieta, uma capacidade que todo o mundo a não enche, como a de Alexandre, uma altiveza como a de Adão, que não se contenta menos que com ser Deus.[573]

Ora, como figuração da ambição desmedida e da vã magnanimidade, assim surge Alexandre nesses passos do "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" e naquele há pouco referido do "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", que agora interessa. Em um e outro caso, o império do macedônio, cristãmente, deve servir de exemplo ao leitor: é falso como o é a opulência terrena, é caminho da condenação, que afasta o "descanso" eterno, é desejo de quem não crê a Cristo, para recordar o que ensina o sermão. São, pois, dignos de censura os viciosos que agem de modo assemelhado a Alexandre, são esses os assoberbados, na corte, que Vieira vitupera. No texto, portanto, a censura procede por semelhança, na medida em que, porque prudente, o jesuíta deve apartar-se da estocada explícita e fazer dos desvios recursos de necessidade.

Ainda em torno da magnanimidade de Alexandre, viu-se, Vieira refere um "Gentio que sabia melhor que nós medir as grandezas". Esse gentio, informa-se o leitor às margens da página, é Sêneca[574]. Referido aqui o latino, refere-se também no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma": lá é fonte de caso envolvendo Demétrio, outro filósofo estóico, "como se disséssemos cristão daquele tempo", compara o jesuíta. A Demétrio, conta Vieira, segundo o testemunho de Sêneca, Caio César enviara "duzentos talentos de prata". O filósofo, recusando a soma, respondeu: "*Si tentare me constituerat, toto illi fui experiundus imperio*: Andai, levai os seus talentos ao Imperador, e dizei-lhe,

[573] *Idem*, p. 50.
[574] *Idem*, p. 253.

que se me queria tentar, que havia de ser com todo o seu Império"[575]. Só faz, pois, a anedota evidenciar em um discurso o que o jesuíta diz em outro: o "Gentio que sabia melhor que nós medir as grandezas".

Enfim, de um sermão a outro, estampados no mesmo tomo segundo da *editio princeps*, seguem as lições, apenas esboçadas aqui. Ora, é preciso considerar que, sendo todos esses discursos de Quaresma, o que se aponta é, pois, a iteração de um mesmo corpo doutrinário, que cabe a cada sermão atualizar, aqui na chave do vitupério. Fica, porém, dos textos mais do que isso: deve-se aventar a que leitura se prestavam historicamente os volumes que preparou o jesuíta, para que se possa pensar a construção de sentido dos textos quando informados na página; afinal, lendo progressivamente o tomo, reiteram-se os *lugares*. Nesse sentido, a questão esboça-se muito além dos propósitos deste trabalho, mas se entrevê, visto que, bem deixa ler Roger Chartier, assim como avessas ao universalismo a "definição" e "a taxonomia dos gêneros", assim também as "práticas de leitura", as "modalidades de circulação" e os "diferentes públicos visados pelos textos"[576].

Ficam, a despeito disso, as lições lidas, e delas busca-se uma conclusão: repondo certos *lugares* que o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" põe na página, este "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" atualiza o alvo de Vieira; donde se crê o regente D. Pedro, coroado, já se discutiu, em 1683, e que, da *ocasião*, se entrevê, indício do ducto oblíquo do sermão, que se vale da estampa e dos recursos aqui e ali apontados para mirar quem não pode mirar retamente.

Ora, a desmedida que o sermão modela não se restringe a quem aspira a grandeza de Alexandre, vê-se também entre os eclesiásticos. E, dessa maneira, a censura

---

[575] *Idem*, pp. 59-60.
[576] Cf. CHARTIER, R. "Formas da oralidade e publicação impressa", in *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna* (séculos XVI-XVIII). Tradução de Bruno Feitler. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002, p. 14.

volta-se também aos que Vieira diz servirem a dois senhores, Deus e o dinheiro, aqueles que, assoberbados, "chegam a se servir de Deus para servir ao dinheiro", como se lê:

> Quantas vezes os bens eclesiásticos, que são de Deus, os vemos aplicados e consumidos em usos profanos, e os vasos do Templo de Jerusalém, ou levados aos tesouros de Nabuco, ou servindo nas mesas de Baltasar, Quando jamais se encontrou Deus com o interesse, que o desprezado não fosse Deus? Ou quem seguiu os ídolos de ouro de Jeroboão, que não virasse as costas à Arca do Testamento? O ouro que os hebreus roubaram no Egito, adoram-no no deserto. E quantos há que fazem o mesmo só com a figura mudada? Que importa que não adoreis a forma, se adorais a matéria? Que importa que não adoreis o bezerro de ouro, se adorais o ouro do bezerro?

A censura que o discurso compõe aqui parece aclarar-se com os escritos do Padre que referem os "judeus" e os "capitais judaicos". Como proposto, mostra a *História de Antônio Vieira* que, no princípio de 1649, logo que instituída a companhia de comércio ansiada pelo jesuíta, manifesto o desacordo do Santo Ofício. Os confiscos dos bens dos cristãos-novos portugueses, porque abolidos por disposição régia para capitalizar a companhia, privavam a Inquisição de renda. Assevera Lúcio de Azevedo que os "bens confiscados aos heréticos em direito pertenciam ao rei; na prática eram administrados e gastos pela Inquisição, nas verbas enormes de manutenção das prisões e tribunais, polícia, solenidades, sustento de presos e outras, para as quais faziam as insignificantes custas judiciárias e o subsídio permanente do Estado parcelas infímas de modo algum suficientes"[577].

[577] AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, p. 243.

Nos termos das circunstâncias, não parece ser outro o ouro do bezerro, nem outros os eclesiásticos que, vitupera o pregador, "chegam a se servir de Deus para servir ao dinheiro". Dos desencadeamentos no tempo da decisão régia, trata o biógrafo de Vieira: fica o relato das acusações contra o jesuíta, já dito *Judas do Brasil* por conta do *Papel Forte*, de 1648, em que se arrazoava a entrega de Pernambuco aos holandeses; dito então herético e mesmo denunciado contra o Santo Ofício, como minuciosamente João Lúcio de Azevedo expõe. Das razões do jesuíta para a censura, do papel dos judeus, há exposição em missiva de Vieira a D. Rodrigo de Meneses, datada de 24 de outubro de 1671. Leia-se:

> O esterco (diz Santo Agostinho) fora do seu lugar suja a casa, e posto no seu lugar fertiliza o campo; e, aplicando-se a doutrina e semelhança ao nosso caso, com o maior dos doutores digo, senhor, que os judeus se tirem de onde nos sujam a casa, e que se ponham onde nos fertilizem o campo. Assim o faz o Papa, e a Igreja Romana, que é a regra da fé e da cristandade, tirando desta permissão muitos proveitos espirituais, e evitando muitos inconvenientes temporais. Lancem-se de Portugal os judeus, os sacrilégios, as ofensas de Deus, e fiquem em Portugal os mercadores, o comércio, a opulência, e tenham de aqui por diante separados a doutrina, que nunca tiveram atégora, e os que se converteram serão verdadeiros cristãos, e os demais importa pouco que vão ao inferno de aí ou de outra parte, como de aqui vão também aos pés de S. Pedro.
>
> Pergunto a V. S.ª pelo amor de Deus, pelo amor da fé e pelo amor do Príncipe: Qual é melhor? Judeus declarados, ou judeus ocultos? Judeus que se casem com cristãs-velhas ou judeus que não casem? Judeus que confessem e comunguem sacrilegamente, ou judeus que não façam sacrilégios? Judeus que afrontem a Nação, ou judeus que não afrontem? Judeus que enriqueçam Itália, França, Inglaterra e Holanda, ou judeus que enriqueçam a Portugal? Judeus que com os

> seus cabedais ajudem os hereges a tomar as conquistas e impedir a propagação da fé e propagar a heresia, ou judeus que com os mesmos cabedais ajudem as armas do príncipe mais católico a recuperar as mesmas conquistas e dilatar a fé por todo o mundo? [...].[578]

A carta é anterior ao momento de formação do tomo II da edição príncipe, aquele que por ora interessa, e posterior ao tempo em causa no discurso. Deixa, todavia, lição que aclara o vitupério das práticas do Santo Ofício em Portugal e subjaz a estampa: a descrença do assoberbado, do cobiçoso eclesiástico, é a descrença dos que põem em risco o bem comum, a conservação e o fortalecimento do Estado, a expansão do império da cristandade. No passo citado, para recordar as palavras que se lêem no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" referido há pouco, da peçonha, que se faça triaga, é o que propõe o jesuíta.

Daquilo que se lê no "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", enfim, que fique claro: outra vez é a análise do conceito que o tematiza o norte da exposição. Da acepção do verbo latino *crēdō*, Vieira tece o discurso; mostram os dicionários, mostra Émilie Benveniste, o termo e seus derivados guardam a noção de "crédito", "ampliada para a de 'crença'"[579]. Desses usos, portanto, fiam-se os serviços propostos de Deus e do dinheiro e ainda os desdobramentos do sermão, em que ganham espaço a "avareza", a "ganância", o "dinheiro", o "juro", o "fiador", operados conveniente, na chave do vitupério, a partir do par "crédito/crença", de modo tal a acentuar a descrença dos que não "crêem a Deus".

Convém ainda apontar o que Vieira apenas refere em passos iniciais do sermão, as razões da incredulidade dos cristãos, as quais respondem ao questionamento da

---

[578] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. II, p. 375.
[579] BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. *Volume I: economia, parentesco, sociedade*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora Unicamp, 1995, p. 171.

segunda cláusula temática: *quare non creditis mihi?* É a razão outra entre as *circunstâncias*. Propõe, pois, o jesuíta o seguinte:

> A razão desta sem-razão é, porque as dificuldades de crer em Cristo estão da parte do objeto, as repugnâncias de crer a Cristo estão da parte do sujeito: aquelas estão longe de nós, estas estão dentro em nós. A fé, que não dói, é muito fácil de crer: a fé, que se não pode praticar sem dor, é muito dificultosa de admitir. A Fé, com que creio em Cristo, manda-me que creia a sua Paixão: a Fé, com que creio a Cristo, manda-me que mortifique as minhas, e aqui está a dificuldade. Para crer em Cristo, basta fazer um ato sobrenatural: para crer a Cristo, é necessário fazer muitos atos contra a natureza, e é mais fácil excedê-la uma vez, que batalhar continuamente contra ela, e vencê-la muitas.[580]

A resposta à interpelação, no texto, tem um propósito, e Vieira não o esconde: a "doutrina" e a "emenda" dos cristãos[581]. O contraponto desses sujeitos a quem a crença é dificultosa, no sermão, é Abraão, figura do *Velho Testamento*, "homem de todos os séculos mais afamado, e celebrado em crer, e por isso chamado nas Escrituras, Pai dos crentes"[582], lê-se. É Abraão, escreve o jesuíta, aquele que abjurou a idolatria e creu em Deus; isso, todavia, "não tem dificuldade", acrescenta; afinal, o "lume natural o mostra, a razão o dita, o entendimento o alcança"[583]. Não é, porém, por conta disso que é *exemplum*, o é por crer a Deus "mandando [obrar] muitas coisas repugnantes à natureza, e contrárias à vontade, e aconselhando outras ainda mais contrárias, e repugnantes"[584], bem assim:

---

[580] *Idem*, pp. 260-1.
[581] Cf. *Idem*, p. 260.
[582] *Idem*, pp. 261-2.
[583] *Idem*, p. 262.
[584] *Idem*, p. 262.

> Depois que Abraão creu em Deus, disse-lhe Deus já crido, que saísse da sua pátria, e da casa de seu pai, e de entre seus parentes, e amigos, e se fosse peregrino a outra terra, a qual ele lhe mostraria: *Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et vem in terram, quam monstravero tibi*. E crer eu a Deus, quando me manda trocar a pátria pelo desterro; o descanso pela peregrinação, a casa própria, e grande por uma choupana, a companhia dos que são meu sangue pela de gente estranha, de costumes e língua desconhecida, e sobretudo sem saber para onde vou, ou me levam, vede se foi grande prova esta de fé, e se tinha neste ato muito que reclamar a natureza? [585]

O passo aparenta guardar mais do que ostenta. De Abraão, fica a lição da crença, ainda que dificultosa. Do questinamento, salta o discurso direto, que, atravessado pelos sucessos que narra o *Velho Testamento*, atualiza os mandos divinos e põe em cena o que fala senão do próprio pregador. Sabe-se, o tomo em que se lê este sermão estampou-se em 1682, quando já se encontrava Vieira, em definitivo, na Bahia, distante da pátria, em meio à "gente estranha, de costumes e língua desconhecida". Entrevê-se, assim, obliquamente, a ocasião de que escreve o Padre, compõe-se o *éthos* do exilado, operante também no "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma" que se lê no terceiro tomo da edição príncipe, publicado em 1683, em que se alegoriza a "ausência" do jesuíta.

E porque o desmembramento da "figura" o permite, porque oblíquo o discurso, a argumentação da "prova de fé" do exilado, que crê a Cristo, é a evidência do antípoda dos assoberbados, seculares ou eclesiásticos, a quem o sermão, como se leu, imputa o descuido do bem comum e da cristandade. Aventa-se, portanto, o seguinte: na sucessão que argumentativamente aqui se esboça, sobram indícios de que o discurso diz mais do que aparenta dizer, fala a quem não parece falar, procedimentos úteis para a censura,

[585] *Idem*, pp. 262-3.

que fazem compreender a obliqüidade que os discursos do jesuíta ganham quando estampados; enfim, é conveniência que não cabe dispensar.

As lições de Vieira aí não se encerram, sequer são essas as únicas provas da fé de Abraão; talvez o sacrifício a maior delas, acrescenta o jesuíta, que ainda adverte:

> E por que nos não lisonjeemos com a Fé de Cristãos, e Católicos, que nos distingue dos Gentios e dos Hereges, quero acabar estas verdades com uma verdade, em que não cuidamos os Portugueses, e nos devera dar a todos grande cuidado. Fiamo-nos muito em que cremos firmemente em Cristo, como Fiéis Católicos? Pois eu vos digo da parte do mesmo Cristo, e vos desengano, que, se faltarmos à segunda parte da Fé, também nos faltará a primeira: e que se não cremos a Cristo, estamos muito arriscados a não crer em Cristo. Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Suécia, e tantas outras províncias e Nações da Europa, ou totalmente perdidas, ou infeccionadas da Heresia, também foram Católicas como nós, também floresceram na Fé, também deram muitos, e grandes Santos à Igreja. E porque cuidais, que apostataram da mesma Igreja, e da verdadeira Fé, que só ela ensina? Diga-o a sua doutrina, e os seus mestres. Lutero, e Calvino, e os outros, que eles levaram após seus erros, também criam em Cristo, mas porque não creram a Cristo, já não crêem nele.[586]

Há exemplos que atravessam a lição e encerram o sermão em lugar da peroração, bem destaca o jesuíta. Fica aqui, todavia, ao leitor, a universalidade da doutrina, que põe aos portugueses os riscos de tudo aquilo que, do princípio ao fim, tratou o discurso na chave do vitupério. A advertência, assim feita, mira só o reverso: catolicamente, convém evitar o pior. Para tanto, não parece ser outro o remédio: é fazer da peçonha triaga.

---

[586] *Idem*, pp. 266-7.

A dominga das verdades

O arrazoado da verdade toma outra forma no tomo IV da edição príncipe. Distante das razões da descrença, encenadas circunstancialmente no discurso lido, este "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" tematiza passo avizinhado do Evagelho de São João: *Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax* ("Se disser que o não conheço, serei mentiroso como vós")[587]. Na página, Vieira compõe o chamado "Domingo das verdades" e, afirmando-o, faz recordar o leitor do "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" aqui já discutido, aquele, por antonomásia, pregado no "Domingo das Mentiras", que o mesmo volume da obra parenética do jesuíta dá a conhecer.

Da relação que a impressão desses sermões proporciona, entrevê-se o tempo em que a letra forja a voz: sabe-se o tomo estampado em 1685, embora, a considerar a já referida missiva de Vieira ao Cônego Francisco Barreto, seja possível supô-lo acabado em meados de 1683[588]. Das *circunstâncias*, porém, o tempo é outro: na página, a rubrica que abre a leitura remete o discurso a 1654 e ainda o circunscreve à Igreja Maior de São Luís. Par a par, o auditório que o jesuíta finje é interpelado do púlpito, *pronunciatio* que se dramatiza:

> Temos juntamente hoje no Evangelho duas coisas, que nunca podem andar juntas: a Verdade, e a Mentira. E por que não podem andar juntas; por isso as temos divididas: a verdade no Pregador, a mentira nos ouvintes: o Pregador muito verdadeiro, o auditório muito mentiroso. Uma, e outra coisa disse Cristo

[587] Jo. 8,55.
[588] O jesuíta dá notícia do quarto tomo em duas cartas, já referidas neste trabalho, ambas endereçadas ao Cônego Francisco Barreto: uma, datada de 23 de junho de 1683; outra, de 22 de julho de 1684. doVIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, pp. 471-2; 495

> aos Escribas, e Fariseus, com quem falava. O Pregador muito verdadeiro: *Si veritatem dico vobis*; auditório muito mentiroso: *Ero similis vobis, mendax*.[589]

De imediato, evidentíssimas as verdades que o exórdio do sermão enuncia, porque assim convém. Tal no sermão do *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?*, tratado há pouco, o vitupério põe-se às claras, mira, porém, um alvo que, nas circunstâncias, se esconde na generalidade do "auditório". Escreve o jesuíta serem inúmeros os modos de mentir; três, entre os quais, podem ser atribuídos aos ouvintes que a página concebe: mentir com o pensamento, mentir com a obra, mentir com a palavra; donde afirma que aqueles que lhe ouvem que não creram na verdade, que impugnaram a verdade e que afirmaram a mentira, mentiram contrariando a graça de Deus, pois a mentira a corrompe, e se opõe não só à verdade, mas também à religião e à fé. E se assim mentiram, são pecadores que cometeram um pecado mortal. Depois esmiuçar isso, aqui em linhas gerais, Vieira assevera:

> Ora eu que pregarei neste dia, em que tanto se espera o assunto dos Pregadores? Hei também de dizer-vos uma grande injúria, uma grande afronta, e uma grande desonra da vossa terra. Contudo, ainda que as verdades causam ódio, espero que não haveis de ficar mal comigo: porque hei de afrontar todos para desafrontar a cada um. O discurso dirá como.[590]

Ora, a "verdade" não é outra senão esta: "no Maranhão não há verdade". O trecho anterior, todavia, mais do que anunciar a afronta citada, indicia os passos do discurso e prepara a leitura do que segue, na página: "hei de afrontar todos para

[589] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, pp. 291-2.
[590] *Idem*, p. 293.

desafrontar a cada um". E daí é possível supor: mentirosos, pois, são todos e cada um. Observem-se antes as "afrontas".

> Cuidavam, e diziam os Sábios antigos, que em diferentes Ilhas do mundo reinavam diferentes Deidades: que em Creta reinava Júpiter, que em Delos reinava Apolo, que em Samos reinava Juno, que em Chipre reinava Vênus, e assim de outras. Se o Império da Mentira não fora tão universal no mundo; pudera-se suspeitar que nesta nossa Ilha tinha a sua Corte a Mentira. Todas as terras, assim como tem particulares estrelas, que naturalmente predominam sobre elas; assim padecem também diferentes vícios, a que geralmente são sujeitas. Fingiram a este propósito os Alemães uma galante Fábula. Dizem, que quando o Diabo caiu do Céu, que no ar se fez em pedaços, e que estes pedaços se espalharam em diversas Províncias da Europa, onde ficaram os vícios que nelas reinam. Dizem, que a cabeça do Diabo caiu em Espanha, e que por isso somos fumosos, altivos, e com arrogância graves. Dizem, que o peito caiu em Itália, e que daqui lhes veio serem fabricadores de máquinas, não se darem a entender, e trazerem o coração sempre coberto. Dizem, que o ventre caiu em Alemanha, e que esta é a causa de serem inclinados à gula, e gastarem mais que os outros com a mesa, e com a taça. Dizem, que os pés caíram em França, e que daqui nasce serem pouco sossegados, apressados no andar, e amigos de bailes. Dizem, que os braços com as mãos, e unhas crescidas, um caiu na Holanda, outro em Argel, e que daí lhes veio (ou nos veio) o serem corsários. Esta é a substância do Apólogo, nem mal formado, nem mal repartido; porque ainda que a aplicação dos vícios totalmente não seja verdadeira, tem contudo a semelhança de verdade, que basta para dar sal à sátira. E suposto que à Espanha lhe coube a cabeça; cuido eu que a parte dela que nos toca ao nosso Portugal, é a língua: ao menos assim o entendem as Nações estrangeiras que de mais perto

> nos tratam. Os vícios da língua são tantos, que fez Drexélio um Abecedário inteiro, e muito copioso deles. E se as letras deste Abecedário se repartissem pelos Estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida, que o M. M. Maranhão, M. murmurar, M. motejar, M. maldizer, M. malsinar, M. mexericar, e, sobretudo, M. mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos, e por todos os modos aqui se mente. Novelas, e Novelos, são as duas moedas correntes desta terra: mas tem uma diferença, que as Novelas armam-se sobre nada, e os Novelos armam-se sobre muito, para tudo ser moeda falsa.[591]

É tanto engenhosa quanto conhecida a passagem; opera-se, viu-se, verossimilmente, o "que basta para dar sal à sátira". Bem destaca Hansen, Vieira retoma "a etimologia do termo 'maranha' (armadilha, falsidade), identifica 'Maranhão' a 'grande maranha', para acusar os colonos, governadores e padres de outras ordens religiosas de mentir e caluniar os jesuítas. Numa amplificação da tópica, o 'M' do termo 'Maranhão' contamina com os verbos relacionados aos pecados que atribui aos colonos"[592], pecados todos que condensam os três modos de mentir que o sermão aponta, verbos todos indicativos do ato de fala, relacionados "com a língua", afirma Saraiva[593].

Das ações que esses verbos enunciam decorrem as "novelas", assim como os "novelos", "as duas moedas correntes desta terra". Dos "novelos", tal qual no caso do vocativo "Senhor", no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", impresso no tomo II dos *Sermões*, a página não deixa dúvida ao leitor: "A moeda corrente nesta terra são novelos de fio de algodão". Isso o que se lê às margens, construção da *clareza* por meio

---

[591] *Idem*, pp. 294-5.
[592] HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", p. 67.
[593] Cf. SARAIVA, A. J. *O discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva. 1980, p. 14.

da estampa, recurso que prescreve a leitura e modera o efeito elocutivo: burilado o par "novelas/novelos", clara a cognição do uso, que assim não se dissolve na sonoridade do tropo e se aparta do estilo agudo que o jesuíta tanto censura[594], porque a nota marginal diz ao leitor como interpretá-lo. Ao fazê-lo, a página, enfim, repõe o estilo que o "Sermão da Sexagésima" preceitua, e norteia um discurso que circula "sem pai".

Dos "novelos", naquilo que aqui se leu, há notícia no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" cujo tema é *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, e também no "Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios", de 1694. Em ambos os textos, Vieira propõe o modo de pagamento dos serviços prestados pelos indígenas. Lembre-se: no sermão, o "dinheiro desta terra é pano de algodão, e o preço ordinário por que servem os Índios, e servirão cada mês, são duas varas deste pano, que valem dois tostões!"; no voto, "[...] sendo a espécie da paga em pano de algodão, como é costume, aos índios, e de mais comodidade em S. Paulo, no qual pano terão suficientemente com que se vestir a si, as suas mulheres e filhos".

Este "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", na biografia de João Lúcio Azevedo, discute-se à luz do púlpito. Pregou-se, precisamente, em 22 de março de 1654; propõe o autor, asseverando as afrontas ao Maranhão, Vieira "visava decerto os enganos do capitão-mor, que lhe tinham frustrado a missão, e as invenções malévolas dos portugueses, que atribuíam aos missionários intentos de cobiça e tenebrosas maquinações de domínio"[595]. No discurso do tempo, já a carta citada ao Provincial do Brasil, de 22 de maio de 1653, dá notícia de murmúrios contra os inacianos na colônia. Em jogo, sempre, a administração dos índios.

---

[594] Cf. HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*, pp. 78-79.
[595] AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira*, t. 2, p. 246.

No sermão, tal o compõe Vieira, é o ócio a causa da mentira, "causa verdadeira e natural". O argumento que a comprova é engenhoso; assim é tecido: em terras maranhenses, escreve o Padre, é inconstante o clima, em razão disso, aos homens que nela vivem resta senão a inconstância, sinal de que no lugar verdade não há. E tal é essa inconstância, acrescenta, que prodigiosa, visto mesmo enganar os pilotos que costeiam o Maranhão, um dia "em um grau; outro dia em meio; outro dia em dois; outro dia em nenhum", porque ali "até o sol mente"; enfim, é terra em que "os lábios são como o astrolábio".

Assenta-se a exposição numa analogia que a comprova. Do vocábulo "céu", *equívoco* cuja polissemia o jesuíta analisa, procedimento claríssimo que evita a incompreensão, decorre o seguinte: "Assim como o Céu com uma virtude influi outra virtude, assim o clima, que também se chama Céu, com um vício influi outro vício"[596]. Logo, autorizado pelos *Salmos*, interpreta-se o passo, que é particularizado, exemplo que põe em cena, outra vez, o Maranhão e assim pode ser lido: assim como, na Terra da Promissão, nasceu a verdade, filha da justiça, que nela o Céu incutiu, assim também, nas terras maranhenses, nasceu a mentira, filha do ócio, que nelas incluiu o clima; donde Vieira é conclusivo: "Estes são os dois vícios do Maranhão, estas as duas influências deste clima; ócio e mentira. O ócio é a primeira influência, a mentira a segunda: o ócio a causa, a mentira o efeito"[597].

Do clima, porém, fica uma ressalva, que Vieira constrói ao mostrar a inconstância antes referida:

> Outra terra há em Europa, na qual eu estive há poucos anos, em que se experimentaram cada dia as mesmas mudanças, pelas quais Galeno não quis

[596] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, p. 297.
[597] *Idem*, p. 297.

> curar nela; porém, ali há outra razão; porque como a terra tem jurisdição sobre o Céu, segue o Céu as influências da terra.[598]

Ora, do trecho, entrevê-se a escrita. Outra vez mais, a página prescreve a leitura do discurso: nota à margem do texto informa ser "Roma" essa "outra terra" que "há em Europa". Convém recordar que, *circunstancialmente*, o sermão encena o ano de 1654. Sabe-se, entre fevereiro e junho de 1650, esteve Vieira em Roma, para onde foi enviado como emissário, bem assevera João Lúcio de Azevedo, "sem credenciais", "incumbido de urdir na sombra" o casamento de D. Teodósio, príncipe herdeiro da Coroa Portuguesa, morto em 1653, com a Infanta D. Maria Teresa, filha de Filipe IV de Espanha. Par a par às tratativas do matrimônio, que o estudioso supõe ter causado descontentamentos, tão logo conhecidas, em Portugal, o jesuíta estimulou um levante em Napóles contra os espanhóis, a fim de pressionar as negociações com Madri. Os planos não lograram o pretendido e Vieira teve de se retirar fugido para Portugal[599]. Sabe-se, também, como aqui já se leu, uma "segunda jornada a Roma" empreendeu o Padre entre 1669 e 1675. Dessa estada de Vieira em Roma, dos sermões pregados na corte da Rainha Cristina da Suécia, aqui já se falou.

Isto posto, o enunciado em primeira pessoa, "[terra] na qual eu estive há poucos anos", que finge o pregador na página, torna-se *equívoco*. Na consecução das ações que as circunstâncias supõem, verossimilmente, do ano de 1654, tempo do púlpito dramatizado, vem a "primeira jornada a Roma"; com a estampa, sabe-se, vem a "segunda", sentido que a letra guarda, escrita que se avista e traz a leitura e o leitor histórico dos sermões. Sobra, porém, no passo, ainda Galeno. Para tentar compreendê-lo, interessa recordar três missivas citadas neste trabalho, parcialmente lidas para

---

[598] *Idem*, pp. 295-6.
[599] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira,* t. I, p. ; HANSEN, J. A. "Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)", pp. 62-3.

discutir o "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma", publicado em 1683, que, nos termos de Vieira, alegoriza sua ausência. São essas missivas redigidas ao Padre João Paulo Oliva, de 30 de janeiro de 1679 e 21 de janeiro de 1681, e a Duarte Ribeiro de Macedo, de 10 de julho de 1679[600]. Nelas, é conhecido, expõe o Padre a um e outro interlocutor as razões da recusa do posto de confessor da Rainha Cristina e ainda as motivações do retorno à colônia. Entre as razões, os "achaques", as "enfermidades" decorrentes dos "rigores do frio em qualquer clima da Europa" [601], "originadas do frio e umidade deste clima"[602], apaziguadas com a mudança para "os ares do Maranhão, mais favoráveis" [603].

Ora, o "clima" aqui perde a inconstância que se lê em chave moralizante no sermão. Galeno, porém, parece, no trecho referido, metaforizar a figura do jesuíta, procedimento que recorda a "alegoria do ausente" e sugere a ocasião em que foi informado o sermão para a estampa. Nos termos da condução do discurso, é procedimento que indicia a atualização das lições do jesuíta, que censura a mentira, o ócio; no Maranhão, viu-se, esses vícios estão assim correlatados: o ócio é a causa; a mentira, o efeito.

Isso logo Vieira destrincha: se mente o ocioso, o faz porque não trabalha: "Quem trabalha, cuida no que faz, fala verdade, porque diz as coisas como são. O ocioso como não tem que fazer, mente; porque diz o que imagina" [604]. Disso, ficam apenas os efeitos, as causas – o ócio – citam-se e nada mais. As meias palavras do jesuíta, todavia, mesmo que não trabalhem as causas do ócio, além das influências climáticas, apontam-no entre os vícios da terra e, assim, parecem encobrir aquilo que perpassa as preocupações de Vieira no tempo: o cativeiro injusto indígena. Quer no

[600] Cf. VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. III, p. 347; 405; 441.
[601] *Idem*, p. 442.
[602] *Idem*, p. 348.
[603] *Idem*, pp. 405-6.
[604] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, p. 299.

presente que a página encena, quer no presente que forma a página e a estampa, os discursos do Padre são incisivos: isso o que se viu, por exemplo, no sermão que tematiza o *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* e ainda no "Voto" de 1694 contrário às pretensões dos paulistas de partilhar os indígenas entre particulares.

É preciso o alvo de Vieira, porque caro aos defensores do cativeiro a alegação de "que a república se não podia sustentar sem índios" [605]. Por um momento, recorde-se o "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", que dá voz a isso:

> Este povo, esta República, este Estado, não se pode sustentar sem Índios. Quem nos há de ir buscar um pote de água, ou um feixe de lenha? Quem nos há de fazer duas covas de mandioca? hão de ir nossas mulheres? hão de ir nossos filhos? Primeiramente não são estes os apertos em que vos hei de pôr, como logo vereis; mas quando a necessidade, e a consciência obriguem a tanto, digo que sim, e torno a dizer que sim: que vós, que vossas mulheres, que vossos filhos, e que todos nós nos sustentássemos dos nossos braços; porque melhor é sustentar do suor próprio, que do sangue alheio. Ah fazendas do Maranhão, que se esses mantos, e essas capas se torceram, haviam de lançar sangue! A Samaritana ia com um cântaro buscar água à fonte, e foi tão Santa como sabemos. Jezabel era mulher de El Rei Acab, Rainha de Israel, e foi comida de cães, e sepultada no inferno, porque tomou a Nabot uma vinha, que não lhe chegou a tomar a liberdade. Pergunto: Qual é melhor, levar o cântaro à fonte, e ir ao Céu, como a Samaritana; ou ser senhora, servida, e Rainha, e ir ao inferno, como Jezabel? Melhor era que nós Adão, e tinha ofendido a Deus com menos pecados, e devia ao trabalho de suas mãos o bocado de pão, que metia na boca. Filho de Deus era Cristo, e ganhava com um instrumento mecânico, e com que

[605] VIEIRA, A. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, t. I, p. 332.

> sustentava a vida, que depois havia de dar por nós. Faz isto por nós o mesmo Deus; e nós desprezar-nos-emos de fazer outro tanto por guardar a sua lei? [606]

Ora, é senão o ócio uma decorrência do cativeiro injusto: ociosos os que, injustamente, se sustentam do "sangue alheio", e mesmo o "descanso desta vida", ensina o discurso do *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* discutido anteriormente, está "na lei de Cristo". Isso, todavia, este "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" não diz, é apenas o que dele se depreende, é censura que enviesadamente o discurso faz. Diz o sermão apenas os efeitos da ociosidade: "Quem está ocioso não tem mais que fazer que pôr-se a imaginar; da ociosidade nasce a imaginação, da imaginação a suspeita, da suspeita a mentira"; afinal, escreve, a imaginação, inadvertida, não tem escrúpulos e sequer teme a Deus. Desse modo, assevera Vieira, "mentem as línguas, porque mentem as imaginações". Mas vai além a mentira, o sermão ensina: mentem as línguas também, "porque mentem os ouvidos" e ainda os olhos, propõe. Os primeiros, por acrescentarem ou diminuírem as palavras ouvidas, ou mesmo por mudarem-lhes os sentidos ou distorcerem intenções. Os segundos, por se enganarem, vendo umas coisas em vez de outras[607]. Disso, o jesuíta propõe: mentem as

[606] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 12, p. 331.

[607] Vieira recorre à hipotipose para demonstrar quão incongruente e vicioso pode ser um discurso, mesmo que construído com partes que se mostrem virtuosas; demonstração alegórica da ação que empreende o mentiroso, motivado pela natureza de seus ouvidos e boca, de distorcer aquilo que ouve quando fala. O trecho é caro ao desenvolvimento deste trabalho, na medida em que encena o *monstrum* horaciano. Leia-se: "Quando o quereis dizer, que fulano é grande mentiroso, dizeis que é uma Quimera. Mas que coisa é Quimera? Mui poucos de vós deveis de o saber. Quimera é um animal fingido, composto de dois animais verdadeiros: um monstro, meio homem, meio cavalo, é Quimera: um monstro, meio águia, meio serpente, é Quimera: um monstro, meio leão, meio peixe, é Quimera; mas não há tais monstros, nem tais Quimeras no mundo. De maneira, que as ametades são verdadeiras, ou todos os monstros que delas se compõem, são fingidos. As ametades são verdadeiras; porque há homem, e cavalo, há águia, e serpente, há leão e peixe: os monstros, que se compõem destas ametades são fingidos; porque não há tal coisa no mundo. Isto fazem os mentirosos: partem duas verdades pelo meio, e, sem mudar, nem acrescentar nada ao que dissestes, de duas verdades partidas, fazem uma mentira inteira"; VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 4, p. 306.

imaginações, os ouvidos, os olhos; e daí "mentem as línguas, porque tudo mente, e todos mentem" [608]. E arremata engenhosamente:

> Tenho acabado de provar a matéria, que propus. Mas parece-me que estais dizendo (como disse no princípio) que tenho dito muitas afrontas à vossa terra. Porém eu digo [como também prometi] que antes a tenho desafrontado. E senão, pergunto: Qual vos está melhor: que seja verdade o que se diz, ou que sejam mentiras? Não há dúvida, que vos está melhor que sejam mentiras. Pois isto é o que eu tenho dito. Se fora verdade o que se diz, era grande afronta vossa; mas como tenho mostrado, que tudo são mentiras, ficais todos muito honrados. Hoje vos restituí vossa honra, porque provei que mentem todos os que dizem mal de vós.
>
> [...]
>
> O mentiroso conhecido há de se entender às avessas, e entendido às avessas, nem afronta, nem mente, porque diz verdade. E assim haveis de entender tudo o que ouvis. Guarde-vos Deus de que o mentiroso diga bem de vós; porque é sinal que sois o contrário do que ele diz. [609]

No passo, as afirmações são atravessadas pela sutileza. O "que se diz" é "melhor" que seja mentira, induz Vieira: por certo, circunstancialmente, o que se diz são os murmúrios que, como indicaram as palavras de Lúcio de Azevedo, imputavam aos jesuítas a cobiça e as maquinações do poder. E é melhor que "sejam mentiras", porque, se verdadeiros esses murmúrios, "era grande afronta vossa", escreve Vieira, que, na dubiedade da afirmação, faz das afrontas coisa que lança esta segunda pessoa dramatizada no auditório, e não aquilo que a atinge. O arremate, pois, que se leia às

[608] *Idem*, p. 311.
[609] *Idem*, pp. 311-2.

avessas, ensina o jesuíta. E, assim, das desafrontas se fazem as afrontas, agora as do sermão que vitupera: todos mentem, mente o jesuíta, já os "honrados" que o discurso põe em cena, esses devem ser compreendidos ao revés. E assim vê-se acomodada a lição do Evangelho que é tema do que se leu: *Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax* ("Se disser que o não conheço, serei mentiroso como vós).

Impresso o "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", ficam o vitupério da mentira e a exortação da verdade; o elogio do hábito virtuoso, do exame de consciência e da Confissão, remédio que salva da desgraça a que o falso testemunho condena. Fica ainda, na sutileza da argumentação, a censura do trato injusto com os indígenas, tal o propõe o texto, razão do ócio que é, da mentira, a causa, questão que, sabe-se, não é restrita ao "ano de 1654" e fala, bem presente, aos leitores dos sermões. Da escrita, ressaltem-se ainda, por fim, os indícios que o discurso guarda, indícios de um tempo que a rubrica esconde, que faz do púlpito ruína, e deixam entrever que, em forma de letra, o sermão opera-se obliquamente, mirando sempre o que não parece mirar.

A dominga derradeira

O derradeiro "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" que a obra de Vieira deixa ler publicou-se no décimo primeiro tomo dos *Sermões*, em 1696. Tematiza-o passo de João o Evangelista que assim se lê: *Quis ex vobis arguet me de peccato? Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* ("Qual de vós me argüirá de pecado? Se eu vos digo a verdade, por que me não credes?") [610]. Trata-se de tema que abarca os versículos tomados pelo pregador em sermão de mesma espécie já tratado, aquele que encena a

[610] Jo. 8,46.

Catedral de Lisboa e o ano de 1651. Desta vez, porém, a rubrica indica outro "lugar", outro "tempo": a Capela Real, em Lisboa, em 1655.

A dominga é a das "Verdades", sabe-se; já no exórdio do discurso, evidencia-se a acomodação do tema:

> A uma Corte, e seus Príncipes, à Corte de Jerusalém, e aos Príncipes dos Sacerdotes, pregou Cristo hoje um Sermão, cujo exórdio em duas cláusulas é o que eu tomei por tema. O Sermão já naquele tempo acomodando-se ao lugar, e aos ouvintes, foi de um famoso Ato da Fé contra os Judeus. Na primeira cláusula provou-lhes o Senhor que era o Messias: na segunda, convenceu-os, e condenou-os de o não crerem: *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Quem de vós me argüirá de pecado? Nesta pergunta, a que não podiam responder, nem replicar, provou Cristo com evidência que era o Messias; porque homem sem pecado ninguém o foi, nem podia ser, senão um homem que fosse juntamente Deus, qual era o Messias prometido na Lei. E se eu, (continua a segunda cláusula), e se eu sou o Messias, e como verdadeiro Messias vos digo a verdade: *Si veritatem dito vobis*; por que me não credes a mim: *Quare non creditis mihi?* Se eu sou o esperado, por que não sou crido? Se a vossa esperança é esta, por que não concordais a vossa fé com a vossa esperança? Dai a razão, que não tendes, nem podeis ter: *Quare, quare?*
>
> A minha obrigação hoje, como sempre, é seguir o exemplo de Cristo, e o Texto do Evangelho. E sendo o tempo, o lugar, e o auditório tão diverso, qual será o Sermão? Nas circunstâncias será também diverso, mas o assunto o mesmo. O assunto, e Sermão de Cristo foi de um Ato da Fé contra os Judeus; o meu será de outro Ato da Fé, não contra os Judeus, senão contra os Cristãos.[611]

[611] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 11, pp. 432-3.

Essas as palavras que abrem o sermão. Já disse João Adolfo Hansen, conforme o *consilium* de Vieira, conduz-se o tema, acomodado por meio das semelhanças que se estabelecem profeticamente "entre o sentido da vida de homens e acontecimentos da *Bíblia* e o sentido da vida de homens e eventos do presente" [612]. Ora, sabe-se, em termos discursivos, acomodações dessa natureza, rege-as a *ocasião*: *oportunamente*, decide o pregador, tal o faz o estratego. Do sermão, como a rubrica informa, o ano de 1655 é o presente do enunciado, tempo que a escrita compõe orientado pela Providência. O tempo da escrita, porém, é outro, presente que guarda outros sentidos, porque também providencialmente orientado, do qual Vieira delibera os procedimentos persuasivos de composição do sermão em forma de letra, do qual é construída a recepção histórica dos discursos e plasmados a página e os cortesãos que ela expõe.

Pois como no primeiro "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma" lido, há pouco referido, as lições do jesuíta seguem circunstancialmente a indagação que o Evangelho do dia põe: *quare?*[613]. Tomam, todavia, outra forma: no sermão impresso em 1682, recorde-se, Vieira é incisivo e, logo que principia o sermão, tipifica o "judeu" e assevera: pior do que ele o "auditório" figurado, na medida em que incoerente, visto descrente da verdade, embora crente na divindade do Cristo; descrente dos Mandamentos, embora crente no Credo; ao passo que, no discurso que ora se lê, são dignos de censura os cristãos que crêem "uma coisa" e obram "a contrária", outra vez tanto mais cegos e faltosos que os "judeus", visto não haver razão que escuse discordância entre a fé e a vida, assevera o Padre, como o raciocínio silogístico arremata: "Não crer é ter o entendimento cego e obstinado: crer uma coisa, e obrar

[612] HANSEN, J. A. "Padre Antônio Vieira. Sermões", p. 27.
[613] Como o próprio jesuíta destaca adiante, equivalem-se *cur* e *quare*. *Cur* é o advérbio interrogativo que se lê no hexâmetro mnemônico latino que guarda as circunstâncias, como já discutido, e que surge no "Sermão da Terceira Dominga da Quaresma". Recorde-se ao menos a forma mais usual do verso: "*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*".

outra, é totalmente não ter entendimento: se não temos entendimento, não somos homens; se não temos fé, não somos cristão. Que somos logo? Terrível conseqüência uma e outra! Se não somos homens, quando muito somos animais; se não somos cristãos e católicos, quando menos somos hereges".

Ensina o sermão, a concordância da fé com a vida é preceito dos "bons e os justos que caminham pela estrada real da verdade e da virtude". Ora, como os "judeus", não crêem todos os que conformaram a fé à vida: Epicuro, Mafoma, Lutero e Calvino, elenca Vieira, os quais, diz ele, trocaram e mudaram a fé, fizeram nova, para "continuar" nos vícios. Os cristãos, de outra parte, escreve o jesuíta, não a mudaram, que é, por isso, verdadeira; porém, muitos deles vivem de modo tal que em discordância dos preceitos da fé. Essa viciosa incoerência entre "vida" e "obra" que o sermão aponta no "mau cristão" torna-se assim evidente:

> Cristãos (os que não obramos o que devemos), a quem adoramos? a quem cremos? a quem seguimos? *Usquequo claudicatis in duas partes*? Será bem que tenhamos um pé em Roma, adorando a Cristo, outro em Constantinopla, guardando o Alcorão? Um em Roma, beijando o pé a S. Pedro, outro em Jerusalém, beijando a mão a Herodes? Um em Roma, rezando a Santa Maria Maior, outro em Chipre, oferecendo sacrifícios à deusa Vênus? Um em Roma, visitando as sete Igrejas, outro em Londres ou Amsterdã, profanando os altares, e perdendo a reverência às imagens sagradas? Isso faz o Turco, o Judeu, o Gentio, o Herege, e cada um conforme a sua fé: e sendo a nossa tão contrária, será bem que em nós, Cristãos e Católicos, se ache o mesmo? Se não concordar a vida com a Fé é um ditame tão bárbaro, e tão irracional, que não cabe no entendimento de Lutero, que não cabe no entendimento de Epicuro, que não cabe no entendimento de Mafoma; e como cabe no nosso entendimento? Pôr a

> bem-aventurança nas delícias como Epicuro, é ser Gentio; passe: pôr a bem-aventurança nas torpezas como Mafoma, é ser Turco; seja: esperar a bem-aventurança sem obras como Lutero, e Calvino, é ser Herege: vá na má hora. Mas ser Cristão na Fé, e a vida ser de Epicuro? Ser Cristão na Fé, e a vida ser de Mafoma? Ser Cristão, e Católico na Fé, e a vida ser de Lutero, e de Calvino, em que entendimento pode caber tão rematada loucura? Há quem responda, há quem dê razão, há quem diga o *quare?*[614]

O passo mantém à sombra do "mau cristão" o "gentio", o "pagão", o "herege" e o "judeu", que tipificam as "quatro espécies de infidelidade", ensina o Padre. O "mau cristão" a eles se assemelha na "vida", porém, visto que incoerente, é, de todos, o mais desmedido e assim é efetuada censura que superlativa o alvo do vitupério, fazendo-o "pior" que os "infiéis". E pior ainda que os "ateus", acrescenta Vieira, uma vez que, desconhecendo Deus, o Faráo, figura do *Velho Testamento* que identifica o "ateu" no sermão, age barbaramente, mas, mesmo assim, não procede carecente de razão ou entendimento. Outra vez, afirma-se a coerência que falta aos "maus cristãos":

> Oh quantos Faraós mais bárbaros, oh quantos Ateus mais irracionais há na Cristandade! Oprimir os povos, cativar os livres, gemerem os pobres, triunfarem os poderosos: não se dar de comer a quem trabalha, não se pagar a quem serve; tirarem-se as vidas aos inocentes, e viverem os que as tiram, não só do seu suor, senão do seu sangue; e dar por razão de tudo isto: *Nescio Dominum*: Não conheço a Deus; é obrar mal, mas falar coerentemente. Porém oprimir, cativar, destruir, roubar, assolar, afrontar; matar, tiranizar, e sobre isto dizer: conheço a Deus, e sobre isto dizer, sou Cristão; sobre isto

[614] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 11, pp. 444-5.

> dizer, tenho Fé, não há juízo humano, nem entendimento racional, em que caiba tal coisa. E se não, dai cá a razão: *Quare, quare?*[615]

Na "Cristandade" que o trecho propõe, na generalidade dos vícios, ecoam *lugares* que são comuns aos demais sermões da Dominga da Quaresma lidos aqui. Recorde-se: ao censurar o ócio, causa primeira da mentira, no sermão dessa espécie que encena o ano de 1654, estampado em 1685, o jesuíta obliquamente vitupera o cativeiro injusto dos indígenas e, ao fazê-lo, repreende aqueles que, em terras maranhenses, diz se sustentarem não com o "suor próprio", mas com o "sangue alheio". A paga dos serviços, por sua vez, é questão lida no "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" que tematiza o *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, formado já em 1697, ao que se sabe, e também no "Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios", de 1694. Nesse sermão, Vieira assevera: "Coisa que é indigna de se dizer, e muito mais indigna de que, por não pagar tão leve preço, haja homens de entendimento e de cristandade, que queriam condenar suas almas, e ir ao inferno"[616]. Já o Faraó, tirano em meio às gentes bárbaras, nesse mesmo texto, é citado oito vezes, em passagem que estabelece a analogia providencial entre o cativeiro bíblico dos judeus no Egito e o cativeiro dos índios no Maranhão.

Sem obviamente que se restrinjam a esses exemplos, deve-se supor que os *lugares* doutrinariamente atravessam os sermões e compõem a figura do "mau cristão", sempre alvo de vitupério. Parece temerário, porém, aventar que a particularidade desses usos indicie a intelecção do passo citado, que compõe a "Cristandade" em traços rápidos, abdicando do contorno que identifica e precisa. Considerar, a despeito desses

---

[615] Idem, pp. 446-7.

[616] O "leve preço" referido já se foi tratado antes neste trabalho: "O dinheiro desta terra é pano de algodão, e o preço ordinário por que servem os índios, e servirão cada mês, são duas varas deste pano, que valem dois tostões! Donde se segue que por menos de sete réis de cobre servirá um índio cada dia!".

riscos interpretativos, uma linha que conduza obliquamente o leitor deste "Sermão da Quinta Dominga da Quaresma", é pensar que o passo guarda a sutileza da escrita, que só se entrevê se considerada a *ocasião* em que o sermão tomou a forma de letra, estampada, como é conhecido, em 1696. Fazê-lo, é pressupor que o discurso constrói-se verossimilmente na página, na qual tudo está em causa, mesmo a acomodação ao auditório circunstancial que o exórdio compõe, e então julgar que o jesuíta mira os casos particulares, tratando-os genericamente.

O que fica efetivamente à vista no sermão é a "sem-razão" do cortesão. Seguindo os passos de São Tiago, mostra o Padre que, sem obras, é morta a fé, que morre naturalmente, se há carência de boas obras, ou violentamente, se o exercício das más alia-se à carência das boas. Ensina, pois, o sermão: alimenta-se a fé da caridade; mata-a com violência a tirania, tipificada, como sói, nos "Neros e Dioclecianos", que matavam a fé alheia, ao passo que o "tirano cristão", hiperbolicamente, sempre o pior de todos, mata a que lhe é própria. Mostra também Vieira a ostentação da fé: lendo a epístola do apóstolo, *ostende mihi fidem tuam sine operibus, et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam* ("Mostra-me a tua fé sem obras e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras"), toma o verbo *ostendō* e, tal no caso do "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma" impresso em 1682[617], mais do que dizer ostenta[618], efeito dos exemplos que elenca. Veja-se ao menos parte do que há:

> [...] Como estamos na Corte, onde das casas dos pequenos não se faz caso, nem têm nome de casas; busquemos esta Fé em alguma casa grande, e dos grandes. Deus me guie.

[617] Recorde-se o tema deste sermão, extraído de *Mateus*, IV, 8-9: *Ostendit ei omnia regna mundi, et gloria eorum, et dixit ei: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* ("E lhe mostrou todos os reinos do mundo, e a sua magnificência, e lhe disse: tudo isso lhe darei, se prostrado me adorares").
[618] QUINT. VI, 2,32.

O escudo desta portada, em um quartel tem as Quinas, em outro as Lises, em outro Águias, Leões e Castelos; sem dúvida este deve ser o Palácio em que mora a Fé Cristã, Católica, e Cristianíssima. Entremos, e vamos examinando o que virmos, parte por parte. Primeiro que tudo vejo cavalos, liteiras, e coches: vejo criados de diversos calibres, uns com libré, outros sem ela: vejo galas, vejo jóias, vejo baixelas: as paredes vejo-as cobertas de ricos tapizes; das janelas vejo ao perto jardins, e ao longe quintas: enfim, vejo todo o Palácio, e também o Oratório, mas não vejo a Fé. E por que não aparece a Fé nesta casa? Eu o direi ao dono dela. Se os vossos cavalos comem à custa do Lavrador, e os freios que mastigam, as ferraduras que pisam, e as rodas, e o coche que arrastam são dos pobres oficiais, que andam arrastados, sem poder dobrar um real; como se há de ver a Fé na vossa cavalheriça? Se o que vestem os lacaios, e os pajens, e os socorros do outro exército doméstico masculino, e feminino depende das mesadas do mercador que vos assiste, e no princípio do ano lhe pagais com esperança, e no fim com desesperações, a risco de quebrar; como se há de ver a Fé na vossa família? Se as galas, as jóias, e as baixelas, ou no Reino, ou fora dele foram adquiridas com tanta injustiça, e crueldade, que o ouro e a prata derretidos, e as sedas, se se espremeram, haviam de verter sangue; como se há de ver a Fé nessa falsa riqueza? Se as vossas paredes estão vestidas de preciosas tapeçarias, e os miseráveis, a quem despistes para as vestir a elas, estão nus, e morrendo de frio; como se há de ver a Fé, nem pintada nas vossas paredes? Se a Primavera está rindo nos jardins, e nas quintas, e as fontes estão nos olhos da triste viúva, e órfãos, a quem nem por obrigação, nem por esmola satisfazeis, ou agradeceis o que seus pais vos serviram, como se há de ver a Fé nessas flores, e alamedas? Se as pedras da mesma casa em que viveis, desde os telhados até os alicerces estão chovendo o suor dos jornaleiros, a quem não fazíeis féria, e se

> queriam ir buscar a vida a outra parte, os prendíeis, e obrigáveis por força; como se há de ver a Fé, nem sombra dela na vossa casa?[619]

Ora, as injustiças do Faraó repõem-se; acomodadas à Corte são necessariamente mais injustas e mais bárbaras, visto carregarem consigo a incoerência do "mau cristão". O ornato, sabe-se, mira a comoção do destinatário; aqui, a fim de dar vividez às "obras" que mostram que "fé" não há, a *visio*, *phantasia*, para os gregos[620], compõe-se cumulativamente, apondo detalhes que mimetizam a riqueza do "palácio", à medida que o enunciador o penetra, bem ao modo da descrição da "Cidade da Glória" lida no "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma", publicado no tomo IV da edição príncipe, de 1685. Como ensaio já discutido de João Adolfo Hansen ensina, o que faz o jesuíta é dramatizar "a visão do destinatário segundo a perspectiva do ato de enunciação", de sorte tal que o leitor é feito "contemporâneo" do que se vê[621], dos vícios cortesãos que, para o pregador, decorrem da incongruência de "fé" e "obras". Atualizados, pois, com a escrita e a leitura histórica do sermão, os vícios fazem-se simultâneos da recepção, deixando de falar, circunstancialmente, de 1655, mirando o presente em que o texto ganha a página.

Vieira ainda segue São Tiago. Censura, além dos seculares, os eclesiásticos de Lisboa cobiçosos "de adquirir", ambiciosos "de gastar por Deus", de "fé tão liberal, tão rica, tão enfeitada e tão cheirosa". Mais ainda, mostra que não basta a crença em Deus, sem que a acompanhem as boas obras. Da conclusão das lições, fica a resposta ao *quare*, que é especialmente interessante por conta do arremate que o jesuíta dá ao sermão. Assim o epílogo principia:

---

[619] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 11, pp. 459-60.
[620] Cf. QUINT. VI 2,29.
[621] Cf. HANSEN, J. A. "Categorias epidíticas da *ekphrasis*", p. 93.

> A razão verdadeira nenhum entendimento a pode dar, porque a não há. A falsa, e aparente, por mais que nós nos queiramos enganar, todos a vemos, e experimentamos. O que crê a Fé, é o futuro, o que leva após si a vida, é o presente: e pode mais conosco o pouco e breve presente, que o muito e eterno futuro, porque o presente consideramo-lo ao perto, e o futuro ao longe. As Estrelas do firmamento todas são muito maiores que a Lua, e contudo a Lua parece-nos maior, e faz em nós contínuos e maiores efeitos; porque as Estrelas estão longe, e a Lua perto. Assim nos acontece com as coisas do outro e deste mundo. As do outro mundo, que são as que cremos por Fé, representamo-las ao longe: as deste, porque as pode conseguir a vida, parece-nos que estão perto, e, no erro destas medidas, se enleia e nos perde o nosso engano. Mas dado que a falsa apreensão deste longe e deste perto fora verdadeira, ainda a nossa conta seria muito errada; porque o certo, posto que ao longe, sempre está mais perto que o duvidoso. O duvidoso as mais vezes falta: o certo, ainda que tarda, sempre chega; e assim como todas as coisas da Fé são certas, assim todas as da vida são duvidosas.[622]

Ora, o remédio derradeiro de Vieira aos cristãos de fé, de obras faltoso, é o desengano. Entre a "aparência" e a "verdade", o "presente" e o "futuro", a "brevidade" e a "eternidade", o "próximo" e o "longínquo", a "Lua" e as "estrelas", o "duvidoso" e o "certo", "este" e o "outro mundo", os enganos, que falseiam a justeza e o limiar entre a perdição e a salvação, os quais as razões do pregador cristãmente repõem, servindo de justa medida ao baralhado entendimento, que o passo metaforiza no erro das medidas que confunde as distâncias. Recorde-se bem o "Sermão da Segunda Dominga da Quaresma" há pouco referido: nele, o jesuíta ostenta ao leitor a pintura que forja o demônio dos reinos do mundo, que, feita de sombras e aparências, de longe, torna aprazível o

[622] VIEIRA, A. *Sermoens* (edição fac-similar), t. 11, pp. 467-8.

que, de perto, é não mais que vanidade. Em um e outro caso, não é senão um o propósito de Vieira: reiterar a retidão que aparta os enganos e mede ponderadamente as distâncias.

E então, ao que se leu, segue este trecho:

> As coisas da outra vida estão tão longe de nós, quão longe está a morte: as coisas desta vida estão tão perto de nós, quão perto nós estamos de as alcançar: nós corremos após elas, a morte corre após de nós e quantas vezes nos alcança primeiro a morte do que nós as alcancemos? Chegado a este ponto, e reconhecendo com os olhos os lugares desta Real Capela, naquele (que depois dos Altares é o mais sagrado) com horror do que hei de pronunciar, não vejo depois de tão breve ausência o que ali costumava ver. Viam-se ali dois Sóis; um levantado ao Zênite, outro pouco distante do Oriente; um coroado de raios, outro a quem tinha destinado a natureza, e prometia a esperança a mesma Coroa. E quem havia de imaginar que este chegasse primeiro ao fim, e se escondesse no Ocaso? Cuidávamos que o nosso grande Davi, tão ousado, tão valente, e tão venturoso contra o Gigante, depois de pendurar a vitoriosa espada no Templo da paz, e ferrolhar as portas de Jano, entregasse o cetro laureado ao que já naquela idade era Salomão. Mas que é dele? Ele subiu aonde o levava a vida, que sempre concordou com a Fé; e nós ficamos chorando em perpétua saudade o engano de medirmos os seus anos com os nossos desejos, e os espaços da sua vida com os da nossa esperança. Se retratássemos em um quadro a figura deste enigma, veríamos, que em diferentes perspectivas os escuros faziam os longes, e os claros os pertos. Mas se chegássemos a tocar com a mão a mesma pintura, acharíamos que toda aquela diversidade, que fingem as cores, não é mais que uma ilusão da vista, e um sonho dos olhos abertos, e que

> tanto o remontado dos longes, como o vizinho dos pertos, tudo tem a mestria distância.[623]

Evidencia-se, logo, o auditório, que textualmente compõe-se na página, fingindo a pronunciação na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1655, circunstâncias que o passo parcialmente informa, mas que o leitor, desde a abertura do sermão, conhece. À vista do pregador que a letra forja, o que o discurso torna visualizante, os "dois Sóis", metáfora do poder monárquico, do soberano, um, ausente, outro, presente, os quais figuram, como destacou Margarida Vieira Mendes, D. João IV, "presente", e D. Teodósio, "ausente", primogênito e herdeiro do trono português morto em fins de 1653[624], e que, no discurso em chave epidítica, é alvo do louvor do Padre.

Isso, modela a página; sabe-se, estampado, veio a público o sermão em 1696, época do reinado de D. Pedro II: ao fim e ao cabo, é senão a corte desse monarca aquela que as reprimendas e as receitas de Vieira miram. É aos leitores históricos do tempo que ficam as lições da "verdade" e da "aparência", da justa distância, não raro, apresentadas vivazmente pelo pregador, e os *exempla* do passado, dentre os quais, os da vida do príncipe herdeiro em concordância com a fé, contraponto elogioso aos "maus cristãos", cortesãos censurados mais e mais desde o exórdio do discurso. Fica assim, na página, índício da condução oblíqua, do *eschematisménos lógos*: conforme ensina o tratado *Do estilo*, ao invés de reprovar diretamente os tiranos, convém "censurar aqueles que agiram semelhantemente ou louvar os que fizeram o oposto" (DEMETR. 292). É o que está em jogo na figura do falecido D. Teodósio, entre os tantos ausentes, aquele que deixa entrever a *ocasião* e as dobras do texto, as quais, da primeira a última dominga, formam-se tão logo informados os sermões para a estampa.

---

[623] *Idem*, pp. 468-9.
[624] Cf. MENDES, M. V. *A oratória barroca de Vieira*, p. 231.

EPÍLOGO

O arremate convém ser breve, assim pede a ocasião; apenas reitera o que se delineou, portanto. Entre os tantos "borrões" e "cadáveres" "ressuscitados" com os doze tomos dos *Sermões*, ideados e formados sistematicamente pelo jesuíta para estampa, entre 1679 e 1699, dispersos os de Dominga de Quaresma, recolhidos e lidos aqui da primeira à quinta dominga, ordenação arbitrária dos discursos, das doutrinas que os atravessam.

Sabe-se: como o Zêuxis do "Sermão de Santo Inácio", houve-se Vieira na formação dos sermões; *exemplum* que a analogia dos fazeres modela, que deixa ver a escrita e a obra, que o jesuíta vai "polindo", "alimpando", que depura e apura, como cabe, a fim de circular, autorizada, em forma de letra, e em letra de forma. Essa escrita, viu-se, é mediada, de estilo que se prescreve, como ensina Dionísio de Halicarnasso, além da economia, aquém da abundância, que considera as proporções adequadas à recepção, e não faz dos olhos ouvidos, nem dos ouvidos olhos, como alega que seja conveniente o juízo de Emanuele Tesauro, à luz da retórica aristotélica.

Prescritos os leitores, proscritos os gongórigos, lições que o "Sermão da Sexagésima" atualiza, da formação dos sermões, fica o império da *ocasião*: instante da "crise", na medicina hipocrática, bem se leu nas palavras de Barbara Cassin; enfim, momento ao qual estão circunscritos os "remédios da alma" que o jesuíta provê aos cristãos, dos quais espera que tirem "proveito espiritual"[625], tão logo lidos os sermões, os de Dominga de Quaresma entre os tantos que restam. Desses discursos, as *oportunidades* em que preparados para circular em forma de letra viram-se

[625] VIEIRA, A. *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679, p. [10].

temporalmente distantes dos momentos de pregação, forjados pela escrita a obnubilar não raro a hiância entre o púlpito e a página.

Pois variável a *oportunidade*, variável o *consilium* de Vieira. Em suma, tal as lições de Quintiliano deixaram ler, é a causa que ensina ao orador o que convém; dela nasce o *ductus*. A noção, cara a Fortunaciano, Capela e Trebizonda, associada ainda à doutrina do *eschematisménos lógos*, referidas as lições de retores gregos e latinos, procurou-se operatória nos doze sermões de Dominga de Quaresma formados pelo jesuíta para publicação, de modo tal a permitir a discussão da obliqüidade da condução desses discursos, como se viu, falando do que não parecem falar, dizendo a quem a não parecem dizer.

Ora, não se aparta essa obliqüidade da página. Procurou-se esmiuçar, vale-se da estampa Vieira para mirar quem não convém mirar retamente; donde se espera evidente que não se confundam as *circunstâncias* causais de cada discurso com a *ocasião* de que escreve o jesuíta. Da formação escrita dos sermões de Dominga de Quaresma, discutiram-se ainda certos procedimentos, como o uso das rubricas e das notas marginais, além dos remédios, que miram senão o leitor e fazem do passado *exemplum*. Referiu-se também aqui e ali a seleção dos sermões para cada tomo, buscou-se a *dispositio* de cada um deles no tomo em que se lê. Ficam, assim, sugestões da articulação de certas partes, proporcionada pela leitura de sermões de mesma espécie, resta, no entanto, deslindar outras mais, tratar o todo, os doze tomos da edição príncipe, particularmente considerando a construção de sentido dos discursos tal como informados na página e a iteração de juízos, conselhos, censuras, obliquamente, no transcorrer de um mesmo volume, tendo em vista a *ocasião*. Essa é, porém, questão que ultrapassa os propósitos deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

ACETTO, T. *Da dissimulação honesta*. Tradução de Edmir Missio. Apresentação de Alcir Pécora. Martins Fontes, 2001.

ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura.* Tradução Antonio da Silveira Mendonça. Apresentação Leon Kossovitch. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

ANDREAE ALCIATI *Emblemata*: quae singula concinnis inscriptionibus, imaginibus, ac caeteris, quae ad ornatum, & castigationem pertinent, illustrantur... Valentiae, apud haeredum Hieronymi Vilagrasa, 1676.

APSINES. *Art rhétorique*. *Problèmes à faux-semblant*. Texte établi et traduit par M. Patillon. Paris: CUF, 2002.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica.* São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. "Ética a Nicômaco", Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein, in: *Os Pensadores*, v. 2, 4ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____ *Organon*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____ *Retórica*. Trad. M. Alexandre Júnior, P. F. Alberto, A. N. Pena. Lisboa: IN-CM, 1998.

_____ *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle. Anotté par André Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa. Edição crítica e introdução de Giuseppe Tavani, seguida de fac-símile. Lisboa: Colibri, 1999.

BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez e Latino*, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico,

Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Phramaceutico, Quiddotativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Terapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico e Zoologico, Authorizado com exemplos dos melhores Escritores Portuguezes e Latinos... Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712.

BOTERO, J. *Da Razão de Estado*. Trad. Raffaela Ralha. 1ª ed., Coimbra: INIC, 1992.

CESAR, S. *Summa Política*, oferecida ao Príncipe D. Theodosio de Portugal, por Sebasteão Cesar De Menezes, eleito Bispo Conde de Coimbra. Em Amsterdam, na Tipografia de Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650.

CÍCERO. *Do melhor estilo de oradores*. Trad. Isabel de Lorenzo. s.l., mimeo, sd.

_____ *De l'invention*. Texte établi et traduit par Guy Achard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

_____ *De l'orateur*. Livre III. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

_____ *De re publica; De legibus*. Translated by Clinton Walker Keyes, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

_____ *Em defesa do poeta Árquias*. Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986.

_____ *L'orateur; Du meilleur genre d'orateur*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

_____ *Topica*. Edited with a translation, introduction, and commentary by Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2005.

CONSULTI FORTUNATIANI. *Ars rhetorica*. Introduzione, edizione critica, traduzione italiana e commento a cura di Lucia Calboli Montefusco. Bologna: Pàtron Editore, 1979.

DEMETRIOS. *Du style*. Texte établi et traduit par Pierre Chiron. Paris: CUF, 1993.

DEMETRIO. *Sobre el estilo*; 'LONGINO'. *Sobre lo sublime*. Introducción, tradución y notas de José García López. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da imitação*. Editado por Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: IN-CM, 1986.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *The critical essays*. With an English translation by Stephen Usher. Cambridge: Harvard University Press, 1974, 2 vols.

GALEN. *On Antecedent Causes*. Edited by R. J. Hankinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GÓRGIAS, *Górgias: Elogio de Helena e Tratado do não-ente*, tradução do grego com introdução e notas de Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, in *Cadernos de Tradução*, nº 4, São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, 1999.

G. Trapezuntii rhetoricorum libri quinque, nunc denuo diligenti cura excusi. Parisiis, apud Ioannem Roigny, uia D. Iacobum, sub Basilico & quatuor Elementi, MDXXXVIII.

GRACIÁN Y MORALES, B. *Agudeza y arte de ingenio*. Edición, introducción y notas Evaristo Correa Calderón. Madrid: Editorial Castalia, 1987.

GRANADA, Fr. Luis de. *Los seis libros de la rhetórica eclesiástica, o la manera de predicar*. Madrid, 1793.

HOLANDA, F de. *Da pintura antiga*. Introdução, notas e comentários de José da Felicidade Alves. Lisboa, Livros Horizonte, 1984.

HERMOGÈNE, *L'Art rhétorique*. Traduction française intégrale, introduction et notes de Michel Patillon. Paris: L'Age d'Homme, 1997.

HERMOGENES, *On types of style*. Translated by Cecil W. Wooten. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987.

LEÃO MAGNO. *Sermões*. Organização, introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1996.

MENANDRO EL RÉTOR. *Dos tratados de retórica epidíctica*. Introducción de Fernando Gascó. Tradución y notas de Manuel García y Joaquín Gutíerrez Calderón. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

PLATÃO. *Dialógos* (*Protágoras*, *Górgias*, *O banquete*, *Fedão*). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

QUINTILIAN. *Institutio oratoria*. With an English translation by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University Press, 1996, 4 vols.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1975-1980, 7 vols.

Ratio studiorum: plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jesus. Trad. L. Albrieux, D. Pralon-Julia. Paris: Belin, 1997.

Retórica a Herênio. Trad. Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria. São Paulo: Hedra, 2005.

Rhetores Latini Minoris. Ex Codibus Maximam Partem Primum Adhibitis. Emandabat Carolus Halm. Leipzig: Teubner, 1863.

ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1775.

SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de José António Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SENEQUE. *Des bienfaits*. Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1927, 2 vols.

TESAURO, E. "Argúcias Humanas". Tradução de Gabriela Cipollini e João Adolfo Hansen, in *Revista do IFAC*. Ouro Preto, IFAC-UFOP, dez. 1997, nº 4.

_____ *Cannocchiale Aristotelico: esto es, anteojo de larga vista, o idea de la agudeza, e ingeniosa locucion, que sirve a toda arte oratoria, lapidaria, y simbolica, examinada del Divino Aristoteles*. Madrid, 1741, 2 vols.

_____ "O juízo (panegírico acadêmico)". Tradução de João Adolfo Hansen, in CANIATO, B.; MINÉ, E. (org.). *Abrindo Caminhos. Homenagem a Maria Aparecida Santilli*. São Paulo: Área de Pós-Graduação de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa-FFLCH, 2002.

TEÓN, HERMOGÉNES, AFTONIO. *Ejercicios de retórica*. Introducción, traducción y notas de Mª Dolores Reche Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

VALADÉS, D. *Retórica Cristiana*. Tradução de T. H. Zapién. 2ª ed., México: FCE, 2003.

VERNEY, L. A. *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa; Editora Lisboa, 1950.

VIEIRA, A. *A missão de Ibiapaba*. Coimbra: Almedina, 2006.

_____ *Apologia das coisas profetizadas*. Transcrição, glossário e notas A. F. Muhana. Lisboa: Cotovia, 1992.

_____ *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo, Hedra, 2003.

_____ *Cartas do Padre Antônio Vieira.* Coordenação e anotações de João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 3 tomos, 1925-1928.

_____ *Chave dos Profetas*. Tradução, notas e glossário segundo a edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: BN, 2001, t. III.

_____ *Escritos históricos e políticos*. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *As lágrimas de Heráclito*. Fixação dos textos, introdução e notas de Sonia N. Salomão. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____ *Obras escolhidas*. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. IV, obras várias [II]. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

_____ *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesu, Pregador de Sua Alteza. Primeyra parte dedicada ao Príncipe, N. S.* Em Lisboa: na officina de Joam da Costa, 1679.

_____ *Sermões* (edição fac-similar). São Paulo: Anchieta, 1943-45, 16 vols.

_____ *Sermões*. 5 vol. Porto: Lello & Irmãos, 1945.

_____ *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo I, 3ª reimpressão, organização, introdução, cronologia, argumentos e sumário de Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2001.

_____ *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo II, 1ª reimpressão, organização, introdução, cronologia, argumentos e sumário de Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2001.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução e Notas de Odorico Mendes. Apresentação de Antonio Medina Rodrigues. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

Bibliografia secundária

AHL, F. **"**The Art of Safe Criticism in Greece and Rome". *The American Journal of Philology*, Vol. 105, No. 2 (Summer, 1984), pp. 174-208.

ALVES, B. de O. Os tópicos *de Marco Túlio Cícero: introdução e tradução*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2001 [dissertação de mestrado].

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

AUERBACH, E. *Figura*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1997.

AZEVEDO, J. L. *História de António Vieira* (2 vol.). Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1931.

BARTHES, R. "L'ancienne rhétorique", in: *Œuvres complètes*. Tome II, 1966-1973. Edition établie et présentée par Eric Marty. Paris: Seuil, 1994, pp. 901-60.

BASWELL, C. *Virgil in Medieval England: figuring The Aeneid from the twelfth century to Chaucer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. *Volume I: economia, parentesco, sociedade*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

CAPLAN, H. *Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching*. Classical Philology, Vol. 28, Nº 2 (Apr., 1933), 73-96.

CARRUTHERS, M. *The Craft of Thought*: *Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTRO, A. P. de. *Retórica e teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.

CHARTIER, R. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna* (séculos XVI-XVIII). Tradução de Bruno Feitler. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

CHAUI, M. de S. *Introdução à história da filosofia 1*: *dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHIAPPETTA, A. Ad animos faciendos: *comoção, fé e ficção nas* Partitiones Oratoriae *e no* De Officiis *de Cícero*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1997 [tese de doutorado].

CHIRON, P. "Les rapports entre persuasion et manipulation dans le discours figuré", in BONNAFOUS, S.; CHIRON, P; DUCARD, D.; LEVY, C. *Argumentation et discours politique*. *Antiquité grecque et latine*, *Révolution française*, *Monde contemporain*. Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 165-74.

_____ *Un rhéteur méconnu*. *Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère)*. *Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique.* Paris: Vrin, 2001.

COHEN, T. *The Fire of Tongues: Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

COPELAND, R. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DANIELOU, J. *Sacramentum futuri : études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1950.

DELON, M. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris: PUF, 1988.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DESBORDES, F. *Concepções sobre a escrita na Roma antiga*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____ "Le texte caché: problèmes figurés dans la déclamation latine". *R.É.L*. 71, 1993, pp. 73-86.

DUPONT, F. *L'invention de la littérature*. Paris: La Découverte, 1994.

GOYET, F. *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 1996.

HANSEN, J. A. *Alegoria*. *Construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____ "Barroco, neobarroco e outras ruínas", *Teresa revista de Literatura Brasileira*, 2, São Paulo, 2001, pp. 10-66.

_____ "Categorias epidíticas da *ekphrasis*". *Revista USP*, v. 71, São Paulo, 2006, pp. 85-105.

_____ "Esquema para Vieira", in ROCHA, J. C. de C. (Org.), *Nenhum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora: 2003, pp. 95-102.

_____ "Padre Antônio Vieira. Sermões", in MOTA, L. D. (Org.), *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. 3ª ed., São Paulo: Editora Senac: 2001, pp. 23-53.

_____ "Retórica da agudeza". Letras Clássicas, São Paulo, 2002, v. 4, pp. 317-42.

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

_____ "Vieira: Tempo, Alegoria e História". Brotéria: Cultura e Informação. Lisboa: Fundação Oriente, 1997.

KENNEDY, G. A. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____ *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

_____ *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Translated with introductions and notes by George A. Kennedy. Atlanta: BRILL, 2003.

_____ *Invention and Method: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. Translated with introductions and notes by George A. Kennedy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

KOSSOVITCH, L. *Condillac lúcido e translúcido*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1981 [tese de doutorado].

_____ "Contra a idéia de Renascimento", in NOVAES, A. (Org.), *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 59-68.

_____ *Signos e poderes em Nietzsche*, Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LICHTENSTEIN, J. (Org.) *A pintura: vol. 2*: *a teologia da imagem e o estatuto da pintura*. Coordenação de tradução Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____ *A pintura*: *vol. 3*: *a idéia e as partes da pintura*. Coordenação de tradução Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____ *A pintura*: *vol. 4*: *o belo*. Coordenação de tradução Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004.

LÓPEZ GRIGERA, L. *La retórica en la España del siglo de oro*. Universidad de Salamanca, 1994.

LUBAC, H. De.*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Paris: Aubier, 1959. 4t.

MONFASANI, J. *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill, 1976.

MONTEFUSCO, L. C. "*Ductus* and *color*: the right way to compose a suitable speech". *Rhetorica*, Berkeley, University of California Press, vol. XXI, n. 2, 2003, 113-31.

MUHANA, A. (Edição, transcrição, glossário e notas). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Segunda edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2008.

_____ *Poesia, e pintura, ou pintura, e poesia: tratado seiscentista de Manuel Pires de Almeida*. São Paulo: Edusp, 2002.

_____ *Os Recursos retóricos na obra especulativa do padre Antônio Vieira e outros escritos*. Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira. USP-Serviço de Apoio Didático, 1989.

OLIVA NETO, J. A. *O livro de Catulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PAIVA, J. P. (Coordenação científica) *Padre António Vieira, 1608-1697: bibliografia*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1999.

PANOFSKY, E. *Idea*: *a evolução do conceito de belo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PARZIALE, M. *A sátira de Juvenal como instrumento de educação social*. São Paulo, [FFLCH-USP] 1995 [tese de doutorado].

PÉCORA, A. "A arte das cartas jesuíticas no Brasil", in: *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____ "A arte de morrer, segundo Vieira", in: VIEIRA, A. *A arte de morrer: os sermões de Quarta-feira de Cinza de Antônio Vieira*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____ "Sermões: a pragmática do mistério", in: VIEIRA, A. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo II, 3ª reimpressão, organização, introdução, cronologia, argumentos e sumário de Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2001, pp. 11-27.

_____ "Sermões: o modelo sacramental", in: VIEIRA, A. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. Tomo I, 3ª reimpressão, organização, introdução, cronologia, argumentos e sumário de Alcir Pécora, São Paulo: Hedra, 2001, pp. 11-25.

_____ *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

PÉCORA, A.; HANSEN, J. A. "Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas na Bahia". *Desígnio*, São Paulo, 2006, v. 5, pp. 87-110.

PERNOT, L. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

PINEDA, Victoria. *La imitación como arte literario en el siglo XVI español*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

PLETT, H. F. *Rhetoric and Renaissance Culture*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

PREDEBON, A. A. *Edição do Manuscrito e Estudo das* Metamorfoses *de Ovídio, Traduzidas por Francisco José Freire*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2006 [dissertação de mestrado].

RIBEIRO, A. M. *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2002 [tese de doutorado].

ROBERTSON Jr., D. W. "A note on the classical origin of 'circumstances' in the medieval confessional". *Studies in Philology*, vol. 43, nº. 1 (Jan., 1946), pp. 6-14.

SANTOS, M. M. "Arte dialógica e epistolar segundo as *Epístolas morais a Lucílio*". Letras Clássicas, São Paulo, 1999, v. 3, pp. 45-93.

_____ *Lições sobre alegoria de gramáticos e retores gregos e latinos*. São Paulo, [FFLCH-USP] 2002 [tese de doutorado].

_____ "O *monstrum* da *Arte poética* de Horácio". Letras Clássicas, São Paulo, 2002, v. 4, pp. 191-265.

SARAIVA, A. J. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

_____ *O discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva. 1980.

TIN, E. (Org.). *A arte de escrever cartas*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

TRIMPI, W. "Horace's *ut pictura poesis*: The argument for stylistic decorum", Traditio (*Studies in ancient and medieval history, thought and religion*), New York, Fordham University Press, 1978, vol. XXXIV, pp. 29-73.

VIEGAS, J. "O padre António Vieira e o direito dos índios", in VIEIRA, A. *A missão de Ibiapaba*, Coimbra: Almedina, 2006, pp. 91-223.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo