



R

# REVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

O PODER DA PALAVRA: ESCRITA,  
ARTES E ENSINO DE VIEIRA

VOLUME II

Direção  
José Eduardo Franco  
Paulo Silva Pereira

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2020

### **Edição**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

### **Direção**

José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira

### **Coordenação geral do volume**

Aida Sampaio Lemos e Joana Balsa de Pinho

### **Coordenação editorial**

Imprensa da Universidade de Coimbra

### **Conceção gráfica**

Imprensa da Universidade de Coimbra

### **Execução gráfica**

Carolina Grilo

### **Revisão**

Álvaro Almeida, Porfírio Pinto,  
Samuel Oliveira e Sara Carvalhais

### **ISBN**

978-989-26-1814-2

### **ISBN Digital**

978-989-26-1815-9

### **DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1815-9>

### **Coordenação científica**



Esta publicação foi financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. no âmbito do Projecto UID/ELT/00077/2019.

© MAIO 2020, Imprensa da Universidade de Coimbra

Revisitar Vieira no século XXI / direção José Eduardo Franco, Paulo Silva Pereira. – 2 v.

2º v.: O poder da palavra : escritas, artes e ensino de Vieira.. – p. -

ISBN 978-989-26-1814-2 (ed. impressa) ;

ISBN 978-989-26-1815-9 (ed. eletrónica)

I – FRANCO, José Eduardo

II – PEREIRA, Paulo Silva

CDU 821.134.3Vieira, António.09(042)

# R

# EVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

O PODER DA PALAVRA: ESCRITA,  
ARTES E ENSINO DE VIEIRA

VOLUME II

Direção  
José Eduardo Franco  
Paulo Silva Pereira

Nota Prévia  
Carlos Reis

Prefácio  
Guilherme d'Oliveira Martins

(Página deixada propositadamente em branco)



## VOLUME I

<b>Nota Prévia – Carlos Reis</b> .....	9
<b>Prefácio: Vieira revisitado – Guilherme d'Oliveira Martins</b> .....	13
<b>Introdução – José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira</b> .....	19
<b>I – Biografia, historiografia e receção</b> .....	35
Vieira, o barroco e as guerras do cânone em Portugal e no Brasil (finais do século XIX – meados do século XX) – Paulo Silva Pereira .....	37
O êxito de uma biografia: o Padre António Vieira de João Lúcio de Azevedo – Alcir Pécora .....	73
Transformações da receção dos sermões de António Vieira no mundo hispânico por meio de paratextos – Maria Cândida Ferreira de Almeida.....	101
El Padre Antonio Vieira a través de escritoras ibéricas del siglo XVII – Laura Yadira Munguia Ochoa.....	121
<b>II – Epistolografia e interlocutores</b> .....	147
Cartas de proposta e de resposta: o diálogo epistolar de Vieira com o marquês de Nisa – Carlos Maduro.....	149
Escrever por mão própria ou mão alheia: o estudo da autoria nas cartas vieirianas – Maria Regina Bettiol .....	175
António Vieira e o retorno às terras tropicais: cartas do “deserto onde vivo” – Paulo de Assunção.....	195

<b>III – Teologia e espiritualidade</b> .....	219
Reino e império ou a tensão do teológico e do político na obra de Vieira – <i>Luís Machado de Abreu</i> .....	221
Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira – <i>Porfírio José Pinto</i> .....	235
Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana – <i>José Eduardo Franco</i> .....	249
<i>Virtus et scientia</i> : uma síntese nos modelos hagiográficos do Padre António Vieira – <i>Carlota Miranda Urbano</i> .....	277
<b>IV – Visões do futuro: obra profética</b> .....	293
<i>A Chave dos Profetas</i> : Deus, analogia, tempo – <i>João Adolfo Hansen</i> ...	295
O milenarismo e a figura do “papa angélico”: dos primórdios do pensamento profético vieiriano à <i>Clavis Prophetarum</i> – <i>Marcos de Martini</i> .....	361
A corte portuguesa e a campanha pela publicação da <i>Clavis Prophetarum</i> do Padre António Vieira (séculos XVII-XVIII) – <i>Marília Azambuja Ribeiro</i> .....	389
Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira – <i>Paulo Borges</i> .....	415
A atualidade na <i>História do Futuro</i> de Padre António Vieira – <i>Catarina Patrício</i> .....	433
<b>V – Política e sociedade</b> .....	449
A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político – <i>Pedro Calafate</i> .....	451
Sociedade e poder político em António Vieira – <i>Acílio da Silva Estanqueiro Rocha</i> .....	465
António Vieira em 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidad ibérica – <i>Fernando R. de la Flor</i> .....	487
António Vieira e a doutrina geral do imposto: generalidade, igualdade, proporcionalidade, redistribuição e suficiência – <i>Margarida Miranda</i> .....	521

## VOLUME II

<b>VI – Oratória sagrada e retórica: artes, usos e sentidos.....</b>	<b>9</b>
Análisis de la estructura del “Sermão da Sexagésima” de Antonio Vieira – <i>Gerardo Ramírez Vidal</i> .....	11
Engenhos e minas. A éfrase de Vieira em dois sermões “brasileiros” (“Sermão XIV” do Rosário, Baía, 1633, e “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, Belém, no Grão-Pará, 1656) – <i>Mário Garcia</i> .....	33
Entre Profetas e Poetas: a retórica antiga nos sermões do Padre Antônio Vieira e nos discursos de D. Aquino Corrêa – <i>Elisabeth         Battista, Jildonei Lazzaretti</i> .....	47
Dois sermões de Santa Catarina e algumas questões de retórica e de ideologia – <i>José Veríssimo Teixeira da Mata</i> .....	75
<b>VII – Literatura e Arte .....</b>	<b>93</b>
As palavras de Vieira – <i>Aida Sampaio Lemos</i> .....	95
A vertente classicista na obra vieiriana – <i>Antônio Manuel         de Andrade Moniz</i> .....	105
Padre Antônio Vieira, o defensor dos filhos de Tupá: um conto esquecido de Firmino Rodrigues da Silva – <i>Wilton José Marques</i> .....	121
Referências e metáforas artísticas na obra do Padre Antônio Vieira – <i>Joana Balsa de Pinho</i> .....	135
Música e missão ao tempo do Padre Antônio Vieira – <i>Elisa Lessa</i> .....	169
<b>VIII - Escrita polêmica e a visão do outro .....</b>	<b>191</b>
“Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre Antônio Vieira – <i>José Eduardo Franco, Pedro Calafate, Ricardo Ventura</i> .....	193

Vieira e os índios do Grão-Pará e Maranhão: renovações de um grande combate – <i>Ronaldo Vainfas</i> .....	229
A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico – <i>Martinho Soares</i> .....	247
Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz: los textos de la polémica por el “Sermão do Mandato” en la Nueva España (1690-1691) – <i>Claudia Benítez</i> .....	277
<b>IX – Ciência e Natureza</b> .....	309
O Padre António Vieira e a ciência - <i>Carlos Fiolhais</i> .....	311
Denunciar abusos e criticar erros: os animais na parenética de Vieira – <i>Paulo Drumond Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga</i> ...	339
Os peixes no “Sermão de Santo António”: da classificação das espécies à atualidade da crítica – <i>Eunice Maia</i> .....	375
As plantas na obra do Padre António Vieira – <i>Isabel Maria Madaleno</i> .....	383
<b>X – Pedagogia e Didática</b> .....	419
Um Vieira bem diferente: o dramaturgo pedagogo – <i>Micaela Ramon</i> .....	421
O “Sermão do Espírito Santo” e o pensamento pedagógico de Vieira – <i>Daniel Joana</i> .....	439
O “Sermão de Santo António” no ensino secundário: hipóteses para uma leitura que acabe em graça e glória – <i>Rui Afonso Mateus</i> ....	453
Leitura(s) de Vieira em contexto escolar. Hoje como ontem? – <i>Amélia Correia</i> .....	471
<b>Posfácio: Pourquoi l’utopie?</b> – <i>Pierre Antoine Fabre</i> .....	489



**VI**

**ORATÓRIA SAGRADA E RETÓRICA:  
ARTES, USOS E SENTIDOS**

(Página deixada propositadamente em branco)

## **Análisis de la estructura del “Sermão da Sexagésima” de Antonio Vieira**

### *Analysis of the structure of the “Sermão da Sexagésima”*

Gerardo Ramírez Vidal

Universidade Nacional Autónoma do México

ORCID | 0000-0003-2060-3872

#### Resumen

En relación con los elementos dispositivos del “Sermão da Sexagésima” de Antonio Vieira, los análisis modernos ofrecen diversas divisiones del discurso, lo que indica que no existe un criterio único para establecer la *dispositio* de esa obra. Para realizarlo, se adopta en general la estructura tradicional del discurso judicial. El propósito de este trabajo es mostrar que el sermón objeto de estudio se encuentra estructurado con base en criterios internos al arte del sermón, aunque adecuándose al género del texto y a la finalidad del autor. En la ponencia se describen las partes señaladas.

Palabras clave: Antonio Vieira, “Sermão da Sexagésima”; *dispositio*; género discursivo; finalidad del autor

## Abstract

About the dispositive elements of António Vieira's "Sermão da Sexagésima", modern analyses offer dissimilar divisions of discourse; this indicates there is no single criterion to establish the *dispositio* of that work. To do so, the traditional structure of judicial discourse is generally adopted. The aim of this paper is to show that the structure of this sermon is based on criteria internal to the art of the sermon, although adapting to the genre of the text and the purpose of the author. In the paper the indicated parts are described.

Keywords: António Vieira; "Sermão da Sexagésima"; *dispositio*; discursive genre; purpose of the author

1. El domingo 31 de enero de 1655, cuando predicaba desde el púlpito de la Capilla Real ante un concurrido auditorio compuesto por autoridades, nobleza y predicadores, el Padre Antonio Vieira, entonces Superior de la misión jesuita en Marañón, era ya un personaje connotado. Había nacido en 1608, en Lisboa, y en 1614, cuando contaba apenas con 6 años de edad, fue llevado con su familia a San Salvador da Bahía, ciudad que había sido fundada en 1549 y que, desde entonces, había sido capital de Brasil. A la edad de 33 años, en 1641, por primera vez llegó a Portugal de Brasil y, en enero de 1642, demostró su fuerza oratoria con el Sermón de los Buenos Años, donde pronosticaba el futuro esplendor de Portugal. Éste y otros sermones pronunciados durante once años lo hicieron famoso y lo harían acreedor al título de predicador de Su Majestad, en 1644.

Ese hombre se había formado enteramente en el nuevo mundo. Su asombrosa capacidad discursiva tiene su origen, por lo menos en parte, en la formación que recibió en el Colegio jesuita de



Bahía, donde realizó su noviciado (1623) y llegó a ser profesor de Humanidades. Cuando el Padre Antonio Vieira nació, ya hacía sesenta años que los primeros jesuitas habían llegado a Brasil, junto con los fundadores de San Salvador. Manoel da Nóbrega había encabezado a ese primer grupo y fundado el Colegio do Terreiro de Jesus; poco después llegó el misionero José de Anchieta, considerado el padre de la literatura brasileña y recientemente canonizado. Es decir, la Compañía de Jesús se encontraba plenamente asentada en ese y otros lugares de Brasil, a pesar de que los religiosos se veían sometidos a una cambiante fortuna, pues los monarcas españoles tanto otorgaban como quitaban su apoyo a los Jesuitas, agobiados por constantes conflictos con los colonos portugueses, quienes les impedían realizar plenamente su actividad pastoral.

Obviamente, la formación de Vieira se realizó dentro de las reglas de la Compañía, con los maestros y el modelo educativo: una formación orientada a la práctica oratoria, de acuerdo con la *Ratio studiorum* que se convirtió en un símbolo de la alta educación. Pudo completar su formación con la lectura de los textos de la biblioteca que se había establecido a finales del siglo XVI en la suntuosa y espléndida sala del Colegio jesuita de San Salvador, sala que aún hoy existe. Llegó a ser la mayor biblioteca en el Brasil colonial, pues su acervo, de nivel superior, contaba en 1624 con 3 mil volúmenes, y llegó a los 15 mil cuando los jesuitas fueron expulsados de Brasil, en 1759 (Rodrigues, 2011: 291; Moraes, 1979: 4). El propio Vieira llegó a ser bibliotecario de esta y otras bibliotecas que él mismo promovió.<sup>1</sup>

Aunque no se sabe del contenido de la biblioteca de San Salvador, como tampoco de las demás de la Compañía, pues fueron desmanteladas

---

<sup>1</sup> Aunque este dato no es seguro (Rodrigues, 2011: 290), esa actividad la desarrollaban los propios religiosos, sobre todo aquellos más interesados en incrementar los acervos, como lo era Vieira.

y se perdieron casi por completo (Rodrigues, 2011: 296), deberían de haber estado en sus estantes la *Ratio studiorum* y numerosas obras de retórica, en particular el *Ars rhetorica* de Cipriano Suarez, que se había convertido en el texto oficial de retórica de la Compañía, y la *Ecclesiastica Rhetorica* de fray Luis de Granada, publicada en Lisboa en 1576. No es aventurado afirmar, sino muy obvio, que Vieira aprendió o reforzó la teoría en esos y otros libros, enriquecida con los ejemplos discursivos de las numerosas obras de Cicerón que predominaban en los estantes de las bibliotecas de la Compañía.

Su actividad como orador empezó muy pronto. En 1624 tomó los votos religiosos y el año siguiente, cuando tenía sólo 17 años, elaboró la *Carta anual*, que consistía en un informe detallado sobre la situación en que se encontraban las provincias de la Compañía en la colonia portuguesa. Durante su periodo de formación, comenzó a pronunciar sermones y cumplir con obligaciones docentes como profesor de retórica en el Colegio jesuita de Olinda, en Pernambuco. El 10 de diciembre de 1634 se ordena sacerdote y empieza a celebrar misas; en 1637 obtiene el grado de Maestro en artes.

Lo anterior muestra que Vieira se había formado enteramente en los colegios jesuitas de Brasil, tanto en la teoría retórica como en la práctica oratoria, antes de su primer viaje a Portugal, lo que da idea también de su conocimiento y posición ante los problemas que entonces aquejaban a la colonia portuguesa, en particular el de los indios.<sup>2</sup>

2. Los estudiosos piensan, en general, que la finalidad del sermón predicado ese domingo 31 de enero de 1655, conocido como “Sermão da Sexagésima”<sup>3</sup> era difundir y defender sus ideas retó-

---

<sup>2</sup> Sobre la defensa de los indios en ese periodo de su vida, cf. Brandão, 2007: 185-199.

<sup>3</sup> Es decir, uno de los domingos anteriores a la Cuaresma. Ese año, el miércoles de ceniza fue el 10 de febrero.

ricas, estéticas y literarias, frente a la retórica cultista y dominicana prevaleciente en la época, además de expresar sus ideas religiosas y morales (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 13). Sin embargo, a mi juicio, el propósito principal no era ofrecer sus sabios conocimientos a un público culto e interesado en el arte del sermón, sino lograr de la corte una respuesta positiva a sus demandas para proteger a los indios de Brasil, aunque esta finalidad última sólo puede leerse entre líneas.

Esta posibilidad se sostiene en datos externos e internos. En cuanto a los externos, se debe considerar que el sermón pronunciado el 31 de enero de 1655 se encuentra enmarcado en un contexto político, en el sentido de que, en ese tiempo, el autor tenía el propósito de obtener de la corte una reglamentación para la protección de los indígenas.

En 1641 se restauró la monarquía portuguesa, que terminó con el periodo filipino.<sup>4</sup> El año siguiente Vieira viajó por primera vez a Portugal, junto con otros jesuitas, en una embajada para ofrecer su apoyo al nuevo rey, João IV, lo que lo muestra como partidario de la Restauración. Tenía 34 años. Permaneció durante once años en Portugal, pronunciando sermones y cumpliendo diversas e importantes misiones diplomáticas en varios países de Europa. Tornó a Brasil, donde permaneció un breve periodo de dos años (de enero de 1653 a octubre de 1654), y en seguida volvió a Lisboa, con el propósito de obtener en la corte una nueva ley para la protección de los indios. Luego de la penosa y peligrosa travesía por el Océano Atlántico, el 31 de enero de 1655, como ya se ha dicho, pronuncia en la Capilla Real su primer sermón de esta segunda breve y exitosa estadía en Portugal.

---

<sup>4</sup> De 1581 a 1640. Es llamado así por el gobierno de los tres emperadores españoles: Felipe II (1556-1598), Felipe III (1598-1621), Felipe IV (1621-1665).

De esta manera, el “Sermão da Sexagésima” está enmarcado entre dos sermones que muestran ese contexto. Uno fue predicado siete meses antes (y tres días antes de su partida hacia Lisboa), en junio del año anterior, en la ciudad de San Luis de Marañón. En ese “Sermão de Santo António” a los peces, critica ferozmente la ambición desmedida de los colonos portugueses a quienes acusa de antropofagia civilizada, no menos brutal que la de los salvajes, pues los indios son el pan cotidiano de los grandes. El otro sermón, fue pronunciado quince días después del “Sermão da Sexagésima”, en la misma Capilla Real, llamado “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 245-273). En él trata sobre la tercera tentación que el demonio puso a Cristo: “Mostrou-Lhe todos os reinos do mundo e a sua glória e disse-Lhe: ‘Tudo isto Te darei, se, prostrado, me adorares’” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 245). En la parte final de ese sermón, Vieira se dirige al rey, a los ministros del reino y a los cristianos presentes, y, recurriendo a una prosopopeya, pone en boca de Cristo la idea manejada por el diablo, pero en sentido positivo: “Reino de Portugal, Eu te prometo a restituição de todos os Reinos, que te pagavam tributo, e a conquista de outros muitos, e mui opulentos desse novo mundo, se tu, pois te escolhi para isso, fizeres que creia em mim, e me adore” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 272-273). Y ésa era la misión de Antonio Vieira, salvar las almas de los indios para la iglesia católica, protegiéndolas primero de quienes los tenían esclavizados.

Ante tales manifestaciones, el “Sermão da Sexagésima” parecería seguir un propósito diferente, como si Vieira se hubiera olvidado por un momento de su misión de proteger a los indios, por la que tantos trabajos y sufrimientos ya había padecido, y se dedicara a pronunciar un manifiesto donde expone en modo sintético sus ideas sobre retórica y estética. De esta manera, tendríamos un sermón de diferente especie, un sermón epidíctico donde vitupera la retórica



culterana centrada en los juegos del lenguaje y el rompimiento con toda naturalidad, desde una posición conceptista, donde privan las ideas. En contraste, los otros dos sermones tienen la cristiana finalidad de defender a los débiles (los indios) de los poderosos, mediante alegorías, anáforas y muchos otros recursos estilísticos que, sin embargo, no oscurecen el sentido ni ocultan los propósitos del orador cristiano.

Otro dato externo se opone a lo anterior. En la presentación de la primera edición del “Sermão de Santo António” a los peces se lee: “Este Sermão (que todo é alegórico) pregou o Autor três dias antes de se embarcar ocultamente para o Reino, a procurar o remédio da salvação dos Índios, pelas causas que se apontam no 1.º Sermão do 1.º Tomo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 137), en referencia al “Sermão da Sexagésima”. Ahí se muestra que este sermón expone las causas referidas, poco adecuadas para un manifiesto retórico.

Pero más que datos externos, el propio sermón contiene indicaciones expresas de que el motivo de este sermón no fue el pleito teórico con los culteranos. En primer lugar, porque en repetidas ocasiones se refiere a sus principales destinatarios: los predicadores, a quienes no busca, sin embargo, afianzar en sus conocimientos discursivos, sino para fustigarlos por no predicar la verdadera palabra de Dios: “Dizei-me, Pregadores (aqueles com quem eu falo, indignos verdadeiramente de tão sagrado nome), [...]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 68). En segundo lugar, señala cual es el objeto de su sermón; responder a la pregunta “porque não vemos hoje nenhum fruto da palavra de Deus? Esta tão grande, e tão importante dúvida será a matéria do Sermão” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 49), lo cual repite a lo largo del texto. Ése es su único objeto, su único asunto, su única materia, y no debe haber más, siguiendo la idea de la unidad temática del discurso (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 61). Por último, al final del primer capítulo afirma que el sermón “[s]ervirá como de prólogo aos Sermões,

que vos hei de pregar, e aos mais que ouvirdes esta Quaresma” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 48). No se refiere con ello a cuestiones teóricas de la retórica.

Sin abundar más en lo anterior, se puede afirmar que la parte relativa a la teoría del sermón, a pesar de su amplitud (caps. IV-VIII) es secundaria y sin importancia en el conjunto del texto, porque los postulados retóricos no es lo que Vieira quiere probar, sino aquello que está refutando. Por ejemplo, en el capítulo IV presenta el postulado de que el predicador no debe predicar sólo palabras, sino también obras, no debe dirigirse a los oídos, sino también a los ojos. Pero, al término de este capítulo, refuta lo anterior con un contraejemplo: Jonás, hombre lleno de muchos defectos y malas acciones, convenció al mayor rey, a la mayor corte, al mayor reino del mundo. Y concluye: “Outra é logo a causa, que buscamos. Qual será?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 56). Lo mismo sucede con los otros postulados en torno al estilo, la materia, la ciencia y la voz. Rechaza todas estas como causas de que los sermones no rindan frutos. Al final dirá que la verdadera causa es que los predicadores no predicán la palabra de Dios.

Además de ello, las enseñanzas retóricas que pueden obtenerse de los caps. IV-VIII, son realmente superficiales. Pongamos como ejemplo la alegoría del árbol de la retórica. La imagen es ingeniosa, bellísima y extraordinaria, si se quiere, pero es una exposición simple de cuestiones generales que en nada supera a las mas simples artes retóricas de la época. Naturalmente no se podrá comparar con las artes de Cipriano Suarez ni de Luis de Granada. “Obviamente – alguien podría decir –. ¡Qué insensatez! Pues no es una obra de retórica”. Y eso es precisamente lo que yo digo: no es un manual de retórica, ni tampoco un manifiesto, ni nada parecido. Pero Antonio Vieira no es responsable de todo lo que se dice que él dice, pero sí lo son los intérpretes de este bellísimo

e insuperable sermón. Mi intención no es corregir a Vieira, sino a sus intérpretes.

Por ello me parece que Margarida Vieira Mendes tiene toda la razón al afirmar que en este sermón

[...] no existe ninguna teoría retórica particular [...] o, más precisamente, ninguna teoría que pueda definir un método o estilo de sermón, sino sólo, a nivel preceptístico, un conjunto de recomendaciones o censuras que encontramos en otros libros de la época. Ya sean artes retóricas, instrucciones de predicadores, o los propios sermones publicados en sermonarios junto con sus prólogos. [tradução nossa] (Mendes, 1989: 146)

3. Con todo ello tiene que ver la siguiente parte de mi exposición: la estructura del “Sermão da Sexagésima”, en torno a lo cual se han expuesto numerosas propuestas, pero ninguna ha intentado siquiera aplicar la estructura que él supuestamente propone en la sexta parte de ese discurso, porque no es posible hacerlo.

Definir el emisor, el receptor, el contexto y la finalidad, como aquí hemos querido hacer, es necesario para entender la estructura de un sermón y poder interpretarlo de una manera verosímil. También es necesario entender las orientaciones predominantes de la composición discursiva en la época del autor, y las oposiciones o divergencias que se presentan en el discurso, es decir, la interdiscursividad, esto es, el contexto textual, en relación con la *dispositio* del sermón. Empezaré con esto último, para después considerar la propuesta de análisis a partir de las supuestas directrices presentadas en el capítulo VI del dicho sermón.

En principio habrá que considerar que se desarrollaron fundamentalmente dos especies de predicación: por una parte, la homilía, que es una forma de explicación de pasajes bíblicos para una congregación judía o cristiana que predominó en los orígenes

del cristianismo, aunque nunca ha dejado de emplearse, y en el propio Vieira encontramos por lo menos un ejemplo;<sup>5</sup> en segundo lugar, el sermón, caracterizado por ser más solemne y formal que los anteriores, aunque parte también de pasajes de la Biblia que dan la pauta para su elaboración,<sup>6</sup> pero no se limita al puro comentario. El sermón se convirtió en el género por excelencia de la retórica cristiana en el proceso de evangelización y de mantenimiento de la fe católica, pero no se limitaba a esta función, pues cubría problemas de índole muy diversa, ya fueran dogmáticos, sociales, filosóficos o educativos, “desde que la cristiandad se convirtió en una fuerza activa en los asuntos humanos” (Dargan, 1905: 8). Como se verá más abajo, fray Luis de Granada distingue tres tipos de sermones: suasorio, demostrativo e interpretativo.

De tal manera, hay diferentes sermones de acuerdo con los destinatarios y sus funciones, ya sea que se orienten a la evangelización (sermón misionero), a la instrucción (sermón temático) o a la alabanza o vituperio (panegírico o epidíctico). El “Sermão da Sexagésima” es un sermón temático de carácter suasorio.

A pesar del rechazo inicial de la retórica pagana, las técnicas sermocinales muy pronto se basaron en los textos clásicos de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano (Salgado, 2001), de modo que tenían como matriz la teoría retórica clásica, dividida en *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*, aunque adaptada a las necesidades específicas de las diferentes especies de sermones y a las costumbres de la época. Durante el siglo XIII la escolástica dio

---

<sup>5</sup> Esta homilía se encuentra en Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 294-314. Contiene nueve capítulos, cada uno de los cuales comienza con una palabra o frase de la Biblia.

<sup>6</sup> Kennedy, 1980: 136-138, 141 se refiere a cuatro formas de predicación de la iglesia primitiva: sermón misionero, profecía, homilía y sermón panegírico o epidíctico. Peredo, 2003: 11 agrega como tercer género la catequesis.



una fisonomía más formal y racional al sermón, forma que perduró durante el siglo siguiente.

Al respecto, un estudioso de la historia de la predicación, Edwin Charles Dargan (1905: 305-306), observa cómo se distribuía el discurso durante el periodo de 1361 a 1572. Según él, “con diferencias de detalle, de acuerdo a las personas, los temas y circunstancias”, el discurso podía tener las siguientes seis partes:

1. *Súplica* o breve oración por la guía divina.
2. *Exordio* o *prothema*, que era una introducción para despertar el interés o el placer de los oyentes, sin relación alguna o sólo de forma remota con el tema, a veces rebuscada y grandilocuente.
3. *Thema*, que era el texto o pasaje de la Escritura, leída en latín, a veces traducido a la lengua vernácula, y en ocasiones explicado brevemente palabra por palabra. A esa explicación se llamaba *apostillar*, y se asemejaba a la antigua homilía. Cuando la apostilla era muy extensa, podría tomar todo el tiempo y convertirse en el sermón, sólo con la adición de la conclusión.
4. *Dispositio*, o disposición, que era la división y exposición del plan del discurso. Con los escolásticos esta parte era muy elaborada; con otros era secundaria y breve.
5. *Argumento* o prueba, que era el desarrollo con citas de los maestros de la Iglesia. Aquí también había espacio para los abusos escolásticos, aunque la costumbre era que fueran polémicos y breves. Al final podían venir las anécdotas, fábulas, cuentos, comparaciones, extraídos de la naturaleza, de hábitos de los animales y todo tipo de cosas, a modo de ilustración e imitación.
6. *Admonitio* o *conclusio*, con una breve oración final.

Dargan observa que se daba poca importancia a la explicación y reforzamiento de la palabra de Dios en este tipo de sermones. Los contenidos principales eran las sutilezas escolásticas, y la doctrina y moral tradicionales se mezclaban con reglamentos eclesiásticos externos y los males de la enseñanza en relación con la penitencia y las indulgencias, mientras que los predicadores de tendencia reformista privilegiaban el ataque sobre el pecado y la corrupción, incluyendo toda clase de hombres y todas las especies de pecado sin temor ni favoritismos. Dargan se refiere también a la memoria y a la actuación acostumbradas en la predicación de esos siglos. En todo ello se manifestaba la degeneración en que se había caído.

De tal manera, ante las sutilezas escolásticas y la jactancia elocutiva y declamatoria se había abierto paso el estilo sencillo y claro, basado en los modelos clásicos, adaptados a la elocuencia sagrada.

4. En la Compañía de Jesús, la formación de los futuros religiosos tomaba en consideración, de manera primordial, las capacidades discursivas, que debían estar acompañadas con profundos conocimientos de filosofía y moral. Es importante considerar lo anterior para entender los elementos del sermón y, en particular, la disposición.

El principal texto utilizado en las escuelas jesuitas en la época en que Vieira realizaba sus estudios era el de Cipriano Suarez, quien había publicado su *De arte Rhetorica Libri Tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano* en 1562, obra que alcanzó una enorme fama y fue reeditada de ese año hasta el 1836, 207 veces (Pereira, 2012: 795-809), lo que indica que continuó siendo el libro de texto en las escuelas jesuíticas. Suarez logró un éxito rotundo gracias a que compilaba de una manera clara las teorías antiguas, además de adecuar nociones dispersas en sus fuentes a un desarrollo unitario. Tomó información que reproducía literalmente no sólo de las artes retóricas antiguas, sino también de textos como los *Tópicos* de Aristóteles o de Cicerón, las *Tusculanas* y otras obras de este

autor. En la parte de la *argumentatio* mezcla dialéctica y retórica, logrando conciliar nociones diferentes en un mismo cuerpo de doctrina. Además de ello, la obra fue reformulada de diferentes maneras. Por ejemplo, se publicaron obras que presentaban el contenido de ese libro en forma de tablas o bien se agregaba la *explicatio* de cada capítulo.

Sin embargo, la obra de Suarez es un manual de retórica, no un *ars praedicandi*, como sí lo es la *Ecclesiastica Rhetorica libri VI*, de fray Luis de Granada (publicada en 1576, en Lisboa). Puesto que la teoría retórica clásica no podía emplearse de manera rigurosa en la predicación, podía usarse sólo como referente teórico o mediante adecuaciones prácticas a las diferentes especies de sermones. En la época del Padre Antonio Vieira la predicación se consideraba como una adaptación de la preceptiva retórica clásica.

En el caso de la *dispositio*, las doctrinas clásicas debían adecuarse a las diferentes especies sermocinales que existían en la época de Vieira. Ya hemos visto el sermón misionero, el panegírico o epidíctico y el temático. Por su parte, Granada distingue tres géneros: el suasorio, cuyas partes son: exordio, la narración, “que apenas tiene lugar en estas causas”, la proposición, la división, la confirmación, la refutación y la peroración o epílogo (Granada, 1576, II, II). Luego sigue el demostrativo, en alabanza y vituperio de alguna persona, especie que se ordena con base en las circunstancias de la persona, con ampliificaciones: estirpe, padres, patria, dotes de la naturaleza, formación, fortuna, estudios, dichos y hechos, aunque, en el caso de las vidas de los santos, Granada observa que no sigue ni todos esos tópicos ni ese orden, sino sólo dichos y hechos con sus ampliificaciones (II, III). El tercero es la interpretación (*ennarratio*) de la *lectio* del evangelio, y contiene las partes siguientes: *lectio*, *exordium* y *explanatio* que debe constar de tres a cinco partes (II, IV).

Fernández (2008) establece que los sermones debían construirse con rigor en una serie de pasos: prólogo, argumentación y peroración. “El prólogo se divide generalmente en tema, introito e invocación”. El tema es el pasaje en que se basaba el sermón; el introito, la exposición de un plan para el sermón, que consiste en la idea o ideas fundamentales que se quieren desarrollar. En la invocación se solicita “la ayuda y la inspiración sobrenatural, a menudo a la Virgen María”.

En la argumentación [...] el asunto se aclara, confirmándose con ejemplos bíblicos, experiencias personales, la enseñanza de los Doctores de la Iglesia, la vida de los santos o los filósofos y escritores paganos, amplificando con causas, efectos y circunstancias. También debe prever los contra argumentos y refutarlos.

Por último, viene la peroración, que contiene las conclusiones, para persuadir a los oyentes.

En seguida, afirma categórica: “En el *Sermón de la sexagésima* esta estructura está bien marcada”. Luego indica el contenido del prólogo, que abarca los dos primeros capítulos, cuyo tema es “por qué la palabra de Dios no tuvo mayor efecto entre los oyentes”. Luego sigue el introito, donde “Vieira aclara la elección del tema”, pero sin acordarse ya de la invocación (pues no la tiene ese sermón), pasa al desarrollo o argumentación (caps. III-VIII) y la peroración. Al final de su artículo, Fernández concluye:

El *Sermón de la sexagésima* es una lección de retórica para el arte literario. [...] sermón que se convirtió en un tratado de retórica. Como ya se mencionó, el sacerdote no sólo enseña sino también construye su sermón siguiendo todos los pasos que se consideran esenciales para un discurso retórico (establecer la

materia, dividirlo, probarlo por la razón, presentar argumentos y refutar los que se oponían, completa). (Fernández, 2008)

Pero esto es una exageración, pues el “Sermão da Sexagésima” no es un tratado de retórica, ni sigue los pasos esenciales indicados por la propia autora. Si hubiera seguido con rigor las partes de un sermón no hubiera tantas discrepancias como las hay. Aida Lemos y Micaela Ramon (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 13-14) afirman:

Do ponto de vista da estrutura externa, trata-se de um sermão composto por dez capítulos, cada um com um brilho autónomo, mas não deixando de encaixar no todo. Do ponto de vista da estrutura interna, o texto obedece às seguintes partes: um exórdio; uma proposição que se formula a partir de um tema retirado dos Evangelhos, colocado na modalidade de dúvida (*dubitatio*), na de interrogação (*quaestio*) ou na de paradoxo (*impossibilia*); uma divisão em partes; e uma argumentação com provas (confirmação ou refutação), que se vai desenvolvendo até terminar na peroração.

Sin embargo, de lo anterior surgen varias dudas: ¿Por qué dividir en estructura externa e interna? ¿Por qué se deja fuera de la estructura el “concepto predicable”, que es el pre-texto de todo el sermón? ¿Cuál es la parte correspondiente a la proposición después del exordio? ¿En qué parte se encuentra la división que antecede a la argumentación? ¿Dónde queda la confirmación y dónde la refutación? Finalmente, ¿por qué Vieira no sigue su propio arte de predicar, que Lemos y Ramon analizan en seguida: tema, introito, invocación, argumentación y peroración? Vieira no sigue su propio método de predicar.

Son muchas preguntas y algunas pueden ser superficiales o absurdas, pero no todas, o tal vez todas sean inútiles, si se está

de acuerdo – como yo lo estoy – en que Vieira no sigue ningún plan preestablecido, actúa con libertad, hace lo que quiere; cada sermón suyo tiene su propia lógica y su propia estructura. En consecuencia, su supuesta teoría no sería sino un mecanismo retórico para atacar, para debilitar a sus oponentes; para fortalecerse entre la clase política y, en fin, para alcanzar sus fines de reformar la ley de octubre de 1653 relativa a los indios.

5. En efecto, el Padre Antonio Vieira no tenía por qué seguir un orden preestablecido, pues eso no lo hacía ni siquiera Demóstenes, ni los demás oradores áticos, como lo ha demostrado Delaunois, y una regla básica, elemental es que la estructura o el esquema se debe adaptar al discurso y no lo contrario.

En general, de las partes canónicas del discurso judicial, en un sermón estándar la narración raramente tiene lugar y aún más la refutación; en cambio, el exordio resulta de la mayor importancia, porque hay que volver atentos a los oyentes, benévolo y sabedores del asunto, pero el exordio de un discurso sagrado tiene sus propias características. Debe ser breve, adecuado y grave, aunque el propio Vieira hace amplios exordios. La *propositio* o *prothema* se obtiene sobre todo del Evangelio o de aquella parte del Evangelio de donde se trae la *propositio*, y se presenta de tal manera que el discurso fluya casi de manera espontánea (Suarez, 1562: 180; Goldhagen, 1753: 234). Si se debe desarrollar un hecho, la ampliación se hace a modo de narración; si las palabras, a modo de perífrasis en anécdota (*chria*).

En pocas palabras, de todo lo anterior puede concluirse que no existía una estructura única, sino diferentes, y correctamente se puede afirmar que cada sermón tiene su propia estructura.

6. Naturalmente, el “Sermão da Sexagésima” tiene un orden, y tiene un estupendo orden, un magnífico orden. Ya a la edad de casi cincuenta años, luego de haber gozado de una experiencia exitosa, nuestro orador estaba en su mejor momento no sólo de ofrecer sus ideas o preceptos a su selecto auditorio reunido en la Capilla Real de Lisboa, sino de jugar con los conceptos, con la ideas, con los hombres, siempre que se le prestara el momento oportuno. Y ese momento era el 31 de enero de 1655.

Pero, ¿no acaso el “Sermão da Sexagésima” se apega a la estructura descrita por el gran predicador?

Veamos con cuidado el famoso pasaje:

[1] Há de tomar o pregador uma só matéria; há de defini-la, para que se conheça; [2] há de dividi-la, para que se distinga; [3] há de prová-la com a Escritura; há de declará-la com a razão; há de confirmá-la com o exemplo; [4] há de amplificá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências que se hão de seguir, com os inconvenientes, que se devem evitar; há de responder às dúvidas; há de satisfazer às dificuldades; [5] há de impugnar, e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários; [6] e depois disto há de colher, há de apertar, há de concluir, há de persuadir, há de acabar. Isto é sermão, isto é pregar; e o que não é isto é falar de mais alto. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 61)

Supuestamente, Vieira presenta aquí sus concepciones acerca de la *dispositio*. El pasaje anterior es hermoso y lleno de vigor, pero técnicamente es poco claro. Puede suponerse que presenta las partes y el orden de éstas en un sermón cualquiera. En una primera lectura, no se logra entender con seguridad si está empleando sinónimos o si se refiere a partes diferentes de un sermón, y la acumulación de los diversos datos produce una especie de

vértigo mezclado con la admiración. De cualquier modo, con base en un detenido análisis, siguiendo el texto al pie de la letra, se puede descubrir una estructura en siete partes, sin contar la frase bíblica o *concepto predicable*, que sería la primera parte. [1] Al comienzo se presenta el tema y luego su definición o *propositio*; [2] luego viene la *partitio*, que es la división (“há de dividi-la, para que se distinga”); [3] en seguida, la argumentación, distribuida en tres partes; [4] luego, la *amplificatio*, con siete tópicos; [5] sigue la *refutatio*, y [6] al final, el epílogo, que indican cinco acciones: recoger, resumir, concluir, persuadir, terminar. ¿Esto último es claro? ¿Es una descripción teórica? ¿Podrían encontrarse en un manual de retórica una serie de reglas acumuladas así? ¿No es esto propio más bien de un discurso que busca impactar a sus destinatarios, deslumbrarlos, desarmarlos, atosigarlos?

7. ¿No tiene estructura el “Sermão da Sexagésima”? Claro que sí. Ya antes se ha dicho. Es una estructura estupenda, fuerte, rotunda. El propio Vieira establece esa estructura en diez partes, cada cual con su contenido propio en una secuencia clarísima. Naturalmente que podemos establecer una secuencia tomando como referente los sermones de la época y en particular el pasaje antes citado sobre la *dispositio*, aunque deberíamos adaptarla, adecuarla al sermón objeto de análisis. Y así podríamos decir que primero se encuentra el tema, que es la frase del Evangelio que sirve de punto de arranque y que se repite también al comienzo del segundo capítulo. En seguida, el comentario a partir del tema sobre la actividad evangelizadora y los numerosos obstáculos. Comienza con una frase estruendosa, aunque enigmática: “E se quisesse Deus que este tão ilustre, e tão numeroso auditório saísse hoje tão desenganado da pregação, como vem enganado com o Pregador!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 43). Así, el primer capítulo corresponde al exordio, sin forzaduras. El segundo capítulo es la definición del problema



o *propositio* en forma de duda: “Se a palavra de Deus é tão eficaz, e tão poderosa: como vemos tão pouco fruto da palavra de Deus?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 49). Los capítulos III-VIII contienen la argumentación, que se basa en llegar a una conclusión por la eliminación de las causas. “Si ni  $x_1$ , ni  $x_2$ , ni  $x_3$ , ni  $x_4$  causa  $y$ , entonces  $x_5$  causa  $y$ ”. Este es un poderoso argumento inductivo, empleado en la vida cotidiana para cualquier asunto y en la ciencia médica para descartar las causas de enfermedades, método que se remonta por lo menos al siglo V, con la primera *Tetralogía* de Antifonte de Ramnunte.

Así, Vieira aborda primero cada una de las causas que no son causas reales, sino aparentes: Dios y oyente (cap. III), la persona del predicador (cap. IV), el estilo (cap. V), la materia (cap. VI), la ciencia (cap. VII) y la voz (cap. VIII), todas las cuales Vieira va refutando una por una, hasta llegar a la causa verdadera: los predicadores no predicán la palabra de Dios (cap. IX). Por último, encontramos un formidable cierre o epílogo sobre la función del predicador de no alegrar a los oyentes, sino causarle pena, confundirlos, dejarlos descontentos de sí mismos, terminando con una cita latina empleada antes: *et fecit fructum centuplum*.

En suma: el Padre Antonio Vieira no se apega a las normas formales de la predicación; su libertad y creatividad son los elementos esenciales de su retórica. Sólo que nosotros, pequeños ante él, queremos encuadrarlo, limitarlo, encadenarlo. Espero que mis reflexiones sean sensatas y no contribuyan a ello.

## Bibliografia

- Azevedo, J. L. (1992). *História de António Vieira* (3.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Livraria Classica Editora, 2 vols.
- Beltrán, N. & Ángel, M. (2000). *La Oratoria Sagrada de la Época del Barroco: doctrina, Cultura y Actitud ante la Vida desde los Sermones Sevillanos del Siglo XVII*. Madrid: Editorial Universidad de Sevilla.

- Brandão, H. H. N. (2007). Etnocentrismo e Alteridade Indígena: ambigüidades do Discurso Colonial em Escritos de Vieira. *Filologia e Linguística Portuguesa*, 9, 185-199.
- Bulção, C. (2008). *Padre Antônio Vieira: um Esboço Biográfico*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Bull, P. B. (1922). *Preaching and Sermon Construction*. New York: Macmillan Company.
- Camacho, R. K. (1994). Presencia del Padre Antonio Vieyra, S. J. en la Historia Novohispana. *Saber Novohispano*, 1, 281-298.
- Castro, A. P. (2008). *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Classicismo* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Cázares, A. C. (ed.) (2009). *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Cerdan, F. (1993). La Emergencia del Estilo Culto en la Oratoria Sagrada del Siglo XVII. *Criticón*, 57, 61-72.
- Codina, F. G., González, J. M. E. & Durà, J. P. (2011). La *Dispositio*: el Llibre Segon dels *Institutionum Rhetoricarum Libri Tres* (1554) de Frederic Furió Ceriol. *Studia Philologica Valentina*, 13 (10), 297-324.
- Coelho, M. C. M. N. (2015). Antônio Vieira between Greeks, Romans, and Brazilians: comments on Rhetoric and the Jesuit Tradition in Brazil. *Rhetoric Society Quarterly*, 45 (3), 225-236.
- Dargan, E. C. (1905). *A History of Preaching* (vol. I: From the Apostolic Fathers to the Great Reformers A. D. 70-1572). New York: Hodder & Stoughton.
- Delaunoy, M. (2000). La *Originalidad del Plan Retórico en la Elocuencia Griega (Siglos V y IV a. C.)*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Demoustier, A. & Julia, D. (ed.) (1997). *Ratio Studiorum. Plan Raisonné et Institution des Études dans la Compagnie de Jésus*. Paris: Belin.
- Didier, H. (2002). Antônio Vieira, un Predicador Português frente a la Oratoria Sagrada Española. *Criticón*, 84-85, 233-243.
- Fernández, K. F. S. (2008). A Arte Retórica de Padre Antonio Vieira. *Espéculo*, 37. Acedido a 15 de junho de 2018, em <http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/avieira.html>.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. II, vol. II). S.l.: Círculo de Leitores.
- Goldhagen, H. (1753). *Rhetorica Explicata et Applicata ad Eloquentiam Civilem et Ecclesiasticam, Candidatis Utriusque Eloquentiae Maxime ad Sacras Conciones Accommodata*. Mannheim: De Pierron.
- González, J. M. C. (2014). Recepción de la Obra del Padre Antonio Vieira en España y en la América Española (Siglos XVII y XVIII). In C. Cañete, M. Cabrita & J. González (ed.), *Crisis y Ruptura Peninsular: III Congreso Internacional de la SEEPLU* (101-118). Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Granada, L. (1576). *Ecclesiasticae Rhetoricae sive de Ratione Concionandi Libri Sex*. Lisboa: Antonius Riberius.
- Guaranha, M. F. (2003). O Sermão da Sexagésima e o Processo Argumentativo: estratégias de Trabalho em Classe. In M. C. Lima-Hernandes & G. Fromm (org.), *Domínios de Linguagem II: literatura em Perspectiva* (vol. 1) (85-98). São Paulo: s.n.

- Hansen, J. A. (1978). Vieira, Estilo do Céu, Xadrez de Palavras. *Discurso*, 9, 173-192. Acedido a 2 de julho de 2018, em <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37852/40579>.
- Jung, R. T. (2008). *Retórica e Pregação Religiosa no Sermão da Sexagésima do Padre Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Letras, Área de Concentração em Leitura e Cognição – Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil.
- Kennedy, G. A. (1980). *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Lopes-Cardoso, M. M. (2008). *Antônio Vieira Pioneiro e Paradigma de Interculturalidade*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.).
- Mendes, M. V. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Moraes, R. B. (1979). *Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.
- O'Malley, J. W. (1999). Contenido y Formas Retóricas en Tratados del Siglo XVI sobre Predicación. In: J. J. Murphy (coord.), *La Elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la Teoría y la Práctica de la Rétorica Renacentista* (283-300). Madrid: Visor Libros.
- Palacios, C. A. B. (2013). *La Presencia de Antonio Vieira en la Nueva España (Siglos XVII y XVIII)*. Dissertação de Doutorado, Centro de Estudios Históricos – Zamora: Colegio de Michoacán.
- Pécora, A. (2016). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. Coimbra/Campinas/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Editora da Unicamp/Edusp.
- Peredo, C. H. (2003). *Del Sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Pereira, B. F. (2012). *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pires, E. T. (2011). A Lição de Barthes: a Argumentação em Sermão da Sexagésima: breve Análise. *Caderno Seminal Digital*, 16 (16), 128-151. Acedido a 3 de julho de 2018, em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/viewFile/10915/8606>.
- Ribeiro, A. M. (2008). O Gênero Decoroso no Sermão da Sexagésima. *ArtCultura* (Uberlândia), 10 (17), 9-22.
- Rodrigues, L. F. M. (2011). As “Livrarias” dos Jesuítas no Brasil Colonial, segundo os Documentos do *Archivum Romano Societatis Iesu*. *Cauriensia*, 7, 275-302.
- Salgado, F. H. (2001). *La Oratoria Sagrada en los Siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Schmidt, J. M. G. (s.d.). O Sermão da Sexagésima sob Um Ponto de Vista Retórico e Estilístico. Acedido a 3 de julho de 2018, em [http://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/511080/mod\\_resource/content/0/Schmid.pdf](http://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/511080/mod_resource/content/0/Schmid.pdf).
- Suarez, C. (1562). *De Arte Rhetorica Libri Tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano*. Coimbra: Ioannem Barrerium.

(Página deixada propositadamente em branco)

**Engenhos e minas. A écfrase de Vieira em dois sermões  
“brasileiros” (“Sermão XIV” do Rosário, Baía, 1633, e “Sermão  
da Primeira Oitava da Páscoa”, Belém, no Grão-Pará, 1656)**

*Mills and mines. Vieira’s epigraph in two “Brazilian” sermons  
 (“Sermon XIV” of the Rosary, Baía, 1633, and “Sermon of  
 the First Easter Octave”, Belém, in Grão-Pará, 1656)*

Mário Garcia

Faculdade de Filosofia de Braga (UCP)

ORCID | 0000-0002-2458-3277

Resumo

A comunicação intende analisar brevemente o modo literário da “composição de lugar” em dois sermões de Vieira, através da utilização da “vista da imaginação” e da “vista imaginativa”, segundo a terminologia dos *Exercícios Espirituais*, 47, de S.<sup>to</sup> Inácio de Loyola. Mostra-se, assim, não só os dotes “realistas” do pregador na descrição de um “lugar material” (o engenho de açúcar), mas também, e sobretudo, a pintura literária de um espaço “invisível” (as minas). Da palavra, na sua materialidade, passa-se para a imagem e desta para a ideia. O “ver” nunca é neutro, mesmo se puramente imaginativo. O “real” é sempre “moral”.

Palavras-chave: hermenêutica literária; retórica barroca; arte e moral; *Exercícios Espirituais*

## Abstract

This communication intends to briefly analyse the literary mode of “place composition” in two sermons by Vieira, using the “view of the imagination” and the “imaginative view”, according to the terminology of the *Spiritual Exercises*, 47, of St. Ignatius Loyola. Thus, we demonstrate not only the preacher’s “realistic” gifts in the description of a “material place” (the sugar mill), but also, and above all, the literary painting of an “invisible” space (the mines). From the word in its materiality, we pass to the image and from there to the idea. The “viewing” is never neutral, even if purely imaginative. The “real” is always “moral”.

Keywords: literary hermeneutics; baroque rhetoric; art and morals; *Spiritual Exercises*

A leitura que me proponho fazer de dois sermões de Vieira pregados no Brasil pretende evidenciar o modo como o grande pregador descreve literariamente um determinado lugar. A écfrase, como sabemos, é uma figura retórica que consiste em descrever verbalmente uma obra artística, predominantemente visual. Podemos apresentar como exemplo a descrição, na *Ilíada* (XVIII, 403-608), do escudo de Aquiles. Horácio, na sua *Epistula ad Pisones* (verso 361), conhecida como *Ars poetica*, cunha a sentença que ficou paradigmática nos estudos literários: *ut pictura poesis*, “como a pintura, é a poesia”, resumo de outra sentença atribuída por Plutarco a Simónides de Céos, “a pintura é poesia calada e a poesia, pintura que fala”.

Não parece incorreto, com base na imitação da natureza, entendida à maneira escolástica como obra de arte de que Deus é o autor, a origem última em que poesia e pintura se encontram – e esta era a conceção filosófico-teológica do Padre António Vieira – não parece incorreto, dizia, que atribuamos à figura retórica da écfrase

a designação do processo da transposição literária de uma determinada visão do real. O pregador utiliza, inúmeras vezes, a palavra como “pintura que fala”, conforme ao que recomenda na sua *Ars poetica*, o “Sermão da Sexagésima”: pregar aos olhos e não só aos ouvidos (cap. IV).

Tal processo não é só fruto da sua aprendizagem retórica. Tem a ver com o modo como S.<sup>to</sup> Inácio de Loyola, nos *Exercícios Espirituais*, n.º 47, explica “a composição, vendo o lugar” como o primeiro preâmbulo para a oração. Distingue entre “a vista da imaginação” e “a vista imaginativa”, referindo-se à experiência visiva, direta, do exercitante perante “o lugar material onde se acha aquilo que quero contemplar” ou à sua experiência indireta, “invisível”, mas não menos capaz de trazer à consideração “aquilo que quero contemplar”. No primeiro caso, trata-se simplesmente de ver imaginativamente uma coisa, uma pessoa, “conforme o que quero contemplar”, isto é, de acordo com a minha intenção. No segundo caso, tratando-se de “considerar” o “invisível”, o recurso à “vista imaginativa” torna-se mais criativo. S.<sup>to</sup> Inácio exemplifica deste modo a experiência visiva “dos pecados”: “estar a minha alma encarcerada neste corpo corruptível e todo o composto neste vale, como desterrado, entre brutos animais. Digo todo o composto de alma e corpo”.

Foi nesta escola que Vieira aprendeu a usar a retórica ao serviço da pregação. Dos *Exercícios Espirituais* é que decorre a intencionalidade da sua invenção literária. S.<sup>to</sup> Inácio equipara, como vimos, o “considerar” próprio da “vista imaginativa” a uma elaboração imagético-simbólica e, por conseguinte, artística; não desdenha, antes pelo contrário, integra e valoriza o imaginário no âmbito da oração. Para um criador literário como o Padre António Vieira, este tipo de espiritualidade omnicompreensiva deu-lhe asas para trazer ao discurso oratório todo o tipo de imagens que a sua riqueza genial descobrisse. A éfrase tornou-se, realmente, para ele, um modo privilegiado de pintar no tempo a música das palavras

e de compor a arquitetura do sermão num espaço habitado pelas pessoas concretas a quem falava. Pretendia agradar, persuadir e, sobretudo, colaborar com o Espírito Santo, para procurar levar à conversão, conforme aos critérios evangélicos, os seus ouvintes-leitores. Os sermões constituem, fundamentalmente, um “modo e ordem” de dar os *Exercícios Espirituais*.

1. Vindo ao primeiro exemplo. Vieira fala, na Baía, “à Irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de São João Evangelista [27 de dezembro]. Ano de 1633”, como refere a didascália. Tem 25 anos de idade e ainda não é sacerdote.

O sermão, publicado em 1686 na primeira parte de *Maria Rosa Mística*, é o 14.º dos 30 do Rosário, que constituem os tomos 9 e 10 da edição príncipe (e os vols. VIII e IX, do t. II, da *Obra Completa*). Segue uma *dispositio* académica, na linha do tradicional discurso retórico: enunciado, razões, prova, exemplo. Tratando-se da festa de S. João Evangelista, dois dias depois do Natal, e da Irmandade, supõe-se que de Nossa Senhora do Rosário, constituída pelos escravos negros que trabalham num engenho de açúcar, “estas circunstâncias mais individuais do lugar, das pessoas, e da festa, e devoção que celebramos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 408) vão sendo progressivamente unificadas, através da consideração dos três nascimentos do Filho de Deus, ou dos três filhos da Virgem Maria, a saber, Jesus, S. João e os Pretos, vão sendo unificadas na “devoção que celebramos”, isto é, o rosário. O esquema triádico é também o dos três mistérios do rosário, gozosos, dolorosos e gloriosos.

Desfaz-se uma dúvida: como poderão os escravos rezar o rosário, se o “contínuo trabalho” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 412) parece impedi-los? Vieira vai buscar à Bíblia os três Salmos (8, 80 e 83) que David compôs para serem cantados pelos filhos de Coré, “os operários destas trabalhosas oficinas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 413) que são os lagares e, por aproximação,



os engenhos. Coré significa Calvário, e os filhos do Calvário são os escravos negros, “os imitadores da Cruz, e Paixão de Cristo crucificado” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 413). Porque o Senhor não se esqueceu da sua Mãe, no meio dos seus trabalhos e tormentos, encomendando-a ao discípulo amado S. João, assim também devem os pretos encomendar-se à Senhora, enquanto trabalham. E se Cristo, em três horas que esteve suspenso na Cruz, rezou três vezes a seu Pai, como não poderão os escravos rezar três vezes em vinte e quatro horas? Tanto mais que as três orações de Cristo na Cruz correspondem aos três mistérios do rosário. Por isso, os pretos, como discípulos amados da Senhora do Rosário, imitam S. João, meditando e cantando os mistérios dolorosos.

No encarecimento do “exemplo”, que constitui o cap. VIII do sermão, o último antes da breve peroração, é que encontramos a passagem que agora nos ocupa:

Encarecendo o mesmo Redentor o muito que padeceu em Sua sagrada Paixão, que são os mistérios dolorosos, compara as Suas dores às penas do inferno: *Dolores inferni circundederunt me* [Sl 17, 6]. E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos Engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve, e discerta definição de quem chamou a um Engenho de açúcar “doce inferno”. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas suas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio; os Etíopes, ou Ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa, e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem, e atijam; as caldeiras, ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos, e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e

tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina, e aparato confuso, e estrondoso daquela Babilónia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas, e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno. Mas se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando, e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em Paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em Anjos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 419)

Poderíamos aproximar este texto da minúcia descritiva evidenciada já na Carta Ânua de 30 de setembro de 1626, o primeiro escrito conhecido de Vieira, onde os seus dotes pictóricos se tornam de tal modo vivos que nos adentram naturalmente na experiência visiva e emocional daquilo que nos é narrado.

Não deverá ser estranha ao autor a polissemia da palavra “engenho”: o local onde trabalham os escravos sofre um processo de transfiguração, o inferno converte-se “engenhosamente” em paraíso. A doçura não diz unicamente respeito ao açúcar; faz rescender o “suor” em “harmonia celestial” através das vozes em uníssono da oração. A metáfora concentra a atenção no fogo; os Ciclopes, Etnas, Vesúvios e Babilónias não desvirtuam a simbologia, antes pelo contrário, reúnem mito, natureza e religião, sugerindo a cena dos três jovens na fornalha ardente do livro de Daniel (Dn 3), passeando entre as chamas acompanhados por um anjo.

Trata-se de um texto bíblico interpretado à luz da exegese neotestamentária no significado anagógico da Ressurreição de Cristo. Vieira extrai daí a ligação dos mistérios dolorosos aos gloriosos e por esse caminho prossegue. Encontramos, pois, nesta écfrase alegórica do sermão, um bom exemplo do uso da “vista da imaginação” para

a “composição, vendo o lugar”, aqui, o engenho de açúcar, onde trabalham e sofrem os escravos negros, “o lugar material, assim como um templo ou monte onde se acha Jesus Cristo ou Nossa Senhora, conforme o que quero contemplar” (*Exercícios Espirituais*, 47, 4).

Não queiramos ler o texto à luz das nossas atuais concepções de justiça. Seria anacrônico atribuí-las ao Padre António Vieira. Nem a denominação “preto”, em si mesma, possuía, ao tempo, qualquer sentido pejorativo. O que está em causa não é tanto a mudança da condição social. O próprio orador o insinua, quando diz aos escravos: “Que entre todos os mistérios do Rosário, haveis de ser mais particularmente devotos dos que são mais próprios do vosso estado, da vossa vida, e da vossa fortuna, que são os mistérios dolorosos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 417). O que está, realmente, em causa é o modo como eles são tratados, ainda por cima por quem se diz cristão. O nosso jovem pregador não deixa de o denunciar, com certa timidez, porventura ainda longe da coragem e determinação que lhe serão habituais mais tarde.

Bastaria citar duas ocorrências:

que confusão [...] será para os que se chamam senhores de Engenho, se atentos somente aos interesses temporais, que se adquirem com este desumano trabalho, dos trabalhadores seus escravos, e das almas daqueles miseráveis corpos, tiverem tão pouco cuidado, que não tratem de que louvem, e sirvam a Deus, mas nem ainda de que O conheçam? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 413)

E este que não deixa de ser, à luz da fé, um sério aviso à consciência dos opressores e uma consolação verdadeira para os oprimidos:

Os gostos desta vida têm por consequência as penas, e as penas pelo contrário as glórias. E se esta é a ordem que Deus

guardou com Seu Filho, e com Sua Mãe, vejam os demais o que fará com eles. Mais inveja devem ter vossos senhores às vossas penas, do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 422)

Vieira não desdenhou incluir este sermão das suas primícias, “as primícias daquelas ignorâncias que ainda se não podem chamar estudos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 397), na colectânea *Maria Rosa Mística*. Afirmo, talvez por devoção, mas erradamente, ser “esta a primeira vez” que, “noviço no exercício, e na arte”, sobe “indignamente a tão sagrado lugar” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 397). Ao prepará-lo para a imprensa, mais de 50 anos depois de o ter pregado, parece que não lhe quis mudar traço nem linha. Conserva ainda, ingenuamente, como ele diz do rosário, “o cheiro das rosas, e flores que tanto enlevam, e agradam a Deus” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 412).

2. Em muito diferente circunstância foi pregado o “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, [23 de abril] de 1656, na matriz da cidade de Belém, no Grão-Pará. Vieira regressara ao Maranhão, a 16 de maio do ano anterior, da sua estada “vertiginosa” na Corte, munido da Lei da Liberdade dos Índios, por ele agenciada. A sua fama vinha alicerçada pelos nove sermões da Quaresma de 1655, a maioria deles na Capela Real; contava 48 anos de idade; triunfava em todas as frentes.

O “melindre” desta pregação, em tempo de Páscoa, derivava do facto “de se ter desvanecido a esperança das Minas, que com grandes empenhos se tinham ido descobrir”, como claramente assinala a didascália do sermão. Muito habilmente, Vieira tira partido do regresso desanimado à sua terra dos dois discípulos de Emaús (Lc 24, 17-21), depois de se ter “desvanecido” para eles a ambição de grandeza

humana que teria representado a convivência com Jesus, o Messias afinal humilhado, crucificado e morto.

O pregador vai, com grande mestria e senso psicológico, desentranhando as causas da “tristeza declarada” e da “esperança perdida” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 114). O sermão, eminentemente persuasivo, a contrapelo do que se poderia esperar, defende a tese de que foi muito melhor as minas não se terem descoberto: “muitas vezes está a nossa perdição em sucederem as coisas como esperamos, e pelo contrário está o nosso remédio, e a nossa conservação, em não terem o sucesso que se pretendia” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 115). E todo o discurso progride, de razão em razão, desenganando o auditório, ao acompanhar, podemos dizer, em espírito, o possível descobrimento das minas com os perigos daí resultantes (passados, presentes e futuros) e, ao mesmo tempo, trazendo à colação exemplos colhidos da Bíblia, como provas evidentes das suas asserções que poderiam ser contestáveis.

Aproxima-se, assim, do núcleo do sermão, a écfrase estupenda das minas, que ocupa todo o cap. V. Vieira extrai, da descrição ecfrástica das minas, duas conclusões que desenvolve nos dois capítulos seguintes. A primeira: “muito maior mercê vos fez Deus, e muito mais bem-afortunados fostes em não se acharem as minas, que se o ouro, e prata, que se supunha, e esperava delas, se descobrisse” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 124); a segunda: “também para o mesmo Reino em geral antes haviam de ser de maior opressão, e ruína, que de utilidade, e aumento” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 128).

No cap. VIII, o último da *dispositio*, o pregador, num golpe genial, apresenta ao auditório as “minas” que contrapõe às de ouro e prata, a que chama “suas”, as que tinha prometido descobrir e agora, finalmente, desvenda: as almas, nossas e alheias, que Cristo ressuscitado, descendo ao inferno, “foi buscar, e descobrir umas minas mais ricas que toda a prata, e todo o ouro, cujo preço, e lugar

só Ele conhecia, e nenhum homem, nem Anjo, senão Ele as podia descobrir” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 132).

O cap. V, no coração do sermão, é a pedra de toque que irradia, como onda concêntrica, para todas as partes do desenvolvimento do tema. Exemplo paradigmático da écfrase pela “vista imaginativa”. Vieira não conhece *de visu* as minas, ao contrário do engenho de açúcar. Por isso, na “composição, vendo o lugar”, aqui, realmente para ele, “invisível”, utiliza todo o potencial da sua extraordinária criatividade verbal para descrever, diante dos nossos olhos, cenas vivas com as cores, os ruídos e as imagens mais aterrorantemente fantásticas.

Seria preciso ler o capítulo todo para tirarmos dele todo o proveito. Infelizmente, salto algum trecho. Mas não quero descurar a citação de Is 2, nomeadamente os versículos 19 e 20, que lhe servem de suporte. Apresento a tradução do atual ofício de leitura da liturgia das horas próprio da terça-feira da primeira semana do Advento:

Hão-de refugiar-se nas cavernas dos rochedos e nos antros da terra, por causa da presença terrível do Senhor e do esplendor da sua majestade, quando Ele se levantar para encher a Terra de pavor. Naquele dia, o homem lançará às toupeiras e aos morcegos os seus ídolos de oiro, que havia fabricado para os adorar.

As toupeiras e os morcegos, “neste escuro, e horrendo teatro da paciência sem virtude” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 121), que são as minas de ouro e prata, passam, no texto de Vieira, a designar os homens que nelas trabalham:

Eu nunca fui ao Potussi, nem vi minas; porém nos Livros, que descrevem o que nelas passa, não só causa espanto, mas horror, ler a fábrica, e as máquinas, os artifícios, e a força, o trabalho, e os perigos, com que as montanhas se cavam, as betas se seguem,

e perdidas se tornam a buscar; os encontros de pedernais impenetráveis, ou de águas subterrâneas, que rebentam das penhas, as quais, ou se hão de esgotar com bombas, ou abrir-lhes novo caminho, furando por outra parte os mesmos montes; o estrondo dos maços, das cunhas, das alavancas, e dos outros instrumentos de ferro, alguns dos quais têm cento e cinquenta libras de peso, com que se batem, cortam, e arrancam as pedras, ou se precipitam com maior perigo do alto; e tudo isto naquelas profundíssimas concavidades, ou infernos, onde nunca entrou o raio do Sol, alumiados malignamente aqueles infelizes Ciclopes só com a luz escassa, e contrafeita de alguns fogos artificiais, cujo hálito, fumo, e vapor ardente lhes toma a respiração, e muitas vezes os afoga.

[...] Ainda tem outra propriedade: porque uns como toupeiras com os pés, e mãos na terra a andam cavando, revolvendo, e mudando continuamente, e outros como morcegos suspensos no ar estão picando as pedras, e sangrando as suas veias com o corpo, e com a vida pendente de uma corda. Houve jamais algum anacoreta dos que habitavam as covas, que fizesse tal penitência? Pois ainda não ouvistes o mais temeroso dela.

Solapadas por baixo aquelas grandes montanhas, todo o peso imenso delas se sustenta sobre pilares da mesma matéria, que vão deixando a espaços, os quais, se enfraquecem, ou quebram, como acontece muitas vezes, qual é o efeito? Toda a montanha, ou grande parte dela cai de repente, e a multidão, que andava desenterrando a prata, fica sepultada com ela em um momento, sem outra notícia de tamanho, e tão miserável estrago, que a que deu aos de muito longe o estrondo da ruína, e o tremor de toda a terra. Isto é o que se escreve, e se escreve muito menos do que verdadeiramente é. Baste por prova que a sevícia e crueldade dos Neros, e Dioclecianos comutavam a morte, e os tormentos dos Cristãos em os mandar servir, e trabalhar nas minas; e a Igreja, que com tanta dificuldade, e consideração examina, e avalia os

merecimentos dos Santos, canonizava, e venerava por Mártires aos que nelas acabavam a vida. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 121-122)

Não é preciso encarecer o efeito que causaria nos ouvintes uma tal descrição e as consequências que o orador dela extrai:

A roça haviam-vo-la de embargar para os mantimentos das minas; a casa haviam-vo-la de tomar de aposentadoria para os Oficiais das minas; o canavial havia de ficar em mato, porque os que o cultivassem haviam de ir para as minas; e vós mesmo não havíeis de ser vossos, porque vos haviam de apenar para o que tivésseis, ou não tivésseis préstimo; e só os vossos Engenhos haviam de ter muito que moer, porque vós, e vossos filhos havíeis de ser os moídos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 123)

Podemos, talvez, pensar num momentâneo desafogo catártico, depois deste clímax trágico. O que se esperaria alcançar com o ouro e a prata foi comparado ao inferno. O desvanecimento das minas transformar-se-ia na paz e na liberdade reencontradas, como aconteceu com os discípulos de Emaús, depois de terem descoberto Cristo ressuscitado na pessoa daquele peregrino incógnito que deles se aproximou?

Vieira não é íngenuo, mas acredita convictamente na força da palavra que pode mover os corações. É por isso e para isso que faz literatura. Conhece as paixões humanas. Fala da sua experiência amadurecida por muito ter observado, em primeiro lugar em si próprio. Sente que tem autoridade, exatamente porque nunca viu minas, isto é, não se envolveu na ambição de as querer descobrir e encontrar. O testemunho da sua isenção visiva torna-o mais credível da sua autoridade moral. Pinta de tal modo o que não viu que o dá a ver como se o tivesse visto e de um modo mais fundo



e verdadeiro. Torna-se um visionário convincente. Inverte o foco da atenção, do ouro para a alma, do brilho à vista desarmada para a luz interior da consciência.

Falando a cristãos, não os adverte primeiramente, note-se, com os castigos do pecado da idolatria das riquezas materiais, mas para animá-los com as verdadeiras alegrias da fé: “Mas se temos Fé, e juízo, como não há de prevalecer a alegria, o gosto, e a felicidade de Deus nos ter descoberto estas minas do Céu, à falsa, e mal entendida tristeza, de não termos achado as da terra, que nela buscávamos?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 138).

A maior liberdade de invenção, no caso da écfrase realizada pela “vista imaginativa”, transfigura-se, pela palavra arrebatadora de Vieira, numa persuasão mais universal e escatológica. A intenção moral do pregador induz a uma conversão de vida; redonda, pelo vigor da pintura da “composição, vendo o lugar”, possivelmente naquele “conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem para que mais o ame e o siga”, que S.<sup>to</sup> Inácio pede a Deus nos *Exercícios Espirituais*, n.º 104.

**3.** Felizmente, muitos outros exemplos abundam, nos escritos do Padre António Vieira, desta possibilidade da palavra proferida descrever, com as tintas da imaginação, uma verdade mais entranhada no leitor-ouvinte, ou no “legente”, como Maria Gabriela Llansol gostava de dizer. Bastaria recordar, do “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma” (Capela Real, 1655), a passagem, no cap. VII, que começa deste modo: “Eu taparei os ouvidos ao que se diz, e só direi o que se vê com os olhos, e se aponta com o dedo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 184); ou, do “Sermão do Espírito Santo” (São Luís do Maranhão, 1657): “Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de Príncipes, veríeis naqueles quadros, e naquelas ruas dos jardins dois géneros de Estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 252).

Mas parece-me dever-se concluir com a justamente célebre descrição da guerra, incluída no “Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora”, nunca pregado, mas imediatamente divulgado em folheto, pouco depois do dia aniversário, 22 de junho de 1668:

É a Guerra aquele monstro, que se sustenta das fazendas, do sangue, das vidas, e quanto mais come, e consome, tanto menos se farta. É a Guerra aquela tempestade terrestre, que leva os campos, as casas, as Vilas, os Castelos, as Cidades; e talvez em um momento sorve os Reinos, e Monarquias inteiras. É a Guerra aquela calamidade composta de todas as calamidades, em que não há mal algum, que ou se não padeça, ou se não tema; nem bem, que seja próprio, e seguro. O pai não tem seguro o filho, o rico não tem segura a fazenda, o pobre não tem seguro o seu suor, o nobre não tem segura a honra, o Eclesiástico não tem segura a imunidade, o Religioso não tem segura a sua cela, e até Deus nos Templos, e nos Sacrários não está seguro. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 162)

Quem não será capaz de ver, com a “vista imaginativa”, nesta écfrase dos horrores da guerra, uma pintura, antes da letra, da Guernica de Picasso? A consideração de um “monstro”, a descrição de uma “tempestade”, uma paisagem devastada, a insegurança universal do homem e do próprio Deus? E tudo isto graças ao engenho e arte de um incomensurável apóstolo da palavra!

## **Bibliografia**

- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Kolvenbach, P.-H. (1999). *Decir... al “Indecible”: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae.
- Loiola, I. (1999). *Exercícios Espirituais* (3.<sup>a</sup> ed.). Braga: Livraria A.I.

**Entre Profetas e Poetas: a retórica antiga nos sermões do  
Padre Antônio Vieira e nos discursos de D. Aquino Corrêa**

*Between poets and prophets: rhetoric in the sermons of Father  
Antônio Vieira and in the speeches of Dom Aquino Corrêa*

Elisabeth Battista

Universidade Federal de Mato Grosso

Jildonei Lazzaretti

Universidade Federal de Mato Grosso

ORCID | 0000-0001-5751-0915

**Resumo**

O texto consiste em uma análise comparativa entre os sermões do Padre Vieira e os discursos de D. Aquino Corrêa, para constatar como eles associam a retórica antiga com a hermenêutica cristã, visando persuadir seus ouvintes. Assim, a partir de Barthes (1975), Reyes (1961), Hansen (2013) e Tringali (2014), observa-se como a retórica antiga se constituiu historicamente enquanto arte da oratória dos antigos gregos e latinos, e como permaneceu na formação eclesiástica. Na análise dos textos, são utilizados os estudos de Hansen (1978), Saraiva (1980), Mendes (1989) e Pécora (1994), comparando os recursos retóricos dos dois oradores, e demonstrando que ambos buscam a persuasão afetiva por meio do latim, que confere ritmo e autoridade ao

discurso. Assim, o latim, por seu ritmo – ligado à poesia – e por sua autoridade – ligada à profecia – faz com que o profeta Vieira atue como “poeta”, e o poeta D. Aquino como “profeta”.  
Palavras-chave: retórica; sermões; discursos

#### Abstract

This text is a comparative analysis of the sermons of Father Vieira and speeches of D. Aquino Corrêa, to see how they associate the Antique Rhetoric with Christian hermeneutics, to persuade his listeners. Based on Barthes (1975), Reyes (1961), Hansen (2013) and Tringali (2014), it observes as the Antique Rhetoric was constituted historically as art of oratory of antique Greek and Romans, and how it remained in ecclesiastical studies. In the analysis of texts, we use works of Hansen (1978), Saraiva (1980), Mendes (1989) and Pécora (1994), comparing the rhetorical resources of the two preachers, and demonstrating that they persuade affectively using the Latin, that gives rhythm and authority to the discourse. Therefore, Latin, for its rhythm – related to poetry – and for its authority – related to prophecy – allows the prophet Vieira to act as a “poet”, and the poet D. Aquino to act as “prophet”.

Keywords: Rhetoric; sermons; speeches

### 1. Considerações iniciais

O estudo analítico e comparativo de recortes do conjunto discursivo de dois destacados oradores de língua portuguesa, Padre Antônio Vieira e D. Aquino Corrêa, constitui o objetivo fundamental deste trabalho. Se, contudo, os discursos são díspares quanto ao tempo – três séculos os separam – e ao lugar que os motivaram, então, por que aproximá-los? Tanto os sermões de Padre Vieira

como os discursos de D. Aquino utilizam-se de elementos da retórica antiga, compreendida como a arte da oratória dos antigos gregos e latinos, a qual se consolidou fundamentalmente a partir do pensamento de Aristóteles, Cícero e Quintiliano.

Padre Vieira certamente é o mais conhecido de entre ambos, principalmente pela influência cultural e política que exerceu tanto no Brasil como em Portugal durante o séc. XVII. Nascido em Lisboa, em 6 de fevereiro de 1608, António Vieira veio com a família para o Brasil em 1614. Em 1623, aos 15 anos, ingressou na Companhia de Jesus; e logo em 1627 começou a dar aulas de Retórica em Olinda. Em 1638, foi ordenado sacerdote, tornando-se um dos maiores oradores de língua portuguesa. Para atestar tal relevância, basta considerar o epíteto de “Imperador da língua portuguesa”, a ele atribuído por Fernando Pessoa, em *Mensagem*.

Já D. Francisco de Aquino Corrêa nasceu em 2 de abril de 1885, em Cuiabá, capital do estado brasileiro de Mato Grosso, onde viveu sua infância e realizou seus estudos. Em 1903, ingressou no noviciado da Congregação dos Salesianos de D. Bosco, e de 1904 a 1909, fez seus estudos filosóficos e teológicos em Roma, sendo ordenado sacerdote em 17 de janeiro de 1909. Em 1914, com apenas 29 anos, foi nomeado pelo papa Pio X bispo auxiliar da Arquidiocese de Cuiabá, tornando-se assim o bispo mais jovem de todo o mundo. Em 1917, devido a inúmeros conflitos internos no estado de Mato Grosso, D. Aquino Corrêa foi indicado pelo então presidente da República, Wenceslau Brás, como candidato ao governo do estado, a fim de exercer um papel conciliatório. E assim, com 32 anos, foi eleito governador do estado de Mato Grosso para o período de 1918 a 1922, tornando-se o único clérigo católico a assumir tão alto cargo político. Grande poeta e orador, D. Aquino foi o primeiro mato-grossense a ser eleito para Academia Brasileira de Letras.

D. Aquino Corrêa lançou as bases da literatura no estado de Mato Grosso, tanto enquanto poeta que exaltou a pátria, a natureza e as

“verdades eternas”, como enquanto orador que formava a opinião pública, principalmente na sociedade cuiabana. Mas ele também atuou por meios institucionais, na fundação da Academia Mato-grossense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso.

Atualmente, os estudos literários sobre D. Aquino Corrêa têm se concentrado em sua obra poética. Porém, o enfoque desta pesquisa se dará em relação aos seus discursos, caracterizados sempre por um primor linguístico, pela beleza das imagens e pela consistência de suas ideias.

Diante desse contexto, as semelhanças entre os dois oradores indicam como pode ser profícua uma análise comparativa de ambos. Mesmo com a disparidade temporal de cerca de três séculos (da qual se tem plena consciência, para evitar anacronismos), é possível identificar, tanto nos sermões do Padre Vieira como nos discursos de D. Aquino, elementos da retórica antiga que, somados à tradição cristã da hermenêutica, possibilitaram o desenvolvimento de uma oratória sacra que visava à persuasão de seus interlocutores, enquanto destinatários da salvação.

## **2. A retórica antiga: sua natureza e desenvolvimento**

Definir a retórica antiga é uma tarefa árdua, visto que ela nunca constituiu um sistema uniforme desenvolvido por um único pensador. Muitos estudos<sup>1</sup> demonstram que a retórica foi se constituindo historicamente, sendo abordada por vários pensadores, tanto para utilizar suas técnicas, como para contribuir em sua sistematização, ou para criticá-la.

Até mesmo partindo do aspecto etimológico e morfológico do termo “retórica”, é possível constatar seu caráter aberto e multiforme, como argumenta João Adolfo Hansen:

---

<sup>1</sup> Aqui são utilizados Barthes (1975), Hansen (2013), Reyes (1961) e Tringali (2014).

[...] entendo o termo "retórica" com o sentido que tem na fórmula grega *tékhne rhetoriké*, "técnica retórica", e na latina, *ars rhetorica*, "arte retórica", em que é adjetivo, como em português, técnica *retórica*, não substantivo, *a Retórica*. **Com o adjetivo, evita-se a ilusão da existência de um corpo unitário, fechado e acabado**, como saber ou objeto positivo que apenas espera reconhecimento. **Com a subtração do substantivo, também se elimina esse idealismo e ressalta-se a materialidade contingente das práticas que recorrem às técnicas retóricas.** (Hansen, 2013: 12, grifo nosso)

Historicamente, a retórica nasce na Grécia no séc. V a.C., mais especificamente em Siracusa, na Sicília, com Empédocles de Agrigento, Córax e Tísias. Nesse contexto da democracia grega, as técnicas retóricas serviam como um instrumento para resolver, de forma não violenta, todas as controvérsias que surgiam. Em 427 a.C., a retórica é levada a Atenas pelo sofista Górgias (490-388 a.C.), que abre as primeiras escolas onde se ensina a arte de persuadir, "patrocinando, sem escrúpulos, o justo e o injusto, por meio de discursos 'sofisticados', ornamentados com figuras de estilo" (Tringali, 2014: 96).

Criticando as técnicas dos sofistas, Platão (427-347 a.C.), em seus diálogos *Górgias*, *Fedro* e *Apologia de Sócrates*, propõe uma nova retórica, "não desligada da verdade". Nesse sentido, percebe-se que a retórica platônica se limitaria a fazer uma "demonstração" pelo discurso, afastando-se, assim, do sentido originário da retórica, que estava relacionado a uma disputa de opiniões prováveis. Até então, a retórica pretendia discutir, por meio de discursos, questões em conflito, que ainda estavam abertas; mas, com Platão, ela passa a ser uma lição de filosofia, caracterizada pela busca obrigatória da verdade.

Diante desse cenário, coube a Isócrates (436-338 a.C.) a missão de defender a retórica tanto dos "ataques" de Platão como das "prá-

ticas injustas” dos sofistas. Contra Platão, Isócrates argumentou que “incumbe ao homem conhecer não só a verdade, mas conviver com o mundo da opinião” (Tringali, 2014: 97), visto que a finalidade da retórica não é conduzir para a verdade, mas persuadir sobre determinada opinião. Contra os sofistas, ele defendeu a unidade entre a retórica e a sabedoria, a fim de promover a educação integral do homem.

De acordo com Hansen (2013: 17), Isócrates e Aristóteles foram os que desenvolveram “as sistematizações das técnicas retóricas dos gêneros oratórios gregos”. No entanto, ele destaca que essas sistematizações “foram matéria de muitíssimos usos que, a cada vez, generalizaram o nome ‘Aristóteles’ como princípio unitário de autorização da autoria e da autoridade da discursividade: ‘A Retórica segundo Aristóteles’” (Hansen, 2013: 17). Certamente, esse destaque dado à abordagem de Aristóteles deve-se à mudança realizada em relação aos seus predecessores:

Aristóteles escreveu a *Retórica* para contestar o tratamento deficiente e pouco filosófico que Isócrates havia aplicado ao tema. Os “tecnólogos” de quem ele fala com menosprezo – Córax, Calipo, Pánfilo, Teodoro – extremavam o amor de seu ofício [...] Aristóteles vira as costas desdenhosamente para seus antecessores, incapazes de organizar os elementos dispersos de seu empirismo, nem de abarcar em suas compilações todas as espécies retóricas, e solta respeitosamente a mão de seu mestre. Este queria reduzir a retórica à moral. Sem abandonar o fim moral, o discípulo quer entender a retórica dentro de sua própria natureza, e averiguar até onde está apta para por à prova as teses contrárias, antes de empregá-la como um instrumento para o bem da sociedade humana. (Reyes, 1961: 216, tradução nossa)



Assim, discordando de Córax, Isócrates e Platão, e evitando polemizar com a abordagem dos sofistas, Aristóteles, define a retórica como a “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (Aristóteles, 2005: 95). Descrevendo a estruturação das obras do filósofo grego, Roland Barthes expõe como ocorre a teorização da retórica aristotélica:

Aristóteles escreveu dois tratados sobre os fatos do discurso, mas ambos são distintos: a *Techne rhetorike* trata de uma arte da comunicação cotidiana, do discurso em público; a *Techne poietike* trata de uma arte da evocação imaginária. [...] Ambas são, para Aristóteles, dois encaminhamentos específicos, duas “*technai*” autônomas; e é a oposição desses dois sistemas, um retórico e outro poético, que, de fato, define a retórica aristotélica. (Barthes, 1975: 155)

Como observa Hansen: “Obviamente, os preceitos aristotélicos da *Poética* se aplicam à ficção da tragédia e da epopeia, enquanto os da sua *Técnica Retórica* especificam as técnicas dos gêneros oratórios” (Hansen, 2013: 13).

Até aqui foram apresentados os expoentes da retórica grega. Agora, porém, é indispensável tratar do desenvolvimento das técnicas retóricas em Roma, pois, como destaca Dante Tringali (2014: 93): “A Retórica Antiga nasce na Sicília, na Magna Grécia, cresce e se nutre em Atenas e do porto do Pireu se expande mar afora. Conquista Roma e domina todo o Império Romano”. E acrescenta: “Depois de muitas vicissitudes, a Retórica se implanta em Roma e de Roma se difunde para a posteridade” (Tringali, 2014: 101).

A introdução da retórica grega em Roma ocorreu de modo atribulado, sofrendo resistência do partido nacionalista, que tentava sobrepor os valores romanos aos gregos. No entanto, gradativamente foram se instalando escolas de rétores gregos em Roma, e

posteriormente oradores latinos. O tratado latino mais antigo é a *Rhetorica ad Herennium*, publicado por volta de 85 a.C. Por sua completude, esse manual exerceu muita influência no ensino de Retórica, sobretudo na Idade Média. Sendo anônimo, sua autoria foi indevidamente atribuída a Cícero; mas estudos recentes acreditam que seu autor seria Cornifício.

Entre os latinos, os dois grandes expoentes da retórica antiga foram Cícero e Quintiliano. O primeiro, Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), foi tanto um *rhetor* (um mestre) quanto um *orator* (um orador). Como mestre de retórica, escreveu os seguintes tratados: *De inventione*, *De oratore*, *De partitione oratoria*, *Brutus*, *Orator*, *De optimo genere oratorum* e *Topica*. Como orador, é considerado um dos maiores de todos os tempos, sendo proposto como modelo de estilo nas escolas jesuíticas. Cícero, contrariando Platão, defende que a retórica não busca a verdade, mas a verossimilhança. Ele parte fundamentalmente do pensamento de Aristóteles, porém, evita algumas sistematizações elaboradas pelo filósofo grego.

Enquanto Cícero destacou-se como rétor e orador, Marco Fábio Quintiliano (35-100) destacou-se exclusivamente como rétor, sendo um dos grandes mestres da educação retórica. Em sua obra *De institutione oratoria*, ele realiza a consolidação de toda a retórica antiga, alternando entre a influência de Aristóteles, de Platão e de Catão. Segundo alguns comentadores, Quintiliano defende que a retórica é a arte de falar bem, e não de persuadir, opondo-se, nesse aspecto, a Isócrates, Aristóteles e Cícero.

Nesse percurso histórico, foram apresentados os principais nomes da retórica antiga, desenvolvida tanto pelos gregos como pelos latinos. Porém, é necessário mencionar que o desenvolvimento da retórica não se encerra com esses autores, visto que suas técnicas são utilizadas constantemente ao longo da Idade Média, e, com a fundação da Companhia de Jesus, em 1540, passam a fazer parte do ensino do *Trivium* – Gramática, Retórica e Lógica (Hansen, 2013: 20).

Mesmo que a retórica antiga não tenha se constituído como um sistema fechado e uniforme, é possível identificar algumas obras que lançaram suas bases teóricas, entre as quais a *Techne rhetorike* de Aristóteles, os tratados de Cícero, e *De institutione oratoria* de Quintiliano.

## 2.1. As partes constitutivas da retórica antiga

Tradicionalmente, os teóricos da retórica antiga concordam em identificar cinco partes constitutivas da retórica: a invenção, a disposição, a elocução, a memória e a ação. Essas cinco partes estão propostas em função de dois elementos essenciais, que estão mais especificamente ligados ao discurso, a saber: o tema e a questão. Assim, as cinco partes referem-se à retórica em sua totalidade, enquanto que os dois elementos referem-se propriamente ao discurso.

Em relação aos elementos essenciais de um discurso retórico, podem ser conceituados da seguinte forma: o tema é o assunto principal do texto; enquanto que a questão é o tema problematizado, ou seja, é quando o tema deixa de ser objeto de mera exposição e passa a provocar uma controvérsia. Nesse sentido, o tema está presente em qualquer texto, mas em um discurso retórico o tema precisa se transformar em uma questão, tornando-se objeto de polêmica entre duas posições divergentes. Deste modo, o discurso retórico procura persuadir seus ouvintes a aceitar determinada posição acerca de uma questão.

Quanto às partes da retórica, deve-se dizer que consistem, na verdade, em cinco operações principais da *techne rhetorike*: invenção (em latim *inventio*, em grego *heuresis*), disposição (em latim *dispositio*, em grego *taxis*), elocução (em latim *elocutio*, em grego *lexis*), memória (em latim *memoria*, em grego *mneme*) e ação (em latim *actio*, em grego *hypocrisis*) (Barthes, 1975: 182).

A *invenção* é o momento de descoberta dos argumentos, após ter sido posta a questão. O orador busca o que vai dizer – “*quid*

*dicat*” – bem como as provas para fundamentar o que será dito. Aristóteles argumenta que, na retórica, tudo sobre o que não se tem provas é irrelevante. O filósofo grego também distingue as provas em intrínsecas<sup>2</sup> (quando se comprova algo por meio de uma definição, divisão ou etimologia) e extrínsecas<sup>3</sup> (quando se prova algo por meio de uma testemunha, fato ou objeto material). As provas intrínsecas derivam da formação e habilidade do orador enquanto orador; ao passo que as provas extrínsecas se apresentam ao orador, que toma posse delas e as reelabora, encaixando-as no discurso (Tringali, 2014: 135).

No entanto, não cabe à invenção apenas encontrar as provas e argumentos. Como atividade dialética, ela abrange duas operações: achar e julgar. Cícero destacou esse duplo papel da invenção: “*invenire*”, isto é, achar os argumentos; e “*iudicare*”, ou seja, avaliar a relevância dos argumentos encontrados. Deve-se também mencionar que, na retórica, nenhuma prova é incontestável, mas todas as provas são verossímeis, sempre admitindo a contestação. Até mesmo uma prova eventualmente verdadeira, no conjunto das provas, reveste-se do caráter da verossimilhança.

A segunda parte da retórica é a *disposição*, que consiste na tarefa de organizar metodicamente o discurso. Após ter juntado criticamente seus argumentos na invenção, o orador precisa colocar cada coisa que vai dizer no seu devido lugar – “*quo loco dicat*” – a fim de que nada fique solto ou desconexo. Para isso, a disposição

---

<sup>2</sup> As provas intrínsecas se dividem em lógicas e psicológicas. As *provas lógicas* se dividem em *dedutivas* (os silogismos, enquanto expressão de um raciocínio encadeado) e *indutivas* (os exemplos, que são relatados mediante a narração de pequenos fatos). Já as *provas psicológicas*, por sua vez, dividem-se em *éticas* (que transmitem uma imagem moral daqueles que estão envolvidos no discurso) e *patéticas* (que se referem às paixões e sentimentos que o orador explora e incita em seus ouvintes). Cf. Barthes, 1975: 184-205; Tringali, 2014: 135-148.

<sup>3</sup> As provas extrínsecas estão baseadas no testemunho, que pode ser de uma pessoa, coisa ou evento. É entre as provas extrínsecas que se encontra a citação, a qual possibilita as relações de intertextualidade.

exige basicamente dois procedimentos distintos: 1) dividir o discurso em partes preestabelecidas; 2) distribuir o material encontrado em cada uma dessas partes, e dentro de cada parte colocar cada coisa no lugar mais adequado, de modo que todas as partes estejam em harmonia entre si (Tringali, 2014: 158). Quanto a essa divisão do discurso que compõem a disposição, é possível mencionar seis partes que são aconselhadas no *De Inventione*, de Cícero, e na *Rhetorica ad Herenium*, a saber: 1) o exórdio, enquanto parte introdutória, que estabelece o primeiro contato entre o orador e seu público; 2) a narração, que relata fatos que contextualizam a argumentação; 3) a proposição, que consiste em uma sentença que responde à questão inicial do discurso, e que direciona toda sua produção; 4) a partição ou divisão, que é a enumeração dos principais pontos da proposição a serem desenvolvidos no discurso; 5) a argumentação, enquanto organização dos argumentos encontrados durante a invenção, que pode dividir-se em duas frentes, a confirmação dos próprios argumentos e a refutação dos argumentos adversários; 6) e a peroração, que é a conclusão do discurso. Em outros tratados de Cícero e de Quintiliano, e na própria *Retórica* de Aristóteles, são mencionadas outras partes opcionais do discurso, como a digressão, a alteração e a amplificação, que, devido ao seu caráter eventual, não serão aprofundadas.

Posteriormente, segue-se a *elocução*, que consiste no melhor modo de dizer o que se tem a dizer – “*quo modo dicat*”. A elocução é quando o orador registra, de algum modo, o material pesquisado e organizado. O modo mais comum e conveniente de registrar é escrevendo o discurso: “uma vez encontrados e repartidos os argumentos maciçamente nas partes do discurso precisam ser ‘traduzidos em palavras’: é a função dessa terceira parte da *techne rhetorike*” (Barthes, 1975: 212). Ou seja, nesse terceiro momento da retórica, todo o empenho se concentra particularmente no nível da linguagem verbal. Aqui, nota-se que os estilos e figuras de linguagem

influenciam significativamente na argumentação do discurso e, conseqüentemente, na persuasão dos ouvintes.

Cícero e Quintiliano elencam quatro características fundamentais a serem desenvolvidas na elocução: a adequação da linguagem, a correção gramatical, a clareza do discurso e sua elegância. No que tange à elegância ou ornamentação, deve-se destacar que a beleza do estilo não se trata da beleza pela beleza, mas de uma beleza funcional, que tem em vista reforçar a argumentação. Essas qualidades estéticas da linguagem são alcançadas principalmente por meio das figuras de estilo, utilizadas prioritariamente com uma finalidade retórica:

Na elocução, ao se buscar a elegância, as figuras acabam por ocupar uma posição central. [...] Na Retórica, o objetivo não é sobrecarregar um discurso com figuras desnecessárias, o que leva ao preciosismo, ao pedantismo. As “figuras de estilo” devem se converter acima de tudo em “figuras retóricas”, utilitárias na medida em que ilustram e ajudam a provar. Secundariamente, elas exalam um perfume poético. (Tringali, 2014: 176)

Conforme observa Hansen (2013: 27): “As três divisões – invenção, disposição, elocução – são propriamente verbais, dando conta da produção do enunciado”. Quando pronto, recorre-se à *mneme* memória, e à *hypocrisis*, *actio* ou ação, propriamente enunciativas e pragmáticas. Assim, a quarta parte da retórica, a *memória*, consiste na memorização integral ou parcial do discurso, decorando-o *ipsis litteris* ou retendo, no mínimo, seus pontos essenciais. Esse é o momento em que se confia à memória aquilo que se inventou, dispôs e redigiu. Mesmo que a função principal da memória esteja ligada à enunciação, como destacou Hansen anteriormente, deve-se observar que ela também exerce influência sobre a produção do

discurso, de tal modo que os antigos diziam que ela era o tesouro da eloquência, “*thesaurus eloquentiae*” (Tringali, 2014: 130).

Por fim, a quinta parte da retórica é a *ação*, que consiste na declamação do discurso diante do auditório. A ação compreende tanto a pronúncia como também a gesticulação. Assim, a primeira se destina aos ouvidos, e a segunda, aos olhos. Evidentemente, a voz possui primazia sobre os gestos, de modo que a gesticulação serve à pronúncia.

Como já observado, essas cinco partes da retórica estão divididas em dois módulos: 1) o módulo da produção, que abarca a *invenção* (que se refere ao conteúdo), e a *disposição* e a *elocução* (que se referem à expressão); 2) e o módulo da comunicação, constituído pela memória e pela ação. Diante dessa divisão, a análise desenvolvida neste trabalho enfatizará o primeiro módulo,<sup>4</sup> visto que é o que se pode ter acesso por meio dos textos de Vieira e de D. Aquino. Isso não significa que tais pregadores não tenham utilizado o segundo módulo (a memória e a ação). Ao contrário, os relatos históricos e biográficos atestam que ambos não apenas liam, mas incorporavam suas pregações, usando-se de seu potencial mnemônico, e da gesticulação.

## 2.2. A retórica antiga na formação eclesiástica

Diante do que foi exposto acerca da retórica antiga, alguém poderia levantar o seguinte questionamento: não seria um anacronismo comparar Vieira e D. Aquino, sendo um do séc. XVII e outro do séc. XX? Ou, ainda: não seria um anacronismo tentar relacionar esses dois oradores, que estão distantes por três séculos, com os mecanismos da retórica antiga, cujo início data do séc. V a.C.?

---

<sup>4</sup> Roland Barthes também não analisa o segundo módulo, por não ser acessível por meio das obras escritas (Barthes, 1975: 182).

Justamente para evitar anacronismos na análise comparativa dos sermões do Padre Vieira e dos discursos de D. Aquino, é necessário considerar um elemento em comum que possibilitou o contato de ambos com a retórica antiga. Nesse sentido, é de suma relevância o fato de que ambos foram clérigos: o primeiro foi um padre da Companhia de Jesus; o segundo, oriundo da Congregação dos Salesianos, chegou ao episcopado. Mais do que um mero dado biográfico, a formação eclesiástica de ambos é determinante para esta análise, visto que foi no ensino jesuítico que a retórica antiga encontrou sua “sobrevivência” (Barthes, 1975: 175).

Nesse contexto, é importante considerar que, desde a institucionalização dos seminários pelo Concílio de Trento, em 1563, os Jesuítas sempre estiveram, de certo modo, vinculados à formação sacerdotal. E, ao observar a organização curricular da *Ratio Studiorum* – documento publicado em 1599, que estabelece as diretrizes do método educativo dos Jesuítas –, é possível identificar dois elementos que contribuíram para a difusão e continuidade dos princípios da retórica antiga, a saber: a *filosofia aristotélico-tomista*, por fornecer indiretamente instrumentais teóricos para a compreensão das técnicas retóricas de Aristóteles; e o *curso de Humanidades*, tanto pelo ensino dos preceitos da retórica antiga, como pelo estudo das línguas clássicas e de suas literaturas.

Os oradores que aqui são analisados, Padre António Vieira e D. Aquino Corrêa, embora em tempos distintos, foram formados sob a influência das concepções educacionais da Companhia de Jesus. Vieira, desde jovem, estudou em um Colégio dos Jesuítas em Salvador e, posteriormente, ingressou na referida congregação, onde se tornou sacerdote. E ele não apenas foi formado dentro desse modelo educacional, como também foi formador, tanto que, com apenas 17 anos, já tinha sido “nomeado professor de retórica no colégio dos padres em Olinda” (Besselaar, 1981: 12).



Já D. Aquino, mesmo sendo da Congregação dos Salesianos de D. Bosco, estudou, entre 1904 e 1909, na Pontifícia Universidade Gregoriana (dirigida pelos Jesuítas), na qual se doutorou em Filosofia e em Teologia (Cometti, 1994: 74). Obviamente que, nesse período, não havia mais a primazia cultural da Companhia de Jesus, nem o predomínio do método pedagógico da *Ratio Studiorum*. No entanto, as bases da formação sacerdotal lançadas pelos Jesuítas já haviam sido assimiladas institucionalmente pela Igreja, sendo que muitos de seus aspectos foram ratificados por documentos papais. Um exemplo disso é a orientação da Igreja – na carta encíclica *Aeternis Patris* (1879) do papa Leão XIII, e no decreto *Optatam Totius* (1965) do Concílio Vaticano II – de que a formação filosófica seminarística seja pautada nos ensinamentos de S. Tomás de Aquino, os quais se fundamentam na filosofia de Aristóteles, que, por sua vez, é o substrato da retórica antiga.

Quanto à formação de D. Aquino Corrêa nas Humanidades – cujos frutos encontram-se nas citações e alusões que faz aos poetas e oradores clássicos, em seus discursos e poemas – certamente foi contribuída por sua formação na Universidade Gregoriana, sob a tutela da Companhia de Jesus, que historicamente sempre esteve marcada por um “entusiasmo humanista” (Guillermou, 1977: 23). No entanto, tal formação não seria tão eficaz sem sua notável inteligência, que lhe possibilitou a condição de autodidata em latim e grego. Desde seus 15 anos, D. Aquino dedicou-se a apreender sozinho o latim, para poder ler diretamente nos originais os poemas de Virgílio, e observou: “penso que o latim tenha dado mais seriedade às minhas pretensões humanísticas” (Corrêa, 1985c: 285).

Desta forma, a formação eclesiástica, por meio do legado retórico e humanístico dos Jesuítas bem como pela ratificação pontifícia dos estudos tomistas, possibilitou a ingerência dos instrumentais da retórica antiga nos escritos de Vieira e de D. Aquino.

### 3. A retórica hermenêutica de Vieira

Muitos são os autores que analisaram a presença da retórica antiga nos sermões do Padre Vieira. Entre eles, pode-se destacar: António José Saraiva, com sua obra *O Discurso Engenhoso*; Margarida Vieira Mendes, em *A Oratória Barroca de Vieira*; João Adolfo Hansen, em seu texto *Vieira, Estilo do Céu, Xadrez de Palavras*; e Alcir Pécora, em sua obra *O Teatro do Sacramento*.

Particularmente no “Sermão da Sexagésima”, poder-se-ia falar em uma dupla presença dos princípios da retórica antiga, visto que são constatados tanto na forma como o sermão está organizado, como em seu conteúdo. Esse último aspecto pode ser exemplificado pela abordagem de quatro das cinco operações da Retórica. Nos caps. IV e VII do “Sermão da Sexagésima”, Vieira aborda a *invenção*. No cap. VI, quando ele orienta sobre a divisão das partes de um sermão (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 61), está referindo-se à *disposição*, na qual o jesuíta trata das seis partes do discurso, propostas no *De inventione*, de Cícero, e na *Rhetorica ad Herenium* (Mendes, 1989: 179). Já o cap. V do sermão contempla a *elocução*, enquanto operação na qual se busca o melhor modo de expressão. E o cap. VIII trata da *actio*, restringindo-se à temática da voz (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 65-66).

No entanto, é necessário destacar que os sermões de Vieira não se reduzem a uma mera aplicação dos princípios da retórica antiga ao contexto discursivo do catolicismo. Até porque a Igreja havia decidido, no Concílio de Trento, esforçar-se pela “recristianização do orador eclesiástico, sobretudo com a leitura dos Padres” (Mendes, 1989: 66). Porém, à medida que a Companhia de Jesus foi assumindo a primazia cultural do Ocidente, no fim do séc. XVI, essa decisão conciliar foi sendo adaptada. Os Jesuítas, com sua formação humanista, sistematizada na *Ratio Studiorum*, buscaram conciliar a retórica antiga com a tradição cristã, celebrando “o orador retoricamente competente e, ao mesmo tempo, imitador de Cristo, dos

Apóstolos e de S. Paulo” (Mendes, 1989: 66). É nesse sentido que, no “Sermão da Sexagésima”, Vieira destaca os referenciais a partir dos quais trata da arte de pregar:

Tudo o que tenho dito pudera demonstrar largamente, não só com os preceitos dos Aristóteles, dos Túlios, dos Quintilianos, mas com a prática observada do príncipe dos Oradores Evangélicos, São João Crisóstomo, de São Basílio Magno, São Bernardo, São Cipriano, e com as famosíssimas orações de São Gregório Nazianzeno. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 62)

Tem-se, portanto, uma associação entre a retórica antiga e a hermenêutica cristã, visto que:

[...] os acontecimentos históricos e suas redes de causas exigem ser interpretados como articulações de um relato tão inspirado quanto o das Escrituras. Daí a importância, para os oradores sacros, de associar a tradição cristã da exegese bíblica, enquanto ciência da interpretação alegórica dos sentidos das Escrituras, àquela da retórica antiga, mais restrita à análise dos enunciados persuasivos. (Pécora, 2014a: 11-12)

Ao falar do “Sermão da Sexagésima”, Hansen enfatiza que “a astúcia desse sermão consiste em reconverter as regras retóricas às da hermenêutica [...] como se já houvesse, inscrita em tudo, também uma retórica natural” (Hansen, 1978: 174). Essa associação pressupõe o conceito tomista de *analogia entis*, segundo o qual as criaturas são, de certo modo, análogas ao Criador, uma vez que “há necessariamente uma relação e, por conseguinte, uma certa semelhança entre o efeito e a causa” (Gilson, 2007: 662). Assim, tanto os objetos naturais quanto o intelecto humano são análogos ao ser de Deus. Esse é o fundamento da “retórica hermenêutica de Antônio

Vieira”, que “ressalta da analogia tomista [...] o *topos* de que o conhecimento racional da natureza corresponde a uma descoberta de pistas deixadas por Deus para servir de guia para suas criaturas” (Pécora, 1994: 147).

Sob esse prisma, pode-se compreender o que António J. Saraiva identificou como a “retórica das coisas”, na qual “o esforço do pregador exegeta [...] deve convergir tanto para as coisas como para as palavras” (Saraiva, 1980: 79), considerando que “a explicação das coisas é também uma explicação do texto” (Saraiva, 1980: 80). O autor afirma que “Vieira, assim como respinga aqui e ali textos para reforçar o texto do tema, apropria-se de fatos naturais ou históricos que submete a uma verdadeira exegese textual” (Saraiva, 1980: 81).

Nesse sentido, Alcir Pécora destaca que “o sermão constitui-se analogamente à retórica divina impressa, desde sempre, nas coisas criadas, que a hermenêutica, todavia, apenas descobre gradualmente, no discurso do tempo” (Pécora, 2014a: 13). Desta forma, o próprio sermão e sua engenhosidade retórica são analogias do universo engenhoso e ordenado, que, por sua vez, reflete os atributos de seu Criador:

[...] a elocução engenhosa, aguda, difícil, acomoda-se perfeitamente bem à hermenêutica, cuja tarefa é descobrir nos objetos os sinais de Deus. Quer dizer, a agudeza verbal, que busca relações ocultas entre objetos extremos, repõe no discurso o mesmo processo alegórico-misterioso que está posto nas coisas criadas e que necessariamente assinalam o Criador. (Pécora, 2014b: 19)

Nessa concepção, “o sermão atua como uma hermenêutica factual cuja interpretação preenche os lugares da *invenção* retórica” (Pécora, 2014a: 13). Tem-se, portanto, a utilização dos instrumentais da retórica antiga, porém, sob a ressignificação da hermenêutica

cristã, compreendida tanto enquanto exegese bíblica como enquanto interpretação dos acontecimentos históricos.

Essa retórica hermenêutica é utilizada por Vieira em seus sermões num todo; porém, especificamente no “Sermão da Sexagésima”, ela é tanto o substrato a partir do qual são expressos os preceitos oratórios, como constitui o próprio conteúdo de tais preceitos.

#### **4. Entre a profecia e a poesia: os recursos retóricos nos sermões de Vieira e nos discursos de D. Aquino Corrêa**

Por ser Vieira o pregador por antonomásia, é uma tarefa árdua, e até arriscada, compará-lo com outros oradores. Corre-se sempre o risco de perder-se em anacronismos ou em valorações simplórias. Tendo consciência desses riscos e buscando evitá-los, pretende-se aqui comparar os sermões de Vieira e os discursos de D. Aquino, no que se refere aos seus recursos retóricos. Dois membros da Academia Mato-Grossense de Letras, Corsíndio Monteiro da Silva e João Antônio Neto, já sugeriram tal comparação, mas sem aprofundá-la. O primeiro destacou: “Tanto quanto do Padre Vieira, de Dom Aquino se poderá dizer haver realizado e sintetizado o ideal do grande orador!” (Silva, 1984: 32). O segundo salientou o prestígio que ambos possuíam em suas épocas: “[...] como Vieira que deslumbrou as Cortes europeias de Roma, Paris, Haia e Estocolmo, foi Dom Aquino o embaixador da eloquência brasileira” (Neto, 1982: 128).

Assim, aprofundando essa comparação de forma mais detalhada, pode-se dizer que os dois oradores utilizaram-se de instrumentais da retórica antiga, associando-os, porém, à hermenêutica. Nesse sentido, são constatados os seguintes paralelos entre ambos: 1) Padre Vieira e D. Aquino partiram de uma questão (*quaestio*), enquanto problematização de um tema, considerando-a o motor de seu discurso; 2) para responder a questão inicial do discurso, eles desenvolviam as três primeiras operações retóricas – *invenção*, *disposição* e *eloquência* – sempre tomando por base o conceito tomista de *analogia*

*entis*, o qual possibilitava a primazia da hermenêutica desde o primeiro momento da invenção, no qual buscavam seus argumentos e provas; 3) durante a disposição, de modo geral, ambos seguiam as seis partes do discurso – exórdio, narração, proposição, partição, argumentação e peroração; 4) por fim, na elocução, o jesuíta e o salesiano desenvolveram um “discurso engenhoso”, cujos recursos retóricos persuadem tanto pela via lógica, quanto pela afetiva. Nos dois oradores, a elocução proporciona uma correspondência de atributos entre ambos: o “profeta Vieira”<sup>5</sup> demonstra-se também poeta, e o “poeta D. Aquino”<sup>6</sup> revela-se também profeta. Mesmo parecendo uma constatação ousada, é necessário seguir a demonstração desses paralelos para compreendê-la.

Quanto ao primeiro paralelo, acerca da utilização de uma questão como motor do discurso, em Vieira, podem ser tomadas como exemplo as famosas indagações do “Sermão da Sexagésima”:

[...] Nunca na Igreja de Deus houve tantas pregações, nem tantos Pregadores como hoje. Pois se tanto se semeia a palavra de Deus, como é tão pouco o fruto? Não há um homem, que em um Sermão entre em si, e se resolva; não há um moço, que se arrependa; não há um velho, que se desengane: que é isto? Assim como Deus não é hoje menos Onipotente; assim a Sua palavra não é hoje menos poderosa, do que dantes era. Pois se a palavra de Deus é tão poderosa, se a palavra de Deus tem hoje tantos pregadores: porque não vemos hoje nenhum fruto da palavra de Deus? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 49)

---

<sup>5</sup> Historicamente, sempre se falou de Vieira como o profeta do Quinto Império, destacando-se sua obra *Clavis Prophetarum*.

<sup>6</sup> Como destaca seu biógrafo, padre Pedro Cometti: “É voz comum, entre os que o conheceram e acompanharam, com inteligência e afeto, sua vida literária, que Dom Aquino foi, acima de tudo, poeta” (Cometti, 1994: 525).

Seguindo os preceitos da retórica antiga, depois de problematizar o tema do sermão por meio da questão, Padre Vieira apresenta a proposição, enquanto uma proposta de resposta ao problema levantado: “Sabeis, Cristãos, porque não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos pregadores. Sabeis, Pregadores, porque não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa nossa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 52).

D. Aquino Corrêa procede de forma semelhante; porém, sendo mais breve que Vieira na contextualização da questão, e, conseqüentemente, apresentando a proposição logo em seguida. Nesse sentido, é exemplar o discurso “A noiva dos sábios”,<sup>7</sup> em que questão e proposição estão tão próximas textualmente que, num primeiro momento, a proposição é apresentada de forma interrogativa, como se fosse uma consequência lógica dos questionamentos que a antecedem:

A instituição do paraninfado acadêmico inculca a ideia etimológica e festiva de um noivado. Nas idades antigas, como sabeis, e na moderna, perdura o costume, paraninfo era aquele que entre harmonias e flores, acompanhava os noivos desde o teto paterno até o lar nupcial.

[...] Dizei-me em verdade, ó jovens, quem vos levou a deixardes a liberdade e as doçuras da casa materna pelos muralhões severos do ginásio? Quem vos fez trocar os lampadários e as harmonias dos saraus alegres, por essa lâmpada solitária e muda das vigílias estudiosas? Por quem foi que preferistes, ao fantasiar quimérico da adolescência, a meditação grave e metódica das ciências e letras? Por quem, senão pela Verdade, por essa Verdade, que vos falava

---

<sup>7</sup> Em 31 de julho de 1910, ao paraninfar uma turma de bacharéis em Letras do Liceu Cuiabano.

nos lábios dos vossos mestres, sorria-vos dentre as laudas dos livros e alvorecia nos horizontes das vossas lucubrações austeras?

Eu te saúdo, pois, ó noiva dos sábios! Verdade, que és o mesmo Deus! (Corrêa, 1985a: 16)

Em relação ao segundo aspecto, sobre a utilização da hermenêutica durante o momento da invenção retórica, é necessário fazer algumas distinções acerca do contexto em que Vieira pregou seus sermões, e em que D. Aquino proferiu seus discursos. Por sua própria natureza, um sermão está vinculado ao contexto litúrgico da missa, tendo necessariamente a hermenêutica como instrumento interpretativo dos textos bíblicos. No entanto, Vieira amplia sua área de interpretação, aplicando a hermenêutica tanto para a exegese bíblica como para a interpretação de acontecimentos históricos. Desta forma, partindo do texto bíblico e pressupondo a relação de analogia entre as criaturas e seu Criador, o jesuíta interpreta os mais variados eventos. Nesse sentido, em seu “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” de 1653, pregado aos colonos do Maranhão, ele parte do episódio em que o demônio tenta Cristo no deserto, e o relaciona com a situação dos índios escravizados. Vieira argumenta que o demônio prometera a Jesus o mundo inteiro, em troca de sua alma: “o demônio [...] oferece por uma alma o mundo todo; porque vale mais uma alma, que todo o mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 228). E, de forma brilhante, compara esse fato bíblico com a realidade dos colonos da região, que trocam suas almas pela escravidão dos índios:

A que diferente preço compra hoje o demônio as almas, do que oferecia por elas antigamente! Já nesta nossa terra vos digo eu! Nenhuma feira tem o demônio no mundo, onde lhe saiam mais baratas. No nosso Evangelho ofereceu todos os Reinos do mundo por uma alma: no Maranhão não é necessário ao demônio tanta



bolsa para comprar todas; não é necessário oferecer mundos; não é necessário oferecer Reinos; não é necessário oferecer Cidades, nem Vilas, nem Aldeias. Basta acenar o diabo com um tujupar de pindoba, e dois Tapuias; e logo está adorado com ambos os joelhos: *Si cadens adoraveris me*. Oh que feira tão barata! Negro por alma; e mais negra ela, que ele! “Esse negro será teu escravo esses poucos dias que viver; e a tua alma será minha escrava por toda a eternidade, enquanto Deus for Deus”. Este é o contrato, que o demônio faz convosco; e não só lho aceitais, senão que lhe dais o vosso dinheiro em cima. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 232-233)

Esse recurso hermenêutico também é utilizado por D. Aquino Corrêa, porém em circunstâncias distintas. Ao contrário dos sermões de Vieira, os discursos do arcebispo de Cuiabá não se restringiam ao contexto litúrgico da missa, pois foram proferidos em cerimônias religiosas, eventos culturais e atos cívicos. Mesmo com essa diversidade circunstancial, o religioso também se utilizou de uma retórica hermenêutica, interpretando os acontecimentos históricos sob o prisma da revelação divina. Nesse sentido, no discurso “Meus ideais literários”,<sup>8</sup> Aquino destaca como seus “lídimos ideais [...] a religião e o patriotismo: Deus e Pátria!” (Corrêa, 1985a: 236). Cultivando esses ideais religiosos e patrióticos, por meio dos recursos da retórica antiga, D. Aquino insere a hermenêutica na invenção retórica de seus argumentos, como em seu discurso “Bispo e presidente de Estado”,<sup>9</sup> em que faz uma releitura da calamitosa situação política do estado de Mato Grosso, a partir da parábola do bom samaritano:

---

<sup>8</sup> Em 21 de maio de 1927, em Cuiabá, na festa oferecida pelo Centro Mato-grossense de Letras, pela eleição do autor para a Academia Brasileira de Letras.

<sup>9</sup> Em 25 de outubro de 1917, ao aceitar a candidatura à presidência do estado de Mato Grosso, para exercer um papel conciliatório em meio aos conflitos políticos.

Ia-se-me entregar nos braços um Estado agonizante. Saía ele estrangulado e semimorto, dentre as garras da mais angustiosa crise, vestes estraçalhadas e feridas abertas, a lhe verterem o derradeiro sangue.

Que consolação e que glória para um Bispo, ser o samaritano da sua terra! (Corrêa, 1985a: 66)

Quanto ao terceiro paralelo, sobre as seis partes do discurso – exórdio, narração, proposição, partição, argumentação e peroração – era um verdadeiro preceito oratório seguir tal disposição. Preceito este que o próprio Vieira ratifica no “Sermão da Sexagésima”:

Há de tomar o pregador uma só matéria; há de defini-la, para que se conheça; há de dividi-la, para que se distinga; há de prová-la com a Escritura; há de declará-la com a razão; há de confirmá-la com o exemplo; há de amplificá-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências, que se hão de seguir, com os inconvenientes, que se devem evitar; há de responder às dúvidas; há de satisfazer às dificuldades; há de impugnar, e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários; e depois disto há de colher, há de apertar, há de concluir, há de persuadir, há de acabar. Isto é sermão, isto é pregar. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 61)

Essa divisão das partes do discurso era tão fundamental que, na única vez em que Vieira não a segue totalmente, ele mesmo faz notar a ausência de um de seus elementos. Isso ocorreu no “Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma” de 1651, pregado na Capela Real: “[...] seguia-se agora exortar os Príncipes a este amor, e beneficência [...]. Mas este meu Sermão hoje será a primeira oração Evangélica, que contra todas as Leis da Retórica acabará sem peroração” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 222-223).

Tal observação das seis partes do discurso também é encontrada em D. Aquino. Seus discursos mais longos estão divididos em seções, cujos nomes referem-se ao argumento que ali é defendido. Nesses discursos mais extensos, de modo geral, a última seção era intitulada “peroração” ou “conclusão”, dependendo do público que o ouvia. Já os discursos mais curtos e menos formais também seguem essa estrutura, porém sem ser explicitada por subtítulos.

No último paralelo, relacionado à elocução, percebe-se que os clérigos recorrem a alegorias, utilizam metalogismos, enquanto figuras que modificam o valor lógico de uma palavra, e fazem diversas citações em latim.

Esse último aspecto merece destaque, pois, ao contrário do que muitos pensam, a recorrência ao latim não é um mero preciosismo formal, mas uma estratégia retórica. Os dois clérigos utilizam-se constantemente de citações latinas da Sagrada Escritura, de escritores eclesiásticos e de filósofos antigos, a fim de persuadir seus ouvintes. Nesse sentido, as máximas latinas, nos sermões de Vieira e nos discursos de Aquino, estão dispostas como o “ápice” ou o “coroamento” de um raciocínio, persuadindo seus interlocutores não por meios racionais, mas afetivos. Utilizando a terminologia aristotélica, essas citações latinas não funcionam como uma prova “lógica” (*lógos*), mas como um argumento “patético” (*páthos*), que suscita emoções e paixões nos ouvintes.

Tal persuasão afetiva ocorre devido a dois atributos das sentenças em latim: o ritmo e a autoridade. Sobre o primeiro, observa-se que a utilização frequente de enunciados latinos compõe como que a matéria sonora do discurso, e “para os antigos, o ritmo da frase tem importância capital, pois é a música do discurso, o que torna a expressão harmoniosa ou tocante, sempre fácil de ser retida” (Reboul, 2004: 115). Desta forma, o latim é utilizado como meio de persuasão afetiva, porque o seu “ritmo gera um sentimento de evidência próprio a satisfazer o espírito, mas também a conseguir sua adesão” (Reboul,

2004: 116). Dante Tringali (2014: 277) denomina esse fenômeno como “poetização da Retórica”, quando “a Retórica vai à escola dos poetas. [...] Com os poetas, os oradores aprendem a elaborar os discursos com elegância, com adornos, de modo a lograr efeitos artísticos e persuasivos”. Assim, ao utilizar-se do ritmo das sentenças latinas, o profeta Vieira exerce a função de “poeta”, como se vê no “Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma” de 1649: “Difícultoso preceito: *Diligite inimicos vestros* [Mt 5, 44-45]. Difícultoso motivo: *Ego autem dico vobis*. Difícultoso exemplo: *Ut sitis filii Patris vestri*” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 168).

Quanto à característica da autoridade, deve-se ao fato de ser o latim a língua da Vulgata,<sup>10</sup> de diversos textos da patrística e da escolástica, bem como a língua oficial dos documentos da Igreja e de suas celebrações litúrgicas. Assim, ao citar em latim, o orador agrega palavras mais contundentes que a sua, ou seja, insere as palavras da Escritura, da Tradição e do Magistério, que, para o católico, são os três instrumentos da Revelação de Deus. Assim, falando em nome de Deus, em latim, o orador exerce o papel de profeta, que não fala por si mesmo, mas age como um mensageiro da autoridade divina. Nesse sentido, em seu discurso “Salvemos a família!”,<sup>11</sup> D. Aquino Corrêa exorta, evocando a autoridade de outrem: “[...] a tempestade diabólica do divórcio. Não sou eu quem de tal modo a qualifica, é o grande doutor Santo Agostinho: ‘Assim como, diz ele, a união conjugal vem de Deus, assim o divórcio vem do diabo.’ *Sicut conjunctio a Deo, ita divortium a diabolo*” (Corrêa, 1985c: 217).

---

<sup>10</sup> Tradução latina da Bíblia, dirigida por S. Jerônimo no séc. IV, e que foi declarada oficial pela Igreja no Concílio de Trento.

<sup>11</sup> Em 9 de novembro de 1950, na Faculdade de Direito de São Paulo.

Assim, o latim, por seu ritmo – ligado à poesia – e por sua autoridade – ligada à profecia – faz com que o profeta Vieira atue como “poeta”, e o poeta D. Aquino exerça o papel de “profeta”.

## **5. Considerações finais**

Diante do que foi exposto, há quem possa pensar de forma “segmentada” e “anacrônica”, e negar a possibilidade de correspondência entre os instrumentais da retórica antiga e os recursos da poesia e da profecia. Mas é necessário considerar que eles são utilizados enquanto mecanismos retóricos, que estão presentes nos sermões de Vieira e nos discursos de D. Aquino não apenas por preciosismo formal, mas por uma necessidade de persuasão inerente à própria missão dos pregadores.

Portanto, os dois oradores, compreendendo a Retórica como a “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (Aristóteles, 2005: 95), associaram-na à hermenêutica, buscando assim a persuasão de seus ouvintes acerca de questões espirituais, morais e políticas. Nesse sentido, é possível estender também aos discursos de D. Aquino a constatação de Alcir Pécora (1994) acerca dos sermões de Vieira, nos quais, segundo ele, há uma unidade entre retórica, teologia e política. Observando as devidas distinções, pode-se dizer que ambos, por meio da oratória, exerceram uma grande influência religiosa, política e cultural.

Por fim, cabe dizer que, sendo Vieira o precursor entre ambos, certamente seu legado literário foi significativo na formação da oratória de D. Aquino Corrêa, como ele mesmo destaca: “Vieira imortal na sua obra literária, é e será sempre um íris de luz, estreitando Portugal e o Brasil de todos os séculos” (Corrêa, 1985b: 262).

## Bibliografia

- Aristóteles (2005). *Retórica* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Barthes, R. (1975). A Retórica Antiga. In J. Cohen (org.), *Pesquisas de Retórica* (147-224). Petrópolis: Vozes.
- Besselaar, J. V. D. (1981). *Antônio Vieira: o Homem, a Obra, as Ideias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Cometti, P. (1994). *D. Aquino Corrêa: vida e Obra*. Cuiabá: Libris.
- Corrêa, D. F. A. (1985a). *Discursos* (t. I, vol. II). Brasília: Imprensa Nacional.
- Corrêa, D. F. A. (1985b). *Discursos* (t. II, vol. II). Brasília: Imprensa Nacional.
- Corrêa, D. F. A. (1985c). *Discursos* (t. III, vol. II). Brasília: Imprensa Nacional.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. II, vol. II). S.l.: Círculo de Leitores.
- Gilson, E. (2007). *A Filosofia na Idade Média* (2.<sup>a</sup>ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Guillermou, A. (1977). *Os Jesuítas*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Hansen, J. A. (1978). Vieira, Estilo do Céu, Xadrez de Palavras. *Revista Discurso*, 9, 173-192.
- Hansen, J. A. (2013). Instituição Retórica, Técnica Retórica, Discurso. *Matraga*, 20 (33), 11-46.
- Mendes, M. V. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Neto, J. A. (1982). Dom Aquino, o Orador. In A. R. Pimentel (org.), *A Mais Linda Flor* (118-141). Cuiabá: UFMT.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp.
- Pécora, A. (2014a). Introdução – Sermões: o Modelo Sacramental. In A. Pécora (org.), *Sermões: Padre Antônio Vieira* (t. 1, 11-25). São Paulo: Hedra.
- Pécora, A. (2014b). Introdução – Sermões: a Pragmática do Mistério. In A. Pécora (org.), *Sermões: Padre Antônio Vieira* (t. 2, 11-27). São Paulo: Hedra.
- Reboul, O. (2004). *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Reyes, A. (1961). La Antigua Retórica. In A. Reyes, *Obras Completas de Alfonso Reyes* (t. XIII, 347-558). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Saraiva, A. J. (1980). *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: Perspectiva.
- Silva, C. M. (1984). *O Escolhido*. Brasília: Imprensa Nacional.
- Tringali, D. (2014). *A Retórica Antiga e as Outras Retóricas: a Retórica como Crítica Literária*. São Paulo: Musa.

## **Dois sermões de Santa Catarina e algumas questões de retórica e de ideologia**

*Two sermons of Santa Catarina and some questions of rhetoric and ideology*

José Veríssimo Teixeira da Mata  
Universidade Estadual de Campinas  
ORCID | 0000-0002-2024-3937

### **Resumo**

No presente ensaio, apresentam-se os dois sermões de S.<sup>ta</sup> Catarina como um repositório de lugares das disputas ideológicas em seus momentos mais agudos, avaliando-se ainda a recepção dessa disputa pelo monarca, pelos ideólogos e pelo militar. A própria estrutura do primeiro dos sermões, pregado em Lisboa, permite situar as relações de importantes partes do Estado, as Armas e a Coroa, isto é, o próprio rei, diante da ideologia, particularmente da ideologia religiosa, e dos produtores, ou condutores, do discurso religioso, sacerdotes ou filósofos. A forma com que o rei se relaciona com a religião, o impacto que o simbolismo da coroa tem para seus atos, a sua posição diante do discurso religioso, a forma com que o militar recebe a argumentação: todos esses aspectos estão postos genialmente nos dois sermões analisados. Palavras-chave: ideia; luta de ideias; retórica; ideologia; estrutura ideológica

## Abstract

In this essay, two sermons of Saint Catherine, written by Vieira, are presented as a repository of places concerning ideological disputations in their most acute moments, also evaluating the reception of disputations by the monarch, by the ideologists and by the military men. The structure of the first sermon, preached in Lisbon, allows to precise the relations between important state sectors, the army and the crown, i.e., the king himself before the ideology, in particular the religious ideology, and before the producers or conductors of religious speech, clergymen and philosophers. The way in which the king is connected to religion, the impact that the symbolism of the crown has in his acts, his positions before the religious discourse, the way in which the military man receives the argumentation: all these aspects are wisely considered in these two sermons by Vieira.

Keywords: idea; struggle of ideas; rhetoric; ideology; ideological structure

Quando se está diante de um clássico, está-se diante de uma permanência que se refaz no tempo.

Discutirei algumas questões de dois sermões de S.<sup>ta</sup> Catarina, Virgem e Mártir (1), pregado em Lisboa, e o “Sermão de Santa Catarina”, pregado em Coimbra, em 1663 (2), do ponto de vista da luta das ideias, da retórica e da ideologia no sentido contemporâneo, onde encontramos muitas razões da permanência de Vieira.

No primeiro deles, Vieira faz o elogio da prudência contra a roda da fortuna, e faz a sua análise católica bem próxima da cultura romana, onde explora a fortuna, e onde explora as sutilezas da língua latina e os mitos gregos, como se os livros da Bíblia fossem escritos originariamente em latim, ou viessem das fabulações gregas, mas



a maior lição é a provisoriedade do que aí está e a prudência que deve orientar o homem. Diante das coisas, incluindo as do Estado, Vieira apresenta uma hierarquia de dificuldades – é mais fácil o desejar que o fazer, o resolver que o executar.

Veremos que nos sermões apontados há elementos importantes para discutir os caminhos da luta das ideias e o tipo de vinculação às ideias que os trechos escolhidos dos dois sermões citados revelam. Eles mostram-nos, mais do que uma simples metáfora, mais do que uma lenda fundante da afirmação do cristianismo, a estrutura e os *topoi* da mais refinada guerra ideológica.

Começemos, portanto, a análise desses trechos estruturantes dos citados sermões.

### 1. “Sermão de Santa Catarina Virgem, e Mártir”

A) “Não há cabeças mais duras de penetrar, e converter, que as coroadas; e se o Rei, ou tirano, por dentro é mau, e vicioso, e por fora hipócrita, e devoto, estas aparências de religião, com que se justificam, os endurecem, e obstinam mais” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 365).

Ao iniciar essa análise, entendemos que o brilhantismo de certos textos dificilmente se explica apenas pela harmonia do conjunto, sempre há momentos fortes que parecem insuflar ânimo nos clássicos. Nós vemos, na arquitetura propriamente dita, certas paisagens originais e belíssimas, em que as partes sempre parecem ser por si mesmas modestas, mas o conjunto nos descobre um evento totalmente admirável e distinto.<sup>1</sup> Esse tipo de estrutura dificilmente se encontrará na *arquitetura* dos textos escritos brilhantes.

---

<sup>1</sup> Vide, a esse propósito, o que diz a página da UNESCO sobre o conjunto arquitetônico do centro histórico da cidade de Goiás, no Brasil: “Ainda que modestas, tanto a arquitetura pública quanto a arquitetura privada formam um todo harmonioso, graças ao uso coerente de materiais e técnicas locais” (Acedido a 10 de julho

A frase que, primeiramente, se toma aqui como excerto a ser analisado, nos coloca diante de uma verdade espetacular, e que a experiência confirma a cada dia na política, seja na cabeça coroada pela tradição monárquica seja naquela ungida pela representação democrática em suas diversas aparições. A explicação que torna essa verdade palpável, compreensível do ponto de vista da razão, é o significado ideológico do chefe no contexto político. Ele representa a ideologia a que se vincula de modo mais claro, e é assim que é reconhecido, e coloca-se na posição em que está como representante dessa ideologia, tendo como ofício guardá-la e protegê-la, sua carapaça ideológica é elemento estruturante dessa arquitetura. Em geral, no exercício de seu ofício, não sendo um ideólogo no sentido estrito da palavra (o que é o mais comum), o chefe tem o instinto da ideologia, e reage ao novo, ao desconhecido com o necessário cuidado, esperando que o aparato em torno processe a proposição.

A frase que ora se examina tem dois movimentos. O primeiro é expresso pela primeira proposição: “Não há cabeças mais duras de penetrar, e converter, que as coroadas [...]”.

Vê-se aqui nesse “penetrar” e nesse “converter”<sup>2</sup> que Vieira se está referindo ao fato de que o horizonte dos coroados dificilmente se muda, ele, Vieira, cá está naturalmente visando mudanças no horizonte do coroadado, pois se refere à conversão, a qual, para além do significado concreto, religioso, tem a sua matriz mais geral, isto é, a mudança dos critérios de ver o mundo: é, portanto, uma mudança radical, sob esse aspecto.

---

de 2018, em <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/list-of-world-heritage-in-brazil/historic-centre-of-the-town-of-goias/>).

<sup>2</sup> “[...] pareille aux kaléidoscopes qui tournent de temps en temps, la société place successivement de façon différente des éléments qu’on avait crus immuables et compose une autre figure. [...] Ces dispositions nouvelles du kaléidoscope sont produites par ce qu’un philosophe appellerait un changement de critère” (Proust, 1988: 87-88).

A cabeça do coroadado aparece como blindada pela coroa; penetrá-la significaria atravessar-lhe o metal, alterar a movimentação do cetro, e aqui, para além dos significantes presentes, também está o seu significado, a simbologia do reino, a ideologia que ela, a coroa, veicula e impõe ao rei, assim reconhecido, defender. Na verdade, ele, o rei, não tem aqui muito espaço, ele está no espaço dos que o cercam, daqueles que ele representa, e a coroa não pode afastar-se da fração de classe a que está ligada, ou, em sentido mais livre, da classe a que está ligada, sob pena de pôr a prêmio a própria cabeça do rei. Converter-se como, então?

A segunda parte – “[...]e se o Rei, ou tirano, por dentro é mau, e vicioso, e por fora hipócrita, e devoto, estas aparências de religião, com que se justificam, os endurecem e obstinam mais” – traz o caso de um tirano mau e vicioso e recoberto pela carapaça ideológica da ideologia religiosa. Vale lembrar: a ideologia religiosa é um elemento de que não se pode abstrair do tempo de Vieira, nem talvez do nosso.

Convenhamos que talvez Vieira não queira associar o tirano mau e vicioso ao seu próprio horizonte religioso, mas admitamo-lo (e até aprofundemos), ainda que para testar tal hipótese. Ela tem um interesse teórico inequívoco. Esse tirano mau e vicioso, para quem a religião não seria mais que aparências, é um incrêdo. Ele não se serve da religião espontaneamente em sua práxis, mas a usa, segundo Vieira, de modo hipócrita. Esse uso o endurece e o obstina ainda mais.

Ora, esse uso hipócrita é um uso consciente, ou em um nível de consciência mais elevado do que o simples uso do monarca sinceramente religioso. Ele, o tirano hipócrita, serve-se conscientemente, portanto, da carapaça da ideologia religiosa em seus protocolos de poder. Ele se serve da ideologia religiosa não porque nela crê, mas porque a reconhece importante para obter o consentimento às suas ações, ou simplesmente para tornar mais fácil o exercício da coação legal.

Não importa aqui (para os exclusivos fins de compreensão dos mecanismos internos da ideologia) que a hipocrisia seja um caso do sumo mal.<sup>3</sup> O fato teórico que cabe aqui destacar é que esse tirano hipócrita percebe, de modo muito consciente, o papel da ideologia religiosa no discurso político, e estamos aqui a nos referir a um discurso anterior à laicidade inaugurada pela revolução francesa e pela história do republicanismo. O tirano, assim, sabe que a religião pode fundar o seu discurso político, dar-lhe uma consistência, assim reconhecida pelos seus súditos. O seu discurso, desse modo, é religioso, não porque o próprio monarca é religioso, mas porque ele percebeu que não pode dispensar a ideologia religiosa em suas ações.

Lembremos aqui a diferença entre imposição legal (coação) e o consentimento racional que se refere às matrizes ideológicas, em que a ideologia religiosa, segundo Althusser, seria o modelo por excelência da estrutura e do funcionamento do discurso ideológico. O crédulo conversa com Deus, com as teses da religião, e por um ato de consentimento as faz suas, passa a usar esse aparato para dar respostas aos múltiplos problemas com que depara em sua práxis. Sua racionalidade passa a ser a racionalidade condicionada por sua ideologia religiosa. O monarca incrêdo oferece a esse súdito uma explicação, consciente e sumamente intencional, em seu próprio nível ideológico. Ele chama conscientemente a maquinaria da matriz ideológica com suas duras e cruas teses para processar o fato que lhe é oferecido.

Enquanto o monarca ou tirano sinceramente religioso reage espontaneamente ao fato novo, ainda que o seu “ser espontâneo”

---

<sup>3</sup> Nesta há também a determinação formal da falsidade que começa por afirmar, para outrem, o mal como bem e que exteriormente se apresenta como boa, conscienciosa, cheia de piedade, etc. – o que, deste modo, não é mais que o artifício da mentira para outrem. Depois, pode o maldoso encontrar nas boas razões uma justificação do mal por si mesmo, assim o mascarando em bem. Cf. Hegel, 1976, 132. Para além dessa possibilidade, trazida por Hegel no § 140 de seus *Princípios da Filosofia do Direito*, tenho em mente aqui o caso em que o tirano, abstraída, até para exercício teórico, a sua eventual maldade, apenas transcreve em discurso religioso um discurso que é essencialmente político.

seja vazado por sua ideologia religiosa, o tirano hipócrita traz, intencionalmente, todo o aparato da ideologia para explicar o fato, para mostrar-se dentro da ideologia, como representante, assim visto, de sua ortodoxia: eis por que é ele mais duro e mais obstinado.

O monarca sincero, o bom rei de Portugal, chama os representantes do clero, esses aparelhos reguladores, verdadeiros reostatos da fé – que parecem dizer mais fé aqui, mais fé ali – e diante dos fatos novos apresentados colhe, sincera e humildemente, os seus doutos e sagrados juízos, processa-os com toda a disposição acolhedora, e tenta incorporá-los. O monarca hipócrita, que não tem mais que aparências de religião, chama os representantes da Santa Igreja,<sup>4</sup> que podem ser os Jesuítas de Vieira, e não identifica em seu discurso de matriz religiosa mais que política, mais que ideologia econômica concentrada. Identifica nesse discurso precisamente a sua racionalidade não religiosa.

E recobrando o seu próprio discurso político das meras aparências religiosas, que causam tanta indignação (o protocolo religioso do discurso político) ao nosso determinado Vieira, enfrenta com clareza a questão, para o bem ou para o mal, e chancela sua decisão com mais argumentação religiosa, com mais teatralidade religiosa, usada conscientemente, tanto como teatralidade propriamente dita como quanto religião. Ele busca legitimar o seu discurso político com o uso maximamente intencional e maximamente consciente da ideologia religiosa, assegurando assim o mais largo assentimento às suas ações entre os súditos, ao operar, de maneira precisa, no nível da ideologia desses. Ele sabe que não pode impor aos seus

---

<sup>4</sup> E é evidente que Vieira quer privilegiar esse canal da Igreja com o rei, em que o ouvinte, rei ou nobre, recebe, com generosa e religiosa disposição, esse discurso que vem da igreja: “A razão deste tão bem fundado reparo é muito mal praticada nas Cortes, e por isso necessário que a nossa, com quem falo, a ouça” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 360).

crédulos súditos a sua dessacralizada ideologia, e assim, hipócrita, mas conscientemente, faz sua a ideologia religiosa.

**B)** “As batalhas mais invencíveis são as do entendimento; porque onde as feridas não tiram sangue, nem a fraqueza se vê pela cor, nenhum sábio se confessa vencido” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 366).

É verdade que as batalhas de guerra são mais claras, ainda que não se ganhe a guerra ganhando uma simples batalha. Todavia, o campo da batalha na guerra é, em princípio, bem determinado, e do momento que o adversário é finalmente expulso daquele local, está claro que a batalha foi vencida. Em 27 de março 2016, diga-se a esse propósito, o exército sírio retomou Palmira, cidade histórica e grande trunfo, até então nas mãos do Estado Islâmico. Que a batalha de Palmira foi vencida e quem a venceu não há dúvida.

Vieira, que se meteu em batalhas militares (como aquelas contra batavos na Bahia, ou outras, contra franceses no Maranhão) e em batalhas do pensamento, coloca aqui com inegável profundidade essa diferença fundamental entre a guerra ideológica e a guerra propriamente dita, porque seu raciocínio pode ser expandido, sem inconvenientes, das batalhas às guerras. Suas controvérsias no campo das ideias, sendo mais religiosas ou ideológicas, têm inequívoca diferença com as batalhas de sangue e com as de feridas, onde os vencidos ou escapam a toda velocidade, se podem, ou, feitos prisioneiros, já não tem, militarmente falando, como prosseguir a sua guerra, ou ainda são simplesmente mortos.

A frase de Vieira que agora se analisa parece lançar luzes especialmente sobre as controvérsias filosóficas, ideológicas ou religiosas. Materialismo e idealismo, religião e ateísmo, dualismo de alma e corpo ou unicidade são, para exemplo, polêmicas que parecem não se esgotar. No caso das ciências, se a situação não se torna tão clara, de chofre, como em uma batalha de verdade, em algum

momento ela parece definir-se. A teoria da relatividade de Einstein impôs-se com relativa facilidade. Newton, uma vez que apareceu, impôs-se também de forma definitiva. Houve os casos de Galileu e de Giordano Bruno que confrontaram a ideologia religiosa, e encontraram forte resistência no estamento clerical, vinculado, por sua autoridade, à longeva física de Aristóteles.

Porém, se nos circunscrevermos, de modo mais preciso, ao espaço visado por Vieira nesses dois sermões, que são as querelas teológicas em que se envolveu S.<sup>ta</sup> Catarina, em que o cristianismo e o paganismo se digladiam, veremos que, nesse campo da pura ideologia religiosa, parece ainda mais difícil proclamar haver vencidos e vencedores, pelo menos do ponto vista da mera argumentação. As perspectivas se confrontam, a partir de representações distintas, de horizontes diversos, os argumentos se enfileiram, mas sobre o solo irracional da religião, sobre o qual se pode agregar a racionalidade dos argumentos ou a irracionalidade dos argumentos, sempre.

Os sábios da fé, a esse propósito, aparecem como guardiães da matriz ideológica, e como tais possuem toda a necessária maquinaria para defender o núcleo duríssimo da ideologia. Como esquadrão do núcleo duro, da sede da matriz ideológica, aparecem como tropa de elite a defendê-la, com possibilidades infinitas de lhe aditarem argumentos para fechar o acesso do adversário ao centro ideológico do sistema.

Com efeito, ao se cuidar de tal matéria, todo o tato se exige,<sup>5</sup> para se mover entre ideias e argumentos, simbologias ou significados,

---

<sup>5</sup> As noções de tato e de habilidade constituem ferramentas indispensáveis no manuseio do material ideológico. Uma palavra de ordem desajustada pode produzir desastres para um programa político em vias de implantar-se ou mesmo já implantado. Evidentemente que essas noções não estão soltas, mas devem estar ligadas ao conhecimento efetivo das condições econômicas, políticas, e ideológicas das classes em referência à situação histórica de determinado país. Faz parte da textura do material ideológico as pontuações, os silêncios, e aqui é preciso saber ler todos esses aspectos.

sobretudo quando se confrontam ideologias diversas. A esse propósito, a metáfora do “Sermão de Santa Catarina Virgem, e Mártir” é precisa, e descortina-nos os vários níveis da guerra ideológica.

Eis por que, após o Imperador Maximino ter manifestado a sua fé nos deuses em que cria, e de ter negado e blasfemado em Cristo, arrancou dele Catarina uma meia-vitória, o que significa que há nuances entre os pontos marcados nas batalhas ideológicas que não vale esquecer:

### C)

[...] depois que o Imperador falou, e ouviu, se não alcançou dele a inteira vitória, conseguiu parte dela. E qual foi? Porque nem o mesmo Imperador o entendeu. Foi que se o não fez Católico da nossa Fé, fê-lo herege da sua. Alcançou dele modesta, e sabiamente a Santa que entre ela, e seus filósofos se disputasse publicamente a questão da verdadeira, ou falsa divindade dos deuses (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 365).

Aqui se pode compreender que os movimentos do debate ideológico, as suas sutilezas, nem sempre são perceptíveis (“porque nem mesmo o Imperador o entendeu”). Demais, a vitória nem sempre significa a conversão absoluta do adversário, mas, eventualmente, consiste apenas em destacá-lo de alguma forma de sua própria matriz ideológica: “Foi que se o não fez Católico da nossa Fé, fê-lo herege da sua”.

Os *modi operandi* da ideologia são diversos e devem transmutar-se o tempo todo, ajustando-se às circunstâncias, aos auditórios: eis por que “modesta e sabiamente”, isto é, com todo o tato, elegeu a santa a sua tática diante do soberbo Maximino. Sábia ela não enfrentou a arrogância com cargas e canhões, mas colocou-se ali em consonância com o protocolo que rege as relações do imperador



com os súditos. A vitória consistiu em assegurar a disputa sobre uma questão de fé:

**D)** “E aqui fraqueou a astúcia do Imperador, e se viu a subtileza de Catarina; porque o que se põe em questão, e disputa, igualmente se põe em dúvida; e quem duvida da sua fé, qualquer que seja, já é herege dela” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 365).

Sendo um sincero pagão, Maximino se esquece de que tudo em seu discurso e em sua prática é vazado pela ideologia religiosa. Assim, com sua sabedoria, Catarina trincou não a fé de Maximino, mas a relação desse com a sua própria fé. Ela obteve um feito incompatível com a ideologia dominante com sua astuciosa petição. Com sua atitude o cristianismo entra no centro da ideologia para disputar com o paganismo o trono ideológico, assim:

Apareceram enfim os Filósofos em uma sala, que era o teatro da famosa disputa, não menos em número que cinquenta, e tão vários cada um nos trajos, e no mesmo aspeto, como nas seitas. Não se viam ali armas, posto que todas as Universidades tinham destinado àquela campanha os seus Aquiles. Afrontaram-se eles de haver de contender em letras com uma mulher; não desmaiando porém ela de vencer a tantos homens de tanta fama, e tanta presunção, que todos se estimavam banhados na lagoa Estígia. Assim tinha cada um por invulnerável a sua seita, e inexpugnável às outras. Para abreviar pois o conflito, e não ter suspensa a expectativa dos circunstantes, todos se comprometeram na sabedoria de um, o mais velho, e venerável, de mais celebrada opinião. Falou este, e com igual arrogância, e eloquência ostentou por largo espaço quanto sabia. Mas Catarina sem desprezar a pompa das palavras, nem temer o estrondo dos argumentos, com modestas, e vivas razões desfez, e desbaratou tudo com tal evidência, que o Filósofo compromissário

do duelo, atônito, e pasmado se rendeu, e convencido se lançou a seus pés. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 365-366)

Essa sequência da argumentação põe diante de Catarina as cinquenta seitas pagãs, cada uma com seu cosmo e cheia de si, mas ela revela que essas cinquenta seitas têm uma matriz comum, e em nome delas se elege o mais velho e o mais venerável. Esse é aquele que mais tempo militava no paganismo; era também o mais venerável, isto é, o que mais representava o consenso da matriz comum do paganismo. E aqui mais um dado trazido pela genial perspicácia de Vieira: cada seita é invulnerável e inexpugnável às demais, porém, no momento em que o combate já não se faz entre elas, mas contra o cristianismo, naturalmente reconhecem o fundo comum que está em guerra contra a ideologia cristã. O discurso de todas passa, assim, a ser o discurso de um, afinado na mesma voz, que fala assim por ela própria e cada um. Catarina dá, pois, e mais uma vez, prova de seu talento. Ela não despreza o protocolo retórico da pompa das palavras usadas pelo venerável pagão, ela reconhece com precisão, portanto, o auditório em que está, e o significado retórico da argumentação do adversário.

A maestria retórica, e mais, de profundidade de pensamento, está no fato de que Catarina não usou a maquinaria estrepitosa da retórica para contrapor-se à estrondosa maquinaria de argumentos do venerável pagão. Nesse terreno, ela não teria muito a ganhar, pois se tratava de argumentos a cuja forma os pagãos estavam habituados por sua ideologia e por seu protocolo retórico, mas ela inovou com argumentos modestos e vivas razões, isto é, razões que fazem sentido, que bem respondem aos fatos, e que o sábio do paganismo teve dificuldade de processar dentro de sua própria matriz ideológica. Ela contou com o efeito-surpresa, pois os sábios geriam o conflito dentro de sua matriz, a qual não se poria em dúvida até o momento em que Maximino consentiu o duelo ideológico entre

os seus e Catarina. Acresce ainda o fato fundamental de que o cristianismo vinha já ganhando as populações, e, quando chega ao nível-topo da disputa ideológica, estava a realizar o seu movimento ascendente em direção à hegemonia. Catarina tem, assim, diante de si um paganismo soberbo, porém minado.

O estamento ideológico está pronto à conversão, à mudança de critérios de que falava Proust (cf. *supra* nota 2), ainda que dentro dos limites de sua carcaça ideológica, e essa disposição está presente até para garantir a sua própria sobrevivência e das instituições que eles encarnavam. Todavia, o estamento ideológico, diante da divisão da sociedade, fratura-se, não sabe a que sinais seguir, até porque os sinais são contraditórios. Maximino concedeu com Catarina a entrada da disputa ideológica no teatro da famosa disputa. Não estaria ele preparando a conversão? Não estaria ele indicando aos ideólogos o grande ajuste a ser feito? Oh como são contraditórios esses sinais? Será que estamos mesmo a seguir os ventos certos que garantirão a nossa sobrevivência? Será que já não acreditamos naquilo em que acreditamos? Será que a essência de nosso ofício não é senão oferecer um protocolo retórico de argumentação religiosa para justificar o poder? Como profissionais do discurso não poderíamos manter o nosso ofício oferecendo um protocolo de nova matriz que nos permitisse nos reproduzir enquanto ideólogos do sistema? E, Maximino, não parece, ele mesmo, pender agora para Catarina, o seu olhar parece acolher também a argumentação dessa estranha moça?

Talvez identificassem, à maneira com que Althusser<sup>6</sup> viria identificar milênios depois, no monoteísmo, ainda que com suas concessões ao politeísmo como a Divina Trindade, uma superiori-

---

<sup>6</sup> Nesse caso, verifica-se que a interpelação dos indivíduos como sujeitos pressupõe a “existência de um Outro Sujeito, Único e Central, em Nome do qual a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos” (Althusser, 1999: 217).

dade ideológica, que permitiria mais unidade ao Império Romano. Todavia, Maximino, convencido de sua fé, dos rituais pagãos da Coroa, não se converteu e determinou que os seus sábios e Catarina fossem mortos.

O milagre de S.<sup>ta</sup> Catarina reside precisamente em que ela converteu à sua fé os sábios do paganismo, e esses lhe teriam reconhecido a vitória. Evidentemente, esse é um fato único, raríssimo, mas que é em princípio factível, ou admissível, quando todo um sistema vai abaixo. O caso em exame ainda ilumina, pois vemos que o aparelho repressor se desconecta do aparelho ideológico propriamente dito, ou melhor dizendo, de uma de suas frações que capitula ante o adversário. Nesse caso, pode-se dizer que o monarca deu de modo claro os limites para o seu suporte ideológico enquanto ideologia religiosa, e ele com sua coroa provou mais uma vez quão difícil é converter uma cabeça coroada. Demais, era evidentemente para ele, que tinha responsabilidades e o assentimento dos que representava, muito mais difícil de converter-se do que os que simplesmente lhe produziam protocolos retóricos de sua ideologia religiosa. Sua conversão exigiria o consentimento de sua base de apoio, ou, no mínimo, a difícil reestruturação política dessa.

Esse trecho já vamos encontrá-lo no “Sermão de Santa Catarina”, pregado na Universidade de Coimbra em 1663.

## **2. “Sermão de Santa Catarina”**

### **A)**

Em primeiro lugar propuseram os Filósofos inchados seus argumentos, aplaudidos, e vitoriados de todo o teatro, e só da intrépida defendente recebidos com modesto riso. E depois que todos disseram quanto sabiam em defesa, e autoridade dos Deuses mortos, e mudos, que eles chamavam “imortais”; então falou Catarina por parte da Divindade eterna, e sem princípio do Criador do Céu, e da terra, e da Humanidade do Verbo tomada

em tempo, para remédio do mundo. Falou Catarina, e foi tal o peso das suas razões, a subtileza do seu engenho, e a eloquência mais que humana, com que orou, e perorou, que não só desfez facilmente os fundamentos, ou erros dos enganados Filósofos, mas redarguindo, e convertendo contra eles seus próprios argumentos, os confundiu, e convenceu com tal evidência, que sem haver entre eles quem se atrevesse a responder, ou instar, todos confessaram a uma voz a verdade infalível da Fé, e Religião Cristã. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 380-381)

O que cabe destacar aqui é que Catarina não confrontou os adversários, levando contra eles os dogmas de sua própria e cristã fé. Ela operou dentro da ideologia dos teólogos pagãos, usou dos argumentos que eles tinham usado, não contra o cristianismo mas contra o próprio paganismo, de forma que os confundiu. Que terrível não seria ver os nossos próprios argumentos contra nós? De toda forma, Catarina efetivamente dialogou com os ideólogos do paganismo no auditório de Alexandria. Eles reconheceram ali os seus próprios argumentos, ela não lhes falou de coisas distantes, mas do que eles próprios falavam, ela os derrotou assim no terreno do discurso que, de certa forma, era deles, ainda que agregando as suas vivas razões, as quais deveriam também parecer vivas a eles. Catarina, desse modo, minou e implodiu o discurso da fé pagã, operando dentro de seus fundamentos mais íntimos, ainda que para pô-los abaixo. Ela usou a linguagem do paganismo, o que mostra mais que conhecimento de seu próprio discurso, conhecimento do discurso do outro. Enfim, S.<sup>ta</sup> Catarina não atuou como pregadora, mas como ideóloga, ao perceber a gravidade do momento e o auditório que teria de conquistar. Os ideólogos pagãos não poderiam deixar de ouvir os sons de sua própria música, não poderiam deixar de enebriar-se pelos seus próprios argumentos, ainda que colocados em direções distintas, como uma música que fosse cantada do final

para o começo, ou com uma combinação alterada de alguns de seus trechos. O Imperador Maximino, porém, restou cativo de sua própria coroa, de seus compromissos políticos, e não soube ou não pôde, pelas dificuldades anteriormente já apontadas, seguir um ritual com os acordes subvertidos:

E que faria com este sucesso Maximino, Imperador, empenhado, e cruel? Afrontado de se ver vencido nos mesmos Mestres da sua crença, de quem tinha fiado a honra, e defesa dela; e enfurecido, e fora de si por ver publicamente demonstrada, e conhecida a falsidade dos vãos, e infames Deuses, a quem atribuía o seu império; em lugar de seguir a luz, e docilidade racional dos mesmos Filósofos, com sentença bárbara, e ímpia mandou que ou sacrificassem logo aos Ídolos, ou morressem todos a fogo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 381)

Na continuação do “Sermão de Santa Catarina Virgem, e Mártir”, deparamos com o seguinte trecho também revelador da arquitetura do Estado, das ideias e dos fatos que o organizam:

## **B)**

Muito mais dificultoso é haver de vencer soldados, que ter convencido Filósofos. Os soldados não se vencem com argumentos de palavras, senão com silogismos de ferro. Para os mais subtis de entendimento o capacete lhes defende a cabeça; e para os mais brandos de vontade, a malha, e o arnez lhes endurecem o peito. Toda a força que tem o Filósofo consiste em a razão, e toda a razão do soldado consiste na força. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 369)

Não é casual que o excerto ora citado se encontre precisamente nessa passagem referente a um momento que vem depois da vitória de S.<sup>ta</sup> Catarina sobre os ideólogos, pois essa vitória nada ou quase nada diz aos soldados, com suas cabeças fechadas aos argumentos que chegam de fora, e prontos apenas para defender o sistema do Imperador Maximino. Se eles fossem inteiramente permeáveis, se a eles comunicassem o sentimento dos filósofos vencidos e convertidos por Catarina, já não lhes restaria o que fazer nessa parte onde se encarregam da guarda da santa na prisão em que se encontra.

Se fossem os soldados os primeiros a bandear-se, cairiam os governos e sistemas a todo momento, e teria, portanto, o império de Maximino se rendido imediatamente ao cristianismo. A genialidade de Vieira está aqui em produzir essas passagens altamente significativas para a compreensão da arquitetura do Estado e do seu próprio texto. Não se trata, nem essa era a questão para Vieira, de rebaixar aos soldados suas qualidades intelectuais, mesmo porque, também entre eles, há os mais sutis de entendimento, que poderiam acompanhar as sutilezas dos silogismos. Todavia, eis o que é de notar “o capacete lhes defende a cabeça”. O capacete aqui tem um papel análogo ao da coroa, em termos de significado, de simbologia e de ritual. Com ele o soldado se vincula a todo um sistema simbólico de poder, ele reforça a ideologia necessária para o exercício do ofício a que os militares estão destinados.

A lenda fundante que nos é apresentada, portanto, por Vieira, nesses dois sermões de S.<sup>ta</sup> Catarina, se, de fato, se trata de mera lenda, ou não (essa questão não é importante para os fins aqui buscados), é – e isso foi o que nos interessou – consistente do ponto de vista ideológico e retórico, e mostra-nos um Padre Vieira a par das sutilezas ideológicas e políticas que comandam os Estados e os discursos que lhes dizem respeito. Está aqui sem dúvida mais uma das razões de sua permanência e atualidade.

## **Bibliografia**

Althusser, L. (1999). *Sobre a Reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes.

Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vol. X). S.l.: Círculo de Leitores.

Hegel, G. F. (1976). *Princípios da Filosofia do Direito* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Editora Martins Fontes.

Proust, M. (1988). *À l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs* (3.<sup>a</sup> ed.). Paris: Gallimard.

Vieira, A. (1993). *Obras Completas do Padre António Vieira, Sermões* (vols. VII, VIII, IX). Porto: Lello & Irmãos Editores.



**VII**  
**LITERATURA E ARTE**

(Página deixada propositadamente em branco)

## As palavras de Vieira

### *The words of Vieira*

Aida Sampaio Lemos

Universidade Aberta

ORCID | 0000-0001-6609-4829

#### Resumo

A elaboração de glossários de textos, mormente de fases pretéritas da língua, tem como objetivos principais a exploração da língua em que estão escritos e a sua análise linguística. A construção deste tipo de instrumento de trabalho pretende complementar os textos, com o maior número possível de informações, esclarecendo o seu vocabulário, classificando-o e explorando os seus usos no contexto, permitindo uma visão geral sobre o léxico e uma visão mais específica sobre o período da língua a que se reportam. Por conseguinte, os glossários configuram-se como um dos meios privilegiados para a elaboração dos tesouros da língua, das gramáticas e dos dicionários históricos. Vieira, como um dos representantes máximos do período clássico da língua portuguesa, constitui-se como modelo linguístico reconhecido por gramáticos e dicionaristas, seus contemporâneos e modernos, que retiram dos seus escritos exemplos do bom uso da língua a ser seguido e imitado, sobretudo nos domínios da sintaxe e do léxico. Na comunicação proposta, debruçar-nos-emos sobre aspetos da

língua de Vieira apresentando o “Elucidário Vocabular” incluído no volume IV do tomo IV da *Obra Completa Padre António Vieira*, o qual se configura como um repositório, embora não exaustivo, da língua deste autor no que ao léxico diz respeito, bem como um documento de consulta para os leitores da sua obra, pretendo constituir-se igualmente como um contributo, se bem que modesto, para o conhecimento da língua deste autor maior da nossa cultura.

Palavras-chave: *Obra Completa Padre António Vieira*; “Elucidário”; glossários

#### Abstract

The creation of glossaries of texts, mainly of previous phases of the language, has as main objectives the exploration of the language in which they are written and their linguistic analysis. Putting together this type of work instrument aims to complement the texts, including the greatest possible number of information, clarifying their vocabulary, classifying it and exploring its uses in context, allowing a general view on the lexicon and a more specific view on the period of the language to which they relate. Therefore, glossaries are one of the privileged means for the elaboration of the treasures of language, grammars and historical dictionaries. Vieira, as one of the greatest representatives of the classical period of Portuguese language, is a linguistic model recognized by grammarians and dictionarists, both contemporaries and moderns, who draw from their writings examples of the good use of language to be followed and imitated, especially in the fields of syntax and lexicon. In the proposed communication, we will look at aspects of Vieira’s language by presenting the “Vocabulary Elucidary” included in Volume IV of Tome IV of the *Complete Works of Father António Vieira*, which is a repository,

although not exhaustive, of the language used by this author as far as the lexicon is concerned, as well as a consultation document for readers of his work, intended to also be a contribution, albeit modest, to the knowledge of the language of this greater author of our culture.

Keywords: *Complete Works of Father António Vieira*; “Elucidary”; glossaries

A língua, instrumento fundamental de construção social e gnosiológica, canal de comunicação identitária, instrumento por excelência de criação literária e de pensamento (León, 2004: 23ss.) e organismo vivo, assume ao longo dos tempos as marcas de cada época, incorporando as experiências das sociedades que a falam. Neste processo de evolução, torna-se fundamental que a comunidade de falantes seja capaz de ler a produção literária e cultural na forma que a língua apresenta no presente como instrumento de comunicação, sendo igualmente essencial que possa aceder às grandes produções do passado que deram forma primeira e fundadora a essa língua. O reconhecimento desta herança numa cadeia de longa duração é importante para que a língua de um povo ganhe dimensão, profundidade e sentido de memória numa perspetiva de duração temporal (Olea, 2010: 16ss.). Os clássicos do pensamento e da literatura devem, por conseguinte, em cada época ser reeditados, atualizados e comentados à luz da ciência presente, para serem lidos e entendidos pelos herdeiros da língua em que foram escritos. Assume-se, pois, como um serviço importante para a identidade cultural de uma comunidade linguística a edição atualizada dos clássicos escritos em fases pretéritas da língua, reforçando-se assim os laços de afirmação e perenidade dessa mesma língua no presente.

Memória de um dos nossos maiores escritores, a obra de Vieira, o monumento grandioso da língua portuguesa e do engenho neo-clássico, como se lhe refere Nemésio, merecia ser difundido junto de uma comunidade mais alargada, designadamente de leitores sem formação filológica, numa edição que assegurasse condições de legibilidade e de fruição dos textos tipológica e tematicamente diversos que o constituem.

Assim, perseguindo esse objetivo, aquando da edição da *Obra Completa Padre António Vieira* pusemos em prática o que designamos de *razão do leitor* (Lemos, 2002), ou seja, uma estratégia de edição que, centralizando a atenção no leitor e, portanto, levando em consideração a variedade dos interesses, objetivos e formações de todos os potenciais leitores, pretende facilitar-lhes o acesso ao texto, sem que isso implique a adulteração do pensamento do autor ou a deformação dos seus textos.

O trabalho de fixação textual dos documentos que integram os 30 volumes desta obra completa seguiu critérios prévia e cuidadosamente estabelecidos que tiveram em conta aspetos fundamentais como os objetivos e o tipo de edição, as fontes manuscritas e impressas, os inéditos e as edições existentes dos textos de António Vieira. Na verdade, e como mediador necessário entre estes textos do século XVII e o leitor atual, o editor teve de refletir estrategicamente, usando uma expressão de Castro & Ramos (1986: 101), sobre os objetivos e o tipo de edição, bem como sobre o seu público preferencial, sabendo, como afirmam os autores citados, que a “transcrição [é um] fenómeno táctico [que] depende [...] de razões estratégicas que a transcendem: será conservadora, modernizadora ou de compromisso, em obediência a factores que lhe são externos e que se situam essencialmente na esfera da relação de leitura a estabelecer entre o texto e o seu público”.

Além disso, tivemos em consideração o facto de as nossas intervenções como editores terem como objeto textos de um autor por

muitos considerado “o clássico mais autorizado” e mestre da língua portuguesa, um dos representantes máximos do período clássico da língua portuguesa, um modelo linguístico reconhecido por gramáticos e dicionaristas, pedagogos e poetas, seus contemporâneos e modernos, que dos seus escritos retiram exemplos de bom uso da língua ou lhe elogiam o elegante e correto discurso, promovendo o culto da memória literária também como repositório lexical e sintático da nossa língua ao longo da sua história – nomes como Rafael Bluteau (1638-1734), Francisco José Freire (1719-1773), António de Moraes Silva (1755-1824), Cunha Rivara (1808-1879), Epifânio Dias (1841-1916), Said Ali (1861-1953), Antenor Nascentes (1886-1972) e Paul Teyssier (1915-2002) ou João de Deus (1830-1896), que, em 1876 e 1877, publicou duas seletas com textos de Vieira para as “primeiras leituras”, bem como Almeida Garrett (1799-1854), Camilo Castelo Branco (1825-1890), Fernando Pessoa (1888-1935), Vitorino Nemésio (1901-1978) e José Saramago (1922-2010).

Sabendo que nenhuma edição satisfaz por si só todos os leitores e todos os investigadores, e muito menos contenta simultaneamente leitores e investigadores, os critérios de transcrição seguidos na edição da *Obra Completa Padre António Vieira* passaram por uma opção que pode ser apelidada de modernizadora, regulando-se pela normalização e atualização de aspetos gráficos e linguísticos, que facilita o acesso do leitor contemporâneo ao texto, sem desrespeitar o conteúdo do documento original nem desvirtuar o pensamento do autor.

Alguns dos traços mais marcantes das opções tomadas (a descrição mais pormenorizada dos critérios pode ser encontrada em todos os volumes da *Obra Completa*) passaram pela supressão das características ortográficas e evolutivas, tendo-se normalizado as grafias segundo as normas estabelecidas nas bases do acordo ortográfico de 1990. Tal decisão, além de respeitar a posição da editora que publicou a *Obra Completa Padre António Vieira*, foi igualmente

alicerçada na convicção, e usando as palavras de Herculano de Carvalho, de que a língua,

[...] objeto histórico, sujeito às vicissitudes próprias de todo o objeto histórico, como saber transmitido, perpetuamente se transforma e diversifica. Quer isto dizer que se transforma no tempo e se diversifica no espaço. Em primeiro lugar no tempo: se é certo que os modos linguísticos do presente representam a continuação ininterrupta de modos linguísticos do passado, não é menos evidente que eles não são hoje inteiramente idênticos ao que foram em épocas anteriores. Sabemos de fato que a língua portuguesa não é hoje a mesma que a língua falada pelos contemporâneos de Camões e que, quanto mais recuamos no tempo, mais acentuado se torna o contraste [...]. (Carvalho, 2010: 385)

Ora, a língua de Vieira, tal como aparece nos impressos e manuscritos, autógrafos e apógrafos, que reunimos, revisitámos e dos quais fizemos leituras e respetivas transcrições paleográficas de raiz, não é certamente a língua que falamos e escrevemos quer hoje, quer antes do acordo ortográfico de 1990, pelo que, sendo certo que com o nosso trabalho não desvirtuámos o pensamento de Vieira, é igualmente justo que não desprestigiámos a sua obra nem a sua escrita porque usámos o novo acordo ortográfico na sua edição ou porque intervimos em aspetos ortográficos dos seus textos. O objetivo foi o de colocar à disposição de um grande número de leitores a obra completa de um autor maior, o seu pensamento, as suas lutas, as suas ideias para Portugal, as suas críticas, as análises que fez do tempo e da sociedade em que viveu e a sua escrita, as suas palavras. Na verdade, por meio desta *Obra Completa*, o leitor poderá aceder às palavras de Vieira e com elas se deleitar, delas colher ensinamentos e por meio delas agir – materializando-se assim



passados séculos, junto do leitor contemporâneo, as finalidades da retórica barroca do *movere, delectare, docere*.

Ademais, importa destacar o papel instrumental facilitador da utilização do acordo ortográfico em vigor como base de trabalho que permitiu um entendimento eficaz nas opções que tivemos de tomar no quadro da preparação da edição da *Obra Completa* de Vieira. A reunião de uma equipa de especialistas de Portugal e do Brasil para trabalhar numa publicação conjunta e simultânea de todos os escritos de Vieira em ambos os países e com o desiderato de abranger os territórios do mapa da lusofonia encontrou no acordo ortográfico em processo de aplicação um caminho unificante que nos poupou duplicação de critérios e permitiu que fosse estabelecida uma matriz linguística comum para uma edição atualizada capaz de ser aceite no universo lusófono, nomeadamente nas duas pátrias de Vieira, engrandecendo a língua que é o dado comum e estruturante das suas identidades e possibilitando a edição simultânea da *Obra Completa Padre António Vieira*, com os mesmos critérios e a mesma matriz editorial, em Portugal e no Brasil, pelo Círculo de Leitores e pelas edições Loyola, respetivamente.

Além da atualização de aspetos ortográficos, na edição da *Obra Completa* também a acentuação e a pontuação foram usadas conforme as regras atuais, exceto, no caso da pontuação, nos textos sermonísticos, dada a especificidade destes em termos de configuração oratória; nestes textos houve lugar a algumas intervenções que visaram ultrapassar dificuldades de leitura, dado que o leitor contemporâneo estranharia alguns sinais de pontuação que, nos textos vieirinos, e também como característica da época, serviam sobretudo funções prosódicas e não tanto semântico-sintáticas como atualmente (tal como, por exemplo, a vírgula, que neste casos suprimimos, entre sujeito e predicado ou entre subordinante e subordinada completiva).

Uma opção mais difícil e mais problemática foi a relativa à transcrição na sua forma gráfica atual de palavras que apresentavam na época de Vieira uma outra grafia, sendo que, em alguns casos, tais grafias poderiam corresponder a uma fonia distinta, tais como *reposta* > *resposta*, *expriencia* > *experiência*, *ancias* > *ânsias*, *sustância* > *substância*, *naceo* > *nasceu*, *atraz* > *atrás*, *sugeytos* > *sujeitos*, *complices* > *cúmplices*, *quiz* > *quis*, *poz* > *pôs*, *creou* > *criou*, *baxo* > *baixo*, *enuejas* > *invejas*, *efeituar* > *efetuar*, *intender* > *entender*. Fizemo-lo em casos como os agora referidos, embora tenhamos mantido palavras hoje tidas como arcaísmos e/ou formas populares, tais como *abendiçoado*; *alfim*; *ancila*; *corrido* (=envergonhado); *discurso* (=decurso); *alvedrio*; *encontrado* (=oposto); *esperdiçar* (=desperdiçar); *tirar* (=atirar); *cristã-novice*, etc.; ou formas verbais arcaicas, como *impida* (=impeça); *seres* (=serdes).

Estas e outras formas constam do “Elucidário vocabular”, incluído no volume IV do tomo IV da *Obra Completa*, o qual, não estando inicialmente previsto, achámos importante organizar por considerarmos que a elaboração de glossários de textos de fases pretéritas da língua, tendo como objetivos principais a exploração da língua em que estão escritos e a sua análise linguística, complementa os textos, esclarecendo o seu vocabulário e explorando os seus usos no cotexto, permitindo uma visão geral sobre o léxico e uma visão mais específica sobre o período da língua a que se reportam. O “Elucidário vocabular” que organizámos, não sendo um glossário exaustivo, apresenta, contudo, um conjunto selecionado mas significativo de termos e expressões presentes nos textos vieiranos que contribui para o conhecimento do léxico usado pelo autor.

As intervenções feitas nos textos de Vieira na edição da sua *Obra Completa* foram, pois, sobretudo ao nível ortográfico e não da morfossintaxe, tendo sido mantidas características da escrita do autor e da época, tais como: o género de palavras como *o tribo*, *a*

*comua*, o *catástrofe*, o *ênfase*, o *apóstrofe*, a *diadema*; o emprego do verbo “ser” com valor de “estar” e do adjetivo “sós” com valor de advérbio “só”, “apenas”; a variação no uso de artigo definido antes de possessivo ou antes de nome; o uso do pronome “o” antes do relativo “que”; a concordância do particípio passado com o complemento direto em construções perifrásticas com o verbo “ter”; o uso do indicativo em orações introduzidas pelas locuções conjuncionais concessivas “posto que” e “ainda que”; a concordância do verbo “ser” com o seu predicativo; a utilização do mais-que-perfeito simples do indicativo em subordinadas condicionais como meio de expressão de sentido hipotético (“Se com cada cem Sermões se convertera, e emendara um homem, já o mundo fora santo”, diz Vieira no “Sermão da Sexagésima” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 49)); o emprego de formas verbais arcaicas (*impida* (=impeça), *despida* (=despeça), *seres* (=serdes), formas do particípio passado como *afligido* (promete Vieira, numa carta ao marquês de Nisa, “um tão afeiçoado e fiel coração como ao presente fica desconsolado e afligido” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 225))), bem como o uso predicativo do relativo “cujo” (na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, diz Vieira: “Ihe foi comunicado por aquele riquíssimo e soberano Senhor, cujos são os tesouros deste e de toda a sabedoria” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 152).

De todas as opções tomadas são os leitores da *Obra Completa* informados, quer no texto sobre os critérios de transcrição textual que acompanha todos os volumes da obra, quer em notas explicativas de rodapé em casos específicos e pontuais, sendo-lhes dado conta também de todas as intervenções de correção, acrescentamento ou supressão de formas nos textos de Vieira, que são assinaladas por meio de parênteses angulares e/ou acompanhadas de nota de rodapé.

Ao contrário do que dizia Vieira, para quem “Não há poder maior no mundo, que o do tempo: tudo sujeita, tudo muda, tudo acaba” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 160-161), nem tudo o tempo

apaga. Estará neste caso a obra de Vieira, cujas palavras transpuseram e transporão certamente os umbrais do tempo – não ousaremos tanto para esta edição da sua *Obra Completa*, tanto mais que, e recorrendo a uma citação bíblica cara a Vieira, “Muitos passarão e múltipla será a ciência” (Dn 12, 4), esperamos tão-somente que ela ocupe o justo lugar que merece, tanto mais que nela podem ser encontradas as palavras todas deste homem singular que foi Vieira.

## **Bibliografia**

- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- León, M. (2004). *La Memoria del Tiempo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olea, O. (2010). *La Edad Sistemica de los Objetos Culturales: Teoría de los Pasados Confluentes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castro, I. de & Ramos, M. A. (1986). Estratégia e tática da transcrição. In *Critique Textuelle Portugaise. Actes du Colloque* (99-118). Paris: Fond. Calouste Gulbenkian.
- Lemos, A. S. (2002). Para a edição da prosa literária escrita em português do século XV. In *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de la Société Rencesvals – L'Épopée Médiévale*. Poitiers: Collection Civilisation Médiévale, 2 vols.
- Carvalho, H. (2010). Correção e norma linguística. In E. Bechara. *Estudo da Língua Portuguesa: Textos de Apoio* (385-395). Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão.

## A vertente classicista na obra vieiriana

### *The classicist aspect in Vieira's works*

António Manuel de Andrade Moniz

Universidade Nova de Lisboa

ORCID | 0000-0003-3464-0228

#### Resumo

Numa prática recorrente da época renascentista e barroca, a obra vieiriana contempla, quer no sermoneário e outros discursos, quer na *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*, uma notável vertente classicista, integrando os principais autores gregos e romanos. Conjugada com as fontes bíblicas e patrísticas, esta vertente é utilizada, de modo pragmático, como argumento de autoridade, necessário a uma retórica epidíctica ou persuasiva do auditor/leitor. De qualquer modo, não se trata de mero exercício de erudição, mas sim de uma matriz ideológica e metodológica, de inspiração humanista, capaz de fundamentar e perspetivar toda uma análise e hermenêutica antropológica e histórico-cultural, num objetivo ético-pedagógico evidente: recentrar a história a partir da experiência humana e dos valores civilizacionais que transcendem um território e uma época determinados.

Palavras-chave: classicismo; humanismo; valores ético-pedagógicos e civilizacionais

## Abstract

Vieira's work contemplates a remarkable classical source, including main Greek and Roman authors, in Sermons and other discourses, as in *História do Futuro* and in *Clavis Prophetarum*. In fact, that is a recurrent practice on that time. This source, with the biblical and patristic authors, is a necessary argument of authority to an epidictic or persuasive discourse. Anyway, it is not a simple exercise of erudition, but a methodological and ideological matrix of humanistic inspiration able to sustain and perspective an anthropological, historical and cultural hermeneutic and analysis, aiming an evident ethical and pedagogic goal: to ground once again History in the human experience and the civilized values besides a territory and a certain era.

Keywords: classicism; humanism; ethical, pedagogic and civilizational values

Uma das mais impressionantes marcas do discurso vieiriano, quer na sua obra parenética, quer na profética, é a sua fundamentação erudita, tanto na sua vertente clássica, como na bíblica e patrística.

De qualquer modo, não se trata de mero exercício de erudição, mas, sim, de acordo com a prática recorrente da época, da sua utilização, de modo pragmático, como argumento de autoridade, necessário a uma retórica epidíctica ou persuasiva do auditor/leitor. Com efeito, ela patenteia uma matriz ideológica e metodológica, de inspiração humanista, capaz de fundamentar e perspetivar toda uma análise e hermenêutica antropológica e histórico-cultural, num objetivo ético-pedagógico evidente: recentrar a história a partir da experiência humana e dos valores civilizacionais que transcendem um território e uma época determinados.

## Mitologia clássica e o humanismo de Vieira

A Grécia e a Roma clássicas configuram no pensamento vieiriano os arquétipos de uma sociedade humanista.

No quadro mitológico de inspiração helénica, a lição ético-pedagógica dos mitos ovidianos da metamorfose é colhida como pano de fundo de uma fé misteriosa, esbatendo a incompreensão do mistério da transfiguração eucarística e da divinização humana operada pelo manjar eucarístico. Assim, em *Metamorfoses*, I, 452-600, Dafne, ninfa cujo nome já significa “loureiro”, transforma-se em louro, planta que Apolo amava, ao ser perseguida por ele. Em III, 339-526, Narciso, jovem muito belo que desprezava o amor e simboliza o defeito humano do individualismo, que viria, devido ao seu nome, a chamar-se narcisismo, apaixona-se por si próprio e deixa-se morrer, ao contemplar a sua imagem numa fonte. No local onde morreu, brotou a flor que viria a tomar o seu nome. Em VI, 146-336, Níobe, filha de Tântalo e mãe de 12 filhos, na tradição homérica (*Il.*, XXIV, 599-609), por ter declarado ser superior a Leto, que só tivera um filho, foi petrificada em mármore e os seus filhos foram mortos por Apolo e Artemis, à exceção de dois, tendo aqueles ficado sepultados durante 10 dias. Em X, 531-707, Hipómenes vence Atalanta, numa corrida, com o estratagema de lhe atirar maçãs de ouro, que Afrodite lhe dera, e assim atrasar a rival na competição, ao colher, por curiosidade, as referidas maçãs. Hipómenes não só ganhou a competição mas também a união com Atalanta, tendo ambos saciado o seu amor num santuário de Zeus. São, assim, por vingança do pai dos deuses, transformados em leões, como castigo do seu sacrilégio. Nos *Fastos*, IV, 417-434 e em *Metamorfoses*, XIV, 1-74, Glauco, pescador da Beócia, tendo comido, por acaso, uma erva que concedia a imortalidade, é transformado em deus marinho.

Os heróis épicos da guerra de Troia, configurados nos poemas homéricos e nas tragédias gregas, como exemplos literários de lição ético-pedagógica são aduzidos para entendimento dos mistérios da

fé cristã. Deste modo, o exemplo ovidiano da espada de Aquiles que feriu e sarou Télefo, rei da Mísi ilustra o efeito antagônico da eucaristia: “morte para os obstinados e vida para os arrependidos” (cf. *Tristia*, I, 99-100; II, 19-20; IV, 5, 21-22; V, 2, 15-18).

A polêmica cultural sobre o episódio da demanda das armas de Ajax e Ulisses (cf. *Met.*, XIII, 16-20, *Il.*, II, 557; VII, 183; XIII, 46; XXIII, 842; *Od.*, XI, 469) serve para elogiar a combatividade missionária de Francisco Xavier. Segundo a versão cara aos tragediógrafos (cf. Sófocles, *Ajax*, *passim*), o herói enlouqueceu por lhe terem sido recusadas as armas de Aquiles, após a sua morte, as quais Tétis, sua mãe, tinha destinado ao mais valente dos gregos. Por despeito, os troianos que foram interrogados sobre o assunto escolheram Ulisses como destinatário dessas armas, em vez de Ajax. Num acesso de loucura, este põe termo à vida. Atena castigou a injustiça feita ao herói, perseguindo os gregos. Este episódio, segundo o orador barroco, foi regado com lágrimas, como se aponta no discurso das “Lágrimas de Heráclito defendidas em Roma pelo Padre António Vieira contra o riso de Demócrito” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 162ss.). Este fervor missionário é também evocado nos sonhos do Apóstolo das Índias, citando-se, a este propósito, o descanso dos animais com a ausência do sol (cf. *Met.*, XI, 594-595). As cartas deste santo são enaltecidas, acima de todas as representações artísticas que dele se fizeram, tal como Ovídio expressou a respeito das suas próprias cartas (cf. *Tristia*, I, 11-12).

Vieira enaltece a distinção ovidiana entre as lágrimas da miséria e as da ignorância, a propósito da tragédia de Penteu (cf. *Met.*, III, 550-551), herói tebano, descendente de Cadmo, que se opôs ao culto do deus Dioniso, sendo castigado, através das Bacantes, que rasgam o seu corpo em pedaços (cf. Eurípides, *Bacantes*). A primeira mulher a atacá-lo é Agave, sua própria mãe, a qual julga, em delírio, tratar-se de um leão. As suas lágrimas são as da tragédia humana, resultante da ignorância e da miséria. O orador alude ao episódio,



declarando que as lágrimas da ignorância fazem “corar o rosto” às da miséria, acrescentando que Demócrito se ria, afinal, “das verdadeiras misérias, e do verdadeiro motivo da dor” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 167), como também expressou Ovídio (cf. *Met.* II, 19), enquanto “o pranto de Heraclito”, sendo “pelos males alheios”, era “como a água, que caindo pouco a pouco vai limando suavemente os mármore, e enfim os rompe” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 170), na alusão ovidiana (cf. *Ars Amatoria*, I, 659). As lágrimas silenciosas de Briseide (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 171), que se tornou a escrava favorita de Aquiles, na carta que lhe dirige (cf. *Heroides*, III, 133-134), testemunham o seu poder ante o coração duro de Aquiles. Foi ela que constituiu o motivo da cólera de Aquiles, quando este se recusa a combater na Guerra de Troia, por ser disputada por Agamémnon, depois de perder a escrava Criseide (cf. *Il.*, I, 31ss.; II, 688ss.).

Faetonte, filho do Sol, é assinalado no mito que registra a sua imprudência, desencadeando os perigos de uma conflagração universal, ao desviar-se do rumo da abóbada celeste, quer aproximando demasiado da Terra o carro do pai que conduzia, quer elevando-o demais nas alturas. Por isso, foi fulminado pelo pai, que o fez cair no rio Erídano. Ao contrário do ouro das armadas do Tejo, desvanecido com o tempo, esse ouro levado ao mar pelo rio, como no mito de Faetonte (cf. *Met.*, II, 251), a virtude da rainha D. Maria Francisca Isabel de Saboia ergue-se como exemplo de magnificência perante os seus súbditos.

A imagem poética da Primavera, coroada de flores, e do Verão, coroado de espigas, disseminada pela literatura greco-latina, também é colhida em Ovídio (cf. *Met.* II, 27-28), para simbolizar os bens temporais e espirituais, “com Rute coroada de espigas; na Festa com o Rosário coroado de flores” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 234). O número ímpar dos mistérios do rosário (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 297) encontra um paralelismo com a

magia ovidiana, nos encantos de Medeia, feiticeira levada por Jasão da Cólquida, mar Negro, ao demandar o velo de ouro (cf. *Met.*, VII, 234-235). A metáfora da Via Láctea, patente em vários textos gregos e latinos, e também inspirada em Ovídio (cf. *Met.*, I, 7, 168-170), é aplicada ao rosário (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 393-396, 398-400, 401, 403, 405-407, 409-412).

### **O Império Romano e o humanismo de Vieira**

A designação de Império Romano na obra do Padre António Vieira abarca três aceções: a expansão de Roma no período republicano, para as províncias itálicas e para o exterior; a forma do regime que sucedeu à república, assente no poder de um príncipe, ou pessoa mais importante (*princeps*), relegando para segundo plano as instituições democráticas, como o Senado e os comícios populares; o Sacro Império Romano-Germânico, herdeiro do Império Romano.

A universalidade do Império Romano é interpretada pelo escritor seiscentista como meio facilitador da penetração evangélica no Velho Mundo, na carta apologética que escreveu ao padre Jácome Iquazafigo, provincial de Andaluzia da Companhia de Jesus (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 84-85). Na mesma carta, interpreta a profecia de Daniel (7, 4-8) como referente aos quatro impérios, o último dos quais o romano, “na figura de uma besta de estranha ferocidade e forças, representadas por dez cornos, pelos quais na Escritura se declara a fortaleza e o poder” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 96). Identificando o “corninho” da profecia com o Islão, atribui ao Império Otomano o domínio de três partes do antigo Império Romano: “uma na Ásia, outra em África, outra na Europa” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 97). Na carta política ao conde de Castelo Melhor, elogia o exército disciplinado do procônsul Júlio César, com o qual “sujeitou ao império romano a multidão de bárbaras nações desde as ribeiras do Reno, no mar Oceano, até o Mediterrâneo” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 216).

Na terceira parte da proposta feita ao príncipe regente D. Pedro sobre o “Papel nas Cortes”, o epistológrafo, por um lado, admite a permissão de Deus ao Império Romano “para premiar as virtudes naturais que muitos dos romanos tiveram” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 340), segundo S.<sup>to</sup> Agostinho e S. Tomás, mas, por outro, atribui à Providência divina a destruição do Império Romano, dissipando as forças dos imperadores, castigando as “crueldades de Tibério, de Nero e de Calígula” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 339), permitindo, com as guerras civis de Otão, Galba e Vitélio, a rebelião das províncias do Norte, dos persas, da Macedónia e da Gália, o avanço dos vândalos, dos alanos e dos godos sobre Roma, Andaluzia, Espanha, África e Lusitânia, dos hunos sobre a Panónia, e, ultimamente, dos turcos sobre a Síria, o Egito, a Sicília e Constantinopla:

e nesta forma aquele romano império, que soberbamente se estendia desde o oceano ibérico até ao rio Tigre, e desde o monte Atlante até à selva Caledónia, e via o rio Álbis, e passava o Danúbio, o vemos reduzido a uma só província na Europa. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 339)

O Império Romano ocupa um espaço considerável no sermão-vieiriano.

No “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, o tema da sucessão dos impérios é debatido, de acordo com as leituras proféticas de Daniel (2, 31-45; 7) e de Zacarias (1, 7-17), isto é, o da efemeridade dos impérios, já que “tudo passa”: a visão de Nabucodonosor (a estátua de quatro metais), a de Zacarias (as quatro carroças de cavalos de diferentes cores) e a de Daniel (o conflito dos quatro ventos principais, numa batalha marítima). Apesar da firmeza indiciada na estátua e na dureza dos seus metais, a variedade e a inconstância imperiais são sugeridas nas rodas das carroças e na velocidade

dos cavalos, mas, sobretudo, “na coisa mais inquieta, mudável, e instável, quais são os ventos, e muito mais quando embravecidos, e furiosos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 114-115).

O “Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma” responsabiliza os imperadores Tito e Vespasiano pelo cerco e destruição do templo de Jerusalém (ano 70), na sequência da morte de Jesus: “e porque mataram aquele Homem, vieram os Romanos, e tomaram Jerusalém, e não deixaram nela pedra sobre pedra. Que é de Jerusalém? Que é da República Hebreia? Quem a destruiu? Quem a decepou? Quem a acabou? Os Romanos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 427).

A propósito da ambição dos Apóstolos na conquista do maior lugar entre eles, o “Sermão da Dominga Décima Sexta *post Pentecosten*” aduz o exemplo do Imperador Trajano (53-117), reportado por Plínio, o Jovem, segundo o qual “ninguém o conhecia tão pouco a ele, nem se conhecia tão pouco a si, que tivesse ousadia de lhe suceder” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 273).

Diante do marquês de Montalvão, vice-rei do Brasil, no “Sermão da Visitação de Nossa Senhora”, pronunciado na Baía, o orador sacro estabelece um contraste entre a ação do romano Paulo Fábio, restaurando a Macedónia e reduzindo-a ao Império Romano, acabando “em poucos dias aquela guerra que tinham governado quatro Cônsules antes de mim, entregando-a sempre cada um a seu sucessor em pior estado” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 84), e a ação de quatro generais que governaram a guerra do Brasil, depois de ocupado Pernambuco pelos holandeses:

Passou-se a fortuna a Holanda, nós a retirar, nós a descair, nós a perder, de sorte que de quatro Generais valorosos, nenhum governou a guerra, que a não entregasse a seu sucessor em pior estado do que a recebera. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 84)

A questão dos tributos lançados aos vassalos do Imperador Teodorico, que governou Roma (493-526) após a queda do Império Romano do Ocidente (476), e preservou o Senado e as instituições imperiais, numa atitude conciliatória, é posta no “Sermão de Santo António”, pronunciado em Lisboa (1642), atitude que é explicitada na seguinte frase, dirigida aos seus vassalos: “Eu sei que há tributos, porque vejo as minhas rendas acrescentadas; vós não sabeis se os há, porque não sentis as vossas diminuídas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 104).

A divisão do Império Romano é evocada no “Sermão de Santa Catarina Virgem, e Mártir”:

[...] um chamado Ocidental, de que continuou a ser cabeça Roma; outro chamado Oriental, de que começou a ser cabeça Constantinopla; e foram os dois novos Imperadores, do Ocidente Severo, e do Oriente Maximino, ambos tiranos, mas com os nomes trocados; porque Maximino não só foi Severo, senão o extremo da severidade, e da sevícia. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 373)

A divisão das águias romanas em duas cabeças e a estátua de Nabucodonosor simbolizam tal divisão. Fragmentada entre a cabeça de ouro (Império Assírio), peito de prata (Império Persa), ventre de bronze (Império Grego) e o resto de ferro (Império Romano), a estátua de Nabucodonosor significa a ruína de todos os impérios, incluindo o romano, bastando a queda de uma pedra para que toda ela ruísse e “naqueles dois pés divididos entre si, e cada pé dividido em cinco dedos, e cada dedo dividido em ferro, e barro, teve o seu último complemento a divisão do Império Romano” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 373). À crença de Plutarco, quanto ao “perpétuo assento” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 373) da Fortuna em Roma, o orador opõe a pergunta, aos imperadores romanos, “onde está aquela sua fortuna de ouro, ou o ouro daquela

fortuna” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 374), pergunta à qual responde: “Busque-se em todo o Mundo o Império Romano, e não se achará dele mais que o nome, e este não em Roma, senão muito longe dela” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 375). E acrescenta: “Acabaram-se as guerras, e vitórias Romanas [...]. Acabou Nero [...]; acabou Trajano [...]; acabou Marco Aurélio” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 375); “porque se fiaram falsamente do Império sem fim” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 376).

O “Sermão de Santo Inácio”, pronunciado em Lisboa (1669), evoca a influência no santo fundador da Companhia de Jesus da memória épica dos povos ibéricos, a par dos gregos, romanos e cartagineses: “como Roma em Cipião, e Cartago em Aníbal foram despojos de Espanha: os Cids, os Pelaos, os Viriatos, os Lusos, os Geriões, os Hércules, eram os homens com cujas semelhanças heroicas o animava” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 486).

O “Sermão de Todos os Santos”, em Lisboa (1643), exalta as virgens martirizadas no Império Romano, como S.<sup>ta</sup> Cecília, S.<sup>ta</sup> Inês, S.<sup>ta</sup> Luzia, S.<sup>ta</sup> Felícula, S.<sup>ta</sup> Flávia Domitila, S.<sup>ta</sup> Dinfna, S.<sup>ta</sup> Ifigénia, S.<sup>ta</sup> Catarina e S.<sup>ta</sup> Susana.

O “Sermão Duodécimo. Da sua Proteção”, em honra de S. Francisco Xavier, cita Tácito (*Anais*, 1, 11), em relação aos limites impostos por Augusto ao Império Romano, “ou por medo ou por inveja”, medo do enfraquecimento do Império, inveja e receio de que outros tivessem maior império que o seu, como Cláudio e Trajano tiveram. Por isso, Constantino, ao criar em Bizâncio uma nova Roma, “entendeu que para sustentar um Império tão grande como o Romano não bastava uma só Roma, senão duas Romas, nem uma só Cabeça, senão duas Cabeças, como depois apareceram divididas nas Águias Imperiais” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 374).

O “Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe Dom João” na Baía (1688), regressa ao tema do Império Otomano, sinal do aparecimento do Quinto Império, após a queda do Império

Romano. Segundo a interpretação do capítulo VII do profeta Daniel, “aquele *cornu parvulum* significa a Mafoma, e a sua infame seita”, que dominou grande parte de África, Ásia e até Europa, onde conquistou “três partes tão consideráveis, do que pertencia ao Império Romano” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 243).

O “Discurso apologético”, oferecido à rainha, mas não pronunciado, volta ao tema dos impérios, a partir das “quatro feras”, do profeta Daniel, aplicando a última ao Império Romano, cujos dentes de ferro indiciam a sua força e poder:

As doze asas da Águia representavam o poder, e grandeza do mesmo Império Romano estendido, e dilatado por todo o mundo até então conhecido: e as penas das asas são os Reinos, e nações sujeitas, e dominadas, de que se compunha a grandeza, e vestia a majestade do mesmo Império. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 277)

O domínio dos povos colonizados por Portugal, na África, Ásia e América, escapa, porém, à tutela do Império Romano, que se havia verificado “quando os Romanos dominaram toda a Espanha” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 280).

O “Sermão das Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte” (1649) reproduz a cena do horto do Getsémani na qual Jesus é preso pelos soldados do Império Romano, “capitaneados por Judas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 46).

O tema do Quinto Império permite ao autor da obra profética evocar repetidamente o exemplo do Império Romano, repetindo e ampliando o que havia proferido na obra parenética.

Assim, nos “Prolegómenos a toda a *História do Futuro*”, é de novo aduzido o facto da limitação da grandeza do Império Romano por Augusto, com o Senado, citando-se mais uma vez Tácito sobre a interpretação de tal facto, se fruto “do receio ou da inveja”, ex-

plicitando-se os temores do príncipe, à semelhança de Alexandre, quando dividiu o seu império:

Temeu César (se foi receio) que um corpo tão enormemente grande não se pudesse animar com um só espírito, não se pudesse governar com uma só cabeça, não se pudesse defender com um só braço; ou não quis (se foi inveja) que viesse depois outro imperador mais venturoso que trespassasse as balizas do que ele até então conquistara, e fosse ou se chamasse maior que Augusto. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 78)

Citando a *Eneida*, de Virgílio (VIII, 625-629), o referido texto profético alude às armas do herói épico, forjadas pelo deus Vulcano, com as quais conquistou Itália e “fundasse naquelas terras o famosíssimo império romano, que pelos fados lhe estava prometido”, esculpindo no seu escudo “as histórias futuras das guerras e triunfos romanos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 103).

Citando Clepero, interpreta do ponto de vista astrológico a sujeição do Império Romano a Espanha, unida a Portugal, ou seja, o império cristão, sujeição simbolizada na conjunção do signo sagitário (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 304). Citando Cyprianus Leovitius, interpreta a estrela Cassiopeia como símbolo da ruína do Império Romano: “O certo é que os decretos desta estrela te serão, ó Europa, calamitosos e perversos, sobretudo ao império romano e a seus membros” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 308).

Na *História do Futuro*, continua o desenvolvimento do tema profético do Quinto Império, em comparação com os restantes. A datação da história de Roma, a partir de Rômulo e as suas “primeiras choupanas”, é contabilizada em 700 anos, na qual é contemplada a duração do Império Romano, a partir de Júlio César, em 400 anos, “com sucessão de 35 imperadores até o grande Constantino” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 437). Segue-se a divisão do Império



em oriental e ocidental, simbolizada nas duas cabeças das águias romanas. O Império Oriental, em quase 1000 anos, contou com 84 imperadores até ser vencido pelo Império Otomano. O Império do Ocidente ressuscita, em 800, com a coroação de Carlos Magno como “*Imperator Romanorum*”, fazendo a sua sede na Alemanha, “ficando Roma como cabeça da Igreja” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 437). A simbologia do ferro, aplicada ao Império Romano, é explicada, a partir do profeta Daniel (2, 40), em função das qualidades deste metal: “assim como o ferro lima, bate, corta e doma todos os metais, sem haver algum que lhe possa resistir, assim o império romano e o poder invencível de suas armas havia de abater, desfazer, sujeitar e dominar todos os outros impérios” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 442). A simbologia dos pés da estátua serve para enfatizar a base de sustentação dos outros impérios pelo Império Romano: “assim como os pés da estátua sustentavam e tinham sobre si o peso e grandeza de toda ela, assim o império romano teve sobre si e em si o peso e grandeza de todos os outros impérios que nele se uniram e ajuntaram” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 442). Por outro lado, a divisão do Império é significada na divisão dos pés em 10 dedos, ou 10 reinos: “Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Moscóvia, Polónia e Estado ou império do Turco, e o mesmo império romano que compreende Alemanha e Itália” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 444). Os pés, parcialmente formados de ferro e de barro, indiciam as virtualidades e as fraquezas não apenas do Império Romano, mas também dos reinos dele derivados, como França, Inglaterra, Suécia e Espanha, os quais, incapazes de se unirem numa “liga firme”, herdaram o espírito divisionista de Rômulo e Remo:

Nasceu juntamente com Roma esta fatal desunião contra o respeito do sangue, em Rômulo e Remo: viu-se no casamento de Pompeu com Júlia, filha de Júlio César, e no de Marco António

com Octávia, filha de Octávio, quão facilmente se desatam; antes se armam contra si as mesmas mãos que pelo matrimónio se uniram. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 446)

Depois de evocar os robustíssimos romanos, os “maiores capitães e imperadores, como Cipião, Pompeu, César, Augusto, Vespasiano, Trajano, Constantino, Teodósio” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 458), exalta os “valentíssimos, audacíssimos e fortíssimos” espanhóis, que “conquistaram estas regiões novas e incógnitas, não pelejando contra homens, como os antigos romanos, senão contra os ventos, contra os mares, contra o céu, contra o sol, contra todos elementos e contra a mesma natureza a que venceram e contrastaram” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 458).

No comentário à “Visão da besta”, anunciada no livro do Apocalipse (17, 1), a Mulher assinalada é reconhecida como Roma, “a cidade grande que tem império sobre os reis da terra”, a “cabeça do império romano”, no tempo da perseguição de Domiciano contra os cristãos, simbolizando a cor vermelha dos vestidos da besta e da Mulher o sangue dos mártires. As “sete cabeças da besta” representam as sete colinas da cidade: Capitólio, Palatino, Célio, Esquilino, Viminal, Quirinal e Aventino (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 570).

Na questão 4.<sup>a</sup>, é estabelecido, a partir das visões de Daniel (o “ferro e barro da estátua”, a “4.<sup>a</sup> besta”, a “4.<sup>a</sup> carroça”) um contraste entre o Império Romano e o de Cristo, ou Quinto Império, em múltiplos aspetos: um, “corruptível”, o outro, “eterno”; um, “particular”, o outro, “universal”; um, “violento e tirânico”, o outro, “justo, legítimo e santo”; um, “adquirido por ferro e força de armas”, o outro, “dado por Deus” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 267).

O Império Romano surge como interpretação mais plausível de S. João Crisóstomo da Segunda Epístola de S. Paulo aos Tessalonicenses (2, 6), a propósito da manifestação do Anticristo

(Franco & Calafate, 2013-2014, III, III: 235-236). Assim, acrescenta Vieira, como opinião comum da patrística, “que a sobredita divisão do império romano assinada por São Paulo foi dada [26v.] por sinal da vinda do Anticristo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, III: 239).

Perante a Inquisição, em Coimbra (1663), o acusado sustenta que “é sentença de {alguns} Padres, e teólogos, que [...] o Império Romano há de durar até o fim do mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 124). Em 1666, o declarante é confrontado com a afirmação de “o dito seu Quinto Império espiritual, e temporal de Cristo, como tem dito, há de começar com a extinção do império Romano, e durar mil anos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 218). Confirmando que o Quinto Império virá com a extinção do Império Romano, porque “quando se fala em extinção do dito Império, não é extinção absoluta, senão extinção dele na Casa de Áustria”, acrescenta que “o Império Romano há de sair daquela casa, e passar-se à Real de Portugal” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 420).

Na *Clavis Prophetarum*, o Império Romano é comparado com o de Cristo: “nascidos quase ao mesmo tempo e sempre continuados até à época presente” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 200); “o Reino de Cristo é completamente diferente do império romano, conquanto a mesma Roma, que foi capital de um, o seja também do outro” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 200); “Outrora Roma era a cabeça do mundo estando à frente com senhorio terreno, e hoje com a religião divina” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 200);

o império romano, na época da sua máxima extensão, encerrava-se entre os limites do Mar Negro e do Estreito de Gibraltar [...], ao passo que o Império de Cristo, espalhando-se muito para além do Oceano, não só senhoreia o Velho Mundo, que nunca obedeceu na sua totalidade aos romanos, mas também o Novo, ou melhor, os Novos, com uma extensão quase incomensurável, desde o Oriente ao Ocidente. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 201)

## Conclusão

Disseminada ao longo da obra vieiriana, a vertente classicista configura não apenas a prática recorrente da época de sustentar, como argumento de autoridade, naquela cultura os pontos de vista expostos, mas também um quadro de valores ético-pedagógicos constitutivos de uma sociedade designada como humanista.

Com efeito, quer através dos mitos épicos e trágicos aduzidos, quer através da citação dos principais autores clássicos, essa sociedade é continuamente delineada, configurada e proposta como objetivo referencial essencial e inalienável.

O exemplo do Império Romano, concebido como o quarto na sucessão dos impérios universais e precedendo o de Cristo, não deixa de interpelar os leitores e ouvintes de Vieira, tanto nos seus aspetos positivos como negativos, apontando uma orientação para a chamada *História do Futuro*, alicerçada na Palavra inspirada e n'A *Chave dos Profetas* (*Clavis Prophetarum*).

## Bibliografia

- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Ovídio (1925, 1928, 1930). *Les Métamorphoses* (I-V; VI-X; XI-XV). Paris: Les Belles-Lettres.
- Ovídio (1928). *Les Héroïdes*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Ovídio (1968). *Tristes*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Ovídio (1992). *Les Fastes*. Paris: Les Belles-Lettres, 2 vols.
- Ovídio (2002). *L'Art d'Aimer*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Ovídio (2010). *Les Remèdes à l'Amour*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Virgílio (1992). *Eneide*. Paris: Les Belles-Lettres.
- Vieira, A. (1959). *Sermões*. Porto: Lello & Irmão Editores.

**Padre Antônio Vieira, o defensor dos filhos de Tupá:  
um conto esquecido de Firmino Rodrigues da Silva**

*Father Antônio Vieira, the defender of the sons of Tupá:  
a forgotten tale by Firmino Rodrigues da Silva*

Wilton José Marques

Universidade de São Paulo

ORCID | 0000-0003-2559-9331

**Resumo**

No longo processo de consolidação da literatura brasileira ao longo do séc. XIX, a temática indianista ocupou provavelmente o lugar mais importante no ideário romântico local, pois, com o seu progressivo desenvolvimento, o indígena foi “simultaneamente guindado à posição de objeto estético, herói literário e antepassado mítico histórico” (Galvão, 1979: 383). Por isso, não chega a ser surpreendente que, ao invadir todas as artes além da propriamente literária, o indianismo praticamente tenha se confundido com a ideia de romantismo. Dessa forma, e à força de muita repetição, a sobrevalorização simbólica do “brasileiro autêntico” consolidou-se plenamente na literatura brasileira, sobretudo pela ressonância in loco dos projetos estético-literários de Gonçalves Dias e de José de Alencar. Entretanto, anterior aos respectivos aparecimentos literários do poeta maranhense e do romancista cearense, um outro autor, ilustre desconhecido

nos dias de hoje, também desempenhou um papel singular no início do processo de afirmação do temário indianista. Trata-se de Firmino Rodrigues da Silva (1815-1879).

Palavras-chave: Vieira; indianismo; romantismo; conto; literatura

#### Abstract

In the long process of consolidation of Brazilian literature throughout the 19th century, the Indian theme probably occupied the most important place in the local romantic ideology, because, with its progressive development, the Indian was “simultaneously elevated to the position of aesthetic object, literary hero and historical mythical ancestor” (Galvão 1979: 383). Therefore, it is not surprising that, by invading all the arts beyond literature, Indianism was practically confused with the idea of romanticism. In this way, and due to much repetition, the symbolic overvaluation of the “authentic Brazilian” was fully consolidated in Brazilian literature, especially by the local resonance of the aesthetic-literary projects by Gonçalves Dias and José de Alencar. However, prior to the respective literary appearances of these authors, another author, virtually unknown today, also played a singular role at the beginning of the process of affirmation of the Indianist agenda: Firmino Rodrigues da Silva (1815-1879).

Keywords: Vieira; indianism; romanticism; tale; literature

### **Um prólogo necessário**

No longo processo de consolidação da literatura brasileira ao longo do séc. XIX, a temática indianista ocupou provavelmente o lugar mais importante no ideário romântico local, pois, com o seu progressivo desenvolvimento, o indígena foi “simultaneamente guindado à posição de objeto estético, herói literário e antepassado mítico histórico”

(Galvão, 1979: 383). Por isso, não chega a ser surpreendente que, ao invadir todas as artes além da propriamente literária, o indianismo praticamente tenha se confundido com a ideia de romantismo. Dessa forma, e à força de muita repetição, a sobrevalorização simbólica do “brasileiro autêntico” consolidou-se plenamente na literatura brasileira, sobretudo pela ressonância *in loco* dos projetos estético-literários de Gonçalves Dias e de José de Alencar.

Entretanto, anterior aos respectivos aparecimentos literários do poeta maranhense e do romancista cearense, um outro autor, ilustre desconhecido nos dias de hoje, também desempenhou um papel singular no início do processo de afirmação do temário indianista. Trata-se de Firmino Rodrigues da Silva (1815-1879). Jornalista e panfletário de destaque nos quadros do Partido Conservador e que, mais tarde, seria juiz, deputado e, finalmente, senador do Império, Firmino, sem nunca ter publicado sequer um livro de poemas, sempre aparece ao longo da história literária oitocentista, citado aqui e ali, como o autor de um poema que é considerado um dos primeiros de feição propriamente indianista, a “Nênia à morte do meu bom amigo o Dr. Francisco Bernardino Ribeiro”. Datado de 15 de setembro de 1837, mas somente publicado num periódico político-partidário – o jornal *O Brasil* –, em 16 de março de 1841, e, portanto, cinco anos antes de Gonçalves Dias e seus *Primeiros Cantos* (1846), este poema de Firmino foi recorrentemente lido por autores e críticos como um referencial importante para a definição do indianismo romântico.<sup>1</sup>

Antes, no entanto, da publicação da famosa nênia, Firmino Rodrigues, ao dar seus primeiros passos no jornalismo, também publicou três pequenos contos no início do ano de 1838. No dia 7 de janeiro, apareceu “Um sonho” no *Gabinete de Leitura* (1837-1838) (Silva, 1838, 22: 175-176). No dia 13 de janeiro, “Os três desejos” (Silva, 1838, 130:

---

<sup>1</sup> Para maiores detalhes sobre a importância deste poema de Firmino Rodrigues Silva bem como de sua repercussão na literatura oitocentista brasileira, ver: Marques, 2015.

1-3) e, finalmente, no dia 5 de fevereiro, “Mariana Pinta” (Silva, 1838, 139: 1-3), ambos no folhetim literário “Apêndice” do jornal *O Cronista* (1836-1839). A publicação dos contos nesses dois periódicos não foi obra do mero acaso, já que Firmino, então advogado recém formado, possuía uma forte relação de amizade, que vinha ainda dos tempos da academia em São Paulo, tanto com Justiniano José da Rocha quanto com Josino do Nascimento Silva. Em 1836, os dois amigos fundaram *O Cronista*,<sup>2</sup> e, em 1837, Josino criou o *Gabinete de Leitura*.<sup>3</sup>

De modo geral, a chamada obra literária de Firmino Rodrigues é muito escassa, tanto que a ele, do que até hoje se conhece, é atribuído, além dos três contos citados, a autoria de pouco mais de 10 poemas. Se, por um lado, e antes de mais nada, o autor ficou conhecido na tradição literária pela grande repercussão da famosa nênia, por outro, seus três contos foram considerados exemplos que, a despeito da qualidade estética em si, ao menos contribuíram para a disseminação do gênero no Brasil. Numa obra pioneira sobre o desenvolvimento do conto no país, Barbosa Lima Sobrinho, fixando-se sobretudo no parâmetro histórico-cronológico, elenca uma série de autores que publicaram seus textos no período de 1830 a 1840. Entre tais autores, chamados de precursores, Lima Sobrinho incluiu dois contos de Firmino Rodrigues Silva: “Um sonho” e “Três desejos”

---

<sup>2</sup> Fundado em 1836, *O Cronista* foi um periódico que, de saída e ancorado no lema – “Há no mundo quem tenha mais juízo que Voltaire, mais força que Napoleão – é o povo” –, não se aliou a nenhuma corrente partidária, tentando manter alguma independência em relação às rusgas que animavam o debate público entre o governo e o parlamento. No entanto, sobretudo ao adotar uma nova postura de oposição sistemática ao então regente o P.<sup>e</sup> Diogo Antônio Feijó, o jornal foi se encaminhando para o lado, ou melhor, para os braços do núcleo político que, pouco depois, formaria o Partido Conservador.

<sup>3</sup> Fundado em 1837, o *Gabinete de Leitura* era periódico semanal, voltado tanto para a disseminação da literatura no país quanto para a difusão do hábito de leitura entre os brasileiros, e mais notadamente da prosa ficcional. Segundo Marlyse Meyer, o *Gabinete de Leitura* “é certamente a mais importante publicação para o estudo dos primórdios do romance brasileiro; publicou uma série de novelas de Pereira e Silva com nítida influência de *Luíza*, de Mme. Helme, muitas crônicas, primeiro em tradução, depois originais, visivelmente imitadas de Paul de Kock” (Meyer, 1996: 430).



(1960: 135). No entanto, é importante ressaltar que o terceiro conto, “Mariana Pinta”, citado tanto na introdução do livro de Lima Sobrinho inicialmente como “Mariano Pinto” – “Firmino Rodrigues da Silva, autor de *Os Três Desejos* e de *Mariano Pinto*” (Sobrinho, 1960: 17-18) – quanto no pequeno texto de apresentação de Firmino Rodrigues do mesmo livro apenas como “Mariana” – “Publicou em *O Cronista* os escritor *Os três desejos* e *Mariana*, com as iniciais F. R. da S.” (Sobrinho, 1960: 135) –, nunca foi, ao que tudo indica, reproduzido desde a sua publicação inicial em *O Cronista*, em 13 de fevereiro de 1838, o que evidentemente lhe confere algum ineditismo literário.

Se hoje a distância temporal dificulta, e muito, o encontro da possível explicação que norteou a exclusão de “Mariana Pinta” da antologia organizada por Lima Sobrinho em 1960, a sua preocupação temática, centrada na sobrevalorização do papel histórico do Padre Antônio Vieira como defensor dos indígenas brasileiros, justifica a necessidade de trazer novamente à luz este pequeno conto de Firmino Rodrigues Silva. Sobretudo quando se leva em conta que a temática indianista, no contexto histórico de seu aparecimento em 1838, relaciona-se com os primeiros passos do movimento romântico brasileiro e, por tabela, com o início do processo de afirmação literária, em termos nacionalistas, do indianismo literário.<sup>4</sup>

### **O padre e a índia**

De saída, no entanto, é importante observar que existem dois problemas pontuais que permeiam o conto “Mariana Pinta”. O primeiro se refere às especificidades teóricas que caracterizam o conto como gênero literário. Em outras palavras, a despeito da própria elasticidade do conceito do conto, o texto de Firmino apresenta um

---

<sup>4</sup> Como se sabe, a historiografia literária considera que o romantismo brasileiro foi iniciado no ano de 1836 com a publicação do livro *Suspiros Poéticos e Saudades*, de Gonçalves de Magalhães, e da *Revista Niterói*. Com influência direta do romantismo francês, tanto o livro quanto a revista foram publicados em Paris.

caráter algo híbrido. Ou seja, o texto em si é, a rigor, alguma coisa indefinida entre crônica histórica e conto, misturando informações históricas com a ficcionalização de um fato particular da vida do Padre Antônio Vieira, quando de sua estada no Brasil, entre 1653 e 1661, ou, de modo mais preciso, o momento da prisão do jesuíta e, consequentemente, de sua expulsão do país.

Por outro lado, o segundo problema está centrado na evidente divergência em torno do próprio título, já explicitada pelas passagens citadas de Lima Sobrinho. Como se mostrou, no livro do crítico, o conto é intitulado ora como “Mariano Pinto”, ora apenas “Mariana”. No entanto, defende-se que, na verdade, o conto se chama “Mariana Pinta”. Nessa perspectiva, se se recorre à edição do jornal *O Cronista* em que o conto foi publicado aparece ainda um terceiro nome: “Mariana Pinto” (Silva, 1838, 139: 1). Entretanto, o problema do título se esclarece quando, por sua vez, recorre-se à obra usada por Firmino Rodrigues como fonte histórica, ou seja, a primeira e encomiástica biografia do jesuíta, *A Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra* (1746), do também jesuíta André de Barros. Na parte III do referido livro, em que se narra a prisão de Vieira, quando Barros refere-se ao primeiro aparecimento da indígena, é possível ler o seguinte: “Uma Índia, chamada Mariana Pinta, tinha valor para quebrar este encanto, e caridade para desprezar temores” (Barros, 1746: 327).<sup>5</sup> Portanto, é plausível afirmar que, na verdade, o título do conto de Firmino seria mesmo “Mariana Pinta”, o que, inclusive, pode sugerir que a incorreção que saiu em *O Cronista* – “Mariana Pinto” – tenha sido muito provavelmente causada por um mero erro de natureza tipográfica.

Esclarecidos os problemas de gênero e título, pode-se dizer que, em linhas gerais, o enredo do conto é, de início, focado na chegada do Padre Antônio Viera ao Maranhão, destacando, ao lado da pro-

---

<sup>5</sup> Na passagem citada, o português foi atualizado ortograficamente.

digiosa natureza brasileira, a sua então permanente luta contra a escravização dos indígenas. Já na parte final, e por descontentar os interesses dos colonos locais, o Padre Viera acabou sendo preso e, por fim, deportado para Lisboa. No entanto, ainda isolado na prisão, o jesuíta recebeu a inusitada ajuda de uma indígena, Mariana Pinta, que, por sua vez, e durante todo o período de cárcere, providenciou-lhe comida. Por causa de tal gesto, Mariana teve a casa queimada pelos colonos, mas, em reconhecimento ao seu sentimento de caridade, os próprios jesuítas se responsabilizariam, mais tarde, pela educação de um de seus filhos, que viria a se tornar sacerdote.

Personagem emblemático das histórias de Brasil e Portugal, o Padre Vieira, cuja infância fora aquecida “pelo sol brilhante dos trópicos”, é representado no conto de maneira hiperbólica, sobretudo no que se refere à sua reiterada defesa dos indígenas brasileiros, sendo, inclusive, ao longo do texto, comparado ao frei espanhol Bartolomeu de Las Casas que “troou contra os assassinos dos descendentes dos Incas, e Vieira ergueu-se no Brasil o defensor dos filhos de Tupá” (Silva, 1838, 139: 2).

Em suma, ao insistir a todo momento que Vieira “quer defender os infelizes”, Firmino Rodrigues, ao também ressaltar o sentimento de caridade de Mariana, contribui, mesmo que de maneira tímida, para a introdução da personagem indígena na cena literária local. Além do mais, a sobrevalorização do gesto de Mariana se adequava perfeitamente ao ansiado espírito romântico que, por assim dizer, começava a dar seus primeiros passos na literatura brasileira, o que, mais uma vez, justifica a óbvia necessidade de trazer à luz este esquecido conto de Firmino Rodrigues da Silva.

## APÊNDICE<sup>6</sup>

### Crônicas Brasileiras

#### Mariana Pinta<sup>7</sup>

Não foram insignificantes motivos que conduziram o Padre Antônio Vieira as margens do Amazonas, desse formidável rei dos rios que luta peito a peito com o oceano, reúne-o e lhe invade o domínio. A uns coube a sorte de varar florestas ainda não calcadas pelo pé do homem civilizado, de afrontar perigos imensos, extraordinários para descobrirem os veios das suspiradas minas; enquanto que outros embevecidos na contemplação de tão estupendas maravilhas, devorados pelo amor da ciência iam indagar do gênio do rio a revelação de seus mistérios, o número de seus feudos, quais as nações que lhe bordavam as margens.

Assuntos de maior transcendência guiaram o celebre orador de Portugal às majestosas florestas do Grão-Pará. Era o amor da religião e da humanidade quem o arrancava do meio de seus triunfos, da admiração dos reis, e do respeito e veneração dos povos. Educado na América desde a mais tenra infância, aquecido pelo sol brilhante dos trópicos, ele preferia as florestas virgens do mundo da natureza aos decantados monumentos que adornam o mundo da civilização – a Europa.

Era então o tempo em que a cobiça e a avidez do ganho mais destruidoras que a peste, mais insaciáveis que a sede, tornavam ignóbeis e infames os dois benefícios da civilização. As cordilheiras gemiam com o despedaçamento de suas entranhas, e as florestas

---

<sup>6</sup> Silva, 1838, 139: 1-3.

<sup>7</sup> O texto foi atualizado ortograficamente, segundo as normas atuais do padrão culto da língua portuguesa. Quanto aos demais aspectos expressivos, procurou-se preservá-los tais quais estão em *O Cronista*, sobretudo os que se referem à pontuação, ainda que, em alguns momentos pontuais, signifique menosprezar as regras atuais.

se horrorizavam com os últimos arrancos desses valentes filhos do deserto, que preferiam a morte dos combates ao lento suplício da escavação das minas.

Contra tamanhos atentados ergueram-se, poucos sim, mas generosos brados. O mundo já não era governado pelo egoísmo, nem povos e nações inteiras atadas ao carro vencedor iam aviltar-se no pó do capitólio. Uma religião radiante havia dissipado as trevas do paganismo, o Filho do Eterno encarnara no seio de uma Virgem imaculada, e seus ditames e sua moral tinham regenerado o mundo. – Las Casas troou contra os assassinos dos descendentes do Incas, e Vieira ergue-se no Brasil o defensor dos filhos de Tupá.

Embalde instam o rei e a corte porque não parta o missionário: – não, ele quer defender infelizes, propagar na América a vinha do Senhor. Embalde a corte lhe acena com as palmas e as vitórias do gênio; que importam elas? – Sua missão é mais augusta, um anjo revelou-lha, – é o céu quem o envia. Quem sabe se uma coroa do martírio... Oh! E o que mais anseia um missionário!

Já o galeão, que devia em troca de ninharias voltar pejado de ouro para enriquecer a metrópole, aprestava-se para a viagem: a âncora a pouco e pouco se ia suspendendo, já o Tejo como que o empurrava para longe de si, e os marinheiros saudosos entoavam a canção da despedida... quando a um sinal de bordo estremece o navio com o baque da âncora que de novo encrava-se no leito do rio. Que será? Um enviado da parte de El-Rei que terminantemente se opõem a partida. Inúteis esforços, em vão os teólogos se reúnem para decidirem se é mais vantajosa à Religião a ficada ou a ida do missionário; – pode mais o céu que as ordens do soberano; na primeira ocasião partiu...

*Tão brandamente os ventos o levavam*

*Como quem o céu tinha por amigo.*

Chegado ao Maranhão passou-se depois ao Pará onde a fama de seu nome já tinha ecoado, e foi recebido em triunfo. Sem con-

templações a interesses humanos, como superior que era a todos eles, o missionário por toda parte expande enérgico os sentimentos de seu coração: ora convoca os principais do país para advogar a causa dos indígenas, ora embrenha-se pelas florestas a dentro, regenerando as almas na água misteriosa do batismo, anunciando aos gentios uma religião pura, cheia de bondade e de esperança.

Quão belo não seria vê-lo com essa figura majestosa e respeitável, essas vestes talaes do sacerdócio, esses olhos vivos e preto cintilando engenho, essa palavra que aterrorizara os ímpios da Batavia, unir sua voz aos sibilos dos ventos, ao ruído das cataratas, aos uivos do tigre, às ruidosas exclamações dos filhos das florestas! Os arcos prestes a desprender a seta que não erra caíam a seus pés, e os braços, acostumados a lutar com a natureza em forças, erguiam no meio do deserto o sinal da redenção. Não eram templos elevados pelo orgulho dos homens a topetar com as nuvens que abrigavam os fiéis, uma simples capela de palma simbolizava a inocência de seus corações sinceros; – dir-se-ia que a singeleza rústica dos tempos primitivos da Igreja havia reaparecido na América.

Tanto entusiasmo, tão fervorosa devoção pela causa dos Índios não podia deixar de acusar-lhe inúmeros inimigos no meio de uma sociedade gangrenada pela corrupção e avidez de ganho. – Seus compatriotas opuseram-se com toda a energia a causa dos desvalidos. Vieira, conhecendo os tramas de seus inimigos, escreve a El-Rei dando parte de tudo que havia acontecido, pedindo proteção aos Índios; as cartas foram interceptadas e voltaram as mãos daqueles que mais encarniçados se haviam mostrado para com eles; tudo foi patente, o raio já lampeja sobre a cabeça do missionário, é mais uma prova – que a eternidade é a recompensa do sacrifício.

Era um belo dia de festa no colégio dos Jesuítas; os sinos tocavam *santos*, o símbolo da inocência e da pureza, a hóstia imaculada em sacrifício à Divindade aos céus subia, enquanto que os fiéis ajoelhados batiam nos peitos pedindo misericórdia

ao cordeiro de Deus; as nuvens de incenso e mirra despendidas dos turíbulos compassados, e os sons melancólicos do órgão pareciam envolver todos os fiéis em uma atmosfera de harmonia e perfumes... Eis que vozes confusas vem interromper a meditação dos fiéis, um grupo de colonos entra armado e arranca do Altar os ministros do Crucificado. Como aquele que mais venerado era entre os seus, foi Vieira o primeiro que buscavam, sem o maior sobressalto este se apresenta às turbas destemido.

Que é da tua sabedoria e artes? Porque te não livras deste conflito? dizia-lhe um: Se és santo porque não fazes com que sucumbamos? repetia-lhe outro. Todas estas blasfêmias ouvia o missionário, mas sua boca não dava uma palavra. Embalde a tempestade embravecida arroja suas fúrias contra o Chimborazo, a bonança vem e acha-o no mesmo lugar – imóvel.

Depois de atravessar as ruas públicas, foi o Padre Vieira conduzido à prisão, à ermida de São João Batista. – Notável coincidência! O pregador do deserto, aquele que havia anunciado ao mundo a vinda do Redentor hospedou em seu templo um pregador do deserto, que também viera anunciar a religião do Crucificado às nações desconhecidas do novo mundo.

Sentinelas estavam postadas para que ninguém ousasse falar ao missionário. A Providência porém não desampara os seus escolhidos, no meio do deserto faz chover maná e brotar arroios de água cristalina do âmagio das rochas.

Havia por aí perto uma Índia, evocada as trevas da idolatria pelo zelo de Vieira. Foi Mariana Pinta, informada de quanto acontecera ao pai dos Índios, e bárbara, ainda há pouco retraída a fereza do deserto, compadece-se de seus infortúnios, enquanto os próprios concidadãos iníquos negavam-lhe até o pão da indigeneia.

Preciso foi iludir a vigilância dos guardas, entranhar-se entre as sombras da noite, para sem ser vista lançar aos pés do mis-

sionário uma oferenda, a única de que podia dispor – uma parte de seu alimento.

Entregue a mais profunda meditação sobre a perversidade dos homens, e o desamparo em que ficavam os Índios, ajoelhado ante o altar, cujos círios iluminavam-lhe a face, alheio a todas as considerações mundanas, roga o missionário ao Deus de piedade, que faça chover torrentes de bênçãos sobre os mesmos que o perseguem. Mariana entra e pasma... como a pobre neófita podia compreender esses êxtases de devoção, essa absorção de todas as faculdades humanas em um só ponto – na contemplação do Criador? Não se atrevendo a despertá-lo, ela vai depor o pequeno cabaz em que trazia a refeição, mas ele viu-a: – Mariana, que temeridade! Nunca, nunca mais, teme a malvadeza de meus inimigos.

Mariana não respondeu, mas seus olhos ergueram-se para o céu!

Ao sair as sentinelas a viram e a maltrataram, não obstante, no dia seguinte, às mesmas horas, a neófita desempenhou sua tarefa.

Era alta noite, quando o reflexo de um incêndio enrubescia todo o interior da capela, o missionário ergue-se da oração, pensando que seus inimigos tivessem lançado fogo ao templo de João; debruça-se em uma janela e vê ao longe a choupana da pobre neófita, que se desfazia em chamas, depois conheceu-lhe a voz e ouviu que ela dizia: – Queimaram minha casa! Está bom, cozinharei no meio do campo.

Até que Vieira fosse mandado para o Maranhão, Mariana não descontinuou suas visitas. Daí a mais de 28 anos, no dia 3 de junho de 1867 a capital do Pará estava risonha e alegre como em dia de festa que era; notável concurso de gente que empecavam umas nas outras dirigia-se a igreja, em cujas torres

*Tine festivo o repetido bronze.*

De todas as aldeias vizinhas tinham concorrido quase todos os habitantes para tão assinalado dia com suas vestes domingueiras; o templo estava ricamente adornado, era um dia de missa nova.



Depois de os padrinhos terem dado água às mãos ao celebrante, colocou-se este no meio do altar; todos os olhos se fitaram em seu rosto, todas as mães invejavam a sorte de uma Índia que ali estava, quebrada pelos anos: foi ela segundo as cerimônias da nossa Igreja quem primeiro beijou as mãos do sacerdote... Oh! Que alegria, que contentamento não senti esse coração, vendo seu filho ministro do Deus vivo! Os Jesuítas, em reconhecimento ao que Mariana havia praticado para com o Padre Vieira, educaram-no e o filho da indígena foi colocado na Tribo dos Levitas.

Mariana sempre que se recordava desse tão ditoso momento, dizia as suas amigas; – Nunca tive maior prazer em minha visa; já posso morrer contente, e enxugava uma lágrima que se demorava sobre as rugas de seu alquebrado semblante.

F. R. da S.

## Bibliografia

- Barros, A. (1746). *A Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra*. Lisboa: Nova Oficina Silviana.
- Galvão, W. N. (1979). Indianismo Revisitado. In C. Lafer (org.), *Esboço de Figura: homenagem a Antonio Candido* (379-391). São Paulo: Duas Cidades.
- Marques, W. J. (2015). *O Poeta sem Livro e a Pietá Indígena*. Campinas: UNICAMP.
- Meyer, M. (1996). *Folbetim: uma História*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Silva, F. R. (1838). Um Sonho. *Gabinete de Leitura*, 22, 175-176.
- Silva, F. R. (1838). Os Três Desejos. *O Cronista*, 130, 1-3.
- Silva, F. R. (1838). Mariana Pinta. *O Cronista*, 139, 1-3.
- Sobrinho, B. L. (1960). *Os Precursores do Conto no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Referências e metáforas artísticas na obra do Padre António Vieira

### *References and artistic metaphors in Father Antonio Vieira's work*

Joana Balsa de Pinho

CLEPUL-Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0002-7713-0028

#### Resumo

A *Obra Completa Padre António Vieira* permitiu disponibilizar os textos da autoria de Vieira identificados até ao momento, o que possibilita a realização de estudos de temáticas circunscritas. Neste âmbito, o presente texto procura uma primeira análise a um tema pouco explorado nos estudos vieirianos e que se relaciona com as referências e metáforas artísticas existentes na obra do Padre António Vieira, procurando um conhecimento mais aprofundado da obra escrita de António Vieira e das suas características. Nomeadamente a sua cultura artística, que referencia faz às diferentes artes e manifestações artísticas, aos artistas e às obras de arte, em que contexto e com que finalidade.

Palavras-chave: Metáfora; artes; Vieira; Retórica; Imagética

#### Abstract

The *Obra Completa Padre António Vieira* made available the texts of Vieira whose authorship was identified so far, which makes it possible to carry out studies on specific themes. In this

context, this article seeks to provide a first analysis of a theme not yet explored in the studies of Vieira and related to the references and artistic metaphors existing in the work of Father António Vieira, seeking a deeper knowledge of the written work of António Vieira and his features, namely its artistic culture, its references to the different arts and artistic manifestations, artists and works of art, in what context and for what purpose. Keywords: Metaphor; arts; Vieira; Rhetoric; Imagery

“Os corpos retratam-se com o pincel, as Almas com a pena.”

**Padre António Vieira<sup>1</sup>**

A publicação da obra completa do Padre António Vieira, dirigida pelos professores José Eduardo Franco e Pedro Calafate, promovida pelo Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e publicada pelo Círculo de Leitores (2013-2014), colocou à disposição de investigadores e estudiosos a totalidade dos textos da autoria de Vieira até ao momento identificados. Esta disponibilização textual, possibilitada por esta edição e privilegiando uma metodologia rigorosa, permite atualmente a realização de estudos tematicamente circunscritos em diferentes áreas de conhecimento. Neste contexto, o presente texto procura uma primeira análise a uma área temática pouco explorada nos estudos vieirianos e que se relaciona com as referências artísticas existentes na obra do Padre António Vieira. Este estudo irá considerar vastíssima e erudita cultura literária e filosófica do jesuíta, procurando um conhecimento mais aprofundado da sua obra e das suas características; nomeadamente

---

<sup>1</sup> Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 37.

a sua cultura artística, que referências faz às diferentes artes e manifestações artísticas,<sup>2</sup> aos artistas e às obras de arte, em que contexto e com que finalidade.

Esta temática é tanto mais relevante quanto uma das principais e mais citadas frases de Vieira, enquanto reflexão do próprio sobre a sua obra, se relaciona com esta problemática; referimo-nos à célebre frase em que compara a sua obra profética maior, a *Clavis Prophetarum*, a um “palácio”, e os seus textos parenéticos a “choupanas”. Esta “metáfora arquitetural”, baseada nestas duas arquiteturas e suas características distintivas, revela, como já foi referido, que valorizava pouco a importância dos seus textos de oratória sacra, por comparação com os escritos proféticos em que empenhou muito do seu capital e esforço intelectuais. Valerá a pena citar a frase correspondente, em carta dirigida a Sebastião de Matos e Sousa (carta 751):

Contudo, lembrado das instâncias de Vossa Mercê, muito mais do que posso me aplico àquela fábrica que Vossa Mercê compara aos palácios da nossa corte. [...] Estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal ma tiraram das mãos, querendo que, em lugar de palácios altíssimos, me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 516)

Sendo a obra do Padre António Vieira tão vasta e diversificada, abrangendo epistolografia, oratória sacra, textos proféticos, pareceres económicos, políticos e administrativos, escritos em defesa de minorias, poesia e teatro, é compreensível que as referências artísticas sejam também bastante diversas. E a primeira constatação

---

<sup>2</sup> Pela sua natureza, ficam de fora as referências à “arte”, quando em contexto da oposição ciência/arte, que abundam na obra e que se inserem noutra contexto, que transcende o entendimento contemporâneo de arte.

a destacar é que a natureza destas referências varia em função da tipologia textual que estamos a analisar. Concretizando, as referências artísticas patentes da obra vieiriana vão do simples relato do concreto, diríamos hoje “jornalístico”, à complexa e profunda composição metafórica, com as aplicações mais singulares.<sup>3</sup>

Nos textos epistolográficos de cariz institucional, mais formais, do domínio do concreto, do real, do presente, vamos encontrar as referências mais descritivas e objetivas. Estas podem constituir simples constatações, como a que ocorre numa carta ao padre-geral (carta 101), onde refere as “coisas necessárias para a conservação e aumento da Missão”; de entre elas destaca que “a Missão seja socorrida com um grande número de sujeitos” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 287), designadamente “Irmãos coadjutores oficiais, principalmente pintores, [...] carpinteiros, [e] pedreiros”. Todavia, nesta tipologia documental podem também existir referências mais complexas, e destacamos uma outra carta ao padre-geral (carta 108), em que um conjunto de parágrafos se refere ao “edifício do Maranhão”:

Perguntei 1.º [ , aos padres na junta,] se era bem que nesta Missão houvesse uma casa maior, que fosse como de criação, da qual saíssem e à qual se recolhessem os que andavam pelas Missões, e na qual se conservasse tudo o que é necessário para elas. E responderam todos uniformemente que sim. Perguntei 2.º em que lugar era bem que estivesse esta casa. [...] todos os mais disseram que era bem que estivesse no Maranhão. Perguntei 3.º se esta casa se havia de fazer toda de novo, ou se se havia de continuar com as paredes das casas velhas. Responderam que se continuasse com as paredes das casas velhas. Com esta resolução, comunicando a traça com o Padre Francisco da Veiga, e com o Irmão Simão Luís, que

---

<sup>3</sup> Sobre o poder da metáfora ver Pereira, 2018.

são inteligentes, fiz dois rascunhos. E perguntei 4.º se aprovavam alguma daquelas traças, ou se ocorria outra, porquanto na terra não há arquitetos. Responderam também todos que aprovavam uma das duas. Perguntei último quando seria bem que se fizesse a obra, dizendo o aparelho que havia para ela. E responderam da mesma maneira todos que logo [...]; porque a casa constava de um corredor com quatro cubículos por baixo e seis por cima, dos quais um era livraria, outro rouparia, outro botica, outro adega, outro tinha as coisas da sacristia, outro, outros despejos de casa, com que apenas ficavam quatro livres para morar e tomar exercícios, sendo às vezes dezasseis os que ali se ajuntavam, e não havendo outro lugar em que receber as visitas dos seculares senão o mesmo corredor. Por estas razões foram de voto todos que a obra se comesse logo havendo com quê. [...] Na execução da obra ordenei que se seguisse em tudo o que dissesse o mestre pedreiro, e assim se fez pontualmente, exceto só o alicerce de um canto, o qual mandou fazer o Padre Ricardo Careu estando eu ausente; e dizendo o mestre pedreiro que era necessário ser mais fundo e mais largo, o Padre, seguindo o parecer de um carpinteiro, quis que tivesse menos fundo e menos largura. E este é só o defeito ou escrúpulo que se acha naquela obra, sendo no demais tão bem traçada e obrada como os bons colégios da Europa. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 303-306)

Este trecho, de que existem outros semelhantes, de uma grande riqueza informativa, dá-nos elementos para compreendermos diferentes aspetos da ação do Padre António Vieira, da vivência da comunidade jesuíta, passando por aspetos técnicos da construção histórica seiscentista. Da decisão colegial de construção de um novo edifício à forma de ultrapassar dificuldades técnicas como a falta de um arquiteto que concebesse o edifício, passando pelos conflitos que se podem gerar num processo desta natureza e pelas

preocupações financeiras; destaca-se ainda a visão pragmática de Vieira na resolução de um problema e a sua habilidade para lidar com questões exteriores ao âmbito religioso e pastoral.

Um texto semelhante, ainda que mais breve, surge numa carta ao padre superior do Maranhão (carta 588), e apresenta sentido análogo:

Sobre a traça da igreja e lugar dela, fizemos cá nossa consulta, o que pareceu mais conveniente é o que vai delineado. [...] A igreja velha dará todos os materiais para a portaria e estudos. [...] E entretanto me parecia que se abrissem e enchessem os alicerces, assim da igreja como do corredor, para que fiquem bem caldeados e sólidos, advertindo que o terreno sobre que se há de fundar o último canto da parte de Santo António é terra solta. [...] O Padre Procurador promete mandar, com aviso de Vossa Reverência, mestre pedreiro que possa obrar com primor tudo o que vai delineado, e também teremos cuidado de fazer vir de Flandres ou Itália algum irmão pintor para o ornato de tudo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 181)

Este tom surge raramente noutras tipologias textuais. Num dos textos proféticos, a *História do Futuro*, surge um desses casos como uma referência crítica à situação da encomenda artística seiscentista:

Passo em silêncio os imensos gastos do serviço e majestade do culto divino, porque só o silêncio os pode explicar, não encarcerar. Que templo, que capela, que altar, que santuário que neste mesmo tempo se não renovasse, desfazendo-se e arruinando-se (com lástima) obras antigas e de grande arte e preço, só para se lavrarem outras de novo mais ricas, mais preciosas e de mais polido artifício. Tudo isto do que sobeja da guerra, mas por isso sobeja. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 113)



E também num outro que integra os designados escritos sobre os índios:

Aponta no papel o dito procurador que nas nossas obras; e os padres apontarão também as obras que tiveram, ou não tiveram. Quando os padres vieram à cidade de São Luís, acharam nela uns pardieiros que ficaram dos padres antigos, de pedra tosca sem rebocar, com uma igreja muito pequena e incapaz: na dita casa se recolheram sem fazer obra alguma, e só a igreja compuseram de modo que ficasse decente, e assim viveram até agora com sumo aperto e estreiteza, por espaço de dez anos, sendo assim que no mesmo tempo todos os outros religiosos fabricaram e compuseram seus conventos e igrejas e claustros. Na cidade do Pará ainda os padres não têm igreja, e diziam missa em um oratório do tamanho de duas celas, que primeiro foi de palha, e depois de barro e varas, e quase arruinado, que era necessário muita piedade para lhe não chamarem indecentíssimo. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 194)

As referências de cariz mais livre, mais poéticas, surgem também na correspondência; todavia, vão-se generalizar nos textos parenéticos e proféticos. Nestes, Vieira aprofunda as referências a determinadas manifestações artísticas, fazendo uso das características que lhes estão inerentes e que lhes são específicas. De entre as manifestações artísticas, é dado destaque à pintura. Além de fazer um uso metafórico pessoal das referências artísticas, o jesuíta reproduzirá igualmente metáforas usadas na Bíblia.

Relativamente à arte pictórica, destaca-se, em primeiro lugar, a abundante utilização do verbo “pintar”, vocábulo alegórico, com o sentido de “descrever”, “narrar” e “conceber”, em qualquer um dos géneros literários. Regista-se, igualmente, “despintar” para o seu contrário.

Menos comuns, mas significativas no contexto das outras artes, são as alusões, genéricas e específicas, apresentando a pintura em

comparações, metáforas e alegorias, explorando as suas características intrínsecas e condições materiais, por forma a transmitir mais eficazmente uma mensagem, ideia ou ponto de vista, que em alguns casos quis dotar de visualidade. Um exemplo significativo breve: “Os sonhos são uma pintura muda, em que a imaginação a portas fechadas, e às escuras retrata a vida, e a alma de cada um, com as cores das suas ações, dos seus propósitos, e dos seus desejos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 35).

Vieira explora também a figura do pintor, o seu *modus operandi*. Para a compreensão da forma como o jesuíta habilmente o faz, veja-se este texto onde compara as estratégias do pintor com as do autor literário a propósito da não referência aos pais de Melquisedec por parte de Moisés:

É que, assim como o pintor, que pretende reproduzir o verdadeiro retrato de alguém, deve expressar tudo o que ele possui e omitir o que não tem, da mesma maneira, Moisés, ensinado pelo Espírito Santo, ao pretender figurar em Melquisedec a imagem de Cristo, Deus e Homem, porque Cristo, como Homem, não tinha pai, nem, como Deus, mãe, absteve-se intencionalmente de nomear o pai e a mãe de Melquisedec;

ou seja, interpretando a falta como presença. E acrescenta:

Imaginali que o mesmo artista pretende representar um homem privado de pés e mãos mediante a imagem de um homem inteiro de membros, ou (o que vale o mesmo) que pretende, a partir de um homem escoreito pintado na tela, debuxar a imagem de um outro homem desprovido de pés e mãos. Certamente que, posto nessa contingência, o pintor há de cobrir e ocultar as mãos e pés passando-lhes tinta por cima, por forma a que a imagem não seja

diferente do modelo que lhe foi apresentado. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 160)

Um outro aspeto a destacar é a associação da pintura a vários tópicos como “perfeição” ou “excelência” e “ilusão” ou “fingimento”. Para o primeiro caso, destacamos um excerto que faz alusão ao fruto “araticum apé”, e explicita: “e este é verdadeiramente comparável às melhores frutas do mundo, posto que não tenha semelhança com nenhuma delas. Afigura-se como pintada” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 198); e uma outra: “viu formada uma cruz negra sobre a terra, que é de cor barrenta, tão perfeita e igual por todas as partes como se a fizera um pintor” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 448). Para o segundo caso, indicamos:

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 mesma distância. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 190)

Por outro lado, a distinção entre boa e má pintura servirá ao jesuíta para caracterizar os indivíduos e as suas condições:

Nunca vistes uma figura mal pintada? Pois assim é Sara, figura da Virgem Maria. As figuras bem pintadas mostram a semelhança; as mal pintadas encarecem a diferença. Quereis ver bem pintadas as nossas Senhoras no rigor, e pouca piedade, com que tratam

os Escravos? Olhai para Sara.<sup>4</sup> E se quereis ver o encarecimento de piedade, e amor, com que a Senhora das Senhoras os trata, ponde os olhos na Virgem Maria. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 162)

Para além da pintura, também à arte da escultura recorre António Vieira para esclarecer alguns dos seus discursos; as referências podem ser simples, como: “só da matéria da obediência se podia fabricar uma estátua da divindade. A razão é: porque aquilo que se faz por própria vontade, por mais santo que seja, tem liga de humano; porém aquilo que se faz por obediência, todo é Divino. Falo da perfeita obediência” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 480).

Podem, no entanto, ser mais complexos, recorrendo às características da arte escultural, que usa para explicitar determinada ideia ou pensamento. A mais sublinhada por Vieira é a sua condição de ser inânime, geralmente usada em comparação com o homem, e justificada por uma outra característica da escultura, que a aproxima da realidade e do ser humano, que é a sua tridimensionalidade. Num texto em que explica a distinção feita pelos filósofos entre os dois géneros de negações, as “puras negações” e as “privações”, o Padre Vieira usa as referidas características da estátua:

O silêncio é negação de falar, mas com grande diferença no homem, e na Estátua: na estátua é pura negação, porque a estátua não fala, nem é apta para falar, senão inepta; porém no homem é privação; porque ainda que o homem não fale, é apto, e capaz de falar. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 257)

Na mesma linha de pensamento, um outro texto menciona: “Que coisa são pela maior parte hoje os Cristãos, senão umas estátuas

---

<sup>4</sup> Cf. Gn 21, 8-20.

mortas do Cristianismo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 205). A referência “estátuas mortas” surge em outros textos (*Ibid.*, II, VII: 179; *Ibid.*, III, I: 224), assim como “estátuas mudas, imóveis, e sem Alma” (*Ibid.*, II, XII: 355).

Todavia, o objeto escultórico é tanto mais relevante, transcende-se, quanto recebe um acrescentamento de valor após a sua execução material, um ganho de significado, de um sentido mais profundo que lhe é atribuído pelo cumprimento da função para a qual foi criado, na relação com os indivíduos que com ele interagem; esta condição serve a Vieira para expor a relação do Homem com o divino:

os Deuses não os faz quem lhes fabrica as imagens, ou lhes levanta os altares, senão quem os roga [...]. Os Deuses dos Gentios eram de Pau, ou de Pedra, ou de Metal, obras das mãos dos homens, como diz o Profeta: e quem os fazia Deuses? Não os faziam Deuses os Escultores, senão os Rogadores. Quando esculpidos, quando lavrados, quando formados, ainda eram paus, e pedras; mas quando rogados, então começavam a ser Deuses [...]. Grande lugar de Minúcio Félix: [...] [que refere] Toma o Escultor o metal nas mãos, derrete-o, funde-o, lança-o nos moldes, dá-lhe forma: é já Deus? Ainda não [...]. Tira-o fora já formado, compõe-lhe os membros, distingue-lhe as feições com toda a arte; e limado, e polido, e chumbado, para que se tenha em pé, erguido, e direito: é já Deus? Nem ainda agora: [...]. Orna-o, consagra-o, faz-lhe Oração: é já Deus? Agora sim. *Oratur: tunc postremo Deus est*. Quando é orado, e rogado, então é Deus. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 104)

Num sermão da quinta terça-feira da Quaresma, com o mote “Ninguém faz coisa alguma [...] ocultamente” (Jo 7, 4), é usado o exemplo das estátuas sepulcrais romanas para contextualizar a frase de Job quando considerava a sua morte: “morrerei, e não me

verão mais os olhos dos homens” (Jó 7, 8), e refletir sobre uma das mais impactantes aspirações humanas: “Tão imortal é nos mortais o desejo de ser vistos”. Diz Vieira:

O uso de ver tem fim com a vida, o apetite de ser visto não acaba com a morte. Esta foi a origem das estátuas Romanas sepulcrais. Punha-se a estátua, e imagem do defunto sobre o sepulcro, para que o homem, que dentro dele não podia ver, sobre ele fosse visto. Já que me falta a vida própria, ao menos não me falte a vista alheia. De maneira que devendo os mármores da sepultura ser uns espelhos, em que se vissem os vivos, são uma antecipada ressurreição da arte, em que se veem os defuntos. Tão imortal é nos mortais o desejo de ser vistos. E se esta ambição vive nos mortos, nos vivos que será? Será o que diz o texto [...]: “Ninguém faz ocultamente coisa digna de louvor”; porque oculta não pode ser vista. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 191)

À escultura dedicou Vieira uma outra expressiva referência usando-a num discurso metaforizante: tal como a arte da escultura molda e cria um objeto, também a ação da graça divina tem uma ação modeladora dos seres humanos:

E ninguém se escuse [...] com a rudeza da gente, e com dizer [...], que são pedras, que são troncos, que são brutos animais; porque ainda que verdadeiramente alguns o sejam, ou o pareçam, a indústria, e a graça tudo vence, e de brutos, e de troncos, e de pedras os fará homens. Dizei-me, qual é mais poderosa: a graça, ou a natureza? A graça, ou a arte? [...] Concedo-vos que esse Índio bárbaro, e rude seja uma pedra: vede o que faz em uma pedra a arte. Arranca o Estatuário uma pedra dessas montanhas tosca, bruta, dura, informe, e depois que desbastou o mais grosso, toma o maço, e o cinzel na mão, e começa a formar um homem,

primeiro membro a membro, e depois feição por feição até a mais miúda: ondeia-lhe os cabelos, alisa-lhe a testa, rasga-lhe os olhos, afila-lhe o nariz, abre-lhe a boca, avulta-lhe as faces, torneia-lhe o pescoço, estende-lhe os braços, espalma-lhe as mãos, divide-lhe os dedos, lança-lhe os vestidos; aqui desprega, ali arruga, acolá recama: e fica um homem perfeito, e talvez um Santo, que se pode pôr no Altar. O mesmo será cá, se a vossa indústria não faltar à graça divina. É uma pedra, como dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai, e continuai com ele (que nada se faz sem trabalho, e perseverança), aplicai o cinzel um dia, e outro dia, dai uma martelada, e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca, e informe, fazeis não só um homem, senão um Cristão, e pode ser que um Santo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 263-264)

Uma outra referência muito significativa feita por Vieira refere-se às especificidades de ambas as artes, pintura e escultura, enquanto *mimésis* do real, e a como esta pode superar a própria realidade nas suas características intrínsecas:

É a mesma que experimentamos na facilidade das imagens, que vemos no espelho, e na dificuldade das que se mostram, e representam em si mesmas. As imagens que se representam em si mesmas, ou são de pintura, ou de escultura. As de pintura fazem-se com muitos debuxos, muitas cores, muitas sombras, muitos claros, muitos escuros: as da escultura com muito bater, muito cavar, muito polir, muitos cheios, muitos vazios: e umas, e outras com muita arte, muita aplicação, muito trabalho. Pelo contrário as imagens que se representam no espelho, elas se pintam sem tinta, e se entalham sem ferro, e aparecem perfeitas em um momento sem mais trabalho, ou artifício que uma reflexão natural.

Pois por isso as da majestade se representam no espelho, porque a majestade, e o poder, e a ostentação, e execução dele é muito

fácil: porém as da bondade, que são as do bem mandar, e bem obrar, e bem fazer a todos, representam-se nas outras imagens, ou pintadas, ou esculpidas, porque estas são muito dificultosas, e trabalhosas, e que requerem muita arte, muita sabedoria, muita proporção, muita regra. As imagens de escultura fazem-se tirando, as de pintura, pondo: para este tirar é necessário muito desinteresse: para este pôr, e acrescentar, muita igualdade: e para uma coisa, e outra, muita prudência, muita justiça, muita inteireza, muita constância, e outras grandes virtudes, que mais facilmente faltam todas, do que se acham juntas. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 355-356)

E acrescenta, nesta reflexão:

A mais perfeita figura, que inventou a natureza, e não pode imitar a arte, é a que se vê no espelho. Porque o que se vê nas cores da pintura, ou no vulto das estátuas, é só uma semelhança, e representação da pessoa; porém no espelho não se vê semelhança, ou representação, senão a mesma pessoa por reflexão das espécies. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 366)

No entanto, e apesar de a arte ser apenas uma aproximação à realidade, como diz um escrito vieiriano: “olhos abertos em pedra, ou fundidos em metal, ou coloridos em pintura, verdadeiramente não são olhos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 205), a arte é tanto melhor quanto mais se aproximar da mesma realidade que representa: “Nunca vistes uma figura mal pintada? [...] As figuras bem pintadas mostram a semelhança; as mal pintadas encarecem a diferença” (*Ibid.*, II, IX: 162).

Um outro tema relativo à arte que podemos destacar na obra vieiriana é a iconografia; e este é debatido desde o ponto de vista



da justificação das convenções de representação, mas também da contestação de determinadas formas iconográficas.

No primeiro caso destacamos a reflexão sobre o porquê de os antigos pintarem (sabidamente, na sua perspetiva) o Amor como um; segundo o autor, “não há amor tão robusto, que chegue a ser velho” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 263); a este tema regressa posteriormente, detalhando outros aspetos iconográficos (*Ibid.*, II, IV: 290). Ou o caso em que a iconografia, ou um elemento iconográfico em concreto, foi o mote para discorrer sobre vários temas; como exemplo, indicamos o texto em que explicita a expressão “*Ne forte*” (“Não se dê que”), convocando questões de iconografia e simbólica e fazendo uma associação entre a roda, atributo iconográfico de S.<sup>ta</sup> Catarina, e a Roda da Fortuna (*Ibid.*, II, X: 350).

No segundo caso, é discutida a iconografia mais comum, por forma a servir o seu pensamento e argumentação. Destaque para o excerto:

Concluído o mistério da Encarnação do Verbo, e despedido o Anjo embaixador, partiu logo a Virgem já Mãe de Deus a visitar Santa Isabel, a qual a recebeu não nos braços, como faz crer ao vulgo a fantasia dos Pintores, mas prostrada a seus sacratíssimos pés, como se deve ter por certo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 334-335)

De mencionar ainda um outro texto, relativo a S. Francisco Xavier:

Muitos pintam ao Santo, ou revestem suas Estátuas com sobre-peliz, e estola, por ser este o traje com que pregava. Mas não foi esta a divisa, ou insígnia com que Deus o graduou na continuação do ofício. Mandou que o vestissem no Céu com uma esclavina, e lhe metessem um báculo na mão na mesma forma de peregrino, com que Seu Filho ressuscitado apareceu aos Discípulos que iam

para Emaús. E com esta divisa começou Xavier a exercitar a sua segunda missão do Céu à terra [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 269)

Aliás, para o tratamento da figura de Xavier, Vieira recorreu frequentemente a alegorias e referências artísticas; inclusivamente, a pintura foi o mote de “Xavier dormindo. Proposta”: “Com os olhos primeiro fechados, e depois abertos promete o tosco desenho desta pintura mostrar em diferentes estampas ao mundo dois retratos ao natural do grande Xavier” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 31ss.). Acrescentou Vieira no “Sermão Quarto. Pretendentes”: “Muitas estátuas de São Francisco Xavier se têm esculpido, muitas imagens pintado, muitas estampas impresso, mas em nenhum mais ao natural, nem mais ao vivo retratado que nas suas cartas” (*Ibid.*, II, XII: 189).

Também a arquitetura e os elementos arquitetónicos foram usados por António Vieira como forma de explicitar algumas das suas propostas, expostas designadamente na parenética e na profética, para esclarecer conceitos complexos através de elementos concretos, ao modo parabólico, por vezes conjugados com outros elementos do quotidiano. Um desses exemplos é o seguinte:

Toda a vida (ainda das coisas que não têm vida) não é mais que uma união. Uma união de pedras é edifício; uma união de tábuas é navio; uma união de homens é exército. E sem esta união tudo perde o nome, e mais o ser. O edifício sem união é ruína; o navio sem união é naufrágio; o exército sem união é despojo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 109)

Idêntico sentido apresenta o excerto:

Ainda que este Império completo e consumado de Cristo é império futuro, nem por isso é absolutamente império diverso

do passado e do presente, senão o mesmo [...] o edifício que nos alicerces se esconde, nas paredes se levanta e nas torres se remata e aperfeiçoa é o mesmo edifício. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 285)

Especificamente, o tema do alicerce ou dos elementos de suporte aparece sempre associado à solidez da construção, uma das suas características fundamentais; o contrário também surge em alguns textos (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 196). Veja-se o caso: “Se para o peso de um Reino, que ainda então o não era, foram necessárias setenta colunas tão fortes; como quereis vós que sobre duas tão fracas se sustente aquele imenso edifício, que há de recolher dentro em si tudo quanto rodeiam, e cobrem as abóbadas do firmamento?” (*Ibid.*, II, III: 225).

Um outro tópico recorrente, que tem base evangélica, é a metáfora da igreja (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 266) e da vida cristã como edifício:

De maneira, que estas duas ignorâncias, a ignorância da morte, e a ignorância da predestinação, são as bases do temor da morte, e do temor do inferno, e estes dois temores as duas mais fortes colunas, sobre que todo o edifício da vida Cristã se sustenta, para que os homens não vivessem como néscios, mas obrassem como prudentes. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 440)

Neste contexto e tendo como base o texto de S. Paulo,<sup>5</sup> António Vieira volta aos temas do “edifício da Igreja”, dos “edificadores” e do “edificar”:

---

<sup>5</sup> Cf. Ef 2, 19-22: “<sup>19</sup>Portanto, já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas sois concidadãos dos santos e membros da casa de Deus, <sup>20</sup>edificados sobre o alicerce dos Apóstolos e dos Profetas, tendo por pedra angular o próprio Cristo Jesus. <sup>21</sup>É nele que toda a construção, bem ajustada, cresce para formar um templo

Nas quais diz o Apóstolo que esta união da fé é para a obra do edifício da Igreja (que é o corpo místico de Cristo, de que logo falaremos); do qual edifício tinha já falado o mesmo São Paulo, no 2.º capítulo da mesma epístola, declarando como as pedras de que ele se compõe e vai crescendo são os fiéis unidos na profissão da mesma fé e edificados, ou sobre-edificados (como diz o texto), sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, e sobre o mesmo Cristo, primeira e fundamental pedra de toda esta fábrica. [...] E se os fiéis são as pedras e a fé é a união mediante as quais se compõe e cresce este edifício, até se pôr em sua perfeição, também é clara consequência que as paredes e partes do mesmo edifício hão de concorrer juntas e hão de estar inteiras e ligadas no mesmo tempo. Porque de paredes que estão por fazer ou estão caídas e arruinadas, ou não estão unidas no mesmo lugar e tempo, não se pode compor nem aperfeiçoar um edifício. E tal é o estado em que hoje está a Igreja e o mundo. Porque algumas das paredes deste universal edifício estão ainda por levantar, que são todas as nações de infiéis que estão por converter, e outras, que já estiveram levantadas e edificadas, estão arruinadas e caídas, que são as de tantos reinos e nações de cismáticos e hereges, as quais também se hão de reduzir de todos estes, unidos na mesma fé, se há de acabar de edificar e aperfeiçoar e consumir o edifício da Igreja. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 370)

Estas considerações vieirianas têm por base os versículos bíblicos: “Tu és Pedro, e sobre esta Pedra edificarei a minha Igreja” (Mt 16, 18), e “a pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a

---

santo, no Senhor. <sup>22</sup>É nele que também vós sois integrados na construção, para formardes uma habitação de Deus, pelo Espírito”.

pedra angular” (Sl 117, 22); esta última colocada na boca de Jesus dirigindo-se aos seus discípulos em Lc 20, 17, Mt 21, 42 e Mc 12, 10.

A mesma temática ressurge num outro texto profético:

São Paulo costuma debuxar o princípio, crescimento e consumação da Igreja (outrora figuradas no antigo Templo), valendo-se da comparação com uma construção e um edifício: “edificados sobre o alicerce dos apóstolos e dos profetas, tendo por pedra angular o próprio Cristo Jesus. É Nele que toda a construção, bem ajustada, cresce para formar um templo santo, no Senhor” [Ef 2, 20-22]. [...] Portanto, o edifício da Igreja (tal como os restantes) consta de três partes: a primeira é o alicerce, a segunda, as paredes e a terceira, o teto ou cumeeira. Os alicerces estão ocultos, as paredes elevam-se e a obra conclui-se e coroa-se com o teto. Desde o tempo de Cristo até Constantino fundou-se a Igreja, e os alicerces mantinham-se ocultos: na realidade, até os próprios prelados habitavam em grutas e covas. Depois de Constantino, a Igreja oculta começou a aparecer em público e a levantarem-se e a crescerem as paredes, tal como nesta nossa época cresceram imensamente, conquanto não sem alguma ruína dos antigos muros. Crescerá doravante e aumentar-se-á de dia para dia o mesmo edifício até ao tempo predeterminado pelo Pai, no qual finalmente o Supremo Artífice dará a derradeira demão à sua obra e coroa-la-á de modo maravilhoso, com todo o mundo convertido à fé e adorando a Deus desveladamente. E será este o terceiro e último estado da Igreja e a consumação do Reino de Cristo. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 61-62)

Também um texto de S. Pedro, com a mesma componente metafórica, é utilizado por Vieira para refletir sobre a igreja-edifício e, como diz o pregador, “escutemos o que pensa, acerca

do edifício construído sobre ele, a própria pedra fundamental”, e, citando S. Pedro, acrescenta:

“Também vós, como pedras vivas, sois edificados como casa espiritual e sacerdócio santo, para oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por Jesus Cristo” [1Pe 2, 5]. Aqui vemos que o Reino de Cristo, isto é, a Igreja edificada sobre São Pedro, nem é uma casa material feita de pedras inanimadas, nem um edifício civil feito de cidadãos, como os outros reinos do mundo, mas um edifício espiritual de homens vivos (é que “o espírito é que dá a vida”), para que também os homens vivos e os sacrifícios espirituais sejam oferecidos a Deus numa casa viva e espiritual. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 35)

O recurso à coluna como imagem de suporte, destacando a sua literal numa construção, surge igualmente em diversos textos:

Se a primeira sentença tem por si, tão grandes, duas colunas de ambas as Igrejas: como é da grega, Santo Atanásio, e da latina, São Jerónimo; esta segunda também se arrima a outras duas colunas de uma e outra Igreja, nem menos luzidas nem menos fortes: da latina, Santo Agostinho, e da grega, São João Crisóstomo. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 260)

Na sua obra *História do Futuro*, o Padre Vieira faz alusões recorrentes à arquitetura, que se relacionam com a própria obra, com o seu propósito e com a sua conceção (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 87-88). Para explicitar o objetivo dessa sua obra, escreve o jesuíta: “Impossível pintura parece, antes dos originais, retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa *História* [do futuro]. Assim foram retratos de Cristo, Abel, Isaac, José, Davi, antes do Verbo ser Homem” (*Ibid.*, III, I: 67).

A explicitação das fontes que usará para compor a obra, referida como “novo edifício”, e a sua função na construção da mesma são feitas nos seguintes termos:

[...] podemos dizer em uma palavra que a primeira e principal fonte, e os primeiros e principais fundamentos de toda esta nossa História é a Escritura Sagrada [...]. Sobre estes fundamentos da primeira e suma verdade entrará o discurso como arquiteto de toda esta grande fábrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que, por consequência e razão natural, se segue e infere dos mesmos princípios. No qual modo de fabricar se não perde a primeira verdade dos fundamentos, mas vai crescendo, dilatando-se e fortificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a árvore em suas raízes. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 139)

De igual modo, regista que “será pois a primeira pedra deste edifício uma grande profecia de Daniel” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 439) e que o *Livro Anteprimeiro* “será a própria matéria de todo este livro, a que por isso chamamos ‘anteprimeiro’, e é como alicerce de todo o edifício” (*Ibid.*, III, I: 143).

Neste contexto, do uso da arquitetura como elemento metafórico, destaque ainda para um episódio relatado num dos textos pareneticos vieirianos relativo ao sonho de um bispo soberbo que se terá cruzado com S. Domingos; nesse sonho, o bispo, ao afogar-se, depara-se com muito da ponte, a ponte da salvação, “que traçou, e fabricou a Virgem Santíssima”, e que é composta por arcos e torres. A descrição detalhada contempla os

três grandes Arcos de mármore [que] são as três diferenças de Mistérios, em que se funda o Rosário, Gozosos, Dolorosos, Gloriosos: os quais se se não consideram, nem meditam, ainda que se rezem as

Orações, é Rosário sem fundamento sólido. As quinze Torres mais altas são os quinze Padres-nossos; e as cento e cinquenta menores divididas de dez em dez entre uma, e outra são as cento e cinquenta Ave-Marias; e todas elas são Torres, porque todas espiritual e temporalmente nos defendem de nossos inimigos.

O pregador refere ainda, interpretando o sonho:

O Rio arrebatado é o curso da vida presente, que nunca para, cheio de tantos perigos, e precipícios; e as duas Ribeiras, a que a Ponte se estende, e sendo tão distantes, abraça, e une, são este, e o outro mundo, são os dois Horizontes de nascer, e morrer, são o Tempo, e a Eternidade. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 113)

Nos seus textos, o Padre António Vieira faz ainda referência à arte efêmera, especificamente a um equipamento usado na solenidade das Quarenta Horas, celebração que procurava evocar o tempo que Cristo passou no sepulcro; e, dado o seu carácter eucarístico, é exposto o Santíssimo Sacramento de forma ininterrupta, para que os fiéis o pudessem adorar. Para esta celebração, assim como para outras que decorriam durante a Semana Santa, era comum a realização de elementos efêmeros para incrementar o seu pendor festivo. Vieira refere uma delas, num registo ecfrástico:

correndo o ano da Salvação de 1650, sendo papa Inocêncio X, foi construído em Roma, na nossa igreja da Casa Professa, para a solenidade das Quarenta Horas, com aquela grandiosidade costumada, uma maquete de grandes dimensões, com iluminação oculta, como é próprio desta arte, que aumentava os objetos representados, e na qual se representava de forma extraordinária o templo de Salomão. Na sua parte inferior podia-se ver o próprio Salomão a sacrificar de acordo com o ritual judaico, servido pelos sacerdotes e levitas;



e, na parte de cima, do meio de uma nuvem saía elevando-se, por todos os lados rodeado de raios, o pão verdadeiro que desce do Céu, consagrado segundo o ritual cristão, que era o único objeto da profundíssima adoração da imensa multidão de povo que, de joelhos no chão e batendo no peito, ali acudia, constituída por romanos e forasteiros. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 181)

Um outro aspeto que interessa destacar é o facto de Vieira recorrer às especificidades de cada uma das artes para, explorando este sentido, as usar para elucidar a mensagem que pretende transmitir. Eis um caso paradigmático:

Do homem diz que o formou Deus; da mulher, que a edificou: *Aedificavi [...] costum [...] in mulierem* [Gn 2, 22]. Não quis o Autor da natureza que a mulher se contasse entre os bens móveis. O edifício não se move do lugar, onde o puseram; e assim deve ser a mulher: tão amiga de estar em casa, como se a casa, e a mulher foram a mesma coisa. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 93)

Tendo em conta o que se expôs até ao momento, e dada a natureza dos textos vieirianos, é recorrente o uso de metáforas de componente artística para se referir a Deus na sua condição de Criador. É comum a analogia de Deus como artífice (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV), “soberano artífice” (*Ibid.*, II, VIII) ou “artífice divino” (*Ibid.*, II, IX), e “supremo criador e artífice” (*Ibid.*, III, I; *Ibid.*, III, VI); e, complementarmente, do mundo criado como “fábrica”. Citamos um exemplo breve, mas evocativo: “Edificou o Criador esta grandiosa fábrica do mundo” (*Ibid.*, II, VII: 319). Vieira menciona, ainda, citando S.<sup>to</sup> Ambrósio:

O primeiro Fabro, que houve no Mundo, [...] foi Deus, que fabricou o mesmo Mundo, que ensinou a Noé a fabricar a Arca, a

Moisés a fabricar o Tabernáculo, a Salomão a fabricar o Templo, com todas as medidas, com todas as proporções, e com todos os primores, donde depois os tomou, e aprendeu a Arte. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 213)

Embora sendo esta a alegoria mais recorrente, Deus surge também, em contextos determinados, comparado a outras tipologias de artistas: “estava o mesmo Deus feito Escultor imprimindo caracteres nas tábuas da Lei” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 438) e, referindo-se às “obras de Deus desde o início do mundo e todas as coisas criadas por Ele”, compara-as a “um painel no qual o divino Apeles representou com cores adequadas a Sua verdadeira imagem” (*Ibid.*, III, VI: 400).

A cultura artística de António Vieira tem por base a Antiguidade Clássica, greco-romana, nomeadamente quanto aos autores que cita: os escultores Fídias (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 570; *Ibid.*, II, XII: 318), Praxíteles (*Ibid.*, III, I: 570) e Lísipo (*Ibid.*, III, I: 98; *Ibid.*, III, VI: 181, 408-409); os pintores Apeles (*Ibid.*, I, III: 497; *Ibid.*, II, IV: 47; *Ibid.*, II, XI: 215; *Ibid.*, II, XII: 318; *Ibid.*, II, XV: 172; *Ibid.*, III, I: 98; *Ibid.*, III, VI: 181, 400), Polignoto (*Ibid.*, II, X: 358), Timantes (*Ibid.*, II, III: 42) e Zêuxis (*Ibid.*, II, III: 42; *Ibid.*, II, X: 349; *Ibid.*, II, XI: 215); os arquitetos Meliagenes, Demócrates (*Ibid.*, II, I: 116), Vitrúvio (*Ibid.*, II, III: 42), Dédalo (*Ibid.*, IV, IV: 127), Trofónio e Agamedes (*Ibid.*, II, II: 93). O número de referências que encontramos para cada artista denuncia a importância que o jesuíta atribuía a cada um; e relativamente a Vitrúvio chega mesmo a declarar, a propósito de uma descrição da Jerusalém celeste: “Não há dúvida que sem sermos tão grandes arquitetos, como Vitrúvio, a [cidade de Jerusalém] podemos imaginar, e idear assim” (*Ibid.*, II, III: 42).

O Padre Vieira recorre ainda a histórias concretas, de fontes clássicas, que envolvem estes artistas. Uma delas, referida por Plínio e

citada por Vieira, relaciona-se com a metodologia usada por Zêuxis para a composição da mais bela mulher do mundo e refere-se à forma como, para pintar Juno, recorreu às cinco mulheres mais belas de Agrigento. Esta história seria uma analogia de S.<sup>ta</sup> Catarina com as cinco prudentes do Evangelho (*Ibid.*, II, X: 349).

A mesma narrativa, que tem como protagonista a “Deusa das Deusas”, seria novamente usada para explicitar S.<sup>to</sup> Inácio e as suas características: “Houve-Se Deus na formação de Santo Inácio como Zêuxis na pintura de Juno” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 490), compondo-a tendo por base as mais formosas de Agrigento e “imitando de cada uma a parte mais excelente, de que as dotara a natureza”, e assim “venceu a mesma natureza com a arte”, pois “porque ajuntando o melhor de cada uma, saiu com uma imagem mais perfeita, que todas” (*Ibid.*, II, X: 490). No entanto, na opinião de Vieira, isto foi acaso e não ciência. Já o caso de Inácio é distinto, pois a “formusura das virtudes” é diferente: “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”. E completa, em belo texto poético:

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 em 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 heroica virtude; com uma imagem da mais consumada perfeição; com uma imagem da mais prodigiosa Santidade; enfim, com um Santo, não

semelhante, e parecido a um só Santo; senão semelhante, e parecido a todos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 490)

Dos artistas contemporâneos, Vieira refere os pintores Ticiano (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 401) e Giorgione<sup>6</sup> (*Ibid.*, II, III: 301; *Ibid.*, IV, I: 187-188), reforçando uma vez mais a supremacia que assume a pintura, no contexto da referência à arte, nos textos vieirianos.

A problemática da figura autoral é abordada citando o nome do artista, como vimos, mas também é destacado o seu poder simbólico. Vieira explica que “o Autor é o que lhes [às obras] dá o crédito, e lhes concilia o respeito”, ou seja,

Dizer-se que a pintura é de Apeles, ou a estátua de Fídias, basta para que a estátua seja imortal, e a pintura não tenha preço. Mas esse valor, e essa imortalidade a quem se deve? Mais ao nome que ao pincel de Apeles; mais à fama, que à lima de Fídias. E o mesmo que sucede ao pincel, e à lima é o que experimentam igualmente a voz, e a pena,

e acrescenta: “Se o que diz é Demóstenes, tudo é eloquência; se o que escreve é Tácito, tudo é política; se o que discorre é Séneca, tudo é sentença” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 139).

Ainda sobre esta temática, e acrescentando-lhe tema fundamental para a historiografia da arte – a assinatura da obra pelo seu autor –, utiliza Vieira este tópico para expressar a sublimidade de uma obra. O exemplo refere-se a uma criatura humana, na qual Deus se terá empenhado particularmente e seria sinal da sua predestinação à santidade. Durante a gestação de S.<sup>to</sup> Estanislau Kostka, terá apa-

---

<sup>6</sup> Referido por Vieira como Jorge Jordão, veneziano; cf. Pedro & Calafate, 2013-2014, IV, I: nota 157.

recido “milagrosamente” sobre o ventre de sua mãe “o nome de Jesus, não escrito, ou pintado, mas esculpido, e relevado na mesma carne, e todo cercado de raios” (*Ibid.*, II, XI: 466). Conclui o jesuíta:

Se víssemos que um famosíssimo Artífice depois de ter entalhado em mármore muitas estátuas, ou pintado em lâminas de bronze muitas figuras, todas que espirassem vida, e causassem espanto, e ao pé de uma só delas imprimisse a sua divisa, ou escrevesse o seu nome, que diria o Mundo? Diria com razão que aquela era a obra mais primorosa da sua arte, aquela a mais estimada dele, e mais perfeita. Eu não me atrevo a dizer tanto; mas tanto é o que em semelhantes casos fazem os Artífices humanos, e tanto o que fez (bem que uma só vez) o Divino. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 467)

Quanto a obras de arte reais, o pregador menciona, ainda que de forma não recorrente, obras reais de pintura, escultura e arquitetura, não com intenção metafórica ou retórica mas documental. Um destes casos é a referência a uma pintura que figura a batalha naval de Lepanto:

Assim se vê hoje pintado em Nápoles, e pendente ante os Altares da Virgem Santíssima o retrato de todo o sucesso: a tempestade, o galeão naufragante, e o peixe que o salvou atravessado; em perpétuo troféu, e monumento do soberano poder, e nome de Maria, como Senhora não só do mar, mas de quanto sobre ele navega, ou dentro nele vive. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 273)

Indica ainda outros exemplos: o “Retrato natural da mesma Virgem Maria, pintura da mão de São Lucas, que hoje se vê, e venera em Roma na Basílica de Santa Maria Maior, como um dos mais preciosos tesouros daquele famosíssimo Santuário” (Franco &

Calafate, 2013-2014, II, IX: 176); painéis de Giorgione (*Ibid.*, I, IV: 187); uma pintura existente no refeitório do Mosteiro de S. Jerónimo de Penha Longa, “do milagre dos cinco pães e dois peixes, porque o menino que os levava é um retrato de el-Rei Dom Sebastião” (*Ibid.*, IV, I: 213).<sup>7</sup>

Uma outra pintura referenciada era uma “lâmina de Nossa Senhora”, dada por D. Sebastião ao P.<sup>e</sup> António Coelho, morador no Convento dos Capuchos de Cascais, posteriormente prior em Évora; esta obra “de feitio notável, que eu [António Vieira] tenho visto muitas vezes, e quem a quiser ver achar-la-á na mão do Padre Geral de Belém: de uma parte tem a imagem de Nossa Senhora com o Menino Jesus, e da outra, el-Rei Dom Sebastião moço e velho, em dois retratos. A pintura parece mais divina, que humana” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, I: 252).

Por seu lado, as obras de escultura e arquitetura citadas fazem eco da cultura clássica que marca os escritos vieirianos; são a estátua de Apolo palatino no Capitólio (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 279), as estátuas de Bucéfalo no Quirinal (*Ibid.*, III, I: 570) e alguns edifícios da Antiguidade, como o templo de Apolo em Delfos (*Ibid.*, II, II: 93).

Abundantes são as alusões a edifícios históricos de grande importância artística e simbólica: palácio de Vila Viçosa (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 234), Convento de Chelas (*Ibid.*, II, XIII: 293), Mosteiro da Batalha (*Ibid.*, II, XIII: 345), igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Conceição em Vila Viçosa (*Ibid.*, II, XIV), Convento de S.<sup>ta</sup> Clara de Coimbra (*Ibid.*, II, XIV), Convento de S. Francisco em Alenquer (*Ibid.*, II, XIII: 298), Convento de S.<sup>to</sup> Alberto em Lisboa (*Ibid.*, IV, I: 250), Mosteiro de S. Jerónimo de Penha Longa (*Ibid.*, IV, I: 213), as

---

<sup>7</sup> Obra referida a propósito da morte do rei: “no dia da batalha se abriu a parede, o que não foi sem mistério, e não podia ser outro, senão dar-nos um sinal claro da morte de el-Rei” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, I: 213).

sés de Lisboa e Porto (*Ibid.*, IV, II), a igreja paroquial de Odivelas, igreja de S.<sup>ta</sup> Engrácia (*Ibid.*, IV, II),<sup>8</sup> entre outros.

Num contexto internacional, fora de Portugal, são indicadas as igrejas de S. João de Latrão, S.<sup>ta</sup> Maria Maior, S. Lourenço Extramuros, S.<sup>ta</sup> Sabina e S.<sup>to</sup> Aleixo (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 570).

Neste contexto, destaque também para a arquitetura militar com menções pontuais mas significativas do conhecimento alargado de que dispunha Vieira. Nos seus textos, alude ao castelo de Antuérpia (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 261), assim como, nomeadamente nos escritos políticos e económicos, a diferentes fortalezas no Brasil, África e Ásia construídas e tomadas por portugueses e holandeses. No Brasil, Vieira destaca a fortaleza de Rio Grande, na sua opinião, “a melhor que tínhamos em todo o Brasil” (*Ibid.*, IV, I: 79), e na Ásia a cidade de Damão, bem fortificada ao moderno (*Ibid.*, IV, I: 106) e a fortaleza do Morro de Chaul, “forte por natureza e arte” (*Ibid.*, IV, I: 106). E, sobre as fortalezas da Ásia, acrescenta que

se há de advertir que, ainda que têm muros e baluartes, as fortificações foram feitas pela maior parte em tempo que só tínhamos guerra com o gentio da terra, para o qual bastava menos força que para resistir ao inimigo da Europa; não sendo também a fábrica conforme as regras da arquitetura militar moderna com que fica muito menos defensável. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, I: 108-109)

Na obra vieiriana encontramos também algumas écfrases, uma outra forma de presença da arte, suas obras e artistas, na produção do Padre António Vieira. Talvez a mais significativa seja o poema

---

<sup>8</sup> Este edifício é referido no contexto da sua construção (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI: 91-92) e também, juntamente com o anterior, no âmbito dos atos sacrílegos cometidos nos edifícios, que visaram o Santíssimo Sacramento.

*Cortex Eucharisticus* [*id est, Sacrae Pyxidis ex cortice affabre elaboratae descriptio*], ou “Córtice Eucarístico, isto é, a descrição da Sagrada Píxide de cortiça artisticamente elaborada” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 126-135). Este poema tem origem na estadia de Vieira em Santarém, por altura das exéquias fúnebres do seu padrinho de batismo. Durante esse período, maio de 1651, inaugurou-se o colégio da Companhia de Jesus em Santarém e “encantou-se ele [António Vieira] ante a simplicidade da capela improvisada e sobretudo do altar e píxide artisticamente elaborados em cortiça pelo Padre Sebastião de Novais” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 55). Sobre a píxide, à qual se dedica o poema, escreve Vieira, recorrendo aos mais ilustres artífices da Antiguidade: “[...] da cortiça surge um artefacto / Que Vulcano não ousaria tirar do ferro, nem Dédalo do ouro, / Nem Praxiteles do mármore, nem Apeles da pluma” (*Ibid.*, IV, IV: 127).

Outras éfrases são citações, embora em alguns casos apenas conceptuais, de figuras de estilo semelhantes existentes nas Sagradas Escrituras e que surgem em diferentes textos, associando as suas características artísticas e construtivas a significados mais complexos e profundos; as mais frequentes são os casos do templo de Salomão (e.g., Franco & Calafate, 2013-2014, II, III e II, X: 351, 378-379; *Ibid.*, II, XI: 329; *Ibid.*, III, I), o candelabro do mesmo templo (*Ibid.*, II, VIII: 63), o férculo/liteira de Salomão (*Ibid.*, II, IX: 370-372), a torre de Babel (*Ibid.*, II, III; *Ibid.*, II, VI: 113-114), os templos de Ezequiel (*Ibid.*, III, VI: 152) e de Zorobabel (*Ibid.*, II, X: 434-435), a estátua de Nabucodonosor<sup>9</sup> (*Ibid.*, II, XI: 106-108; *Ibid.*, III, I; *Ibid.*, III, II; *Ibid.*, III, V; *Ibid.*, III, VI), a cidade celeste de Jerusalém (*Ibid.*, II, III: 39-41; *Ibid.*, II, IV: 56, 133-134; *Ibid.*, II, XI: 68).

Além destas, Vieira inclui também no seu discurso metáforas artísticas de outros autores, usando-as como mote e explicitando-as

---

<sup>9</sup> Cf. Dn 2.



com discurso próprio. Um dos mais significativo é o que se cita de seguida, usado para justificar o pensamento inicial do sermão: “pois havemos de pregar hoje às avessas; pois se há de começar este edifício pelo ar, seja pelo ar, e graça da mais formosa de todas as mulheres”. E acrescenta, recorrendo a um paradigmático orador do cristianismo primitivo:

“Quem viu nunca tal arquitetura? Quem viu nunca tal traça”, diz Crisóstomo, “que para fazer um edifício, primeiro se arme o teto, do que se levantem as paredes; primeiro se fechem as abóbadas, do que se abram os alicerces?” Pois isto é o que obrou na criação, e fábrica do mundo o supremo Arquiteto dele: *Creavit coelum, et terram*. Primeiro fez o Céu, e depois a terra: primeiro levantou o teto, e depois armou as paredes: primeiro correu essas abóbadas, e depois fundou estes alicerces: *Sed ex ipso opificii modo divinae naturae dignitas innotescit*, conclui o Santo; mas nestes avessos do fraco poder humano consiste o direito, o sublime, o maravilhoso da Omnipotência Divina: em começar por onde os homens acabam, em acabar por onde eles começam.

E em apropriação e interpretação própria, complementa:

Toda esta traça tão milagrosa da criação do mundo nenhuma outra coisa foi, senão uma planta, ou debuxo da Conceição puríssima de Maria, Mundo segundo, que para o segundo Adão, Cristo, singular, e milagrosamente foi edificado. Toda a arquitetura andou trocada neste soberano edifício, toda andou às avessas. Nos outros edifícios espirituais, nas outras puras criaturas, por mais santas, e santificadas que sejam, a primeira pedra é da Natureza, e a segunda da Graça. Primeiro se edificam pela parte da terra, e depois pela parte do Céu. Primeiro nascem tributárias ao pecado de Adão, e depois renascem justificadas

pelos merecimentos de Cristo. Não assim na Conceição de Maria. Começou-se este milagroso edifício pelo muito que tinha do Céu, e acabou-se pelo pouco que participava da Terra. Primeiro se fecharam as abóbadas do espírito, e depois se lançaram os fundamentos do corpo. Primeiro (ou quase primeiro) a santificou a Graça, e depois a produziu a Natureza. Que elegante, e que expressamente o disse São João Damasceno! [...] A Natureza, que em todas as outras concepções costuma ser a primeira, cedeu de seu direito nesta obra, e concedeu-o à Graça. As prevenções da Graça puseram a primeira pedra no edifício, e as exceções da Natureza a segunda. Primeiro foi em Maria o ser Santa, que o ser mulher. Começou Deus na Virgem Santíssima por onde acaba nos outros Santos, e acabou por onde começa. Lá começa pela Natureza, e acaba pela Graça; cá começou pela Graça, e acabou pela Natureza; manifestando as delicadezas de Sua Sabedoria nestes trocados de Sua Omnipotência: *Ut Virginis conceptio gratiae Dei, non viribus naturae tribueretur*. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 319-320)

De igual modo, são citados outros autores como Plínio (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 358) e Nazianzeno; segundo Vieira, este último defende “é que, assim como um arquiteto constrói até colocar a cumeeira do teto, mas depois se afasta desta obra e construção, da mesma maneira reina o Filho, ou seja, atua e exerce o Seu senhorio sobre nós enquanto estivermos totalmente submetidos ao Seu Reino” (*Ibid.*, III, VI: 88).

Na mesma linha de pensamento, um outro tópico que queremos destacar é a incorporação aos escritos vieirianos de breves histórias lendárias. Destacamos duas, uma relatada por um cronista da Ordem Franciscana e relativa a S.<sup>to</sup> António:

Já se lhe sucedesse então o que depois experimentou Roma na Igreja antiga de São Pedro, quando o Pontífice mandou que

em lugar de uma imagem de Santo António se pusesse a de São Gregório; que diria a piedade, e devoção portuguesa? Foi o caso, que subindo o Pedreiro para picar a parede, levantou (diz a História) o picão, e dando o primeiro golpe *in capitis*, “no capelo” do Santo, ele despregou a mão pintada, e deitando a rodar o Pedreiro, e o andaime com um fracasso, que fez tremer toda a Basílica, meteu outra vez a mão na manga, e defendendo desta sorte o seu posto ninguém se atreveu mais a o tirar dele. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 278)

Uma outra, relativa a um episódio da vida de S.<sup>to</sup> Inácio e relacionada com a realização de um retrato de Loyola pouco antes da sua morte por um “pintor insigne” a pedido do cardeal Pacheco, e de como ambos seriam surpreendidos pelas múltiplas transfigurações do santo. A lenda servirá a Vieira para concluir que “era Inácio um, mas semelhante a muitos; e quem era semelhante a muitos só se podia retratar em muitas figuras” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 494-495).

Após esta análise da obra do Padre António Vieira tendo em consideração as referências existentes à arte, a artistas e obras, é possível constatar que estas são variadas e de diferentes tipos.

Do concreto ao metafórico, o jesuíta explora a arte nas suas mais diversas manifestações, no que lhe é essencial e específico, no geral (da arte) e no particular (de cada uma das artes), aproveitando todas as potencialidades literárias e estéticas da arte e das obras de arte.

Vieira evidencia um conhecimento aprofundado da arte do seu tempo e da arte antiga, quer das obras quer dos artistas, registando uma consciência da artisticidade e historicidade das mesmas. Todavia, é evidente uma preferência pela pintura, enquanto manifestação artística; e pela Antiguidade, enquanto período histórico, o que intensifica a validade universalista da cultura clássica e dos seus princípios.

As referências que podemos designar por “jornalísticas”, mais objetivas e de cariz documental, características de tipologias documentais concretas como a epistolografia e os relatórios económico-políticos, são complementadas pelas menções metafóricas. As mais comuns resultam de inventiva própria; todavia, o pregador recorrerá a alegorias vulgarizadas, quer em autores clássicos quer de inspiração bíblica. No entanto, estas serão quase sempre apropriadas e explicitadas de forma pessoal e pessoalizada, em desenvolvimentos textuais de grande intensidade literária.

## **Bibliografia**

- Bosi, Alfredo (2011). *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Castro, Aníbal Pinto de (1997). *Antônio Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*. S.l.: CTT Correios.
- Cidade, Hernâni. (1985). *Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Presença.
- Franco, José Eduardo. (2009). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares Sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Pereira, B. (coord.) (2019). Introdução, *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa* (vol. 23: *Primeira Arte de Retórica*). J. E. Franco & C. Fiolhais (dir.). S.l.: Círculo de Leitores.

## **Música e missão ao tempo do Padre António Vieira**

### *Music and missionary work in the times of Vieira*

Elisa Lessa

Universidade do Minho

ORCID | 0000-0003-3718-1629

#### **Resumo**

O estudo procura analisar, numa perspetiva musicológica, o papel da música na missão no Brasil colonial ao tempo do Padre António Vieira. A música, enquanto estratégia e instrumento de conversão ao catolicismo, esteve presente desde a chegada dos primeiros missionários ao Brasil. Humanistas, filósofos e até juristas e administradores, os missionários foram, nas aldeias e nos claustros, promotores de cultura e de desenvolvimento social. Aos Jesuítas tem sido atribuído o papel exclusivo de transmissores da matriz musical erudita europeia. Na verdade, esse papel foi partilhado com as ordens religiosas de Beneditinos, Franciscanos e Carmelitas. Todavia, com os missionários da Companhia de Jesus, a cultura musical portuguesa penetrou desde logo nos grupos culturais constituídos por índios e africanos, permitindo a miscibilidade de culturas. Na abordagem à prática musical enquanto instrumento de catequização destacam-se, em particular, os nove anos de pregações e de missão no Maranhão do Padre António Vieira, reveladores da importância

que o próprio dava à música sacra na formação espiritual dos nativos. Tomando como referência a devoção a Nossa Senhora do Padre António Vieira e o facto de ter sido o responsável pela introdução no Brasil do Terço do Rosário cantando a coros, cuja tradição remonta ao século anterior em Portugal, tecem-se algumas considerações sobre o repertório musical mariano desta época. Palavras-chave: música; missionação; devoção mariana

#### Abstract

This paper analyses, in a musicological perspective, the role of music in missionary activities in colonial Brazil in the times of Father António Vieira. Music as a strategy and instrument of conversion to Catholicism has been present since the arrival of the first missionaries in Brazil. Being humanists, philosophers and even lawyers and administrators, missionaries were in villages and in cloisters as culture promoters and social workers. The Jesuits have been solely awarded the exclusive role of transmitters of the matrix of European classical music. In fact, this role was shared with other religious orders, such as the Benedictines, Franciscans and Carmelites. However, regarding Jesuit missionaries, Portuguese musical culture penetrated immediately in cultural groups consisting of Indians and Africans, allowing miscibility cultures. In the approach to musical practice as a catechizing instrument, we particularly highlight the nine years of preaching and missionary work of Father António Vieira in Maranhão, which reveal the importance that he himself gave to the sacred music in the spiritual conversion of the natives. Considering Vieira's devotion to the Blessed Mother and the fact that he was responsible for introducing in Brazil the Terço do Rosário sung in choir, whose tradition dates back to the previous century in Portugal, we provide some considerations about the contemporary Marian musical works.

Keywords: music; missionary work; Maria's devotion

Desde o início da chegada dos primeiros missionários ao Brasil que a cultura musical portuguesa penetrou nos grupos culturais constituídos por índios e africanos, permitindo a miscibilidade de culturas. Os Franciscanos foram os primeiros a desembarcar das naus de Pedro Álvares Cabral. Fr. Henrique de Coimbra e sete confrades franciscanos – nomeadamente Fr. Gaspar, Fr. Francisco da Cruz, Fr. Luís do Salvador (pregadores); Fr. Masseu (ou Majeu), sacerdote, músico e organista; Fr. Pedro Neto, corista; e Fr. João da Vitória, irmão leigo – celebraram, a 26 de abril de 1500, a primeira missa no Brasil, oficiada com música.

E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de Maio, pela manhã, saímos em terra com nossa bandeira e fomos desembarcar acima do rio contra o sul, onde nos pareceu que seria melhor cantar a cruz, para melhor ser vista [...]. A missa foi de diácono e subdiácono, oficiada com todos os frades, capelães das naus e sacerdotes que iam na armada e outras pessoas que entendiam de canto, em que houve pregação, sendo presentes muitos dos da terra a todo o ofício divino com grande espanto e acatamento. (*Collecção de Noticias...*, 1826)<sup>1</sup>

Alguns dias depois, foi celebrada nova missa, desta vez com a participação de 50 nativos que, em procissão, conduziram uma enorme cruz para o local onde decorreu a celebração litúrgica. Os missionários cedo se aperceberam das aptidões musicais dos povos a quem impunham a sua música, aceitando aparentemente as adaptações e transformações espontâneas praticadas pelos povos no mundo extraeuropeu. A primeira missão organizada entre os índios no Brasil, a de Imbiãça, foi obra de Franciscanos espanhóis. Segundo Fr. Antônio de Santa Maria *Jaboatão*, historiador

---

<sup>1</sup> Carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel. In *Collecção de Noticias...*, 1826.

franciscano do séc. XVIII, a sua Ordem construiu em 1586, junto ao Convento de Olinda, uma casa para os filhos dos índios convertidos, uma espécie de seminário onde se instruíam os meninos para posteriormente pregarem aos seus familiares e comunidade em geral. O cronista relata a existência de uma prática musical vocal e instrumental constituída por cânticos sacros, ladainhas e missas, numa apropriação de elementos musicais primitivos com textos religiosos, que os missionários haviam ensinado aos jovens índios, atraindo deste modo a população ao culto cristão.<sup>2</sup> Na sua maioria, os missionários franciscanos, tal como os jesuítas, não tinham um conhecimento musical aprofundado, mas estavam preparados para ensinar os cânticos usados nos serviços religiosos quotidianos. O maior testemunho da atividade artística dos Jesuítas no Brasil é a igreja do Colégio da Baía, hoje catedral, considerada um dos monumentos religiosos mais importantes da América Latina. Importa, porém, dizer que no Brasil, na realidade, não houve de um modo geral missionários jesuítas com uma sólida formação musical, tal como aconteceu com a colonização espanhola em Santa Fé, Buenos Aires, e outros lugares (Domingues, 1984: 210). No que à Ordem de S. Bento concerne, foram enviados de Portugal monges especialmente preparados na área musical, para em terras de além-mar exercerem funções de mestre capela, cantores e instrumentistas. A liturgia assumiu sempre um papel fundamental na vida das comunidades, conforme os preceitos da regra de S. Bento, sendo a música elemento fundamental. Os monges beneditinos dedicaram-se também à cultura de campos e fazendas. E foi nas fazendas da Ordem que os beneditinos exerceram concretamente a sua ação de catequização dos indígenas. No *Dietário* fluminense há notícia de uma carta de Fr. Fernando,

---

<sup>2</sup> Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatão (1695-1779) é autor da crónica intitulada *Novo Orbe Seráfico Brasilico, ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*, publicada em Lisboa em 1761. A 2.<sup>a</sup> parte, com textos inéditos, foi publicada em 1859 pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.



escrita em 1656, dando conta de uma aldeia que fundara da outra parte do rio Paraíba para recolher os índios Saborys que desceram do sertão para se batizarem. Entre estes uma mulher de avançada idade, batizada com o nome de Escolástica. Affonso de Taunay, na sua *História Antiga da Abadia de S. Paulo*, também nos informa que os Beneditinos enviaram missionários a diferentes partes do território paulista, nomeadamente à aldeia dos Pinheiros. As notas de despesa do Mosteiro de S. Paulo dão conta de viagens realizadas pelos índios da aldeia levando monges a missionar a outros lugares (Luna, 1947: 80) A Ordem dos Carmelitas viria também a contribuir de forma significativa para o desenvolvimento da música religiosa. Eusébio de Matos, nascido na Baía em 1629, ingressou na Ordem dos Jesuítas, transferindo-se em 1677 para a Ordem do Carmo, adotando o nome de Fr. Eusébio da Soledade. Filósofo, poeta, orador excelente, pintor e músico, tocava harpa e viola de arco e compôs vários hinos religiosos. Na segunda metade do séc. XVII, os Carmelitas Observantes tiveram um papel de relevo na evangelização indígena na Baía e no Nordeste. Os Carmelitas Descalços desenvolveram a sua ação na Baía e iniciaram em 1695 a sua missão na Amazônia. Em 1696, vem à luz a carreira do harpista virtuoso Antão de Santo Elias, mestre capela e compositor de hinos *Te Deum*, missas e responsórios de Natal (Lessa, 1998: 396-397).

Jean Léry, pastor protestante huguenote, discípulo de Calvino, na sua *A História de Uma Viagem Feita na Terra do Brasil*, escrita nos anos de 1556 a 1558, descreve as práticas musicais indígenas sob um ponto de vista teológico. A sua narrativa apresenta uma aventura missionária, em que Léry confessa ter-se impressionado com as danças e cantos indígenas “na beleza da melodia desses selvagens”. A obra de Léry encontra-se na origem das duas correntes importantes de pensamento ocidental referente ao Novo Mundo. De um lado, o exotismo, e, de outro, as tendências sociais e filosóficas que se cristalizariam em Jean-Jaques Rousseau, na sua visão

do “noble sauvage” e no conceito de “anima naturaliter Christiana”, ou seja, uma propensão natural da fé (e da “gratia supponit naturam”). Esta doutrina foi desenvolvida por Tomás de Aquino: a graça possibilita ao homem atingir a perfeição com base na sua procura natural de Deus (Bispo, 1999: 280). A posição de Jean de Léry é surpreendente, considerando que a maior parte dos viajantes deixaram a ideia, nos seus relatos, que os índios eram criaturas que não adoravam o mesmo Deus, associando a música indígena ao Diabo. Em contrapartida, Léry acreditava que, sendo os índios e o Novo Mundo uma criação também divina, suas características deveriam ser louvadas como manifestações divinas. Na 3.<sup>a</sup> edição da História de Léry, publicada em 1585, foram incluídas notações de pequenos trechos de melodias tupi (Wittmann, 2008: 3).

### **A chegada dos jesuítas ao Brasil**

Com a chegada da primeira missão jesuítica à Baía, a 29 de março de 1549, constituída por cinco padres sob liderança de Manoel da Nóbrega, os jesuítas implementaram um sistema de administração fechada, com um plano estrategicamente traçado em que, paradoxalmente, a língua e a música do povo colonizado viriam a ser usadas como atração na catequização. O P.<sup>e</sup> Manuel da Nóbrega, defendendo a sua estratégia, afirmou:

Se nós abraçarmos alguns dos costumes deste gentio, os quais não são contra a nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais... (Leite, 1956, I, 195, doc. 54, 406-407)

Em 1550, chegavam à Baía quatro meninos, alunos do Colégio dos Órfãos de Lisboa, escolhidos por “nosso Jesus Cristo para pregar o seu santíssimo nome aos gentios infiéis”, conforme relatou Doménech. Estes meninos tinham tido uma boa instrução musical e sabiam cantar repertório sacro e vilancicos natalícios. Apenas 12 dias após a chegada dos meninos de Lisboa, as principais orações cristãs foram traduzidas para a língua tupi. O ensino das orações, e de outros textos religiosos cantados aos meninos indígenas, seguiu um plano traçado, assente em duas linhas de ação: ensinar os textos cristãos em língua tupi, cantados com melodias europeias, e ensinar textos cristãos em tupi, com melodias acompanhadas de instrumentos indígenas. A partir de 1552, passou a ser permitida apenas a utilização do canto gregoriano – cantochão. Todavia, os meninos indígenas cantavam melodias com textos que continham os ensinamentos básicos da doutrina cristã em português, espanhol e inclusive em latim. José de Anchieta (1534-1597), que chegou ao Brasil em 1553, foi um dos jesuítas que mais utilizou as cantigas para a catequese dos meninos indígenas. Os mais antigos exemplos de orações em tupi utilizadas na catequese – um pai-nosso, uma ave-maria e um credo – foram publicados em 1575 por André Thevet (Castagna, 1994: 5-6). O padre jesuíta português Fernão Cardim, que chegou à Baía em 1583, referiu, nos textos produzidos a partir desse ano e até 1601, que, durante a longa viagem até à Baía, houve confissões, pregações, ladainhas, procissões e *Misereres* cantados em canto d’órgão, e que os terços e as ladainhas a Nossa Senhora, aos santos e a Deus eram cantados diariamente. O diário escrito a bordo pelo padre jesuíta Luís Lopes, nascido em 1597 na Vidigueira, é a fonte, até agora conhecida, mais representativa e cumulativa do quotidiano musical vivenciado a bordo de uma nau com destino direto ao Brasil. Na *Summa Breve* deste relato de viagem, o sacerdote jesuíta informa-nos de que as cerimónias religiosas a bordo

incluíam missa todos os domingos e dias santos, vésperas solenes, missas cantadas e ladainhas (Cota, 2013: 207).

E assim se continuou a fazer depois de chegarem a terras de além-mar, com a participação dos índios na vida musical religiosa através do cantochão, do canto d'órgão (música a várias vozes) e a execução instrumental, sobretudo na flauta. O jesuíta António Rodrigues, mestre de canto e da flauta, foi um dos primeiros mestres de música que se destacaram pelo ensino ministrado, sendo conhecidos vários índios músicos por si formados por volta de 1554. Nas suas funções de mestre-escola em São Paulo, ensinou os meninos índios do aldeamento de Piratininga a ler, escrever e cantar por ter conhecimento da língua brasílica, e pelo facto de ser músico (Leite, 1954: 11).

Em todas estas três aldeias há escola de ler e escrever, onde os padres ensinam os meninos índios; e alguns mais hábeis também ensinam a contar, cantar e tanger; tudo tomam bem, e já há muitos que tanger violas, cravo, e oficiam a missa em canto d'órgão, coisas que os pais estimam muito. (*Tratados da Terra...*, 1939, 168: 278)<sup>3</sup>

Em ambientes urbanos, as manifestações culturais dos índios, com suas músicas e danças, eram proibidas, alegando-se que induziam ao pecado e à insolência contra o serviço de Deus. Disso nos dão prova as *Atas da Camara da Vila de São Paulo*, em 19 de janeiro de 1583 e em 21 de outubro de 1623, sendo aquelas permitidas apenas em certos dias e horários, como na *Visita do Padre Antonio Vieira ao Pará* em 1658. No entanto, nos engenhos, os religiosos

---

<sup>3</sup> Relato de Fernão Cardim em 1583.

admitiam aos escravos africanos, nos dias de festas religiosas, o “cantar e bailar” segundo os seus costumes.<sup>4</sup>

Em 1556, o P.<sup>e</sup> Francisco Pires relatou, numa carta enviada em nome dos meninos órfãos do Colégio da Baía, a visita realizada pelas aldeias indígenas: “assim fomos de cruz alçada pelas Aldeias cantando em cada uma delas o tocando ao modo dos negros [índios] com sua própria música e cantares, com os versos substituídos por louvores a Deus” (*Cartas...*, 1954, I: 386; Tinhorão, 2000: 25).<sup>5</sup>

O apogeu do ensino musical jesuítico, enquanto instrumento de catequização, ocorreu no Nordeste Brasileiro na segunda metade do séc. XVI. Com o passar dos anos, os índios remanescentes dos massacres e epidemias sofridas foram-se retirando para regiões mais remotas do Brasil, fugindo do contacto com o homem branco, conduzindo a uma participação na vida musical nacional cada vez menor, até quase desaparecer por completo. As observações quanto à prática musical nos textos do Padre António Vieira concentram-se na relação dos meios empregues tendo em conta o fim catequético. Esse objetivo determinado, de missão e da procura da perfeição cristã, em que a música assumia papel de relevo, era considerado como o fim e a primeira das causas. Em algumas das suas cartas, o Padre Vieira vai tecendo considerações sobre a presença e qualidade da música que então ouvia, referindo por vezes a celebração de vésperas e missas cantadas. Na carta anual datada de 30 de setembro de 1626 dirigida ao geral da Companhia de Jesus, o Padre António Vieira dá conta do que se ia passando nos colégios da Baía e Pernambuco, mencionando que em tempo de Quaresma, no Colégio da Baía, “pelo tempo ser mais santo,

---

<sup>4</sup> Em 1711, o jesuíta João Andreoni, no livro *Cultura e Opulência no Brasil*, escreveu que negar os folguedos nas festas de Nossa senhora do Rosário e S. Benedito, seu único prazer em cativeiro, só os tornaria desconsolados e melancólicos (Castagna, 1999: 102).

<sup>5</sup> Carta dos meninos órfãos ao P.<sup>e</sup> Pero Doménech.

acrescentaram ladainhas, procissões e mais pregações e fizeram celebrar os ofícios da Semana Santa” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 130). Referindo-se ao falecimento do P.<sup>e</sup> Salvador Coelho, não deixa de elogiar o ofício cantado com toda a solenidade e pompa pelo prelado de Pernambuco “poucas vezes vista, nem praticada com os nossos da nossa profissão e instituto” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I:130).

### **Os nove anos de missionação no Maranhão do Padre António Vieira, a devoção a Nossa Senhora, o terço do rosário**

Vieira chegou ao Maranhão no início de 1653, dando início a uma nova fase da ação da Companhia de Jesus naquele estado. O Padre António Vieira, na carta que enviou ao padre provincial do Brasil, escrita do Maranhão, em 1653, informa ter introduzido a prática do terço do rosário:

Demos graças a Nosso Senhor por nos livrar daquele perigo, e Lhe pedimos livrasse também aos companheiros; começando logo a cumprir a promessa que à Virgem Senhora fizemos, de toda a caravela rezar o terço do seu Rosário enquanto a viagem durasse, como se fez, e aos domingos e dias santos em voz alta e coros. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 91-92)

Vieira descreve pormenorizadamente sua prática, mencionando, entre outras particularidades, a alternância de secções das orações entre dois meninos cantores e toda a assistência na igreja:

Faz-se este exercício ao pôr do sol por ser a hora mais cómoda; põe-se a imagem da Virgem Senhora sobre a ara no altar-mor, com velas acesas; assiste um padre, que encomenda o terço pelo método da nossa cartilha. Começam a entoar dois meninos de melhores vozes, e segue toda a igreja alternadamente, com grande

piedade e devoção. Dura tudo de três quartos para uma hora, a qual todos dão por bem empregada, acabando com ela aquele dia e começando a noite em louvores a Deus e Sua Mãe Santíssima. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 111)

No “Sermão de Nossa Senhora do Rosário” (Sermão XV), pregado em 1654 na igreja do Colégio jesuíta de S. Luís do Maranhão, “com o Santíssimo Sacramento exposto”, “no Sábado da infra *Octavam Corporis Christi*, e na hora, em que todas as tardes se reza o Rosário” (Franco & Calafate, II, VIII: 424), o Padre Vieira estabelece uma analogia entre o tema da festividade (a solenidade do Corpo de Cristo) e o corpo humano. Para Vieira, o rosário era “a voz do Evangelho”, conforme afirmou no seu sermão.

Tenho-vos mostrado, devotos do santíssimo Rosário, a harmonia que ele tem com o Santíssimo Sacramento, diante de cujo Sacrário, e da imagem da Senhora o cantais aqui, ou rezais a Coros todos os dias nesta hora. O que por conclusão vos peço em nome do mesmo Cristo sacramentado, e da mesma Virgem do Rosário, é que para conseguir os efeitos daquele Divino Manjar vos não contenteis só com as vozes do que rezais, senão com uma meditação mui atenta de seus soberanos mistérios. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 443)

A prática do terço do rosário estendeu-se inclusive ao âmbito doméstico. João Felipe Bettendorf, referindo-se à prática do terço no Maranhão, escreveu:

Foy isto hum attractivo, e reclamo agradável áquelle povo: começava-se ao fenecer do dia; e era tal o concurso, que de ordinário se enchia a Igreja com a multidão de todos os estados. Assistião por ley imposta os estudantes, que frequentavaõ as

classes. Composto o altar com muitas luzes á Imagem da Soberana May da Luz do Mundo, davaõ principio dous moços das melhores vozes, entoando sonoramente, e respondendo com devação notável a gente toda. Entre os dous músicos assistia com sobrepeliz o Padre ANTONIO VIEYRA para apontar os Mysterios, e para os concluir com as orações competentes. Daqui nasceo atear-se o fogo desta devação os mesmos coros as famílias, ou- vindo-se soar harmoniôzamente em partes diversas este obsequiozo culto á Rainha dos Ceos, e terra. (Bettendorf, 1910: 78)

O terço do rosário cantado foi amplamente difundido ao longo do séc. XVII tanto em Portugal como na América, no seguimento de uma nova prática católica contrarreformista, capaz de mover à devoção um grande número de fiéis. Na verdade, a devoção do rosário da Virgem havia sido difundida pelos padres dominicanos desde o séc. XIII. Em Lisboa, os Dominicanos foram os seus primeiros difusores, cantando o terço do rosário a coros todas as tardes na igreja de S. Domingos de Lisboa e noutras igrejas da corte. Em Roma, o terço do rosário era cantado na casa professa dos Jesuítas. O P.<sup>e</sup> José de Moraes, na sua *Historia da Companhia de Jesus na Extincta Provincia do Maranhão e Pará*, escrita no Colégio do Pará, 1759 (BPE, cód. CXV/1-27), relata a viagem do *Grande Padre António Vieira* para a Missão do Maranhão, mencionando a tradição de se rezar o terço da Virgem Senhora nas “nossas naus” introduzido pelo Padre Vieira, as suas pregações aos domingos e dias santos e o costume de se cantar o terço, que se concluía com os cânticos da ladainha, salve e Bendito. O P.<sup>e</sup> André de Barros, autor da obra *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra*, publicada em 1764, descreveu o terço cantado como um “angélico descante”. A tradição perdurou até aos dias de hoje, cantando-se em Minas Gerais e outras regiões brasileiras. A *História* do P.<sup>e</sup> José de Moraes contém também alguns fragmentos de duas cartas do Padre António



Vieira enviadas ao padre provincial do Maranhão em 1653 e 1654. Na primeira, o Padre Vieira menciona as pregações da Semana Santa, proferidas desde o dia de Ramos até ao da Ressurreição na igreja matriz, mencionando que o vigário-geral e demais clérigos, por serem poucos, vieram ajudá-lo na celebração dos ofícios realizados com a melhor música da Terra. Na segunda, enviada antes de 22 de março de 1654, o Padre Antônio Vieira elogia o fervor religioso dos índios, notando-lhes mudanças de hábitos, afirmando que, no passado, os índios ocupavam as noites a cantar e a bailar, a beber vinho e a alegrarem-se e, embora não tivessem sido proibidos de o fazer, ocupavam agora o seu tempo com orações, repetindo o que lhes havia sido ensinado (Holler, 2006, II: 162 e 163.) A 10 de junho de 1658 o Padre Antônio Vieira escreve de novo ao padre provincial do Brasil. Impressionado com a qualidade musical dos ofícios divinos, o Padre Vieira elogia a solenidade com que os índios da Serra e alguns músicos de Tobajára demonstravam a sua cristandade:

Quanto aos índios da serra, dizem os padres que são já hoje duas mil e quinhentas almas, que têm bom natural, que já estão todos batizados, que já se confessam todos e muitos comungam, que esta Quaresma tiveram os ofícios divinos com todas as demonstrações de cristandade, e ainda solenidade, por haver entre eles alguns músicos da mesma nação tobajara, dos que se retiravam de Pernambuco, e que sem dúvida se faz muito fruto, e se espera muito maior, de que já o Céu tem colhido suas primícias. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 238)

Entre os anos de 1658 e 1661 o Padre Antônio Vieira, na qualidade de visitador-geral, visita o Colégio do Pará deixando várias instruções aos padres missionários: durante as viagens, a ladainha de Nossa Senhora devia ser rezada como se estivessem na residência, notando que durante as navegações os padres tinham até

mais tempo para os exercícios espirituais. Todos os dias da semana, acabada a oração, os índios deveriam assistir à missa e ter lição de doutrina repetindo as orações em voz alta antes de irem trabalhar; na escola, os mais hábeis deviam aprender a ler e escrever, e, no caso de serem muitos, deviam também aprender a cantar e tanger instrumentos para benefício dos ofícios divinos. À tarde deveria haver nova lição de doutrina, sendo as crianças obrigadas a participar, dando no final uma volta à praça da aldeia cantando o credo e os mandamentos. Aos domingos e dias santos a missa era obrigatória, recomendando o Padre Vieira que se deveria fazer uma lista dos faltosos para serem admoestados, primeiro em família, depois em público, e depois castigados se persistissem na falta. Aos índios que demonstrassem um bom conhecimento da doutrina o visitador deixou ordem de permissão de participarem nos seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até às 10 ou 11 horas da noite. As orações dedicadas a Nossa Senhora foram também expressamente indicadas pelo Padre António Vieira: a salve-rainha aos sábados de manhã e de tarde e em vésperas de Nossa Senhora as suas ladainhas em lugar da doutrina. Na Quaresma, o Padre António Vieira recomenda que se realizem, todas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a ladainha, a prática da Paixão, a disciplina, atendendo a maior solenidade na Semana Santa. O relatório da missão inclui ainda indicações sobre a bênção das aldeias, o rito na administração dos sacramentos e o enterramento dos mortos com um responso sobre a sepultura (Holler, 2006, II: 319-323). O relato da *Fundação das Igrejas e Conventos dos Padres da Companhia de Jesus* (Biblioteca Pública de Évora, DCCCXLI, s.d., posterior a 1777) informa que, desembarcando o Padre António Vieira em Ibiapaba em 1660 se rezou um *Te Deum* na igreja que os índios tinham feito de palma e que, depois da celebração da missa, se ouviram na praça manifestações de alegria ao som de “trombetas, businas, tambores e outros bárbaros ins-

tromentos”. O Padre António Vieira e mais três sacerdotes foram acompanhados nesta viagem de índios pernambucanos, que sabiam o canto de órgão, dando “à terra nova ternura, e ao céu alegria”. No relatório de missão na serra de Ibiapaba o Padre Vieira dá razão ao P.<sup>e</sup> Nóbrega, que “com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América”. Na carta enviada a D. Afonso VI em 1660, o Padre António Vieira descreve a missão à ilha dos Nheengaíbas (ilha de Marajó). Certamente impressionado com as manifestações de alegria dos habitantes da ilha com a chegada dos missionários, relata com pormenor o que viu e ouviu: vozes de alegria, o som de trombetas, buzinas, tambores e outros instrumentos acompanhados de um grito contínuo de infinitas vozes pela multidão, e o hino *Te Deus Laudamus* em ação de graças pela igreja, que tinham feito de palma, limpa e harmoniosa e à qual se dedicou a sagrada Imagem, com o nome de igreja do Santo Cristo. Na sua descrição, refere-se ainda às festas realizadas ao longo de 14 dias.

Os atos desta solenidade que se fizeram foram três, por não ser possível ajuntarem-se todos no mesmo dia; e os dias que ali se detiveram os padres, que foram catorze, se passaram todos, de dia, em receber e ouvir os hóspedes, e de noite, em contínuos bailos, assim das nossas nações como das suas, que, como diferentes nas vozes, nos modos, nos instrumentos e na harmonia, tinham muito que ver e que ouvir. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 279)

Na manhã de Dia de Reis, corria o ano de 1669, estando presentes toda a corte e o príncipe, cantou-se na Capela Real o hino *Te Deum Laudamus*, em ação de graças pelo nascimento da princesa primogénita, infanta Isabel Luísa. No sermão “gratulatório e pane-

gírico” que o Padre António Vieira pregou nessa manhã, o pregador utilizou o texto do hino afirmando:

A dois Coros de louvores Divinos (muito Alto, e muito Poderoso Príncipe, e neste dia felicíssimo Senhor nosso): a dois Coros de louvores Divinos, divididos em alternadas vozes, mas concordes em recíproca harmonia, cantam hoje a Deus este Hino de ação de graças, no Céu os Anjos, e na terra os homens. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 195)

A 18 de julho de 1697, falecia o Padre António Vieira. A carta do padre reitor do Colégio da Baía, P.<sup>e</sup> João António Andreoni, dirigida ao padre-geral da Companhia dando conta da morte do pregador, refere que, depois de matinas e laudes cantadas, ofereceram por sua alma uma missa solene de *requiem*:

Se aqueles que acompanharam a sua morte com profusas lágrimas, embora nunca suficientes ante os méritos de tão grande homem, puderam ter algum alívio com a honra que lhe foi prestada por todos na celebração das suas exéquias. Os Cónegos e os Cantores, juntamente com os nossos, acompanharam o corpo desde a capela interior até à Sé metropolitana e, tendo rezado os ofícios de Laudes e Matinas segundo o rito, ofereceram a missa exequial pela sua alma; por fim, depois de sepultado, e de pedido para ele o eterno descanso, disseram-lhe lugubrememente o último adeus. [...] Os principais sacerdotes e os superiores de todas as Ordens Religiosas ou celebraram missa por ele ou estiveram presentes nas suas exéquias. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 273-274)

## Depois de Vieira

Após a partida do Padre António Vieira em 1661, a prática dos terços cantados em São Luís do Maranhão continuou, sendo descrita por vários autores. João Felipe Bettendorf, na *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus*, datada de 1698, refere a instituição desta prática pelo Padre António Vieira (Castagna, 1999: 39-72). Também o viajante italiano Dionigi de Carli se referiu ao canto do terço no séc. XVII nos navios que partiam de Lisboa para Pernambuco. A novidade do rosário a coros surpreendeu o viajante quando ouviu os marinheiros do navio em que viajava, em 1667:

Após o jantar, com a ordem acima descrita e soadas as Ave Marias, juntavam-se todos novamente, mas divididos em dois grupos (o mastro principal servindo de referência) e a coros se recitava em língua portuguesa, com todas as vozes em belíssimo concerto, cinco mistérios do Santíssimo Rosário, com grande devoção, silêncio e compostura. (Castagna, 1999: 39-72)

Martinho de Nantes, missionário capuchinho no Rio São Francisco nas últimas décadas do séc. XVII, no livro que publicou em francês cerca de 1707, também descreveu o modo como era cantado o rosário naquela região:

Têm o costume de cantar todas as tardes o Rosário da Virgem, divididos em dois coros, cada um para um sexo diferente, e isso depois da ceia, e cantavam à maneira portuguesa [ou seja em português], muito agradavelmente, com uma espécie de fabordão [ou seja, em terças paralelas]. (Castagna, 1999: 53)

A prática de se cantar o terço do rosário na Congregação de Nossa Senhora da Luz no Colégio do Maranhão vem também des-

crita na *Crônica* do séc. XVIII do P.<sup>e</sup> Domingos de Araújo, datada de 1720. Segundo o texto,

o Padre Antônio Vieira ordenou que todos os dias os estudantes e meninos da escola cantassem o terço, Salve Rainha e Ladainha [...] e no fim cantava o mesmo Padre Antônio Vieira um exemplo, com que fortemente movia e afervorava a todos no amor e devoção da Senhora. (Holler, 2006, II: 162)

Também o P.<sup>e</sup> João Daniel, em *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas* (Lisboa, 1757-1776) confirmava que o Padre Antônio Vieira entendia que a música atraía os índios à igreja convidando-os a celebrarem com solenidade os ofícios divinos, a submeterem-se aos missionários, a ouvirem a doutrina cristã, e a fazerem-se católicos. Segundo o P.<sup>e</sup> João Daniel, o pregador

aconselhava aos mais missionários daquele Estado, que introduzissem nos seus neófitos o canto, e instrumentos músicos, e ele mesmo assim o fazia, e fez para isso um grande provimento de instrumentos dos quais ainda restavam, e vi alguns no meu tempo, e bem o conheciam, experimentavam os mais missionários. (Holler, 2006, I, II: 153 e 507-512)

### **Fontes musicais**

A música das orações e cantigas que então se ouvia encontrava-se irremediavelmente perdida pelo facto de ter sido transmitida oralmente e muitas vezes criada pelos próprios missionários. À luz da documentação histórica, a vida musical na Baía, ao tempo do Padre Antônio Vieira, era intensa, com uma prática de intercâmbio de obras musicais entre os principais centros de irradiação cultural. Na música sacra predominam os modelos europeus vindos de Portugal, todavia imbuídos da cultura autóctone, génese da cultura

do Brasil. Como afirma Nery, a expansão colonial europeia é uma realidade histórica em que o impacto de cada país colonizador marcou o perfil das sociedades emergentes em cada território colonizado (Nery, 2001: 90).

Em Portugal, existe no Museu de Aveiro um códice de canto gregoriano, proveniente do Convento de Jesus desta cidade, que contém uma ladainha de Nossa Senhora do Rosário, para ser cantada nas confrarias do Rosário de Nossa Senhora. No Museu, também proveniente do Convento de Jesus de Aveiro, conserva-se uma *Missa de 5.º Tom para o Rosário a Nossa Senhora*, para coro a 4 vozes. No Brasil, no Museu da Música de Mariana, conserva-se o manuscrito de *Tercio*, uma obra do compositor mineiro José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita (1746-1805), exemplo do séc. XVIII da prática de cantar o pai-nosso e a ave-maria de forma idêntica à descrita pelo Padre António Vieira. Outro exemplo conservado no Museu é uma *Ladainha a Três Vozes* de autor desconhecido, também do séc. XVIII. O P.<sup>e</sup> Bento da Fonseca, em data posterior a 1757, referiu que, mesmo depois da expulsão dos padres do Maranhão, “sempre se continuou a cantar o Terço a N. Senhora costume inalterado que ha naquelle Collegio, principiado pelo P. António Vieira” (BPE, cód. 115: fl. 320).

### **Nota final**

A música enquanto estratégia e instrumento de conversão ao catolicismo esteve presente desde a chegada dos primeiros missionários ao Brasil. Humanistas, filósofos e até juristas e administradores, os missionários foram, nas aldeias e nos claustros, motores de cultura e agentes sociais (Amorim, 2005: 94). Aos Jesuítas coube um papel de relevo enquanto transmissores da matriz musical erudita europeia em terras de além-mar. Na realidade esse papel foi partilhado com as ordens religiosas de Beneditinos, Franciscanos e Carmelitas.

Nos seus relatos os missionários informam que os índios aprendiam a cantar e a tocar música religiosa, tornando-se assim bons

cristãos, mas revelam também casos de resistência ao abandono de práticas rituais indígenas vistas como demoníacas. Desde a sua chegada, os jesuítas ensinaram orações cantadas em tupi, cantando também melodias tupis com letras cristãs. Embora as celebrações religiosas da Companhia de Jesus na Europa não se evidenciassem pelo seu serviço musical, certo é que nas missões da América portuguesa os missionários jesuítas desde logo compreenderam o gosto pela música do povo tupi, utilizando-a na evangelização das populações locais. Apesar das regras impostas aos evangelizadores, a leitura das cartas enviadas aos superiores da Companhia revelam que se admitiam exceções, tendo em conta o contexto em que os missionários exerciam a sua ação.<sup>6</sup>

Da leitura das fontes documentais depreende-se que as doutrinas da antropologia teológica tiveram implicação direta nas missões, fundamentando um processo de acomodação: “todos os valores culturais dos indígenas, desde que não basicamente inadmissíveis pelo catolicismo, deveriam ser mantidos e imbuídos de conteúdo cristão” (Bispo, 1999: 277). Todavia, este princípio, presente na difusão do catolicismo pela Companhia de Jesus, através de um ensino e educação que tinham em conta algumas características das populações, resultou na adoção gradual de elementos novos da cultura do povo colonizador e na substituição dos elementos culturais autóctones.

Por fim, é legítimo afirmar que o extraordinário Padre António Vieira deixou marcas na vida musical da sociedade colonial brasileira, ou não fosse o canto coletivo do terço e das ladainhas ao pôr do sol a prática musical mais insistentemente relatada pelos viajantes estrangeiros que na segunda metade do séc. XVIII estiveram no Brasil (Nery, 2001: 15).

---

<sup>6</sup> Nóbrega, em janeiro de 1550, tece elogios ao P.<sup>e</sup> Navarro que ensinou as crianças a cantarem orações em tupi, “dando-lhes o tom, e estas em lugar de certas canções lascivas e diabólicas que antes usavam” (Castagna, 1991: 23).



## Bibliografia

- Leite, S. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa-Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Editora/Instituto Nacional do Livro, 10 vols.
- Alegria, J. A. (1985). A irradiação da música sacra europeia no Brasil. *Musices Aptatio*, II, 67-80.
- Alegria, J. A. (1993). Presença da romana cantilena no Brasil. *Musicae Sacrae Ministerium*, 1-2, 62-67.
- Amorim, M. A. (1999). A formação dos Franciscanos no Brasil-colônia à luz dos textos legais. *Lusitania Sacra*, XI, 361-377.
- Amorim, M. A. (2000). Frei Henrique de Coimbra: primeiro missionário em Terras de Vera Cruz. *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 8, 72-85.
- Azevedo, J. L. (1930). *Os Jesuítas no Grão-Pará. Suas Missões e a Colonização* (2.<sup>a</sup> ed. rev.). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Balmori, A. (2000). A música na documentação histórica portuguesa respeitante ao Brasil. Alguns elementos. *Brasil-Europa 500 Jahre Musik und Visionen*, 209-230.
- BPE (1759), cód. CXV/1-27, José de Moraes, *Historia da Companhia de Jesus na Extincta Provincia do Maranhão e Pará*.
- BPE, cód. 115, fl. 320, Fonseca, *Maranhão Conquistado...*
- Bettendorf, J. F. (1910). Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 72, 1, 1-697.
- Bispo, A. (1999). Recepção musical do Brasil no Velho Mundo [1983]. *Anais de Ciência Musical*, 275-280.
- Brito M. C. (1993). A música nos documentos da expansão portuguesa: um projecto de investigação. *Boletim da Associação Portuguesa de Educação Musical*, 78, 15-17.
- Caminha, V. M. (2010). *Arte e Missionação: o Teatro de Conversão na América Portuguesa* (século XVI). Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Castagna, P. (1991). *Fontes Bibliográficas para a Pesquisa da Prática Musical no Brasil nos Séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado, Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Castagna, P. (1994). A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII. *D.O. Leitura*, 12 (43), 6-9.
- Castagna, P. (1999). Sagrado e profano na música mineira e pauista da primeira metade do século XVIII. In *II Simpósio Latino-Americano de Musicologia* (97-125). Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba.
- Castagna, P. (1999). Uma abordagem musicológica da produção literária de Antônio Vieira. In J. P. Furtado (coord.), *Antônio Vieira: o Imperador do Púlpito* (39-72). São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros.
- Castagna, P. (2010). Música na América portuguesa. *História e Música no Brasil* (35-76). São Paulo: Alameda.
- Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas Que Vivem nos Dominios Portuguezes* (1826) (t. IV, n.º 3). Lisboa: Academia Real das Ciências.

- Cota, C. (2013). A viagem da música religiosa nos navios de carreira para o Brasil (séc. XVI e XVII). In A. J. V. Pacheco (ed.), *Atas do Congresso Internacional "A Música no Espaço Luso-Brasileiro: Um Panorama Histórico"* (190-211). Lisboa: Universidade Nova.
- Doderer, G. (1991). A música portuguesa na época dos Descobrimentos. *Revista da Universidade de Coimbra*, XXXVI, 343-354.
- Domingues, E. (1984). Contribuição científica e artística de antigos missionários jesuítas. *Bracara Augusta*, XXXVIII, 203-210.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S. I.: Círculo de Leitores.
- Holler, M. T. (2006). *Uma História de Cantares de Sion na Terra dos Brasis: a Música na Atuação dos Jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.
- Leite, S. (1937). Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (séc. XVI). *Brotéria*, XXIV, 40-52.
- Leite, S. (1947). A música nas primeiras escolas do Brasil. *Brotéria*, XLIV, 377-390.
- Leite, S. (1953). *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotéria.
- Leite, S. (1954). *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- Leite, Serafim (1956) *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica.
- Léry, J. (1980). *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Lessa, Elisa (1998). *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses (Séculos XVII e XVIII): Centros de Ensino e Prática Musical*. Dissertação de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Lima, J. (1943). Os Jesuítas e a música. *Brotéria*, 37, 20-28.
- Luna, D. J. (1947). *Os Monges Beneditinos no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Christi.
- Nery, R. V. (2001). Nota introdutória. In R. V. Nery (ed.), *A Música no Brasil Colonial: Colóquio Internacional – Lisboa 2000*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nery, R. V. (2001). O olhar exterior: os relatos dos viajantes estrangeiros como fontes para o estudo da vida musical luso-brasileira nos finais do Antigo Regime. In *A Música no Brasil Colonial: Colóquio Internacional – Lisboa 2000* (72-91). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Serrão, J. V. (2000). *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*. Lisboa: Mar de Letras.
- Taunay, A. E. de (1927). *História Antiga da Abadia de São Paulo*. São Paulo: Tipografia Ideal.
- Tinhorão, J. R. (2000). *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: editora34.
- Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1939) (vol. 168). São Paulo: Bibliotheca Pedagógica Brasileira.
- Wittmann, L. T. (2008). A música nos primeiros anos de presença jesuítica no Brasil. In *Anais Eletrônicos do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. São Paulo: ANPUH/SP-USP.

## **VIII**

### **ESCRITA POLÊMICA E A VISÃO DO OUTRO**

(Página deixada propositadamente em branco)

**“Cada um é da cor do seu coração”.**

**Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do  
Padre António Vieira<sup>1</sup>**

*Black and Indigenous people and the problem of slavery in Father  
António Vieira*

José Eduardo Franco

Universidade Aberta

ORCID | 0000-0002-5315-1182

Pedro Calafate

Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0003-4784-2136

Ricardo Ventura

CLEPUL-Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0002-6152-0144

---

<sup>1</sup> Uma versão do presente texto foi publicada em António Vieira (2018). *Cada Um é da Cor do Seu Coração: Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*. Org. e intr. J. E. Franco, P. Calafate, R. Ventura. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

## Resumo

A partir do estudo dos textos mais representativos de Vieira que refletem sobre questão escravagista, analisaremos e problematizaremos o pensamento deste pregador jesuíta sobre a estatuto dos escravos e da sua condição antropológica tendo como horizonte de compreensão o que os torna seres capazes de liberdade à luz do princípio jusnaturalista da igualdade e dignidade de todo o género humano.

Palavras-chave: Escravagismo; dignidade humana; igualdade; liberdade

## Abstract

From the study of the most representative texts authored by Vieira that reflect on the issue of slavery, we analyse and problematize the thought of this Jesuit preacher on the status of slaves and their anthropological condition, having as a horizon of understanding what makes them beings capable of freedom in the light of principle of equality and dignity of the whole human race.

Keywords: Slavery; human dignity; equality; freedom

“Os homens mudam pouco e então os portugueses quase nada. Às vezes quando tenho vagar ou um pouco de descanso leio o Padre António Vieira. Sabe que no Brasil ou em Portugal, em São Luís do Maranhão, na Capela Real ou na Misericórdia de Lisboa, ele se permitia observações à política e à administração pública, críticas, audácias que eu não sei se a Censura as permitiria hoje em ‘fundo’, no *Diário de Notícias*?”

**António Oliveira Salazar<sup>2</sup>**

---

<sup>2</sup> In Ferro, A. (2007) [1933]. *Entrevistas a Salazar*. Lisboa: Parceria A M Pereira & Livraria Editora Lda., 61.

## **Escravidura como fenómeno transversal**

A prática da escravidura apresenta uma história muito antiga. Esta prática tornou-se um fenómeno transversal aos mais diversos povos e civilizações durante milénios, especialmente desde que as sociedades humanas se sedentarizaram e se complexificou a estratificação social.

O escravagismo tem origens e motivações diversas, mas a sua legitimação como prática socialmente aceite e politicamente definida pela via do direito está ligada, em grande medida, à ética e ao direito da guerra. Com efeito, podemos observar um denominador recorrente na aferição das causas da escravidura: a subjugação de seres humanos por outros seres humanos pela via da vitória em sede de combate militar, ou em nome da imposição dos valores de uma dada civilização, que se considerava mais avançada, a povos com padrões antropológicos e culturais diferentes (Walvin, 2008).

Até ao advento dos movimentos de abolição do escravagismo, que se afirmaram no séc. XVIII e começaram a triunfar em Oitocentos, com as sucessivas medidas de proibição de comércio e posse de escravos, houve escravidura em contínuo na história da humanidade, em praticamente todos os povos; e essa prática foi sempre mais ou menos abençoada, ou pelo menos consentida, pelas religiões. No entanto, no quadro do judeocristianismo desenhou-se um pensamento tendente à crítica e, no limite, à negação da legitimidade da escravidura, crítica essa assente na teologia da criação do Homem, segundo a qual todos os seres humanos criados por Deus são iguais por nascimento e detêm o estatuto de filhos do seu Criador. Por seu lado, a teologia da fraternidade do Novo Testamento, inspirada por Jesus e definida por S. Paulo, lança as bases para a construção de uma sociedade assente no princípio da liberdade dos “filhos de Deus”, deixando de haver, depois do sacrifício de Cristo que resgatou toda a humanidade, distinção de classes e de raças. Foi, aliás, precisamente no quadro da teologia

cristã que se começou a pensar e a regular o direito de escravatura decorrente da guerra, em nome da demanda de uma regulação justa das iniciativas bélicas e das práticas escravagistas decorrentes dos conflitos, no quadro da qual tirar a liberdade era visto como um mal inferior à sua alternativa, que seria tirar a vida.

Na Época Moderna, com a afirmação e a globalização do poderio das potências europeias, na sequência das viagens marítimas de descobrimento dos caminhos dos mares por portugueses e espanhóis, fortaleceu-se uma economia protoglobal de matriz eurocêntrica, assente na mão de obra escrava (Bettencourt, 2015). Foi neste contexto que os reinos da península Ibérica e as suas redes de comércio intercontinental promoveram um dos maiores movimentos de comércio escravagista da história da humanidade, alimentando também os mercados de potências europeias emergentes, como a Holanda, a Inglaterra e a França (Vieira, 1990).

### **A questão da escravatura na Escola Ibérica da Paz**

Se é verdade que Espanha e Portugal foram motor de um comércio de escravos de grandes dimensões, também é certo que foi nas escolas de pensamento teológico e filosófico da península Ibérica, com destaque para a Escola de Salamanca e para escolas de Évora e de Coimbra, que se ouviram os intelectuais pioneiros de um pensamento avançado sobre o direito das gentes que contestou frontalmente as práticas de opressão do Homem pelo Homem, sem critério nem misericórdia, entre os ameríndios e entre os povos africanos. Nomes como Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas lançaram as bases de um direito das gentes de alcance universal com vista à regulação das relações entre os povos nesse tempo de protoglobalização. O novo pensamento, para o qual contribuíram vários teólogos e canonistas de Espanha e Portugal, constituiu a Escola Ibérica da Paz, na confluência do esforço de vasto acervo de teólogos que procuraram racionalizar a guerra ao mesmo tempo



que afirmaram a paz como caracterização da vida (Pereña, s.d.; Calafate & Gutiérrez, 2014; Calafate, 2014; Calafate, 2015; Loureiro, 2013; Loureiro, 2015).

O Padre António Vieira inscreve-se nesse ambiente intelectual, marcado por um forte debate entre as elites eclesiásticas e juscanónicas, que tinham a responsabilidade de fornecer os argumentos para enquadrar, legitimar ou condenar práticas que implicavam a definição de molduras jurídicas adequadas (Zeron, 2008).

O contexto era, pois, de preocupação, de controvérsia e de aparecimento de vozes autorizadas que contestavam, de modo particular, os excessos em sociedades fortemente estratificadas, de economia fundada em mão de obra barata. De facto, nestas sociedades, o modelo social e económico vigente dificilmente poderia ser pensado sem o recurso à escravatura. A preocupação dos pensadores mais ousados e ao mesmo tempo mais prudentes, dotados de sentido prático e estratégico, foi, pois, perante o reconhecimento da inevitabilidade da escravatura, a de regular, à luz de um mínimo ético indispensável, esta prática e o seu comércio, em ordem a humanizá-la, dentro dos limites possíveis, com base em princípios ético-jurídicos sólidos.

Vieira deve ser compreendido neste contexto, em que ele próprio, homem viajado e conhecedor de várias potências europeias e dos povos do chamado Novo Mundo, onde a escravatura prosperava, se debateu com o drama de equacionar os seus ideais cristãos com a dura realidade do trabalho escravo, que bem conhecia.

### **Os textos e os contextos**

Os textos em que Vieira discorre acerca do tema da escravatura foram produzidos sobretudo em três momentos do complexo e diversificado percurso de vida de Vieira: 1) o começo da sua atividade como pregador, ainda na Baía, durante a década de 30 do séc. XVII; 2) a contenda com os colonos do Maranhão, acerca da

escravatura dos ameríndios, entre a sua partida para esta região, em 1653, até à expulsão dos padres da Companhia, em 1661; 3) a sua presença na Baía, a partir de 1681 até ao final da sua vida, em 1697, nomeadamente desempenhando o cargo de visitador-geral das missões do Brasil, a partir de 1688.

Significativamente, quase todos estes textos foram produzidos em espaços coloniais e a eles destinados, e mesmo aqueles que o não foram, como é exemplo o “Sermão da Epifania” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 352-396), pregado na Capela Real em 1662, referem diretamente este contexto. São, portanto, textos em que a temática da escravatura é ponderada na sua relação direta com o sistema colonial, com diferentes grupos e interesses em jogo: Coroa, Companhia de Jesus, colonos, outras ordens religiosas, índios, escravos negros. Ao produzir estes discursos, em que são aflorados os temas da escravatura e das relações raciais no contexto do império colonial português, Vieira não deve, pois, ser visto como alguém exterior ou alheio a essa dinâmica, mas sim como indivíduo integrado nesse processo, cujos posicionamentos e agenda dependem não só das suas visões pessoais e das suas ligações institucionais à Companhia de Jesus e à Coroa portuguesa, mas também das circunstâncias concretas em que se encontrava e atuava.

Na sua maior parte composto por sermões, este conjunto de textos integra também outras tipologias textuais: cartas, tratados teológicos e pareceres de carácter jurídico. Esta mescla de tipologias permite-nos entrever, mesmo que palidamente, a diversidade dos contextos e modos de intervenção de Vieira, ao mesmo tempo que assinala uma nítida intersecção de diferentes tipologias e modos discursivos.

Com efeito, é nos sermões, bem como em textos de teor tratadístico – como *A Chave dos Profetas* ou a *História do Futuro* –, que Vieira expressa de forma mais explícita e detalhada os fundamentos e os horizontes do seu pensamento político e teológico, ao passo

que nas cartas e pareceres este pensamento se traduz na conceção de projetos, na sugestão de medidas legais e administrativas, ou até mesmo na manifestação de poderes de decisão e de ação que foram sendo dispensados pela Coroa ao autor em diferentes ocasiões. Assim, é notória a complementaridade entre diferentes tipologias: Vieira intervinha politicamente com os seus sermões, ao mesmo tempo que, nos seus pareceres acerca de leis e de medidas político-administrativas, dava expressão à sua mundividência religiosa, de cariz teológico-providencialista.

Esta complementaridade – ou poder-se-ia também dizer, unidade (Pécora, 1994) – entre retórica, política e teologia impõe vários desafios a quem aborda a obra e a figura de Vieira, ao mesmo tempo que constitui uma importante chave para a sua compreensão.

Os sermões pregados a confrarias do Rosário de escravos negros – sermões XIV, XX e XXVII do Rosário – são plenamente ilustrativos desta relação intrincada entre religião e política, entre desígnios divinos e desígnios humanos, no pensamento do pregador jesuíta (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 396-423; Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 158-184, 340-367).

Este conjunto reveste-se de características muito particulares, que convém destacarmos. Não sendo a pregação e os modos de devoção das confrarias dos Rosário de escravos negros do Brasil no séc. XVII uma realidade bem documentada, estes sermões são, em certa medida, testemunhos raros. Destinados primeiramente a um público inusitado nas coletâneas de sermões seiscentistas, eles seriam, mais tarde, compilados e, muito provavelmente, ampliados e aperfeiçoados, por forma a serem inseridos no volume temático da sua coleção de sermões, intitulado *Maria Rosa Mystica: Excellencias, Poderes, e Maravilhas do Seu Rosario*, cujas versões são aquelas que hoje conhecemos.

Ao adquirirem novas versões e forma de publicação, estes sermões estendiam-se a outro público e revelavam outro alcance, enquanto

textos morais que os letrados poderiam compulsar, apresentando às suas consciências a condição dos escravos. Com efeito, à semelhança do que elaborou, mais explicitamente, no seu famoso “Sermão de Santo António” (aos peixes) (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 137-165), Vieira parece também, nestes três sermões, enunciar um público presente (neste caso, os escravos negros das confrarias do Rosário) que não é o verdadeiro destinatário da pregação moral. Esta hipótese é reforçada por diversos trechos descritivos, em que são apresentados quadros relativos às condições de vida e de trabalho dos escravos nos engenhos de açúcar:

E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio; os Etíopes, ou Ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa, e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem, e atiçam; as caldeiras, ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos, e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina, e aparato confuso, e estrondoso daquela Babilónia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas, e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 419)

Para além disso, mesmo que estas descrições visassem granjear a simpatia e o reconhecimento dos ouvintes declarados, o pregador semeia, ao longo dos sermões, interrogações que se dirigem explícita e diretamente aos brancos que estivessem na audiência ou que

o viriam a ler: “Estes homens não são filhos do mesmo Adão, e da mesma Eva? Estas Almas não foram resgatadas com o Sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem, e morrem, como os nossos?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 341). Ou ainda: “Quem vos sustenta no Brasil, senão os vossos Escravos? Pois se eles são os que vos dão de comer, porque lhes haveis de negar a mesa, que mais é sua, que vossa?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 363).

Outra característica assinalável deste núcleo de três sermões é uma certa continuidade e complementaridade existente entre eles, como se cada sermão constituísse uma etapa cumulativa do raciocínio do autor acerca da condição dos escravos negros.

O “Sermão XIV” do Rosário, pregado no dia de S. João, no ano de 1633, foi um dos primeiros – se não mesmo o primeiro – sermões pregados publicamente por Vieira. Nele, o pregador introduz o tópico que orientará os sermões posteriores: a comparação dos escravos negros cristãos e do seu sofrimento com Cristo e com a Paixão divina.

Como o próprio Vieira indica, esta comparação não deveria ser entendida como “encarecimento” ou “lisonja”, meramente retóricos. Pelo contrário, ela concedia, sob o ponto de vista religioso, um significado providencial às provações extremas a que os escravos eram submetidos. A dualidade da cor de pele, que se traduziria numa dualidade de comportamentos e de condições sociais, fundamentalmente, assim, a tese moral de que a “desgraça” do cativo terreno presente prepararia a glória celeste futura, assim como as delícias mundanas do “senhor” de escravos no presente preparariam os tormentos do inferno futuros.

No “Sermão XX” do Rosário, ao dissertar acerca das razões que poderiam justificar o facto de existirem duas confrarias do Rosário separadas – uma de negros e outra de brancos –, Vieira demonstra que, no seu entender, a diferença de cor de pele resultava da diferença do clima em diferentes partes do mundo, não se traduzindo

em qualquer traço de superioridade ou de inferioridade. Após compilar longamente vários trechos bíblicos que fazem referência a indivíduos e a povos negros, Vieira conclui que a distinção entre escravo e senhor resulta não de qualquer predestinação ou qualidade inata, mas sim de uma “sem-razão” que levou alguns homens a considerarem-se “senhores” e outros a serem por eles considerados “escravos”. Como no sermão anterior, ao fazer corresponder esta diferença de cor de pele com uma diferença de posição social e de estado moral, o pregador promete, mais uma vez, que: “Virá tempo, e não tardará muito, em que esta roda [da fortuna] dê volta, e então se verá qual é melhor fortuna, se a vil, e desprezada dos Escravos, ou a nobre, e honrada dos Senhores” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 178).

A promessa da glória celeste como compensação pelos tormentos do cativo é um tópico que desempenha um papel fulcral no raciocínio que Vieira desenvolve acerca da escravatura nos sermões XIV, XX e XXVII do Rosário, na medida em que é através dele que Vieira estabelece um equilíbrio entre a sua visão crítica moral e os limites que a política e a prática colonial lhe impunham.

Essa articulação é particularmente evidente no “Sermão XXVII” do Rosário, onde o pregador se propõe desvendar o “mistério” da “transmigração” de tantos humanos de África para a América, para sofrerem o tormento do cativo. Aqui, o comércio de escravos é apresentado com tintas claramente negativas, como “mercancia diabólica”, causadora de tormentos aos escravos e prejudicial às almas dos escravizadores. A dado momento, Vieira chega mesmo a identificar a perda de várias partes do império, bem como o domínio filipino, como castigos dados por Deus ao reino de Portugal pela prática do comércio negro.

Todavia, para Vieira, a conversão dos escravos africanos à fé de Cristo como que levantava uma ponta do véu que encobria esse mistério. Por isso, em certa medida conjugando a sua pregação

moral com o cotidiano colonial brasileiro de Seiscentos, Vieira recomenda aos escravos, neste sermão com particular veemência, que sofram com paciência o seu cativo, imitando Cristo e confiantes na felicidade eterna, enquanto, aos patrões, recomenda a brandura no tratamento dos seus subordinados, já que estes eram iguais a eles por natureza, para que não colocassem, muito mais, a sua alma em perigo.

O segundo momento a que nos referimos acima situa-se entre 1653 e 1662, no contexto da contenda entre Vieira, com boa parte dos padres da Companhia que o acompanhavam, e os colonos do Maranhão e do Pará, acerca dos cativos dos índios.<sup>3</sup> Em causa estava a prática continuada, desde os começos da colonização do Maranhão, por volta de 1615, das “entradas” de soldados e de colonos no sertão, com o intuito de capturar e escravizar índios, para suprir as crescentes necessidades de mão de obra colocadas pelo desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar e de tabaco na região. Apesar de as leis existentes a respeito do cativo dos índios (D. Sebastião, 20 de março de 1570; D. Filipe, 22 de agosto e 11 de novembro de 1595) imporem várias restrições a esta prática, quando Vieira chegou ao Maranhão, a 16 de janeiro de 1553, ela vigorava havia décadas e constituiria o principal meio de aquisição de mão de obra no estado do Maranhão.

Contudo, Vieira tinha outros planos para o estado do Maranhão. Antes de partir, obtivera de D. João IV uma carta (21 de outubro de 1652) que lhe concedia plenos poderes para o desenvolvimento da evangelização do índio, em termos que não seriam compagináveis com as entradas bélicas no sertão (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 287).

---

<sup>3</sup> Para uma reconstituição desta contenta, seus documentos e acontecimentos, consultar Ventura, 2013-2014: 9-47.

O “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, ou “Sermão das Tentações”, pregado em São Luís do Maranhão a 2 de março de 1553, é testemunho da abordagem inicial levada a cabo por Vieira junto dos colonos do Maranhão, no sentido de demonstrar a imoralidade da prática do cativeiro dos índios (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 226-244).

Tratando o tema das provações que o demónio impusera a Jesus no deserto (Mt 4, 1-11), Vieira convida os colonos do Maranhão a pensar como tentações do demónio, que colocavam as suas almas em risco mortal, o conforto e a facilidade com que baseavam o seu modo de vida em trabalho escravo:

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! (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 237)

Aos avisos morais, o pregador acrescenta a apresentação das novas medidas políticas que pretendia impor, que restringiam substancialmente os cativos. Doravante, só deveriam ser legítimos os que resultassem de guerra justa, os “de corda” – ou de indivíduos resgatados do estado de cativeiro por outros índios, em perigo de serem alvo de antropofagia – e os que se oferecessem livremente ao serviço dos portugueses. Estes últimos deveriam ainda ser re-



munerados pelo seu trabalho. A legitimidade de cada cativo seria avaliada por uma junta constituída pelas autoridades civis e religiosas do Estado.

A aplicação destas medidas provar-se-ia difícil, contando com a oposição férrea dos colonos e de diversos poderes civis e religiosos. Decorreria então um longo processo de negociação, de que resultaria a lei de 1653, menos restritiva do que o regimento de 1652, mas que também não chegou a ser satisfatoriamente posta em prática. A 9 de abril de 1655, Vieira consegue obter, junto da corte em Lisboa, não só uma nova lei relativa aos cativos dos índios, mas também a nomeação de um novo capitão-mor, André Vidal de Negreiros, que deveria garantir a sua aplicação.

O “Sermão do Espírito Santo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 244-270) terá sido pregado neste contexto, em que Vieira, já regressado ao Maranhão, encontrava condições políticas renovadas para a execução do seu plano. Pregado numa igreja da Companhia de Jesus, o sermão apresenta a missionação como imperativo ou desígnio principal da comunidade do Maranhão. A conciliação dos esforços de toda a comunidade na prossecução deste desígnio era, no pensamento de Vieira, necessária, para mais, tendo em vista as extremas dificuldades colocadas pelo próprio objeto da conversão. A alegoria da “estátua de murta”, aquela que, pouco depois de moldada, logo começa a destoar da forma que o escultor lhe deu, concentra vários elementos de uma caracterização negativa do índio: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 249).

Devendo ser lida no contexto específico de exortação da comunidade ao apoio à evangelização do índio e de glorificação do trabalho missionário, esta caracterização do índio tem um sentido estratégico. Significativamente, ela retira ao índio qualquer traço de civilidade e qualquer motivo de interesse social e económico: só a

sua alma teria valor.<sup>4</sup> Portanto, a evangelização era a única forma de trazer o índio à obediência da Coroa portuguesa e o imperativo a partir do qual deveriam ser pensadas as relações sociais entre colonos e índios.

Porém, a reforma ou transição do sistema colonial português do Maranhão e do Pará de meados do séc. XVII para um regime eventualmente mais justo e pacífico, sob o controlo missionário, análogo ao das *reducciones* jesuítas do Paraguai e Argentina, nunca esteve perto de chegar a bom fim. A “Resposta que deu o Padre António Vieira ao senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão”, redigida a 12 de fevereiro de 1661, é um dos documentos finais dessa negociação (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 154-156). Nele, depois de rebater os argumentos do senado, relativos à escassez de mão de obra e à necessidade de ampliar as entradas no sertão, Vieira procura sustentar que as missões seriam a única forma legal e justa de trazer os índios ao serviço do Estado, defendendo que as necessidades suplementares de mão de obra poderiam ser supridas com a importação de escravos oriundos de Angola, dado que os índios não suportavam a dureza do cativeiro.

Expulso do Maranhão e do Pará, com os restantes irmãos da Companhia, pela população em fúria, em agosto de 1661, Vieira empreenderia, ao longo do ano seguinte, encontrando-se já em Portugal, os últimos esforços para reverter o rumo dos acontecimentos.

O “Sermão da Epifania”, pregado na Capela Real em janeiro de 1662, pode ser visto como uma súmula do pensamento de Vieira no rescaldo dos acontecimentos do Maranhão (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 353-396). Aqui, é sustentada teológica e politicamente a tese de que só sob o poder eclesiástico missionário poderiam os estados do Maranhão e do Pará cumprir o propósito principal da

---

<sup>4</sup> A respeito da caracterização do índio em Vieira, ver Pécora, 2009.

expansão da fé cristã, que estaria nas origens fundadoras do império português. Exaltando o trabalho missionário levado a cabo pelos irmãos da Companhia, enaltece também as consequências positivas que a conversão pacífica traria à economia da região, promovendo a integração dos nativos na sociedade colonial. No entanto, por esta altura a conjuntura política do reino já não era, de todo, favorável aos planos do pregador.

A terceira fase em que se integram estes textos decorre três décadas mais tarde, encontrando-se Vieira na Baía, desempenhando, honorariamente, o cargo de visitador-geral das missões do Brasil.

Na carta a Roque Monteiro Paim, surpreendemos Vieira confrontado com as contradições do seu pensamento. Razoando acerca dos quilombos, comunidades de escravos negros foragidos ao domínio português, Vieira afirma que a medida ideal seria a declaração de liberdade destes indivíduos. Todavia, temendo que esta medida contagiasse outras comunidades, o que, na sua ótica, implicaria “a destruição do Brasil”, Vieira defende o esmagamento bélico do Quilombo dos Palmares (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 453-454).

Esta carta confirma que o discurso de Vieira, enquanto missionário e agente do império, mesmo quando denuncia a violência colonial e abre margens para questionamentos diversos, fá-lo dentro de dois horizontes principais: a evangelização e o interesse de Estado. Isto não implica, porém, que a sua interpretação daquilo que seria o interesse do Estado não tenha variado consideravelmente, e até amiúde, em relação à que tinham várias figuras e grupos muito poderosos seus contemporâneos.

O “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo” é, sem dúvida, um texto em que Vieira foi contra a corrente do seu tempo. Chamado a expressar o seu parecer acerca dos cativos dos índios de São Paulo, destinados a satisfazer as necessidades de mão de obra levantadas pela descoberta recente de minas de ouro, Vieira é categórico acerca da injustiça e crueldade dos mesmos. Num discurso

em que são particularmente explícitos os influxos do pensamento da Escola Ibérica da Paz, Vieira demonstra também o conhecimento de causa que lhe permitiu enunciar diversos casos de opressão extrema no contexto da expansão dos bandeirantes. Parece-nos, com efeito, ser essa uma das principais virtudes dos textos de Vieira: ao ensaiar margens de reforma e de moralização das práticas imperiais, o pregador abre uma janela ampla para a violência extrema e para as profundas clivagens raciais que caracterizaram o cotidiano colonial português de Seiscentos (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 276-286).

### **As posições de Vieira**

São conhecidas as duas posições de Vieira em relação à escravidão, respectivamente dos índios e dos negros: lutou pela proibição da primeira (ainda que se lhe conheçam algumas ambiguidades nesta matéria) e admitiu a segunda, embora limitada por títulos legais. Muitos criticaram esta ambivalência do pensamento de Vieira.<sup>5</sup> Todavia, a leitura dos seus textos leva-nos a concluir que tal posição diferenciada é assumida por razões que se prendem com o seu realismo político, e em atenção à razão de Estado.

Apesar desta posição, que aos olhos do nosso tempo pode ser considerada por alguns como discutível, Vieira revelou-se um duro crítico das condições sub-humanas em que viviam e trabalhavam os escravos, sendo por isso um ousado e corajoso defensor da humanização do trabalho escravo e um empenhado paladino do respeito por critérios éticos na gestão dos cativos e na sujeição ao trabalho. Percebe-se nas entrelinhas dos seus sermões, das suas cartas e dos seus relatórios que desejava que não houvesse escravidão: esse

---

<sup>5</sup> Charles R. Boxer, por exemplo, num texto incontornável, regista a sua perplexidade: “A atitude de Vieira é tudo quanto há de mais paradoxal, porque, diferentemente dos seus contemporâneos, não acreditava na superioridade inata do homem branco sobre o negro” (1977: 102).

é um dos pontos relevantes do seu pensamento utópico, embora o seu compromisso com a Restauração e a afirmação de Portugal como potência internacional o levasse a seguir uma estratégia de pragmatismo político e económico, bem como a batalhar para que se respeitasse uma moldura jurídica no uso de escravos. Tal moldura deveria assentar no valor inalienável da justiça, que tinha o direito por objeto.

Por outro lado, não se pode imputar a Vieira, a despeito da admissão da inevitabilidade da escravatura de africanos aprisionados ou comprados entre os povos de África e transportados para a América, qualquer posição que exprima demérito ou que classifique como inferiores as populações negras ou mestiças. Antes pelo contrário, o que encontramos nos seus textos é um empenho claro na fundamentação – que poderíamos chamar hoje antirracista – da igualdade natural de todos os homens. Mais ainda, deparamo-nos com frequência com o vitupério radical dos que tomavam a cor da pele como critério para oprimir e escravizar, como podemos observar nesta passagem, que não deixa dúvidas:

As Nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do Sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre homens, e homens, que cuidar eu que hei de ser vosso Senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 383)

### **Da unidade do género humano à escravatura legal**

Com efeito, para Vieira todos os povos eram naturalmente iguais, porque a tanto obrigava a paternidade divina. Por natureza, não havia povos inferiores nem povos superiores, nem, portanto,

povos que estivessem destinados naturalmente a servir.<sup>6</sup> Sobre isso foi bastante claro, considerando que a natureza a todos fez livres e iguais, desde o rei ao escravo. O que havia eram circunstâncias advenientes, com tradução no direito humano (o direito das gentes e o direito positivo), que Vieira gostava de enquadrar no conceito genérico de “fortuna”, expressão da perplexidade perante o jogo do mundo, e que estabeleciam a legitimidade de alguém ser reduzido à escravatura, não por ser negro, branco ou mestiço.

Vieira conhecia seguramente os preceitos jusnaturalistas da Escola Ibérica da Paz, em que se havia formado e que eram lecionados pelos seus confrades jesuítas de Coimbra e Évora, na sequência dos já acima citados mestres dominicanos de Salamanca, com Vitória e Domingo de Soto à cabeça. Convém, pois, que os enunciemos.

O direito natural, que era uma das espécies do direito divino, postulava que todos os homens haviam sido criados livres e iguais. No entanto, tal liberdade não era de direito natural precetivo, mas concessivo; queria isto dizer que o direito natural não obrigava que todos os homens permanecessem sempre nesse estado natural de liberdade. O mesmo sucedia, por exemplo, com a divisão da propriedade e com a apropriação individual dos bens: por direito natural, inicialmente, todas as coisas eram comuns, mas esta co-

---

<sup>6</sup> Entre os muitos textos de Vieira dedicados à reflexão sobre o tema da igualdade de todos os seres humanos, veja-se, a título ilustrativo, este exemplo eloquente do “Sermão da Epifania”: “Dos Magos, que hoje vieram ao Presépio, dois eram brancos, e um preto, como diz a tradição: e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar, e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de São José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos Senhores: mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por Fé, se creem, e adoram a Cristo, como os Magos. Notável coisa é que sendo os Magos Reis, e de diferentes cores, nem uma, nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram Reis, porque não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram Cristãos. E entre Cristão, e Cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 383-384).

munidade originária dos bens era de direito natural concessivo, ou negativo, e não precativo.

Francisco Suárez, cuja obra Vieira conhecia bastante bem, pois muitas vezes o cita e se lhe refere como mestre, explicara em Coimbra, no tratado *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612), que havia

muitas instituições que, sob o ponto de vista do puro direito natural, estão permitidas ou foram concedidas aos homens, como a comunidade dos bens, a liberdade humana e outras semelhantes. Nelas, a lei natural não obriga a que permaneçam na mesma situação, pois o deixa à decisão dos homens, de acordo com as exigências da razão. (Suárez, 1612, II, XIV: 6-7)

Deste modo, nem a apropriação individual dos bens nem a perda da liberdade eram contra o direito natural. A questão era a de saber se as leis humanas que enquadraram tais mudanças eram ou não justas, e se eram ou não pertinentes as exigências da razão para as legitimar. Aliás, para Suárez, que invocava, a este respeito, a tradição de Cícero, S.<sup>to</sup> Agostinho e S. Tomás, uma lei injusta não era lei, dizendo-se lei apenas por analogia.

No caso da escravatura, que aqui nos ocupa, os juristas equacionavam quatro títulos que a legitimavam: a guerra justa; a venda voluntária da liberdade em situações de necessidade extrema, no caso dos maiores de 20 anos, podendo também um pai vender o seu filho em idêntica situação de necessidade extrema; a punição de um crime à luz do direito positivo; e um quarto título, dito “de nascimento”, à luz do qual filho de mãe escrava permanecia escravo, porque “o parto segue o ventre”. Este último título era particularmente duro, por se considerar que da mãe o filho recebia o corpo e do pai o espírito, sendo ao corpo que competia servir. Destes quatro títulos, Vieira invocava sobretudo o da guerra justa, até porque parte considerável dos escravos trazidos de África,

pelos portugueses, para a América eram comprados aos próprios africanos já com o título de escravos, por supostamente terem sido aprisionados em guerra justa havida entre eles.

A estes títulos, que enquadravam juridicamente a escravatura dos negros trazidos para a América, traduzidos, na prática, em situações de extrema dureza, miséria e crueldade, Vieira procurou acrescentar uma explicação teológica, atinente à salvação. Para Vieira, aquelas expressões de dor e sofrimento colocavam tamanho desafio ao entendimento humano que apenas poderiam ser aceites na base de uma explicação que o transcendesse. Nos limites da racionalidade finita dos homens, a escravatura a que estavam a ser sujeitos os povos de África superava em muito os limites da sua compreensão. O recurso à fé e ao providencialismo divino pareceu-lhe a única via possível para que a perplexidade o não sufocasse.

De facto, nos sermões XIV e XXVII do Rosário, Vieira prega a escravos negros que a sua condição servil, assentando em títulos que haveria que supor justos,<sup>7</sup> porque suportados pela lei, poderia equiparar-se às dores de Cristo no Calvário, o que lhes conferia uma condição eminentemente cristológica, a qual só poderia ser entendida se considerada como uma primeira migração, da África para a América, a que se seguiria uma outra, rumo à bem-aventurança eterna, pois, permanecendo em África, não teriam recebido os benefícios da evangelização (mais tarde, Vieira deu a entender que este argumento não lhe parecia – ou deixou de lhe parecer – convincente, como veremos).

---

<sup>7</sup> Assim prega Vieira, em tom de denúncia: “Bem sei que alguns destes cativos são justos, os quais só permitem as leis e que tais se supõem os que no Brasil se compram e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos das outras partes; mas que Teologia há, ou pode haver, que justifique a desumanidade, e sevícia dos exorbitantes castigos, com que os mesmos Escravos são maltratados? Maltratados disse, mas é muito curta esta palavra para a significação do que encerra, ou encobre. Tiranizados devera dizer, ou martirizados; porque serem os miseráveis pingados, lacrados, retalhados, salmourados, e os outros excessos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 366).



No entanto, dado que os títulos legítimos de escravatura tinham sido formulados e estabelecidos pelo direito das gentes, que era um direito humano, o mesmo poderia ser alterado, conduzindo à supressão de um ou mais títulos. Assim, por exemplo, a escravatura em resultado da guerra justa entre cristãos fora sucessivamente reduzida até cair em desuso, sendo substituída por prisão ou compensação monetária. A venda da liberdade em situação de necessidade extrema também poderia ser suprimida pela prevalência do preceito natural do amor ao próximo e da misericórdia, porque o homem não era lobo para o homem, senão homem, como dissera Francisco de Vitória (1967, I, 3: 23); a supressão deste título fora aliás já proposta no Brasil pelo P.<sup>e</sup> Manuel da Nóbrega, na sua polémica com o P.<sup>e</sup> Quírcio Caxa,<sup>8</sup> num interessante debate que, segundo Serafim Leite,<sup>9</sup> assinala a introdução da literatura moral e jurídica no Brasil, a propósito dos direitos dos índios.

No entanto, era grande e complexo o mundo em que Vieira se movia, e, se podemos reunir textos em que consente na escravatura dos negros e também na dos índios, podemos ler outros tantos em que enuncia o princípio que na verdade o animava: “dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão, ou natureza” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 169); quer dizer, o direito de servidão era execrável, tanto quanto o da liberdade era louvável, o seu domínio era o da força e violência, e não o da razão e da natureza, que era, no fundo, a voz interior da razão comum a todos os homens. Ora, se considerarmos que a perda da liberdade inerente ao direito natural concessivo deveria ser firmada em leis que a razão demonstrasse serem necessárias, ou, como explicava Suárez em Coimbra, “de acordo com as exigências da razão”, então parece claro que Vieira,

---

<sup>8</sup> O texto desta polémica foi publicado por Serafim Leite (1938: 201-2017).

<sup>9</sup> Diz Serafim Leite, a propósito das posições teóricas de Nóbrega: “Pode considerar-se o primeiro trabalho jurídico-moral escrito no Brasil, a favor da liberdade humana, em geral, e dos índios em particular” (Leite, 1938: 202).

ao considerar que a escravatura não se fundava na razão nem na natureza, se inclinava para retirar legitimidade a essa alteração nas condições da liberdade natural dos homens concedida pelo direito natural.

De qualquer modo, o jesuíta não quis colocar-se fora da lei vigente, porque sabia que naquelas circunstâncias não podia fazê-lo, pois o resultado imediato seria a expulsão das terras do Brasil. Por isso, fixou assim a sua posição, tanto a respeito da escravatura dos negros como da dos índios: “Não é minha tenção que não haja escravos [...]. Mas, porque nós queremos só os lícitos, e defendemos<sup>10</sup> os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra e nos lançam dela” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 384). De facto, este “Sermão da Epifania”, proferido em Lisboa em 1662, seguiu-se à sua expulsão do Brasil, devido à ação contra a escravatura desmedida, neste caso particular dos índios, ao serviço dos colonos. Mas Vieira queria permanecer no Brasil para realizar a missão de que se considerava imbuído, e por isso reclamou do rei de Portugal, nesse mesmo sermão, a espada temporal para que os jesuítas pudessem administrar não só espiritualmente mas também temporalmente as aldeias dos índios. Expulso, atravessara o mar só com a Bíblia na mão; ao regressar, queria atravessar o mar com a Bíblia numa mão e a espada na outra.

Noutra ocasião, o pregador esclareceu os seus ouvintes a respeito de uma condição inalienável da vida dos homens do seu tempo: se os filósofos diziam que “uma contraditória” não existia na “esfera dos possíveis”, ele dizia que a mesma existia na “esfera dos olhos”.<sup>11</sup> Queria com isto significar que as metáforas do mundo e da vida não eram as da transparência nem as da linha reta; e que a sociedade não se movia à luz da evidência de uma demonstração

---

<sup>10</sup> Leia-se: contrariamos.

<sup>11</sup> Encontramos esta afirmação no “Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma”, Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 206.

geométrica, resistindo, por isso, à ofensiva global do geometrismo que Descartes formulara a respeito das regras do método filosófico. Segue-se daqui que não podemos lidar com Vieira como se ele se movesse num ambiente de cátedra, onde a segurança das demonstrações geométricas encontrava o seu lugar próprio; a sua linguagem e o seu mundo não eram o das ciências exatas, cultivadas nas grandes academias europeias, embora não ignorasse muitas das suas conquistas. As metáforas com que enquadrou o seu mundo e a vida eram as do labirinto, da obscuridade, da dissimulação, do jogo, da loucura, da subtileza, dos dilemas, quando não dos trilemas, da insuficiência da lógica binária comodamente resguardada num sim que poderia ser sempre um sim, e num não que poderia ser sempre um não.

Dessa comodidade raramente pôde desfrutar, inserido como estava nos labirintos do mundo e na comédia da vida. E, para os enfrentar, era necessária a arte política, que ele considerava a arte das artes, na qual tantas vezes era necessário dissimular a cizânia para sustentar as raízes do trigo. Sobre o homem religioso, prudente e sábio, escreveu Vieira no sermão dedicado a S.<sup>to</sup> Inácio, que “fica fora da jurisdição da fortuna; mas nem por isso fora das variedades do mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 495). Por isso, no seu léxico, surgem amiúde expressões e palavras como “acomodando-nos à fraqueza do nosso poder e à força do alheio”, “capitulamos”, “consentimos” e “pactuamos”, “só para ver se se pode contentar a tirania dos cristãos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 382).

Noutro sermão, fala de S. Pedro, que, questionado pelos soldados romanos sobre se Cristo pagava ou não determinado imposto, estando o apóstolo na ignorância da resposta, disse que sim. Mas, se não sabia, como respondeu que sim? Explica Vieira que, dada a circunstância, aquele sim era simultaneamente sim e não. Quer dizer: “Sim, paga!”. Ou então: “Sim, assim é, não paga!”. Neste contexto, explicava ainda o pregador: não bastava a subs-

tância, sendo necessário ter também em conta a circunstância e a ocasião da pergunta e da resposta. Naquela ocasião, “era forçoso” não dizer não nem sim, não respondendo com “termos próprios”, antes valendo-se da “subtileza”.<sup>12</sup>

É também nestes termos que julgamos dever responder à pergunta sobre se Vieira era um defensor da escravidão: sim, era; sim, assim é, na verdade não era, porque a sua posição traduziu-se em sucessivas respostas, nem sempre unívocas, a um conjunto de dilemas brutais, e porque, como dissemos, embora ausentes do mundo dos filósofos, que era a “esfera dos possíveis”, as contraditórias existiam na “esfera dos olhos”, na qual tinha de se mover, com um objetivo muito preciso, de que não queria abrir mão: o bem comum universal, impregnado pelos valores do cristianismo.

Não sendo ele um académico que vivia na tranquilidade do mundo das ideias, mas um homem que viveu, escreveu e lutou “à face do mundo”, levando o cristianismo a todas as esferas da vida e a muitos lugares inacessíveis da Terra, procurou manter-se sempre à superfície para levar a sua obra avante. Por isso, recorreu à metáfora do labirinto para caracterizar a complexidade e o desconcerto de um mundo em que os linceas eram governados por toupeiras; um mundo em que, no contexto das relações humanas, sobretudo as que visavam a economia e a política, uma parte manifestada e outra mantida em suspenso valiam bem mais do que um todo declarado.

Lamentou Vieira, certa vez, sempre ter sabido qual o remédio para o Brasil, mas nunca o ter conseguido aplicar, porque chegara sempre “um dia depois”.<sup>13</sup> Procurando a substância, que bem co-

---

<sup>12</sup> Explica Vieira no “Sermão no Sábado Quarto da Quaresma”: “Mas chegado Pedro a perguntas, e metido na tentação, foi-lhe necessário fazer um sim, que fosse ‘sim’, e ‘não’ juntamente, para poder escapar dos homens. Isto é o que fez São Pedro naquela ocasião” (Franco & Calafate, II, III: 375).

<sup>13</sup> Assim escreve no “Sermão da Visitação de Nossa Senhora”: “Muitas ocasiões há tido o Brasil de se restaurar, muitas vezes tivemos o remédio entre as mãos, mas

nhacia, e a circunstância, quase sempre adversa, falhara, porém, na ocasião, que era outro tópico desta experiência difícil e contraditória do mundo. Esse era o universo da cultura barroca em que Vieira se movia, e por isso escreveu que, na arte política, a que no fundo esta questão da escravatura dizia respeito, não bastava ser “homem com alma”, sendo também importante ser “alma com homem”.<sup>14</sup> Se fosse apenas “homem com alma”, seria seguramente um homem bom; mas, se a isso associasse uma “alma com homem”, saberia encaminhar a sua bondade no intrincado labirinto do grande teatro do mundo, beneficiando com isso os outros.

É particularmente significativa, a este respeito, a metáfora da “vida como um jogo”, que Vieira, num dos seus sermões sobre Francisco Xavier,<sup>15</sup> dizia desenrolar-se numa mesa redonda. Três razões havia nesse grande jogo da vida para a redondeza da mesa: a primeira, por assemelhar-se à mesma redondeza da Terra, pois este jogo realizava-se à escala do orbe e do conjunto dos homens, dos povos, dos principados e dos impérios; a segunda, porque numa mesa redonda não havia lugares marcados, tendo tanto direito a ganhar ou perder os grandes como os pequenos, os reis como os vassalos, os senhores como os escravos; a terceira, porque todos estavam à mesma distância do centro, onde se figurava o supremo poder que o governava, não se tratando, por isso, de um jogo de contingência

---

nunca o alcançámos, porque chegámos sempre um dia depois” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 83).

<sup>14</sup> Recordemos as belas palavras de Vieira: “Não basta que o que houver de governar seja homem com Alma, mas é necessário que seja Alma com homem. Se tiver Alma, e boa Alma, não quererá fazer o mal: mas se juntamente não tiver atividade, e resolução, e talento de homem, não fará coisa boa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 353).

<sup>15</sup> O Padre António Vieira era de facto um extraordinário observador das mudanças da história dos homens e do cosmos, que procurava interpretar: “Todas as grandes mudanças de estados que se veem, e tem visto neste mundo sempre vário, e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder, que o governa [...] a mesa deste jogo é toda a redondeza da terra [...]; por isso mesa redonda” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 214).

indeliberada, pois cada qual ganhava ou perdia em função do valor ético do livre arbítrio. Assim, estando todos os homens e todos os povos do mundo sentados na mesa redonda do jogo da vida, todos podiam mudar de lugar, de tal maneira que o que hoje era escravo amanhã poderia ocupar o lugar do seu senhor, pois não havia, repita-se, escravatura natural nem qualquer assomo de racismo no pensamento de Vieira.<sup>16</sup> Por fim, como tal jogo não era de sorte e azar, por haver uma entidade providencial que o governava, podia dizer-se, como Vieira dizia, que quem escravizasse seria escravizado.

Então, nos mesmos termos em que pregou aos escravos negros a submissão aos seus senhores, invocando expressões de S. Paulo, em nome da legalidade dos títulos jurídicos e da capacitação para a vida eterna e para a salvação, esclareceu os senhores de escravos no Brasil que fora pelo facto de se terem iniciado os cativéis em África que quem conduzia tal jogo permitiu que ali morresse D. Sebastião, começando o cativél do reino de Portugal durante 60 anos, e que fora por terem os portugueses feito cativos também no Brasil que permitiu Deus o cativél de Pernambuco pelos holandeses. Então, depois de chamar a atenção para esta mudança de lugar dos portugueses na mesa do jogo das hegemonias dos impérios da Europa, recorre à Bíblia para dar aos senhores dos engenhos exemplos de povos de cor branca e de reis de incomparável riqueza que foram reduzidos à escravatura, tendo descido subitamente todos os degraus da escada das honrarias: os que subitamente se viram cativos na Babilónia, reis e filhos de reis de Judá, eram cativos ou livres? Eram brancos ou negros? Eram pobres ou ricos? Pois eram brancos, livres e ricos, e desceram por isso muito mais degraus do que os que caberia descer aos colonos portugueses para chegarem

---

<sup>16</sup> Assim clarifica no “Sermão XXVII” do Rosário: “porque a natureza, como Mãe, desde o Rei ao Escravo, a todos fez iguais, a todos livres” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 344).

à mesma condição. Na mesma linha das advertências a respeito das mudanças (quase sempre súbitas) na roda da fortuna estava a recomendação de prudência contida no “Sermão da Epifania”, onde dizia que os portugueses eram tão negros em relação aos povos do Norte da Europa como os povos do hemisfério sul em relação a eles (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 383).

Assim sendo, poderia dizer Vieira: respeitem-se as leis, ceda-se à sede insaciável de mão de obra escrava, desde que a mesma seja legal, entre-se na arte das artes que é a política; mas, sendo legais tais títulos, nem por isso caberia olhar um escravo com desprezo, porque quando os desprezávamos, desprezávamo-nos também a nós, já que todos tínhamos a mesma natureza; de maneira que quem desprezasse um escravo negro, maltratando-o, desprezava-se sobretudo e ainda mais a si, porque, nele, desprezava o que era “por desgraça”, e, em si próprio, desprezava-se o que era “por natureza”.<sup>17</sup> Os escravos eram iguais a nós por natureza e diferentes apenas pela desgraça que as leis convertiam em escravatura; mas eram leis que pareciam sem razão e apenas fundadas na força, uma vez que, repetia Vieira, “dominarem os Brancos aos Pretos é força e não razão ou natureza” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 169). Portanto, homem com alma e alma com homem!

### **Brancos e negros**

Assim, cingindo-nos apenas à natureza, o facto é que, nesse domínio, Vieira acabou até por se contradizer, ao considerar que a cor preta, tanto do ponto de vista meramente físico, como humano e social, era melhor do que a branca e que os negros eram melhores do que os brancos. Disse-o no “Sermão XX” do Rosário, recordando

---

<sup>17</sup> Veja-se, a este propósito o que diz no “Sermão XXVII” do Rosário: “Quando os desprezo a eles, mais me desprezo a mim; porque neles desprezo o que é por desgraça, e em mim o que sou por natureza” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 363).

que a cor branca desagregava a luz, metáfora da verdade e do conhecimento, e que a cor preta a congregava e absorvia melhor, unia a vista tanto quanto a cor branca a dispersava e desunia. Por isso, eram os africanos bem mais gregários que os brancos, e a todos os que tinham a mesma cor chamavam parentes, a todos os que serviam à mesma mesa chamavam parceiros, a todos os que embarcam no mesmo navio malungos, ao passo que, entre os brancos, nem andarem nove meses no ventre da mesma mãe os dispensava de se digladiarem ou matarem, como Caim e Abel. Não devíamos, pois, espantar-nos de, sendo próprio dos brancos o desunir, não conseguirem eles harmonia nem entre si nem com povos de cores diferentes.

Mas sobrava ainda um argumento. Vieira procurou persuadir os escravos negros, no seu “Sermão XIV” do Rosário, a que já fizemos referência, de que a migração destes para a América, à luz dos títulos justos da escravatura, teria como paga a salvação, a qual teriam perdido ficando em África; mas estamos em crer que não permaneceu sempre fiel a este argumento, de que a escravatura dos negros se enquadrava nesse esquema eclesiológico de paixão e de redenção.

Contudo, lendo a este propósito o livro III de *A Chave dos Profetas*, veremos Vieira aliviar o peso dogmático da sua tese inicial: perguntando a um escravo negro de 12 anos, de nome Bernardo, se estava contente com a sua servidão na Baía, às mãos da Companhia de Jesus, pois que a mesma o salvaguardaria dos tormentos do Inferno que padeciam seus avós por terem morrido em África desconhecendo o nome de Deus, respondeu o súbito e consumado teólogo negro que os seus avós não estavam no Inferno. Feita tal afirmação, que a Vieira causou surpresa, disse ainda o jovem que não fazia sentido os seus antepassados ofenderem de tal maneira um Deus que não conheciam de modo a que este os castigasse com as penas do Inferno; poderia Deus castigá-los por crimes como adul-



térios, roubos, assassinios, que a razão dos homens permite saber serem condenáveis, mas não com as penas eternas do Inferno, que considerava castigo desmesurado. Vieira, dizendo-se emudecido de espanto ao ver o argumento daquela criança, acabou por aceitá-lo e, para não afrontar diretamente a tradição, desdobrou a salvação em duas: a salvação dos bem-aventurados e a salvação dos que não conheceram Deus por não terem tido meios para tal, quer dizer, por terem uma “ignorância invencível” (isto é, não vencível pelos meios de que dispunham) de Deus. O destino de ambos na eternidade não seria o mesmo, mas uns e outros seriam salvos (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 417ss.).

De algum modo, a ideia de um Deus misericordioso e todo-amoroso, acentuada pela espiritualidade inaciana, acaba por fazer Vieira repensar, perante a realidade multifacetada do género humano e das situações contingenciais de acesso e de desconhecimento da salvação cristã, a sua eclesiologia, ou seja, a sua ideia de Igreja. A ideia de um Deus todo-poderoso de misericórdia, que perdoa, isto é, como Vieira afirmou noutro lugar, que se vence a si próprio perdendo as fraquezas humanas, conduz o pregador jesuíta a conceber uma visão da Igreja sem fronteiras, onde a salvação transborda e se torna acessível por diferentes vias e formas a toda a humanidade em todos os tempos.

Mas a expressão talvez mais contundente dos dilemas de Vieira sobre a escravatura negra é a carta que escreveu, em 1691, ao secretário do rei de Portugal, Roque Monteiro Paim. Perante a rebelião dos escravos negros fugidos para o Quilombo dos Palmares, que durante anos resistiram às investidas do exército português, Vieira, reconhecendo que a solução ideal seria a de lhes conceder a liberdade, recomenda não obstante uma investida final e em força contra os aquilombados, pois, se lhes fosse concedido o perdão, a par da tão almejada liberdade, “esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 455), pelo efeito de contágio aos demais escravos daquele

imenso território; como quem dizia que, sem o trabalho escravo dos negros vindos de Angola, a economia brasileira sucumbiria. As suas considerações nesta tão impactante carta remetem para um plano de “razão de Estado” (Calafate, 1998: 115-128), e não deixam de ser uma expressão da sua cedência a uma brutal divisão interior, que julgamos dever ser lida à luz das considerações que aqui fizemos.

### **Branços e índios**

Resta a questão dos índios, onde Vieira acabou por viver os mesmos dilemas, mas com propostas, de facto, diferentes. Não é inteiramente correto dizer que não admitiu a escravatura dos índios: admitiu-a, desde que enquadrada nas leis do direito das gentes e do direito positivo, sobretudo no que se referia à guerra justa, fosse entre os portugueses e os índios, fosse pela compra de índios aprisionados em guerras entre os indígenas, ou que estivessem presos entre eles com o destino de serem comidos. A guerra justa, de acordo com a tradição que emanava de Cícero e S.<sup>to</sup> Agostinho, era a resposta legítima a uma agressão ou a uma injúria grave. A questão era, então, a de saber se os índios tinham agredido os direitos dos portugueses (sendo necessário, de antemão, saber quais eram esses direitos e se eram legítimos), ou se os tinham injuriado com gravidade.

Mas, na tradição do cristianismo, havia outra situação que legitimava a guerra, podendo enquadrar-se naquele âmbito da agressão ou impedimento do exercício de um direito legítimo: a necessidade de reagir a um obstáculo ao *jus praedicandi*, conferido por Cristo aos apóstolos; o impedimento da pregação pela força era razão para que o papa pudesse solicitar o auxílio do braço armado dos príncipes cristãos para remover essa agressão.

Francisco de Vitória havia defendido este título na sua *Relectio de Indis* (1967, I, 3, 11-12: 91), mas não deixou de perceber o enorme perigo que por trás dele se perfilava para os povos indígenas da América. Com efeito, acabaria por expressar o temor de que os seus

compatriotas tivessem ido muito além do que a moral e o direito permitiam, mostrando que empreender a guerra num caso destes poderia ser lícito, mas que o mais das vezes era inconveniente, por razões de escândalo da parte daqueles a quem a palavra do Deus da paz se destinava.

Bartolomeu de Las Casas, na sua célebre controvérsia com Sepúlveda, em Valladolid (1550-1551), também aceitou este título, mas deixou claro que, à luz da experiência que já tinha dos povos da América, o mesmo não era necessário, pois não havia notícias de impedimentos relevantes, pela via das armas, à pregação do evangelho (Las Casas, 1985: 231).

Francisco Suárez, em 1613, estreitou muito o campo de possibilidades do exercício deste direito, explicando, na sua *Defensio Fidei Catholicae*, que tal guerra era ilegítima se fosse toda a república a opor-se à pregação, mas que, se fosse apenas uma parte, seria legítimo empregar as armas para que os cristãos pudessem ouvir o que sobre isso pensava a outra parte.

Um dos que entre nós se opôs totalmente à legitimidade deste título foi António de São Domingos, dominicano e professor da Universidade de Coimbra, no seu tratado *De Bello*, escrito no meado do séc. XVI, ao considerar que “não podemos provar-lhes que Cristo pôde conceder este direito” (Calafate & Gutiérrez, 2014: 316),<sup>18</sup> pois não se trata de um direito natural, mas, em certo sentido, de um direito sobrenatural, dado por Cristo aos apóstolos (Mt 28, 19 e Mc 16, 15); logo, na opinião de António de São Domingos, Vitória não tinha razão ao invocar a justeza de tal título.

Outra questão a sublinhar era a da legitimidade do domínio de jurisdição e propriedade dos índios, ou seja, a legitimidade das soberanias indígenas e o direito dos índios à posse dos seus bens,

---

<sup>18</sup> Para a edição integral deste manuscrito latino de António de São Domingos, cf. Calafate, 2015, I.

tanto pública como privadamente, que Vieira abordará de modo sublime já no final da sua vida, em 1694, num voto de vencido perante os seus pares,<sup>19</sup> proclamando o princípio fundamental da igualdade natural entre as soberanias do orbe.

Em traços largos, se Vieira começou por aceitar a escravatura lícita e legal dos índios, cedo se apercebeu de que morriam aos milhões por via do trabalho escravo e de que, a continuar tal situação, seriam totalmente extintos em terras brasileiras. Outro lado da questão era a deturpação sistemática das leis que legitimavam tal escravatura, acabando Vieira por conseguir, já em 1680, que a Coroa portuguesa promulgasse uma lei que proibia totalmente a escravatura dos índios do Brasil, lei revogada pouco depois, em 1688, por pressão dos colonos.

Pelo meio, leia-se o que escreveu em 1662 no seu “Sermão da Epifania”, talvez o mais belo dos seus sermões, referindo a sua posição perante a escravatura dos índios e a política de resgates e aldeamentos em que participou: “Não posso porém negar que todos nesta parte, e eu em primeiro lugar, somos muito culpados. [...] acomodando-nos à fraqueza do nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça e faltámos à sua defesa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 382-383).

Lamentava-se Vieira de ter consentido que os índios houvessem perdido a sua pátria, a sua soberania e a sua liberdade “só para ver se se pode contentar a tirania dos cristãos; mas nada basta”. E continuava: “não só consentimos que percam a sua pátria aqueles gentios, mas somos os que à força de persuasões e promessas (que se lhes não guardam) os arrancamos das suas terras, trazendo as Povoações inteiras a viver, ou a morrer, junto das nossas. [...] não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania natural, com

---

<sup>19</sup> Trata-se do seu “Voto do Padre António sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 276ss.).

que nasceram, e vivem isentos de toda a sujeição; mas somos os que sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja os obrigamos também ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem”, a que acrescentava o facto de ter aceitado que os mesmos índios fossem meio-cativos, obrigando-os “a servir, alternadamente ametade do ano”; e termina: “Mas nada disto basta para moderar a cobiça, e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 383).

Havia, pois, da parte dos índios, como dos demais povos do mundo, uma soberania natural, uma liberdade natural e também uma igualdade natural, que tinham sido postas em causa pela tirania dos cristãos. Tais princípios fundavam-se na tradição tomista de que o domínio (de jurisdição e propriedade) era de direito humano e a fé de direito divino, e que nem a fé nem o direito divino contrariavam tal direito ao domínio que era constitutivo de todas as comunidades humanas. Por outras palavras, a distinção entre fiéis e infiéis era de direito divino; e o direito divino, que procedia da graça, não suprimia o direito humano, que procedia da razão natural.

Ao longo dos sécs. XVI e XVII, estas teses foram, como já se referiu, fixadas e aperfeiçoadas por Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Luís de Molina, Azpilcueta Navarro, Francisco Suárez e muitos outros nas universidades da península Ibérica. Luís de Molina, por exemplo, sustentava que, “pelo simples facto de os homens terem concordado em constituir o corpo do Estado, nasce por direito natural o poder deste Estado sobre os seus membros para seu governo, legislação, administração da justiça e castigo” (Molina, 1591, t. I, liv. I, disp. XXII). Ou seja, todas as entidades dotadas de fim próprio deveriam ter em si mesmas as faculdades necessárias para o realizar; sendo a comunidade uma entidade transpessoal dotada de fim próprio, o bem comum, tinha também de ter em si mesma, constitutivamente, as faculdades necessárias para o realizar. Tais faculdades expressavam-se no domínio de jurisdição, comum

a todas as comunidades do orbe. Assim sendo, tudo o que pudesse ser dito sobre o poder natural que os homens tinham para ditar leis civis era igualmente válido para pagãos e infiéis, pelo que o poder dos pagãos e dos infiéis tinha, em si mesmo, natureza idêntica ao poder dos príncipes cristãos, embora o poder dos príncipes cristãos fosse mais perfeito do que o dos infiéis e pagãos, porque a graça, não contrariando a natureza, a aperfeiçoava.

Estes mesmos princípios foram reafirmados no corajoso texto de Vieira de 1694, “Voto do Padre António Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”, escrito a respeito da redução à escravatura de uma comunidade indígena. Neste caso, não se tratava dos “bárbaros” tapuias, que viviam sem obedecer a leis e formas de vida humana, mas de uma comunidade indígena originária, dotada de formas locais de organização social e política; por isso, remata Vieira:

assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania e liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 276)

Era este o fundamento da igualdade natural das soberanias do orbe, bem como o da liberdade natural dos índios da América, que o Padre António Vieira procurou preservar no difícil equilíbrio de um mundo labiríntico e complexo, marcado pelo choque permanente de forças adversas.

## Bibliografia

- Bettencourt, F. (2015). *Racismos: das Cruzadas ao Século XX*. Lisboa: Temas e Debates.
- Boxer, C. R. (1977). *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825*. Porto: Afrontamento.
- Calafate, P. (1998). Ética política e razão de Estado na obra de António Vieira. In *Metamorfoses da Palavra: Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro* (115-128). Lisboa: INCM.
- Calafate, P. (2014). A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora, *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, 19, 119-145.
- Calafate, P. (2015). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora* (vols. 1 e 2). Coimbra: Almedina.
- Calafate, P. & Gutiérrez, R. M. (2014). *Escuela Ibérica de la Paz: la Conciencia Crítica de la Conquista y Colonización de América*. Santander: Ed. Universidad Cantabria.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Leite, S. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (t. II). Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Civilização Editora.
- Las Casas, B. de (1985). *Obra Indigenista*. Madrid: Alianza Editorial.
- Loureiro, S. (2013). By what right: the contribution of the Peninsular School of Peace for the basis of the international law of indigenous peoples. *Goettingen Journal of International Law*, 5 (1), 2013, 9-39.
- Loureiro, S. (2015). *A Reconstrução da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos: o Resgate do Pensamento da Escola Ibérica da Paz em prol de Um Novo Jus Gentium para o Século XXI*, Dissertação de Doutoramento, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil.
- Molina, L. de (1591). *De Iustitia et Iure* (t. I). Cuenca.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EdUSP.
- Pécora, A. (2009). O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno à imagem do “índio boçal”. In J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva a Corte. Novos Olhares sobre Vieira* (49-60). Lisboa: Esfera do Caos.
- Pereña, L. (dir. e coord.). *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, F. (1612). *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros Distributus*. Coimbra.
- Ventura, R. (2013-2014). Introdução. In J. E. Franco & P. Calafate (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira* (t. IV, vol. III) (9-47). S.l.: Círculo de Leitores.
- Vieira, Alberto (1990). *Os Escravos no Arquipélago da Madeira. Séculos XV a XVII*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1990.
- Vieira, António (1686). *Maria Rosa Mystica: Excellencias, Poderes, e Maravilhas do Seu Rosario*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- Vitória, F. de (1967). *Relectio De Indis*, in *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid.

Walvin, J. (2008). *Uma História da Escravatura*. Lisboa: Tinta da China.

Zeron, C. A. (2008). *Ligne de Foi: la Compagnie de Jésus et l'Esclavage dans le Processus de Formation de la Société Coloniale en Amérique Portugaise (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> Siècles)*. Paris: Éditions Honoré Champion.



## **Vieira e os índios do Grão-Pará e Maranhão: renovações de um grande combate**

*Vieira and the Indians of Grão-Pará and Maranhão: renewals of a great combat*

Ronaldo Vainfas

Universidade Federal Fluminense

ORCID | 0000-0003-0069-0374

### **Resumo**

Transferido para o Maranhão, em 1653, após ter caído em desgraça na corte, Antônio Vieira assumiu o comando da missão maranhense. No posto de Superior das Missões, permaneceu na região até 1661. Dirigiu a organização dos aldeamentos e reforçou o poder da Companhia de Jesus, combatendo, frontalmente, os interesses coloniais e escravistas. Pregou sermões memoráveis em São Luís e conseguiu do rei autoridade máxima na questão dos resgates indígenas. Percorreu diversas comarcas, viajando em canoas, na bacia amazônica. Integrou a comissão que analisou, caso a caso, os litígios de cativo injusto. Vieira criou tanta animosidade que acabou expulso da capitania, juntamente com os demais jesuítas, em 1661. Ainda assim, mesmo depois de, regressando ao reino, enfrentar um processo inquisitorial e, mais tarde, em Roma, conseguir do papa a suspensão do Santo Ofício português, ele retomou o combate em favor da missão. Foi dele, no Conselho do rei, a ideia de criar a Companhia de

Comércio do Maranhão (1682), consórcio que abrigava capitais sefarditas, como na Companhia Geral de Comércio do Brasil de 1649. A Companhia do Maranhão foi contemplada com o monopólio do tráfico de escravos africanos para a região, livrando os índios do cativeiro. Neste caso, Vieira saiu vitorioso, pois a revolta dos colonos foi reprimida pela coroa com rigor, em 1685. Palavras-chave: cativeiro; colonos; comércio; índios; missionação

#### Abstract

Transferred to Maranhão in 1653 after being disgraced in court, António Vieira assumed command of the Maranhão mission. As Superior of the Missions, he remained in the region until 1661. He led the organization of the settlements and strengthened the power of the Society of Jesus, frontally fighting colonial and slave interests. He preached memorable sermons in São Luís and became the king's highest authority on indigenous issues. He toured several counties, traveling in canoes, in the Amazon basin. He was part of the commission which examined, on a case-by-case basis, disputes involving unlawful arrest. Vieira created so much animosity that he was expelled from the captaincy, along with the other Jesuits, in 1661. Even after returning to the kingdom to face an inquisitorial process and later in Rome to obtain from the pope the suspension of the Portuguese Holy Inquisition, he resumed the fight in favour of the missionary efforts. His idea was to create the Maranhão Trade Company (1682), a consortium of Sephardic investments, as in the General Trade Company of Brazil of 1649. The Maranhão Company was granted a monopoly on trafficking African slaves to the region, freeing the Indians from captivity. In this case, Vieira was victorious, since the crown swiftly repressed the uprising of the colonists in 1685.

Keywords: captivity; colonos; Indians; mission; trade

Vieira desembarcou em São Luiz do Maranhão em 16 de janeiro de 1653, à frente de um pequeno grupo de padres. A cidade abrigava cerca de 600 famílias e colonos, vivendo em palhoças. A grande maioria dos historiadores considera que Vieira se imbuíu do maior espírito missionário possível no longo período em que atuou como superior das aldeias jesuíticas no Norte. É verdade. Entre 1653 e 1661, Vieira percorreu extenso território, visitando Belém do Pará, a serra de Ibiapaba no Ceará, e diversas partes do Maranhão. Viajava em comboios de canoas protegidas por índios frecheiros, atentos a qualquer ruído que sinalizasse a presença de inimigos. Navegação perigosa na imensidão dos rios amazônicos, silêncio apenas rompido pelo barulho dos bichos. Vieira já era veterano de viagens perigosas no mar, entre tempestades e corsários. Mas não conhecia nada daquele mundo de riachos, canais e igarapés que adornavam o Tapajós, o Tocantins e o Amazonas, rio-mar em cuja foz aqueles grandes rios desembocavam.

A correspondência de Vieira, aqui e ali, deixa entrever a melancolia de seu estado de espírito, sobretudo nos primeiros meses. Isto não se percebe nas cartas oficiais ao rei ou às autoridades jesuíticas, é claro, onde prevalece o ânimo missionário e a atitude combativa diante das adversidades. Mas há cartas em que o tom é de tristeza. A um companheiro jesuíta de longa data, confessou que estava no Maranhão contra a sua vontade, uma autêntica provação:

Ando vestido de um pano grosseiro cá da terra, mais pardo que preto, como farinha de pau, durmo pouco, trabalho de pela manhã até à noite, gasto parte dela em me encomendar a Deus, não trato com viva criatura, não saio fora senão a remédio de alguma alma, choro meus pecados, faço que outros chorem os seus; e o tempo que sobeja destas ocupações levam-no os livros da Madre Teresa e outros de semelhante leitura. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 115-116)

Melancólico, deprimido, assim ficou Vieira no início de sua experiência nas partes do Norte brasileiro. Para quem tinha visitado metrópoles europeias, com seus palácios e monumentos, em Paris ou Haia, a discutir elevadas questões de Estado, aquele mundo silvestre era um desterro. E, como escreveu Camões em um de seus versos, “para o desterro ser morte, nenhuma coisa lhe falta”. Com o passar do tempo, Vieira se habituou àquela vida rústica e por vezes até se vangloriou de passar por tudo aquilo, quase um martírio que, como tal, era merecedor de glória.

Quando não estava em ação, supervisionando as missões, visitando aldeias ou discutindo com os colonos na Câmara de São Luiz, vivia trancado na cela do Colégio de N.<sup>a</sup> S.<sup>ra</sup> da Luz, fundado em 1652, a partir da casa jesuítica ali erigida 30 anos antes. Cela estreita, uma esteira de tábua a modo de cama. Vestia uma roupeta esfarrapada de pano grosso, calçava sapatos de couro de porco montês. Pode-se bem imaginar como eram as noites de Vieira em sua cela, com livros amontoados em alguma mesinha, tudo à luz de velas. Foi nesse tempo que Vieira aprofundou suas ideias sobre o Quinto Império, as profecias contidas nas *Trovas* do Bandarra. Data de 1659 o famoso texto “Esperanças de Portugal”, texto inaugural de sua trilogia profética.

Vieira, como sempre, mal descrevia os lugares por onde passava. Não obstante, ao relatar suas diversas viagens nesta fase, deixou algumas impressões sobre a natureza selvagem da Amazônia, a imponência da serra de Ibiapaba, no Ceará, a imensidão dos rios. Mas, a bem da verdade, Vieira nunca produziu relatos de viagens sequer razoáveis. Um desperdício de talento literário. Paciência. Em Haia, só pensava nos tratados com a Holanda; em Paris, nas núpcias de D. Teodósio com a *grande mademoiselle*; em Rouen ou Amsterdão, em como atrair os capitais sefarditas para o reino português. No Maranhão, dedicou-se obsessivamente a construir a missionação e a combater o ânimo escravagista dos colonos, du-

rante o dia, e às profecias do Bandarra, à noite. Quase nada no mundo parecia sensibilizá-lo, fosse a natureza exuberante, como no Brasil, fosse a beleza arquitetônica, como nas cidades europeias. Gostava de ler, escrever e discursar no púlpito. Gostava também de negociar assuntos espinhosos em gabinetes fechados, a tratar com gente poderosa. Adorava provocar os adversários, desafiá-los para a esgrima dos argumentos. Apreciava meter-se em confusões, quando não as criava.

E confusões foi o que não faltou nos oito anos em que Vieira atuou no Norte do Brasil como superior das missões. Antes de tudo, enfrentou a dificuldade na montagem dos aldeamentos, no descimento dos índios, na doutrinação cristã. Os jesuítas tinham de partir praticamente do zero, pois as tentativas anteriores foram trágicas. Padre Francisco Pinto, denodado jesuíta que pregava imitando os pajés, a granjear fama de feiticeiro, caiu prisioneiro dos tapuias tocarijus, em 1609, e morreu trucidado. Padre Luís Figueira, que dividiu com padre Francisco Pinto algumas entradas no Maranhão, teve destino similar, em 1643. Caiu prisioneiro dos índios da ilha de Marajó e ali terminou seus dias, não sei se flechado ou comido. Outros padres que o seguiram nesta ação também foram martirizados nessa ocasião.

Antônio Vieira tinha inegáveis qualidades para organizar a missão dos índios do Norte, apesar de sua experiência de campo ser modesta, limitada à juventude na Bahia, pelos idos de 1625. Havia quase um quarto de século que Vieira não pisava em aldeamentos indígenas. Mas a sua capacidade de liderança compensava tudo. Os padres da missão maranhense obedeciam cegamente às suas ordens, muitos orgulhosos, todos maravilhados em ter um comandante daquela estirpe. Vieira atuou, antes de tudo, como supervisor, estrategista da missão, nem tanto como catequista. Concebeu a administração dos aldeamentos, traçou planos de combate contra os que sabotavam a catequese, preparou o espírito

dos padres que partiam em missões para o “descer” os índios dos sertões para os aldeamentos.

Nesse particular, orientava os companheiros como um capitão de armas, a comandar os “soldados de Cristo”, como eram os Jesuítas. Um dos sermões seminais de Vieira a este respeito foi o proferido em São Luiz, em 1657 – o “Sermão do Espírito Santo”, dirigido aos missionários:

A fácil é pregar a gente da própria nação, e da própria língua [...]; a dificultosa é pregar a uma gente de diferente língua, e diferente nação [...]; a dificultosíssima é pregar a gentes não de uma só nação, e uma só língua diferente, senão de muitas, e diferentes nações, e muitas, e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 255)

[...] os Missionários, que Portugal manda ao Maranhão, posto que não tenha nome de Império, nem de Reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou para a terceira, última, e dificultosíssima empresa, porque vêm pregar a gentes de tantas, tão diversas, e tão incógnitas línguas, que só uma coisa se sabe delas, que é não terem número [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 256)

Vieira alertava os bravos missionários dos perigos daquela “dificultosíssima empresa”, porém lembrava que a morte em martírio era o que de melhor se poderia esperar da vida. O ponto alto desse sermão pode ser visto na passagem seguinte, quando Vieira apresentou o significado preciso da catequese através da metáfora do mármore e da murta:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de Príncipes, veríeis naqueles quadros, e naquelas ruas dos jardins

dois gêneros de Estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A Estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza, e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva, e sustenta a mesma figura; a Estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando, e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos, sai outro, que lhe descompõe as orelhas, saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações, e outras na doutrina da Fé. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 252)

O mármore, símbolo da fé dos povos cultos que, por mais custosa que tenha sido a evangelização, era de uma firmeza inquebrantável. A murta, símbolo da “inconstância da alma selvagem”, nas palavras de Viveiros de Castro. O gentio podia receber bem a doutrina de Cristo, mas logo dela se afastava. O missionário, como o jardineiro, não podia descurar a poda diária, constante.

Vieira construiu uma autêntica “teoria da catequese” neste sermão antológico, embora desprovida de qualquer sensibilidade etnológica, por mínima que fosse. O pressuposto de Vieira era o de que “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 249). Os índios, nas palavras de Vieira, eram como feras; selvagens falantes de línguas bárbaras, tão bárbaras quanto numerosas. A perspectiva de alteridade cultural, em Vieira, é nenhuma. Os índios só valem por sua alma aberta à palavra de Deus, nada mais.

Antônio Vieira exprimia, na verdade, uma versão radical do jesuitismo missionário, empenhado em destruir completamente

os costumes e as crenças indígenas. Colegas de Vieira no passado pensavam do mesmo modo, apesar do esforço em compreenderem as línguas nativas, os símbolos, os costumes, como fez Anchieta, para utilizá-los a favor da missão. A diferença reside em que muitos deles conseguiram ultrapassar a fronteira da diferença cultural a ponto de pensarem nos costumes nativos como regras a serem aprendidas. Vieira não chegou a tal ponto. Não saiu da trincheira católica e só se dedicava a estudar os costumes nativos com propósitos instrumentais.

Há registro, porém, não sei se veraz ou lendário, de que chegou a compor um catecismo em seis línguas diferentes, além de um diálogo evangelizador, como o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, escrito pelo primeiro provincial da Companhia no Brasil, Manuel da Nóbrega. Mas tanto o catecismo plurilinguístico como o tal diálogo se perderam. Vieira não abandonou, portanto, a velha estratégia jesuítica de conquistar a alma indígena por meio de símbolos da cultura nativa – um dos grandes segredos do êxito inaciano na catequese. Chegou a recomendar, em uma carta de instrução, que se deviam incorporar máscaras e cascavéis nas danças das procissões, “para mostrar aos gentios [...] que a lei dos cristãos não é triste” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 444). Recomendou muita pompa nos batismos, sempre “necessária [...] aos olhos da gente rude, que só se governa pelos sentidos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 445), muita tinta nos sepulcros. Os índios apreciavam tudo que fosse colorido – era o que pensava Vieira.

Vieira não tinha nenhuma empatia pelo modo de vida indígena, qualquer que fosse a nação, tabajaras, potiguaras, trucujs, jurunas, pajaís, arnaquizes e muitos outros que citou em seus relatórios e cartas. Detestava, em especial, um grupo genericamente chamado de nheengaíbas, falantes de várias línguas, que viviam na ilha de Marajó. Eram os mesmos que tinham trucidado o P.<sup>e</sup> Luís Figueira em 1643. Os nheengaíbas, que pertenciam ao tronco *arawak*, mo-



viam guerra incessante contra colonos e padres, rejeitando a missão. Vieira tinha verdadeiro horror a esses índios.

O grande amor que Vieira sentia pelos índios, e que recomendava aos missionários de campo, era um amor abstrato, nada mais que a *caritas* recomendada pelos apóstolos. Vieira, mais que todos os jesuítas atuantes no Brasil, era um colonizador de almas, preocupado seriamente com a salvação dos índios no foro espiritual. Para tanto, considerava essencial mantê-los em liberdade e combater, sem trégua, a rapinagem dos colonos. Foi a esta causa que Vieira se dedicou no desterro maranhense, durante oito anos. Vieira sempre precisou de grandes causas para combater. Encontrou na defesa da liberdade indígena o grande mote da sua atuação, quer na colônia, quer na metrópole, onde esteve, meio clandestino, entre 1654 e 1655, em busca do apoio real para sua ofensiva antiescravagista. Talvez por isso, mais do que por sua atuação doutrinária, ficou conhecido entre os índios como “pai grande”, *Paiaçu*. Os índios aldeados, pelo menos esses, compreenderam perfeitamente que Vieira lutava por eles.

Os conflitos entre colonos e jesuítas na região eram cartas marcadas desde 1652, quando correu a notícia de que D. João IV baixaria provisão a favor da liberdade dos índios do Maranhão. Nessa altura, a presença holandesa no Nordeste estava com os dias contados e a expansão para o Norte, apoiada na escravização dos índios, avançava com rapidez. A proibição do cativeiro indígena era uma tentativa de evitar, no Maranhão, a reedição dos conflitos que haviam marcado a colonização do litoral no século anterior. No séc. XVII, a enorme influência que a Companhia de Jesus exercia sobre a Coroa favorecia a missionação. À simples notícia da provisão real, os colonos se amotinaram em São Luiz, exigindo do governador garantias de que não perderiam seus escravos. Rascunharam, ainda, um acordo com os jesuítas que lá estavam, dirigidos pelo P.<sup>e</sup> João do Souto Maior, pelo qual os índios que serviam no trabalho doméstico per-

maneceriam cativos, independentemente do modo como haviam sido escravizados.

Antônio Vieira foi ao Maranhão munido de poderes extraordinários em tudo o que se referia à questão indígena, investido por carta régia de 21 de outubro de 1652. É provável que os colonos já soubessem disso, pois, mal Vieira desembarcou no Maranhão, dois procuradores da Câmara de São Luiz partiram para Lisboa, decididos a impedir a decretação da provisão ou, quando menos, influir na redação do texto para atenuar a proibição do cativo indígena. Estavam dispostos a aceitar a decisão régia que consagrava a liberdade indígena no Maranhão, desde que esta não impedisse a escravização deles...

Vieira logo percebeu os problemas que se avizinhavam, ao constatar o amplo predomínio de escravos indígenas nas lavouras, sobretudo as de tabaco, e na coleta das “drogas do sertão” – especiarias da floresta (plantas medicinais, cacau, castanhas, pimentas, madeiras tintoriais). Recuperado da melancolia que o prostrou nos primeiros meses, escreveu ao rei dando conta da situação e negou-se a assinar o acordo que preservava a escravidão doméstica de nativos, considerando-a intolerável. Faria o mesmo em Belém, para onde foi em outubro do mesmo ano, gerando um motim a custo de belado pela câmara local. Vieira se comportava como um delegado plenipotenciário do rei, já seduzido pela nova causa, mas não tardou a perceber que, na colônia, o poder real era amortecido por diversas instâncias e mediações.

Era caso para um sermão caprichado, que pregou em 2 de março de 1653, o primeiro de Vieira em São Luiz. O simples anúncio do sermão causou enorme rebuliço na cidade, pois todos queriam assistir ao grande espetáculo, fossem contra ou a favor de Vieira. Sua fama de pregador régio era conhecida e bastava isso para atrair os moradores.

Vieira começou a pregar com dureza, voz de trombeta, tom de ameaça: “Oh que temeroso dia! [...] Estamos no dia das tentações do demônio, e no dia das vitórias de Cristo. Dia em que o demônio se atreve a tentar em campo aberto ao mesmo Filho de Deus” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II, 226-227).

Ficou conhecido como o “Sermão das Tentações”, pois Vieira bateu na tecla de que tamanha cobiça dos moradores era prova de que o demônio tinha se assenhorado daquela terra, possuindo a alma dos cristãos. No entanto, pouco a pouco, atenuou o tom intimidatório, até assumir um tom paternal, voz mansa, ânimo conciliador. Explicou que nenhum índio seria retirado do serviço doméstico, ainda que tornado livre, caso quisesse permanecer no convívio de seus senhores. Confirmou que não cessariam as entradas para os sertões destinadas a resgatar índios capturados para serem comidos por seus inimigos (índios em corda, como se dizia), pois melhor seria para eles o “perpétuo cativo” do que o suplício selvagem. Insistiu em que os cativos em guerra justa continuariam a ser lícitamente vendidos como escravos, desde que tratados sem violência. Os demais seriam distribuídos pelas aldeias, permanecendo seis meses dedicados às suas próprias lavouras, e outros seis ao serviço dos moradores, conservando porém a liberdade. “De sorte que [...] todos os Índios deste Estado servirão aos Portugueses” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 240).

Pura retórica. Vieira fez o que pôde para amansar o ânimo rebelde dos colonos, sugerindo que nada iria mudar radicalmente, na prática, exceto a condição legal da maioria dos índios residentes na colônia. Vieira gostou do próprio sermão, mas fez pouco caso da inteligência do público.

Na verdade, estava decidido a extinguir a escravidão dos índios no Maranhão em favor da obra missionária, desde que fora indicado para superior das missões no Brasil. Antes de embarcar, enviou ao rei uma exposição de motivos contra o cativo indígena, aprovada

pelo Conselho Ultramarino, em agosto de 1653. Este parecer do Conselho foi a base da nova provisão real. O problema da mão de obra deveria ser resolvido, segundo Vieira, do mesmo modo que na Bahia, através da escravidão africana.

No entanto, a delegação enviada pela Câmara de São Luiz fez o seu papel. Não conseguiu que a provisão fosse revogada, mas atenuou as suas consequências. Decretada em outubro de 1653, a provisão de D. João IV era quase idêntica à lei de 1609, no tempo dos Filipes, que tinha proibido o cativo indígena, salvo nos casos de “guerra justa” – as guerras provocadas pelos índios –, circunstância que permitia a escravização dos índios. Como o entendimento sobre quem provocava as guerras era sempre da alçada dos colonos, abria-se uma brecha na lei para que o cativo indígena continuasse intacto.

A divulgação da provisão régia pelas ruas de São Luiz, com pregão e tambor, quase resultou na expulsão dos jesuítas. A provisão desagradou seja a Vieira, que desejava mais rigor na proibição do cativo e maior poder para os inácianos, seja aos colonos, que não admitiam a legislação restritiva e ainda acusavam os jesuítas de terem açulado o rei para decretá-la. Vieira lançou-se, então, a uma das tarefas que mais apreciava: traçar planos sinuosos para enredar o inimigo. Proclamou aos quatro ventos que os jesuítas nada tinham a ver com a provisão, ao mesmo tempo que procurou defendê-la, na linha do “Sermão das Tentações”. Convenceu-se, porém, da necessidade de ir a Lisboa tratar pessoalmente com o rei. Antes de viajar, pregou o famoso “Sermão de Santo António” aos peixes, no qual os últimos representavam, à moda de fábula, o público auditor e, mais amplamente, a própria cobiça do Homem, criatura vil desde o pecado original:

A primeira coisa, que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros. Grande escândalo é este; mas a

circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos mal. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 149)

Três dias de pregar aos “peixes” ou “tubarões” maranhenses, Vieira partiu para Lisboa às escondidas, levando consigo o “Parecer sobre o governo dos índios e gentios”, base de uma nova provisão muito mais radical do que a de 1653. A proposta retirava a jurisdição dos índios do governador e capitães-mores, transferindo-a para a Companhia de Jesus. Vieira sequer admitiu que os Jesuítas compartilhassem este poder com outras ordens religiosas estabelecidas no Maranhão, como os Franciscanos ou Carmelitas, que julgava incapazes. O plano mantinha as entradas de resgate de índios na floresta, desde que dirigidas pelos jesuítas, escoltados por soldados portugueses. Os escravos eventualmente resgatados, sendo cativos de guerra comprovadamente “justa”, a critério dos padres, ou prisioneiros “em corda” para serem comidos, seriam repartidos pelos moradores, dando-se preferência aos mais pobres. Quanto aos índios forros e livres, Vieira admitia que servissem aos moradores uma parte do ano, como pregou no “Sermão das Tentações”, desde que sob o estrito controle dos jesuítas.

É claro que Vieira precisava do suporte de um governador qualificado e amigo, e foi então que André Vidal de Negreiros, um dos líderes da insurreição pernambucana, se viu nomeado para a governança do Maranhão. D. João IV foi mais uma vez – a última – convencido por Antônio Vieira. A nova provisão foi decretada em abril de 1655. Em maio, Vieira regressou ao Maranhão com plenos poderes. Na retaguarda, André Vidal de Negreiros coibiu quaisquer motins, ao menos no início.

Os anos seguintes foram tomados por escaramuças variegadas. Os colonos fraudavam a lei, sempre que possível, sobretudo nas entradas para o resgate de índios, que continuaram a fazer por iniciativa própria. Os jesuítas resistiram ao máximo, beneficiados pelo controle que passaram a exercer sobre as aldeias. Além disso, Vieira levou a sério a revisão dos cativeiros prevista na provisão real. Instalou-se um tribunal extraordinário, composto de autoridades seculares, o vigário da matriz, representantes das outras ordens e dele mesmo, Vieira, como superior das missões. Cerca de 2000 índios foram arguidos, primeiro em Belém, depois em São Luiz, para apurar-se quais deles estavam ilegalmente cativos. Vieira passou por um inferno de pressões. Os índios sofreram ainda mais, coagidos pelos senhores, antes do interrogatório, a declararem sua condição de escravos juridicamente legítimos.

As tensões entre colonos e padres, com os índios no meio, atravessaram toda a década de 1650 e adentraram a seguinte. O impasse prevaleceu, embora a missão tenha se fortalecido. Multiplicaram-se as aldeias controladas pela Companhia, muitas delas instaladas à distância das povoações, de modo a prejudicar a captura dos nativos aldeados. Nomeado visitador da Companhia de Jesus, em 1658, Vieira percorreu o interior do Pará e do Maranhão, e foi à serra de Ibiapaba, no Ceará, decidido a reduzir os tabajaras que ali se refugiaram depois da derrota holandesa. Eram índios doutrinados no calvinismo que, como bem notou Vieira, desprezavam os sacramentos, escarneciam da Virgem e recusavam a confissão. Foi nesse ambiente que ele proferiu a famosa frase de que a serra de Ibiapaba mais parecia uma “Genebra dos sertões”, tamanho era o apego dos índios pela heresia calvinista.

De volta a São Luiz foi alvo de toda a sorte de intrigas e maledicências, inclusive quanto à sua continência e castidade. Vieira ignorou tudo, altaneiro, e ainda disse que perdoava seus detratores em nome de Deus. Além disso, começaram a circular boatos mais

sérios sobre uma certa carta que Vieira teria enviado ao bispo do Maranhão, na qual dizia esperar a ressurreição de D. João IV, falecido em 1656. A carta era autêntica, datada de 1659. A murmuração começou em 1660. No mesmo ano, os colonos passaram a conspirar contra os jesuítas, articulando uma aliança entre a Câmara de Belém e a de São Luiz. Vieira não contava mais com o apoio de André Vidal, que se cansou dos problemas maranhenses, e preferiu assumir o governo pernambucano em 1657. Seu sucessor no Maranhão, Agostinho Correa, ainda deu algum suporte aos jesuítas, mas o governador seguinte, Pedro de Mello, mancomunou-se com os interesses escravagistas.

Logo em janeiro de 1661, a Câmara de Belém enviou carta a Vieira na qual alegava que, sem escravos nativos, os “homens bons” da terra não poderiam subsistir. Insistia em que os colonos do Pará eram pobres, desprovidos de recursos para importar africanos. Vieira respondeu aos vereadores de Belém de forma a mais desdenhosa possível. Alegou que as dificuldades da economia paraense se deviam ao fato da região ser cortada de rios, à crise da pesca, ao desgoverno, aos gastos desordenados, às guerras do reino, que encareciam muito as mercadorias vindas de Portugal... A Câmara de Belém subiu o tom do protesto, percebendo que Vieira não estava disposto a fazer concessões:

Seja Vossa Paternidade servido não se mostrar avaro dos sertões, que Deus nos deu e nós conquistámos, sujeitámos e avassalámos a Sua Majestade: o dito senhor nos concede licença para se resgatarem escravos, os lícitos; e nós estes pedimos, estes queremos fazer, debaixo das cláusulas da lei, para com eles se acudir às necessidades deste povo [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 315)

Vieira foi para Belém e recebeu em mãos o escrito. Leu-o do início ao fim e disse que nada tinha a acrescentar ao que já tinha respondido antes. Entrementes, irrompeu a revolta em São Luiz, decidida a expulsar os padres. Vieira soube de tudo no caminho, a um dia de viagem, navegando em canoa, e voltou a Belém. Escreveu longa carta à Câmara, reiterando o seu poder delegado pelo rei, exigindo a manutenção da ordem, ou a restauração dela, porque o motim de São Luiz já era fato consumado. Foi preso com os companheiros na própria Belém, de onde foram remetidos para São Luiz. Ali, Vieira foi posto em cárcere privativo, separado dos demais padres, que se viram confinados no colégio inaciano.

Vieira passou o ano de 1661 entre a prisão e a longa viagem de retorno a Lisboa. Foi expulso juntamente com 32 padres das duas capitanias rebeladas. Pouco antes do embarque, ele foi transferido de navio, levado da nau *Sacramento* para uma caravela mal aparelhada, frágil e desconfortável. Os colonos do Maranhão queriam mesmo dar um “trato” no jesuíta que os atormentara durante anos. Antônio Vieira protestou contra a mudança de nau, usando como principal argumento a importância da sua pessoa! Sua vida era preciosa, afirmou. Alegou que detinha altos segredos políticos que importavam à salvação do reino!

Novamente humilhado, Vieira viajou na caravela rota, escapou de naufrágios e desembarcou em Lisboa no mês de novembro. Derrotado. Refugiou-se, então, nos tais segredos revelados pelas profecias, assunto que lhe traria novos problemas em futuro próximo. Em Lisboa, o paço fervilhava na luta de facções: os adeptos de D. Afonso, de um lado, e os adeptos de D. Pedro, de outro. Vieira não resistiu à tentação de entrar na liça palaciana e apoiou o infante D. Pedro. Perdeu. Mas ninguém diria que Vieira, aos 53 anos de idade, tinha saído do Maranhão escoraçado e meio doente, ao vê-lo conspirar na corte, como no tempo de D. João IV, o rei “encoberto”. Vieira se lançou a esta nova luta. Perdeu. Foi processado pelo Santo Ofício



por seus escritos imprudentes. Condenado, foi capaz de reverter a sentença. Não abandonou, jamais, a causa dos índios do Grão-Pará e Maranhão, mesmo depois da temporada em Roma. Propôs medidas drásticas contra os colonos da região, em 1680, e apoiou, em júbilo, a repressão da Revolta de Beckman, em 1685.

Viveu mais 12 anos na Bahia de Todos-os-Santos, o lugar que escolheu como seu último exílio, após a restauração da Inquisição portuguesa, em 1681. Bahia, onde fora criado, onde se formou inaciano. Faleceu em 12 de junho de 1697, quase cego, meio surdo e com muita dificuldade para caminhar, desde um tombo na escada da Quinta do Tanque, sua morada em Salvador. Mas faleceu lúcido, criativo e combativo. Como sempre.

## **Bibliografia**

- Alden, D. (1996). *The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Azevedo, J. L. (org.) (2008). *Cartas do Padre Antônio Vieira* (vol. 1). Rio de Janeiro: Ed. GLOBO.
- Azevedo, J. L. (2008). *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2 ts.
- Cohen, T. (1998). *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vol. II; t. II, vols. II, V, X; t. III, vol. IV; t. IV, vol. III). S.l.: Círculo de Leitores.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do Sacramento*. São Paulo: EDUSP.
- Vainfas, R. (2011). *Antônio Vieira, o Jesuíta do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vieira, A. (2003). *Sermões*. A. Pécora (org.). São Paulo: Hedra, 2 ts.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico**

*The moon at his feet: Father António Vieira and the anti-Islamic discourse*

Martinho Soares

Universidade de Coimbra

ORCID | 0000-0001-8153-2014

### **Resumo**

Este trabalho tem dois objetivos principais: primeiro, demonstrar o discurso anti-islâmico que percorre toda a obra do Padre António Vieira, enquadrando historicamente os acontecimentos narrados pelo autor e contextualizando a sua visão à luz da mentalidade da época; segundo, pretendemos justificar, desconstruir e desmistificar as representações fortemente negativas do islão no pensamento e obra do pregador jesuíta e na cultura europeia da época e anterior. O primeiro objetivo leva-nos a fazer o levantamento dos passos textuais onde melhor se evidencia a animosidade de Vieira para com os turcos, percorrendo a sua obra profética, parenética e epistolográfica, onde o muçulmano surge invariavelmente como um rival do cristianismo que é preciso eliminar para que o projeto profético-escatológico vaticinado por Vieira se possa concretizar. O segundo objetivo leva-nos a olhar

para a história da expansão do Império Otomano em solo europeu e para a construção da imagem distorcida e nefasta deste povo. Palavras-chave: islão; turco; cristão; europeu, otomano

#### Abstract

This work has two main objectives: first, to demonstrate the anti-Islamic discourse that runs through the entire work of Father Antônio Vieira, historically framing the events narrated by the author and contextualizing his vision in the light of contemporary mentality; second, we intend to justify, deconstruct and demystify the strongly negative representations of Islam in the thought and work of the Jesuit preacher and in the European culture of his time and earlier. The first objective leads us to make a survey of texts where Vieira's animosity toward the Turks is best evidenced, traversing his prophetic works, his sermons and letters, where the Muslim is invariably featured as a rival of Christianity that must be eliminated so that the prophetic-eschatological project predicted by Vieira can be realized. The second objective leads us to look at the history of the expansion of the Ottoman Empire on European soil and for the construction of the distorted and harmful image of this people.

Keywords: Islam; Turkish; Christian; European, Ottoman

Todo o leitor é ele e a sua circunstância – adaptando o famoso aforismo de Ortega y Gasset. Como já foi dito à saciedade ao longo das últimas décadas: ninguém lê/escreve de forma totalmente neutra ou radicalmente despojada de subjetivismos, ideologias, objetivos, interesses, idiosincrasias. O mesmo circunstancialismo acomete o historiador, o juiz, o escritor, o jornalista, o artista... E o melhor dos textos clássicos é o permitirem constantemente novas leituras e vias de interpretação, suscitadas muitas vezes pelos problemas,

sensibilidades e preocupações da circunstância do leitor, que inevitavelmente os lê com as inalienáveis lentes do presente. Mas o que Ortega y Gasset verdadeiramente diz é que o “o homem é ele e a sua circunstância”. E isso é de primordial importância quando se leem textos com mais de trezentos anos. O virulento e obstinado sentimento anti-islâmico que percorre toda a obra do Padre António Vieira há de ser compreendido e explicado à luz das suas circunstâncias, tal como já antes se fez com a sua diatribe anti-feminina (Franco & Cabanas, 2008). *Não com o intuito de o culpar ou desculpar* – compreender não é julgar, já mantinha Marc Bloch – mas para que possamos ver ali um aviso à navegação e não usemos o desconhecimento como desculpa para as nossas culpas. Talvez a história não seja mestra da vida, mas só a ignorância pode justificar a repetição de erros do passado. Quando percebemos que grande parte dos motivos que alimenta ainda hoje muitos *antis* resultam de deformações e diabolizações instaladas há séculos no imaginário social, damos mais valor e premência à necessidade de esclarecimento e desmistificação (Marujo & Franco, 2009).

O crescente ódio religioso que atualmente se verifica, fruto de incompreensões, conjunturas político-económicas adversas e representações sociais distorcidas, tem raízes fundas no tempo, das quais as múltiplas representações culturais, entre as quais as literárias, nos dão ilustrado testemunho. Pela vastíssima e brilhante obra do Padre António Vieira perpassam acesas tensões religiosas. As de maior monta e reparo opõem católicos a judeus, ressumbrando um anti-semitismo triunfantemente repellido por Vieira. Menos clemência existe para luteranos e calvinistas, que, na sua qualidade de hereges, não escapam ao açoite do pregador. Não obstante, o fidalgal inimigo de cristãos e europeus são os turcos e os muçulmanos de um modo geral.<sup>1</sup> É contra estes que o jesuíta dirige a sua impiedosa

---

<sup>1</sup> Na obra do Padre António Vieira, o termo “turco” não define uma etnia específica ou povo oriundo de um determinado território, equivalendo, por metonímia,

acrimônia, considerando o islamismo uma “seita” belicista, “blasfema” e cruel perseguidora dos cristãos, assente em “baixíssimos, e vilíssimos princípios”, que “pronuncia e ensina tantos erros, e blasfêmias contra a Divindade de Cristo”.<sup>2</sup>

Mas depois que veio ao mundo Mafoma, e a sua seita, que os antigos Padres não conheceram; porque teve seu princípio seiscentos anos depois da vinda de Cristo; e muito menos conheceram o Império Otomano, que o teve no ano de mil e trezentos; o mais comum sentimento de gravíssimos, e eruditíssimos Intérpretes é que aquele *cornu parvulum* significa a Mafoma, e a sua infame seita. Esta, como todos sabem, começou de baixíssimos, e vilíssimos princípios: ela na África, na Ásia, e na Europa conquistou, e dominou três partes tão consideráveis, do que pertencia ao Império Romano; ela pronuncia, e ensina tantos erros, e blasfêmias contra a Divindade de Cristo; ela tem perseguido, e persegue tão cruelmente os que professam a Sua Lei, que é toda a Cristandade; ela finalmente trazendo por empresa na meia-lua

---

a “muçulmano”. Assim acontecia em toda a Europa, onde os termos “otomano” e “turco” também se confundiam. Com efeito, desde o séc. XIV até ao séc. XX, na Europa Central, Ocidental e Oriental as expressões “Império dos Turcos” e “turcos” eram usadas para aludir ao Estado liderado pela dinastia otomana. Não é de todo injustificado, se tivermos em conta que as etnias turcas estão na origem da dinastia otomana. No entanto, cedo o Império Otomano excedeu as suas origens turcas, mercê de matrimónios celebrados com muitas etnias diferentes. Quataert (2000: 24) encontra nesta capacidade de integração de povos tão diversificados um dos fatores de sucesso e durabilidade do Império Otomano. Em bom rigor, o vocábulo “otomano” evoca “uma façanha multiétnica e multirreligiosa, cujo êxito se baseou na inclusão” (Quataert, 2000: 24). Já o termo “turco” passou a ser equivalente, por metonímia, de “muçulmano”, porque tornar-se turco significava converter-se ao islamismo.

<sup>2</sup> “Por seu lado, o cristianismo, ao identificar o encerramento da Revelação com o último livro do Novo Testamento, rejeita implicitamente a autenticidade da revelação islâmica, que ocorreu seis séculos mais tarde. Além disso, rejeita explicitamente tudo quanto se opõe à revelação judeo-cristã, compendiada na Bíblia. Nessa rejeição parcial da doutrina muçulmana reside a razão pela qual o islamismo foi durante muito tempo considerado pelos cristãos como uma heresia e não como uma religião” (Lavajo, 2000: 91). Said (2004: 69) afirma que o “Islão é considerado como sendo uma versão fraudulenta de uma experiência prévia, neste caso, do Cristianismo”.

das suas bandeiras *Donec totum impleat orbem*, presume que se-  
nhoreando todo o mundo há de mudar nele as Leis, e os tempos.  
As Leis, extinguindo todas as outras, e introduzindo por força só  
a Maometana; e os tempos, porque medindo-os todas as outras  
nações pelo curso do Sol, só eles os distinguem, e contam pelo  
número das Luas. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 243-244)

Se, no caso dos judeus, o autor foi capaz de contrariar a atmosfera cultural anti-semítica reinante, e erguer-se a um plano de exceção, para os seguidores da lei maometana não guarda qualquer tipo de simpatia ou condescendência: são um inimigo a abater. Para tal animosidade concorrem diversos pressupostos e crenças: aversão histórica, natural e sobrenatural entre povos e religiões; falsidade da religião muçulmana; crueldade belicista e persecutória dos seguidores de Maomé; visão bíblica e profética dos otomanos como arquirrivais no plano salvífico. As três primeiras razões aqui aduzidas encontram-se expostas com impressionante crueza no seguinte excerto:

Começando pelos Historiadores, em todos os que escreveram a História dos nossos Reis desde seu princípio, se não pode deixar de observar nos mesmos Reis um instinto, e inclinação natural, ou sobrenatural contra todos os sequazes da Seita de Mafoma. Vemos que a natureza desde a geração, e nascimento infundiu aquela certa aversão, e antipatia em uns animais contra outros, como é nos que servem à caça da volateria contra as aves, e na da montaria contra as feras, e até nos domésticos que vigiam, e limpam a casa, contra as sevandijas que a infestam, e roubam. E tal é, e foi sempre desde o nascimento de Portugal em Reino, a antipatia dos seus Reis, e antes de terem este título, dos que Deus ia preparando para o serem; porque já então tinha semeado, e infundido neles esta natural aversão, e sobrenaturais espíritos contra Mouros,

e Turcos, não como de homens contra homens, mas como de Cristãos, e professores da Fé, e Lei Divina contra a canalha brutal dos infames seguidores da ímpia, e blasfema cegueira Maometana. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 281-282)

O autor não poupa nas palavras, não se coibindo de usar termos particularmente hostis e duros como “canalha brutal”, “infames”, “ímpia”, “blasfema”, “cegueira” para caracterizar os “sequazes da Seita de Mafoma” ou recorrer a termos comparativos de forte carga pejorativa como “sevandijas”, “feras”, “animais” e indiretamente ladrões para ilustrar a sua natureza má e perversa, bem como para fundamentar a animosidade natural e sobrenatural dos reis portugueses, para quem à defesa do reino se aliava a defesa da cristandade.

Os dois discursos donde se extraiu estes excertos têm em comum o tema messiânico do Quinto Império. Com efeito, é no plano da diegese messiânica e milenarista do pregador que a invasão turca assume particular relevo (Teixeira, 1999: 165-178).<sup>3</sup> Em ambos Vieira procura estabelecer por via alegórica um representante da monarquia lusitana na liderança temporal deste império universal que teria dois vigários e duas sedes: em Roma, o Sumo Pontífice deteria a jurisdição espiritual; em Lisboa, o príncipe D. João (primeiro filho de D. Pedro II e D. Maria Sofia de Neuburgo) deteria o governo temporal. Falhadas as anteriores previsões proféticas do jesuíta, que, recorde-se, começaram por outorgar este papel aos antepassados do nascituro (D. João IV, seu avô; depois seu tio, D. Afonso VI; e seu pai, D. Pedro II), o pregador, vendo o Império Otomano recuar do centro da Europa e definhar, após pesadas derrotas de que adiante falaremos, crê chegado o tempo de

---

<sup>3</sup> A bibliografia sobre o messianismo utópico vieirino é extensíssima e seria fastidioso enumerá-la aqui. Remetemos os leitores interessados para a lista apresentada por Gandra, 2009: 307-315.



se cumprirem as profecias. Entusiasma-se por isso e coloca todas as suas esperanças no recém-nascido. Fundado no Livro de Daniel, Vieira interpreta o fim do poder turco como o sinal de que tinha chegado a era do Quinto Império. A extinção da potência “maometana” seria a condição *sine qua non* para o domínio de Cristo e da cristandade sobre todo o mundo, por interposição dos seus dois vigários: “E este é o Império quinto, e último que se há de levantar depois da extinção do Turco, não na Pessoa de Cristo imediatamente, senão na de um Príncipe Seu Vigário” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 246).<sup>4</sup> Acontece que o príncipe falece com pouco mais de duas semanas de vida, obrigando o jesuíta a novos e argutos cálculos que possam quer recolocar Portugal no trono do Quinto Império quer consolar os reis pela trágica perda do seu primeiro e muito esperado rebento.<sup>5</sup> O discurso apologético que se segue, “oferecido secretamente à Rainha nossa Senhora para alívio das saudades do mesmo Príncipe” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 249), ocupa-se em grande medida com a questão turca, agudizando o ódio teológico a este povo e à religião que professa. Convocando vários expositores, pregadores, profetas caseiros (como Bandarra e Bocarro Francês) e as fontes bíblicas, desta feita com destaque para o Livro do Apocalipse, o autor empenha-se fortemente em profetizar a vitória próxima do sol sobre a lua, procurando no latim a correta tradução dos vaticínios:

---

<sup>4</sup> Ainda no mesmo “Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe Dom João, Primogénito de Suas Majestades, que Deus guarde”: “quando Deus extinguir o Império do Turco, que tão precipitadamente vai caminhando à sua ruína, e que tantas terras domina nas três partes do mundo, então há de levantar este Império universal, que domine em todas as quatro” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 242).

<sup>5</sup> “[...] segue-se o principal intento do presente discurso, que é concordar a segunda nova da morte do Príncipe que está no Céu, com a primeira do seu nascimento, e sustentar a verdade de tudo o que preguei, e prometi no Panegírico do mesmo nascimento, sem embargo de termos já morto o mesmo nascido. Ninguém chamará a esta empresa dificultosa, porque todos, e com razão a terão por impossível” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 252).

A segunda coisa que significava a mesma figura é a circunstância do tempo, em que havia de nascer à Igreja aquele filho varão, e dominador do mundo. Esta questão já a excitei, e resolvi no último discurso do Sermão passado, onde mostrei com o Profeta Daniel que a exaltação do Império universal há de concorrer no mesmo tempo com a ruína do Império do Turco; porque quando este cair, então aquele se há de levantar. E porque não quero cansar a memória dos que me ouviram, nem repetir o já dito, diga-nos Davi em poucas palavras o que profetizou Daniel em muitas: *Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum* [Sl 71, 8]. Fala Davi deste mesmo Império (que é o de Cristo), e diz que dominará de mar a mar até os últimos fins de toda a redondeza da terra. Mas quando? *Donec auferatur Luna* [Sl 71, 7]. “Quando for tirada do mundo a Lua”. A Lua há de durar até o fim do mundo: *Erunt signa in Sole, et Luna* [Lc 21, 25]; que Lua é logo esta, que há de ser tirada do mundo naquele tempo? É a Lua que os Maometanos adoram, e trazem em suas bandeiras. Assim o declara o mesmo Texto na raiz Hebreia: *Donec auferantur servi Lunae*: “Até que sejam tirados do mundo os que servem à Lua”. E isto é o que significa no nascimento do Príncipe dominador do mundo a Lua debaixo dos pés da Igreja: *Et Luna sub pedibus ejus*. Os Pregadores quando explicam este lugar do *Apocalipse* dizem que a mulher figura da Igreja estava coroadada de Estrelas, vestida do Sol, e calçada da Lua. Elegante modo de falar, mas impróprio, e não ajustado ao Texto. O Texto não quer dizer “calçada”, senão “calcada”. Não quer dizer que a Lua há de calçar a mulher, senão que a mulher há de calcar a Lua, metendo-a debaixo dos pés: *Luna sub pedibus ejus*. E esta tão notável, e não imaginada circunstância é a que com admiração do mundo concorreu neste mesmo ano, em que nasceu o nosso Príncipe, como bem mostra a experiência presente na torrente

continuada de tantas, e tão gloriosas vitórias, com que a Igreja, e as Cruzes Cristãs vão metendo debaixo dos pés as Luas Otomanas. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 254)

O símbolo lunar é recorrente quando se trata de identificar metonimicamente os que ostentam o quarto crescente com a mesma convicção com que os cristãos ostentam a cruz, aproveitando muito ao intérprete o facto de as Sagradas Escrituras apresentarem em determinados passos este elemento natural em posição desvantajosa ou ambígua, permitindo ao exegeta interpretações metafóricas e alegóricas que acomoda a seus intentos. Assim já sucedia nos escritos da sua *Apologia* perante o Santo Ofício, onde o mesmo salmo 71 permitia discorrer negativamente sobre a simbologia do emblema muçulmano:

O que muito se deve advertir e reparar é dizer Davi que a lua há de ser tirada do mundo e logo imediatamente que há de dominar Cristo sobre todo ele até os últimos fins da terra: *donec auferatur luna, et dominabitur a mari usque ad mare, etc.* A lua natural nunca se há de tirar do mundo, sempre há de permanecer no céu, e depois do dia do Juízo ainda com maior luz: segue-se logo que não fala Davi literalmente da lua natural e material, senão da lua metafórica; e nenhuma lua metafórica há no mundo tão notável, tão universal e tão conhecida como a que tem por armas o império do Turco, que por isso é significado na lua; e nesta significação disse Bandarra: “a lua dará grã baixa”, etc. Dizer pois Davi que a lua será tirada do mundo e acrescentar logo que o domínio e império de Cristo será dilatado por todo ele, é significar claramente o que disse Daniel, isto é, que a dilatação e exaltação do império de Cristo se há de seguir imediatamente à extinção e ruína do império do Turco. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, III: 227-228)

Dos testemunhos extraídos da parenética se pode inferir o lugar que o turco ocupa, como antagonista, no drama escatológico-profético exposto pelo pregador jesuíta na sua obra profética com muito maior ressonância. Assim, a visão escatológica expressa nos livros antepreimeiro e primeiro da *História do Futuro*, na *Apologia*, e na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, obras da década de 60, repete à exaustão a derrota dos turcos e da religião por eles professada como condição da *parusia* cristã atemporal e do prometido *aion bíblico*. *O futuro próximo assistiria à extinção e ruína do Império Otomano e ao aparecimento de um Quinto Império, que seria o único verdadeiramente universal, duraria mil anos e continuaria no Céu. Suceder-lhe-ia a perseguição do Anticristo, a que se seguiria, imediatamente, a ressurreição dos mortos, o Juízo universal e o fim do mundo.*

A *Apologia* e a *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* estruturam-se em torno de duas grandes “representações” ou temas que encontram cabimento também na *História do Futuro* (sobretudo a segunda “representação”): em primeiro lugar, Vieira procura demonstrar que Bandarra, sapateiro de Trancoso, foi verdadeiro profeta, inspirado por Deus; em segundo, que são verdadeiras as suas profecias que anunciam a destruição do Império Otomano, a conversão de toda a humanidade à religião cristã e a subsequente instauração do Quinto Império sob a égide de Portugal.

Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, apoiado nas profecias de Bandarra e de uma extensa lista de autoridades eclesiásticas que remontam a Daniel e Isaías, Vieira discorre longamente sobre o papel do oponente otomano, destinado a ser abatido por um rei D. João IV já morto, mas que haveria de ressuscitar para cumprir os desígnios proféticos para os quais estava assinalado, entre os quais conquistar a Terra Santa e acabar com “seita de Mafoma”:

Agora direi a necessidade e conveniência que há ou pode haver na ressurreição del-Rei Dom João, a qual se tira do mesmo fim dela, que é (como diz o mesmo Bandarra) a jornada de Jerusalém, conquista da Terra Santa, vitória universal do [sobre o] Turco e extinção da seita de Mafoma. E se este é o fim, como supomos, que muito que concorra Deus para ele com um milagre muito público e manifesto e grande? Quantos milagres lemos nas histórias que tem Deus feito para confirmação de nossa santa fé e confusão daquela infame seita, e para converter e alumiar um só mouro ou turco; quanto mais para a extirpação e extinção de toda a mesma seita, e para a luz e conversão de muitos sequazes dela, que por este último castigo e desengano é força que venham a conhecer a cegueira brutal de seu erro? [...] Só quem ignora os danos que a seita de Mafoma e império otomano tem feito à fé e à Igreja, e quantos reinos, províncias e cidades lhe têm ocupado, em que se contam mais de seiscentas igrejas catedrais de patriarcas, arcebispos e bispos, todas florentíssimas e santíssimas, de que hoje apenas se sabem os nomes, mais que pela memória dos santos e doutores da mesma Igreja que nelas floresceram; só quem, digo, ignorar estes danos e quanto importa o remédio deles duvidará que faça ou haja de fazer Deus um milagre naquele homem que eleger e tomar para principal instrumento do mesmo remédio? (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 218)

Em toda a obra de Vieira o turco ou muçulmano é visto como inimigo e perseguidor da Igreja, porque o seu intento “é dominar a Europa e extinguir o nome de Cristo e plantar em todo o mundo a infame seita, que tanta parte dele tem já ocupado” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 345). Por conseguinte, uma ideia recorrente nos escritos proféticos que rodearam o seu processo no tribunal do Santo Ofício é a de que todos os povos da terra seriam

evangelizados e convertidos, com exceção do turco, cuja destruição seria inevitável em face da inimizade obstinada do Império Otomano para com a cristandade, razão por que contra ele o pacífico e conciliatório Vieira invocava a doutrina da guerra justa:

Não que a infidelidade fosse, por si só, título de guerra justa, mas porque Vieira retomava aqui a tradição de que existia uma ‘guerra quase perpétua contra turcos e mouros’, cuja justiça era, aliás, reforçada pelo facto de ocuparem territórios outrora pertencentes aos cristãos. (Calafate, 2014: 18)

Entendia e cria Vieira que a Igreja e o Reino de Cristo só haveriam de chegar a um estado perfeito, completo e consumado após a destruição deste arqui-inimigo. No novo Reino Universal, com exceção dos muçulmanos, todos os povos, hereges ou pagãos, judeus ou gentios, se converteriam e seriam cristãos; Cristo por todos seria conhecido, adorado e obedecido, e em todo o mundo se não professaria outra fé nem outra lei senão a cristã, sendo que a grande maioria dos cristãos seria “mui observantes da lei divina”, reinando perpétua paz entre todos os príncipes e todas as nações, e seria “mais copiosa a graça” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 241, e 327).<sup>6</sup>

Esta mesma ideia de um império universal de paz e justiça constituirá mais tarde o tema central da *Clavis Prophetarum*. Aí, concebe Vieira um horizonte temporal efetivo de harmonia e paz entre os povos, consumado na Terra por Cristo, onde não se patenteiam tão explícitos quer a aniquilação do turco quer o protagonismo luso.<sup>7</sup> Mesmo assim, não deixa de haver referências

---

<sup>6</sup> Sobre o papel do turco na instauração do Quinto Império e as animosidades de Bandarra e Vieira para com este povo estrangeiro, cf. também Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 113, 120-134, 189, 210-257, 345-350, 561-565.

<sup>7</sup> “A visão profético-escatológica apresentada por António Vieira distingue-se, claramente, da tradição sebastianista-messiânica anterior não só pela sua muito

muito negativas à belicosidade histórica da “maomética peste”, à sua perseguição aos cristãos, à extensão do seu império tirânico pelos três continentes, à sua crueldade no tratamento dos inimigos, havendo quem tenha identificado este “flagelo de Deus” com o Anticristo – interpretação que Vieira não corrobora – ou no mínimo o veja como precursor do Anticristo.

Mas quem poderá deixar em silêncio aquela maomética peste do género humano e o império otomano, nascido sob o signo das armas, que pelas armas defende uma seita nefanda, que pelas armas cresce e se acrescenta de dia para dia, ao modo da sua Lua, até ocupar inteiramente o mundo, consoante eles se jactam? Quem é que na história sagrada ou profana leu que antes dos tempos cristãos se tenha dado em parte alguma um exemplo idêntico de obstinadíssima e ininterrupta tirania, sendo certo que já há mil anos inteiros, e mais, encontrando-se grande parte da Europa e quase toda a África e Ásia sujeita ao seu senhorio ou à sua superstição, temível devido às suas forças, riquezas e perícia militar cada vez maiores, e ensoberbecido com as suas descomedidas vitórias, não só ameaça com a espada as cervizes de todos os cristãos, mas também, com fogo e chamas, o próprio centro e sede, que é o baluarte e cabeça da Igreja? De tal forma que quase já não causa espanto que aqueles prosperíssimos impérios

---

maior amplitude e profundidade, pela maior riqueza e variedade dos seus suportes especulativos e escriturais, pela sua coerência interna e pelo rigor do seu travajamento lógico e retórico. Mas também, e acima de tudo, por se apresentar muito mais como uma visão teológica e universal e como uma história da salvação e do resgate espiritual do mundo e consumação do reino divino da graça, do que como uma visão exclusiva ou predominantemente política, circunscrita a Portugal e ao seu imediato destino. É esta particular natureza, eminentemente teológica e religiosa, da visão de Vieira e o claro intento ético e salvífico que a impulsiona que parecem explicar que, ao longo do tempo, a sua componente messiânica e lusocêntrica tenda, progressivamente, a esbater-se, até quase desaparecer na *Clavis Prophetarum*” (Teixeira, 1999: 174).

de Constantinopla e Trebizonda, a Grécia inteira e o Egito, e só em África mais de cento e vinte dioceses destruídas, sejam parte dos despojos dessa tirania, debaixo de cuja servidão e grilhões um número quase infinito de católicos ou rema nas galés ou geme nas masmorras e não vê a luz.

Confessamos que esse cruelíssimo inimigo é um flagelo de Deus castigando-nos com toda a justiça pelos nossos crimes; todavia esta fé e piedade da confissão cristã não tolhe que essa guerra seja uma guerra, ou antes, muitas e sanguinárias guerras posteriores a Cristo e contra Cristo, de sorte que nem foram poucos nem de pouca monta os autores que pensaram que o próprio Turco era o verdadeiro e prometido Anticristo, e todos reconhecem que é o seu abominável precursor. Indubitável grande prova de que depois de Cristo nem as guerras foram menos numerosas nem mais suaves do que antes tinham sido. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 283-284)

Na *Clavis Prophetarum*, o turco, mais do que um alvo a abater, é visto como um empecilho ao estabelecimento da paz e da concórdia, decorrente da consumação na Terra do Reino de Cristo, levando o Padre António Vieira a defender a legitimidade da “guerra defensiva”:<sup>8</sup> “Imaginemos todos os príncipes cristãos unidos através de uma profunda e solidíssima paz e que nenhum mova guerra contra outro, nem haja receio ou suspeita de que algum dia há de movê-la, mantendo-se porém presente a ameaça do Turco, inimigo

---

<sup>8</sup> “O império, qualquer que fosse, não poderia erguer-se com base em penas e castigos aplicados aos pagãos, pelo simples facto de serem estranhos à Cidade de Deus, pois todos os homens foram criados livres por Deus, preservando assim a liberdade de escolha, em matérias tão graves e profundas da consciência, como as da fé e da religião, admitindo-se embora a justiça da guerra contra os que impedissem, pela força, a pregação, como os turcos, cuja destruição supunha, pois dada a sua pertinácia e poder bélico ofensivo, permaneceriam sempre como obstáculo ao *direito* da Igreja de Cristo à pregação universal” (Calafate, 2013: 73). Para o conceito de “guerra defensiva” ou de “autodefesa” vide Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 267, 288ss.



comum e poderosíssimo dos cristãos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 288).

Todavia, se a evocação deste passado sangrento da expansão otomana não visa, na *Clavis Prophetarum*, tal como acontecia anteriormente, mobilizar para o contra-ataque e aniquilação do inimigo, isso não significa que Vieira tenha deixado de encarar esse fito como necessário. Num texto intitulado Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 583-612), redigido nos derradeiros anos da sua vida (1695), portanto, em simultâneo com *A Chave dos Profetas*, Vieira retoma de forma muito clara o tema da destruição do turco pelos portugueses:

Decifrando pois este segredo, dizem os nossos vaticínios que os fins da terra são Portugal, como verdadeiramente é; que os cavalos, que hão de rinchar no mar, são os seus navios, cavalos de madeira, que com a sua artilharia hão de atroar o mar Mediterrâneo; que as ilhas onde hão de pregar a fé de Deus, e glórias de Cristo, são as do arquipélago do mesmo mar, fronteiras a Constantinopla, e que tudo isto se cumprirá, quando os portugueses forem a conquistar os turcos, de cuja conquista estão cheios os ditos vaticínios. Concorde com eles Salutivo, [...] expressamente diz que de Lisboa há de ir a ruína do Turco. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 599)

O terror que o turco inspira ao Padre António Vieira tem fundadas razões de ser. No que respeita ao islão, “o medo europeu ou pelo menos o respeito, era legítimo” (Said, 2004: 68). No séc. XVII, a Europa foi palco de sangrentos conflitos entre o invasor otomano e várias potências europeias. Desde a sua origem em 1300, na Anatólia Ocidental, até 1683 testemunhou-se a notável expansão do Estado otomano, que de um exíguo feudo, quase impercetível, se transformou num vasto império territorial. Tendo-se

expandido, de forma continuada através de um quase infindável ciclo de guerras vitoriosas, o seu reino estendia-se ao longo do mar Negro, do Egeu, do Mediterrâneo, do Cáspio e do mar Vermelho, englobando territórios que iam da península Arábica e das cataratas do Nilo até ao golfo Pérsico, ao planalto iraniano, confinava com Gibraltar e chegava a norte às estepes ucranianas e às muralhas de Viena. O auge do Império Otomano foi atingido nos sécs. XV e XVI, com Mehmed II (1451-1481) e Solimão, o Magnífico (1520-1566), que consolidaram os extraordinários feitos dos seus antecessores. O maior sonho otomano e muçulmano de sempre foi conseguido no reinado de Mehmed, o Conquistador, em 1453, com a conquista da milenar Constantinopla aos cristãos, no que ficou conhecido como um dos acontecimentos mais traumáticos da história para a Europa cristã. No longo reinado de Solimão, o Magnífico, os otomanos atingiram o apogeu da opulência e da supremacia, tendo este sultão liderado uma guerra mundial no séc. XVI. Por um lado, deu o seu apoio aos rebeldes holandeses contra os suseranos espanhóis e, ao mesmo tempo, combateu com a sua armada os Habsburgo espanhóis no Mediterrâneo Ocidental. Por outro, para destruir a hegemonia portuguesa no comércio a Oriente, levou a cabo uma série de ofensivas nos mares orientais, ajudando, por exemplo, os governantes da costa indiana a enfrentar os portugueses ou reforçando o contingente militar das Molucas, que se batiam contra a crescente supremacia marítima europeia. As forças de Solimão acorreram ainda às frentes balcânicas a fim de impor a dominação otomana sobre as rotas mercantis, as minas abundantes e outros recursos económicos. Conquistaram Belgrado em 1521; fizeram ruir o Estado húngaro em 1526; e chegaram em 1529 às muralhas de Viena, cidade que nunca conseguiram conquistar totalmente, apesar das várias investidas. Reveses como o de Lepanto, em 1571, em que os europeus provocaram a destruição total da armada otomana, não detiveram a sua fúria conquistadora, que se prolongou pelo

século seguinte, mas já sem o brilho e a glória doutros tempos. Efetivamente, o século do Padre António Vieira marca o início da reviravolta. As muitas lutas que se travaram deixam os turcos enfraquecidos e praticamente esgotados, fazendo com que a partir 1683 comecem a perder terreno. Justamente, nesse ano inicia-se em Viena um século de derrotas militares, que findou com a invasão do Egito por Napoleão Bonaparte em 1798. O fracasso do segundo cerco a Viena, em 1683, e a subsequente debandada dos exércitos otomanos foram calamitosos para o regime de Constantinopla, que veio a perder a importante fortaleza de Belgrado (Quataert, 2000: 35-75). O Padre António Vieira, sempre muito atento à sorte do inimigo turco, dá-se conta da reviravolta no seu retiro de São Salvador da Baía, vendo no sucesso das armas católicas contra as armas turcas o cumprimento iminente das profecias:

Finalmente a experiência dos sucessos felicíssimos das Armas Católicas nestes anos, e a conquista de Cidades tão capitais, com o rendimento de Fortalezas, que sempre se conservaram na reputação de inexpugnáveis, e com a rota de tantos, e tão inumeráveis exércitos, e mortandade de tanta infinidade de Bárbaros, parece que estão prometendo a breve, a total destruição do Império do Turco, e que os prazos, que a Providência tem sinalado ao castigo da Cristandade na sua duração, com passos não apressados só, mas precipitados se vão chegando ao fim, porque *adesse festinant tempora* [Dt 32, 35]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 270)

Da atenção que Vieira sempre afetou à guerra turca nos dá também conta a sua correspondência. Já foi notado que o tema começa por aparecer de forma esporádica nas suas missivas da década de sessenta, coincidindo com a retoma em 1663-1664, após meio século de impasse, da ofensiva otomana, período que corresponde à da redação dos escritos proféticos acima referidos.

O avanço do Turco em direção ao centro da Europa confirmava-lhe o sofrimento da cristandade e a ascensão de Portugal e da cristandade ao império universal, tal como prediziam as profecias, acrescentava ele nas cartas ao marquês de Gouveia, em Dezembro de 1663: “O certo é que as profecias se vão cumprindo por seus passos contados, e que, segundo elas, prosperar por meio destes grandes trabalhos e calamidades da Igreja, lhe podemos esperar a ela e ao nosso reino as grandes felicidades que lhe estão prometidas”. O facto de um cristão novo de Pinhel exercer cargos na corte de Argel era interpretado à luz da profecia que prognosticava o acesso da cristandade ao Islão pelo norte de África, correndo o boato, em Roma, que aquele podia substituir no trono o rei turco assassinado.

A convicção de que os últimos dias da humanidade estavam próximos faziam-no escrever a D. Rodrigo de Meneses, em Janeiro de 1664: “tenho por certo que há de ser muito cedo o nosso dia de juízo, com muita glória de Portugal e de el-rei que Deus guarde”, neste caso D. Afonso VI. Em Setembro do mesmo ano escrevia a este fidalgo, a propósito das notícias das vitórias do turco sobre o Imperador: “Não me admira tanto o caso, quanto o pouco abalo que faz naqueles a quem toca mais de perto; tudo são fatalidades e tudo demonstrações de se chegarem ou estarem muito perto já os tempos de remédio prometido”. E na do início de Outubro, perante a vitória dos alemães em S. Gotardo, declarava sentir a necessidade da sua confirmação para a continuação das suas conjeturas. (Tavares, 1999: 145-146)

Com efeito, neste período ocorreram uma série de batalhas determinantes para o futuro da Europa. Morto o grão-vizir Mohammed Köprülü em 1661, que havia reequilibrado a situação financeira e militar do Império Otomano, havia conquistado Creta, alcançado

importantes vitórias sobre os venezianos e recuperado o domínio da Transilvânia e da Valáquia, sucede-lhe o filho, Fazil Ahmed Köprülü, que inicia uma guerra com a Áustria dos Habsburgo em 1663. Esta apenas tivera tempo de se recompor da Guerra dos Trinta Anos; porém, os turcos são vencidos em S. Gotardo, nos confins da Hungria e da Áustria, com o apoio de croatas, húngaros, venezianos, polacos e de um contingente militar francês enviado pelo próprio Luís XIV, que leva pela primeira vez a França, consciente do perigo que ameaçava a Europa, a romper com a política pró-turca que vinha mantendo desde Francisco I.

Sem embargo, é na correspondência da década de 70 que o foco de Vieira se mostra mais atento ao avanço do inimigo secular da cristandade, sempre na esperança de que se cumpram as profecias. Como afirma István Rákóczi: “estas cartas testemunham também o alargamento da visão da diplomacia portuguesa para o Centro e Leste europeus, só esporadicamente abrangidos no mapa mental político ibérico” (2011: 364). Tal facto deve-se à situação estratégica do jesuíta português. Em Roma, goza não só de maior liberdade de expressão como tem um acesso rápido e privilegiado às informações que dão conta dos conflitos e acontecimentos políticos no espaço europeu. As missivas deste período revelam, por conseguinte, um Vieira sempre muito empenhado nas questões políticas, que, como diz Maria Lucília Gonçalves Pires, unificam no seu pensamento “o pendor pragmático e a utopia messiânica” (1997: 25).

É também desta época a proclamação do “Sermão do Beato Estanislau Kostka da Companhia de Jesus”. Trata-se de um santo jesuíta que morrera em odor de santidade com apenas 18 anos, em 1568. O sermão foi pregado em Roma, a 13 de novembro de 1674, no dia da festa do beato, na igreja de S.<sup>to</sup> André de Monte Cavallo – atual igreja de Sant’Andrea al Quirinale –, sede do noviciado da Companhia de Jesus, e local onde tinha falecido o jovem jesuíta. Por esses dias, a investida otomana recrudesceu na Europa e no espírito

de Vieira. O “Sermão ao Beato Estanislau Kostka da Companhia de Jesus” é bem o reflexo desta mundividência. Nele se voltam a fundir as preocupações políticas com a utopia messiânica. O centro do conflito está agora na Europa Central. O protagonismo cabe à Polónia e ao seu patrono, erguido à condição de herói messiânico, a quem Vieira atribui, de forma temerária, prerrogativas próprias de um messias. E, por isso, não hesita em colocá-lo no quadro celestial ao lado de Maria e de Jesus.

Kostka já tinha milagrosamente livrado toda a sua nação, incluindo católicos e hereges, da peste, e tinha rechaçado o exército turco, no ano de 1621. Para o efeito, o rei polaco mandara vir de Roma a cabeça do seu compatriota, a qual garantiu a vitória do pequeno exército polaco contra o poderoso e gigante exército otomano, liderado por Osmã II, composto por trezentos mil turcos e maior número de tártaros.<sup>9</sup> Nesse mesmo dia, relata Vieira, Estanislau apareceu no Céu, ao lado de Maria e do menino Jesus.

Como é seu apanágio, esta grande vitória do cristianismo sobre o Império Otomano dá a Vieira ocasião para uma série de leituras de teor profético, achando nos antigos escritos sagrados alegorias que projetam luz sobre estes acontecimentos históricos ocorridos posteriormente na Polónia. Apoiando-se numa “multidão” (palavra sua) de autoridades da exegese bíblica, passa a discorrer sobre os sentidos cifrados no Livro do Apocalipse, considerando que nele “estão historiadas as perseguições da seita Maometana contra a Igreja, e as vitórias, e triunfos da Igreja contra ela” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 470). Através de um muito bem orquestrado processo sinóptico de analogias entre a visão apocalíptica e o episódio bélico que opôs os polacos aos invasores turcos, o dragão é identificado com a ameaça turca e a mulher vestida de sol com a

---

<sup>9</sup> Os polacos, comandados pelo general Chodkiewicz, triunfaram em Choczin, no ano de 1621.

mãe de Estanislau, não a mãe biológica, mas a Polónia. Tal dedução é permitida, na voz do pregador, pela fecundidade e abertura hermenêutica das Escrituras, e sancionada pelo tempo, a seu ver: “o mais certo intérprete das profecias [...], cujos sucessos futuros, sem desacreditar os passados, se declaram mais nos presentes” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 470). O famoso símbolo da lua, que a mulher apocalíptica tem debaixo dos pés, é desta vez interpretado como a subjugação do poder otomano pela Polónia. Termina, “não perorando, mas orando” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 483), a invocar o patrono e protetor da Polónia, exortando-o a socorrer o seu país que novamente se vê ameaçado pelo inimigo. De facto, o “grande dragão”, que já por duas vezes fora vencido pela Polónia, levanta de novo a “cabeça infesta” e ameaça outra vez a “muralha universal do cristianismo” e, por extensão, “o mundo”. Alude aqui Vieira à nova invasão da Polónia, ocorrida no ano anterior à proclamação do sermão e que haveria de durar até 1676. Turcos e tártaros da Crimeia atacavam o território polaco e tentavam ocupar a província da Podólia, a norte da Moldávia. Acabariam derrotados em 1673, em Choczin, e em 1676, em Zurawno, pelas tropas resistentes, comandadas pelo general Janos Sobieski (Farale, 2009: 95). O santo parece ter ouvido as preces do suplicante.

Em 1682, os turcos voltam a atacar e a sitiar a Áustria, mas no ano seguinte, como já referimos, são esmagados pelo exército polaco-alemão (mais uma vez comandado por Sobiesky), o que causará o progressivo e derradeiro recuo dos turcos da Europa.<sup>10</sup> Depois

---

<sup>10</sup> “Estes Otomanos, ao que parecia, invencíveis, eram literalmente o terror dos seus inimigos. Ao deitar os seus filhos, as mães vienenses ameaçavam-nos de que, caso não se portassem bem, os ‘Turcos’ viriam para os engolir. Este cenário mudou em 1683. Para alguma surpresa das fações intervenientes, a calamitosa derrota das forças otomanas que sitiavam Viena ficou como um acontecimento que assinalou para sempre a inversão das relações de poder entre o Império Otomano e o Império Habsburgo. [...] Ao cabo de tantos anos, podemos constatar que após 1683 os Otomanos não mais ameaçaram a Europa Central” (Quataert, 2000: 24).

de mais algumas batalhas perdidas, a 26 de janeiro de 1699, em Carlowitz, assina-se o tratado homónimo no qual pela primeira vez um monarca otomano reconhece formalmente a derrota e a alienação permanente (não temporária) de territórios conquistados pelos seus antepassados. Assim, o sultão devolve aos Habsburgo grande parte da Hungria, a Transilvânia, a Croácia e a Eslovénia; a Dalmácia, a Moreia e algumas ilhas do mar Egeu ficam com Veneza, cabendo à Polónia o sul da Ucrânia e a Podólia. Tinha-se encetado uma nova fase da história otomana, que se vai prolongar pelas décadas seguintes, com a devolução da maioria dos territórios conquistados ao longo dos séculos e a consequente desagregação do Império. Mas a isto já o Padre António Vieira não assistiu, pelo menos na Terra.

A perceção negativa que Vieira tem do islão, e que percorre toda a sua obra, tem raízes fundas no tempo e não difere da representação social dos povos muçulmanos predominante durante séculos até, eventualmente, à atualidade, assente em não poucas visões deformadas por preconceitos, reducionismos, desconhecimento, mitos negros, subjetivismos efabulatórios (Keshavjee, 2009). O séc. XVII, à imagem dos anteriores, é dominado por uma atmosfera cultural também ela islamofóbica, acentuada pela Reforma e Contrarreforma, pelos conflitos bélicos, mas também pela correntes proféticas messiânicas e milenaristas que tanto encantaram o Padre António Vieira. Pelo seguinte enunciado podemos ver como Vieira não é original nem totalmente genuíno, patenteando-se, sobretudo, como o projetor de uma mentalidade que estava fortemente instalada no imaginário social europeu.

Na Europa, o Império Otomano teve um importante papel diadático nos conflitos religiosos europeus que aí tiveram lugar. No período da Reforma, os Otomanos foram, para muitas facções contestatárias, o verdadeiro castigo de Deus na Terra. Os anabatistas,



reformadores radicais, sustentavam que os Otomanos eram um sinal de que Deus estava prestes a conquistar o mundo, ao que se seguiria a vinda do Anticristo; o Eleito destruiria os infiéis e dar-se-ia a Segunda Vinda de Cristo. Martinho Lutero, por sua vez, escreveu que os Otomanos eram um flagelo de Deus, um instrumento da ira divina pelo papado corrupto. Os católicos, por seu lado, consideravam que os “Turcos” eram a punição de Deus por permitir o êxito de Lutero e seus seguidores. (Quataert, 2000: 30)

Ademais,

[...] os europeus fizeram dos Otomanos o repositório do mal; identificaram as características que queriam possuir, atribuindo as contrárias ao seu inimigo. Foi, portanto, a crueldade em oposição à humanidade; a barbárie em contraste com a civilização; os infiéis contra os verdadeiros crentes. [...] No espírito do mundo europeu, os Otomanos ora eram terríveis, selvagens e “vis”, ora tarados sexuais, devassos e dissolutos. (Quataert, 2000: 29)

A literatura europeia de entre a Idade Média e o século XVIII é o espelho desta realidade, forçando uma imagética adulterada e brutalmente negativa de figuras, cultura e costumes do Império Otomano, acentuando a sua crueldade, exotismo e bizarria (Quataert, 2000: 30; Said, 2004: 70-83). Atente-se, a este propósito, na análise que Said faz da *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d’Herbelot, publicada em 1697 (Said, 2004: 73-77), e que durante muito tempo foi tido como o mais completo repositório de conhecimentos sobre o Oriente.

Felizmente, existe hoje uma série de estudos que nos ajudam a desconstruir percepções erróneas e convicções estereotipadas da presença islâmica no espaço europeu (vide Daniel, 1960; Southern,

1962; Quataert, 2000; Said, 2004; Daftary, 2005; Keshavjee, 2009). Se é verdade que esta guerra quase perpétua e inimizade obstinada têm por trás conhecidas divergências teológicas e morais (Lavajo, 2000: 91-92), e histórico-bélicas, como as que aqui expusemos, também não deixa de ser verdade que o ódio religioso e ideológico contribui imenso para criar uma visão propositadamente deturpada e fortemente negativa do “outro” islâmico, para infundir e difundir temor, justificar guerras e salvaguardar uma fé que se cria unicamente verdadeira. *A contrario*, Donal Quataert, um dos maiores estudiosos do Império Otomano, afirma que “durante séculos, o domínio otomano sobre os povos subjugados foi brando” (2000: 28), e acentua o pendor multiétnico e multirreligioso, inclusivo e tolerante como características que ajudaram à durabilidade e sucesso do Império. A norma era a proteção dos povos subjugados e a garantia da liberdade religiosa. Se em alguns momentos – como denuncia Vieira num dos excertos acima transcritos – houve perseguição, morte ou tratamento cruel dos súbditos judeus e cristãos pela sua fé, esses factos foram ocasionais e constituíram uma violação do “princípio basilar da tolerância” (Quataert, 2000: 28), que o Estado otomano tanto se empenhava em preservar.<sup>11</sup> Além do mais, o reconhecimento das virtudes dos otomanos levou vários intelectuais europeus, da craveira de Maquiavel, Bodin, Montesquieu, a enaltecerem as suas

---

<sup>11</sup> Faranaz Keshavjee, por sua vez, põe a tónica na multiculturalidade que se verificou no espaço al-Andaluz, falando de indivíduos “hifenizados” (2009: 103), e salienta que “apesar das divergências doutrinárias, a história da Península Ibérica é caracterizada também pela convivência e interculturalidade” (2009: 99-100). A coexistência de quase sete séculos, entre 711 e 1496, pautou-se por um pluralismo político, linguístico, artístico e intelectual que poetas, historiadores e líderes contemporâneos do islão recordam com saudade (vide *ibid.*). Lembra ainda que os primeiros séculos de contacto entre cristãos e árabes, na Hispânia, ficaram marcados por um notável incremento económico, técnico, intelectual e cultural. Só a partir de 1099, coincidindo com o lançamento das Cruzadas e com o estabelecimento do Condado Portucalense, irradia entre nós um forte desejo de reconquista, impulsionado por um sentimento de “consciência nacional”, pela “idiossincrasia cristã”, pela língua, pela configuração geográfica e uma série de outros fatores políticos (vide Lavajo, 2000: 103).

qualidades militares, administrativas e morais como modelo desejável para os seus conterrâneos. Nesse sentido, pode dizer-se que os otomanos serviram como instrumento de autodefinição da cultura europeia, ainda que na maioria das vezes por contraste negativo.<sup>12</sup>

Efetivamente, a imagem que se impôs num Ocidente traumatizado pelo extraordinário avanço dos exércitos muçulmanos foi a de um islão epítome do terror, da devastação, do demoníaco e da barbárie, levando a que “os autores cristãos que testemunhavam as conquistas islâmicas pouco se interessa[ssem] pela erudição, alta cultura e frequente magnificência dos muçulmanos” (Said, 2004: 68). De tal modo que os primeiros séculos de contactos entre estes povos são conhecidos como a “idade da ignorância”.<sup>13</sup>

O próprio conceito de maometano, tantas vezes empregue por Vieira como sinónimo de muçulmano, transporta em si a marca da incompreensão e do desconhecimento, sendo um erro persistente ainda na atualidade, mesmo entre insuspeitos historiadores, “como se o Profeta a quem foi revelada a mensagem divina passasse a ser ele mesmo o fundador e o centro da religião dos muçulmanos” (Keshavjee, 2009: 109). Said (2004: 69) identifica na analogia entre Cristo e Maomé um dos constrangimentos dos pensadores cristãos que tentaram entender o islão: “sendo Cristo a base da fé cristã, considerava-se – de modo totalmente incorreto – que Maomé era

---

<sup>12</sup> O que se coloca sob a abrangência de otomanos pode ser alargado ao orientalismo, como se percebe pela análise de Edward Said: “[...] o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como contraposição à sua imagem, como ideia, personalidade e experiência contrárias à sua” (2004: 2). “[...] a cultura europeia adquiriu força e identidade ao afirmar-se contra um Oriente visto como uma espécie de forma sucedânea ou subterrânea” (2004: 4).

<sup>13</sup> Daftary, referindo-se aos primeiros quatro séculos de ameaça otomana junto das fronteiras da Europa, diz que “os Europeus escolheram efetivamente ignorar o Islão, tanto como fenómeno militar como intelectual, negando também o seu estatuto de nova religião monoteísta da tradição judaico-cristã. Nessas circunstâncias, as perceções europeias estavam essencialmente enraizadas no medo e na ignorância, resultando numa imagem altamente distorcida e absurda do Islão nas mentes ocidentais” (2005: 66; cf. Keshavjee, 2009: 112-117).

para o Islão o mesmo que Cristo era para o Cristianismo”. Daí, o nome polémico de “maometismo” atribuído ao islão, e o epíteto automático de “impostor” aplicado a Maomé (Daniel, 1960: 33). Maomé, visto como propagador de uma falsa Revelação, tornou-se o epítome da lascívia, da libertinagem, da sodomia e de toda uma data de traições derivadas das suas imposturas doutrinárias (Daniel, 1960: 246, 96 e *passim*). Esta e muitas outras concepções erradas contribuíram para formar uma imagem “total” e “autossuficiente” (Daniel, 1960: 252) do islão, imagem essa que se ajustava mais à mentalidade, perspetiva e expectativa do cristão medieval do que ao islão real. Houve, é certo, uma tendência invariável para negligenciar o Corão e os muçulmanos em função de imagens deturpadoras mas mais convincentes para os cristãos (Daniel, 1960: 259-260). Para a divulgação e enraizamento da mundivisão cristã do islão muito contribuíram na Idade Média e no início da Renascença uma grande variedade de poesia, polémicas cultas e superstições populares (Said, 2004: 70ss.). A perspetiva narcisista, simplificadora e unificadora da Europa sobre o Oriente tende a ver nele pseudo-encarnações ou pseudo-imitações dos seus originais grandiosos ou de algum dos seus aspetos, podendo encarar Maomé como uma repetição falsa de Cristo ou a religião indiana como versão oriental do panteísmo germano-cristão.

Para todos os efeitos, “para a Europa, o Islão era um trauma duradouro” (Said, 2004: 69; Daftary, 2005: 66). Não foram só o extraordinário expansionismo imperialista e religioso dos muçulmanos desde a sua origem e a aversão religioso-ideológica a alimentar o ódio dos cristãos europeus; o que mais os incomodava, e que foi sentido como suma provocação, era que esse avanço territorial se tivesse feito para territórios confins ou mesmo sobrepostos aos das terras bíblicas. Mais ainda, a sede do poder islâmico esteve sempre na zona mais próxima da Europa, a que se convencionou chamar Próximo Oriente. Não admira, pois, que o islamismo, de-

vido a esta proximidade e vizinhança, tenha assimilado tradições helénico-judaicas e tenha integrado de forma criativa elementos do cristianismo. Assim, temos que

[...] do final do século VII até à Batalha de Lepanto em 1571, o Islão, nas suas variantes árabe, otomana, do Norte de África ou espanhola, dominou ou ameaçou a Cristandade europeia. O facto de o Islão ter ultrapassado Roma e ter sido mais fulgurante do que ela não pode deixar de estar presente na mente de qualquer europeu do tempo passado ou do presente. (Said, 2004: 85)

Deste modo, não é de estranhar que a 300 anos do histórico Concílio Vaticano II, do seu revolucionário ecumenismo e do consequente diálogo inter-religioso, encontremos no Padre António Vieira o ponto de chegada de uma longa tradição de matriz europeia e cristã que tende a diabolizar e a responsabilizar o mouro e o otomano pelos males do mundo. Pesem embora algumas propostas mais arrojadas e luminosas que visaram se não rasgar pelo menos abrir fendas no pouco sensível e inflexível pensamento político e social da época, como são a defesa dos negros, dos judeus, o discurso anti-esclavagista e promotor da liberdade religiosa,<sup>14</sup> Vieira não conseguiu superar o implacável discurso anti-islâmico fortemente enraizado na cultura europeia havia séculos.

---

<sup>14</sup> A consumação do Reino de Cristo na Terra, tal como defendido na *Clavis Prophetarum*, implicava a conversão final de todos os povos “à fé e obediência de Cristo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 452). Sendo um projeto de paz e justiça, não é, para usar um anacronismo, um projeto que nós possamos considerar ecuménico. No entanto, o caminho para lá chegar supunha, para Vieira, a liberdade de religião, considerando este que o poder do papa era limitado aos cristãos. Opondo-se à *plenitudo potestatis* papal, o jesuíta ia corajosamente contra a corrente dominante do seu tempo, aparecendo em linha com os grandes teóricos da famosa Escola Peninsular da Paz, os quais “estabeleceram que o Papa não pode castigar os pagãos por motivo de infidelidade, nem a infidelidade, por si só, é título legítimo de guerra ou escravatura” (Calafate, 2013: 72). É sem dúvida um Vieira mais brando, mesmo para com os turcos, este que encontramos no seu *opus magnum*.

Não nos cabe julgar os homens do passado, desde logo porque é enorme a probabilidade de em situações similares não sermos melhores nem fazermos de forma diferente. Contudo, três séculos volvidos, com a inerente revolução de mentalidades e práticas, não há desculpas para insistir em discursos fabricados com base em perniciosas paixões coletivas, em visões redutoras e distorcidas do outro, em conhecimentos apriorísticos e generalistas. Com os progressos sociais, técnicos e científicos das últimas décadas, seria um erro inaceitável ver hoje o islão como uma versão desencaminhada do cristianismo ou um inimigo civilizacional. A Europa ganha mais em ter como modelo histórico o encontro de culturas que se sobrepuseram e recorreram umas às outras, do que o choque de civilizações que alimentou intolerâncias, conflitos e ruturas sangrentas. As profecias hoje não apelam à guerra, mas sim à paz e à desconstrução urgente de estereótipos e rótulos geradores de intransigências e medos:

Os terríveis conflitos redutores que agrupam muita gente sob rubricas falsamente unificadoras como sejam “a América”, “o Ocidente” ou “o Islão” e que inventam identidades coletivas para um grande número de indivíduos em boa verdade muitíssimo distintos, não podem permanecer tão fortes como têm sido até agora; têm que conhecer oposição, a grande influência e a capacidade mobilizadora da sua eficácia assassina têm que ser grandemente reduzidas. (Said, 2004: XXIV)

## Bibliografia

- Azevedo, J. L. (1918). *Historia de Antonio Vieira: com Factos e Documentos Novos*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 2 vols.
- Barros, A. (1746). *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus*. Lisboa: Officina Sylviana.
- Calafate, P. (2013-2014). Introdução: as Grandes Questões da *Clavis Prophetarum* e o Seu Contexto Doutrinal. In J. E. Franco & P. Calafate (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. V) (57-146). S.l.: Círculo de Leitores.
- Calafate, P. (2013-2014). Introdução Geral à Obra Profética. In J. E. Franco & P. Calafate (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. I) (11-28). S.l.: Círculo de Leitores.
- Coles, P. (1995). *Os Turcos na Europa*. Lisboa: Verbo.
- Daftary, F. (2005). *As Lendas dos Assassinos*. Lisboa: Fenda Edições.
- Daniel, N. (1960). *Islam and the West: the Making of an Image*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Farale, D. (2009). *La Turquie Ottomane et l'Europe du XIV<sup>e</sup> Siècle à nos Jours*. Paris: Economica.
- Franco, J. E. & Cabanas, M. I. M. (2008), *O Padre António Vieira e as Mulheres: o Mito Barroco do Universo Feminino*. Lisboa: Campo das Letras.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Gandra, M. J. (2009). Padre António Vieira: paralelo da Sua Vida e Obra com o Providencialismo, o Milenarismo e o Messianismo Coetâneos. In J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: novos Olhares sobre Vieira* (307-315). Lisboa: Esfera do Caos.
- Keshavjee, F. (2009). Anti-Islamismo: o Choque das Ignorâncias. In A. Marujo & J. E. Franco (coord.), *Dança dos Demónios: intolerância em Portugal* (91-123). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Lavajo, J. C. (2000). Islão e Cristianismo: entre a Tolerância e a Guerra Santa. In C. Moreira (coord.), *História Religiosa de Portugal* (vol. I). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Marujo, A. & Franco, J. E. (2009), *Dança dos Demónios: intolerância em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Mendes, M. V. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Muhana, A. F. (1994), *António Vieira: apologia das Coisas Profetizadas*. Lisboa: Cotovia.
- Pires, M. L. G. (1997). A Epistolografia de Vieira: perspetivas de Leitura. In M. V. Mendes et alii (coord.), *Vieira Escritor* (21-29). Lisboa: Edição Cosmos.
- Quataert, D. (2000). *O Império Otomano: das Origens ao Século XX*. Lisboa: Edições 70.
- Rákóczi, I. (2011). As Cartas do Padre António Vieira e a Problemática do Turco. In M. R. Monteiro & M. R. Pimentel (coord.), *Padre António Vieira: o Tempo e os Seus Hemisférios* (349-376). Lisboa: Colibri.
- Said, E. (2004). *Orientalismo: representações Ocidentais do Oriente*. Lisboa: Cotovia.

- Southern, R. W. (1962). *Western Views of the Islam in the Middle Ages*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Tavares, M. J. F. (1999). O Messianismo na Obra do Padre António Vieira, In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional* (vol. I) (135-164). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.
- Teixeira, A. B. (1999). Profecia e Escatologia em António Vieira. In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional* (vol. I) (165-178). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.



## **Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz: los textos de la polémica por el “Sermão do Mandato” en la Nueva España (1690-1691)**

*António Vieira and Soror Joana Inês de La Cruz: The controversy of the “Sermão do Mandato” in New Spain (1690-1691)*

Claudia Benítez

Universidad de Guadalajara

ORCID | 0000-0003-2406-0043

### **Resumo**

A través de este trabajo se explicará cómo y por qué la obra de Antonio Vieira circuló significativamente por la Nueva España, a pesar de que el jesuita luso defendió la causa de la Restauração y anunció la substitución de la Casa de Austria (O Quarto Império) por la Casa de Bragança (O Quinto Império) como cabeza de una monarquía católica universal. En general, intervinieron varios factores relacionados con la vida del autor y la creación de sus textos, pero también con el entorno en el cual se publicaron, difundieron y recibieron en la Monarquía Hispánica.

Principalmente la cercanía geográfica, lingüística y cultural entre las Monarquías Ibéricas, así como la condición de jesuita de Vieira y la calidad de su obra oratoria permitieron que los sermones se imprimieran en España desde 1660 y circularan por todas las posesiones hispánicas entre los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, en dichas ediciones no se incluyeron los discursos donde defendió la causa de la Restauração o criticó el gobierno de los Austrias en Portugal. Por otra parte, la mayoría de los sermones que circularon por la Nueva España se publicaron para el aprovechamiento de los fieles y para apoyar a los clérigos en sus labores pastorales. Con ellos se trató de solventar la carencia de modelos de oratoria católicos, cuando la predicación se convirtió en una herramienta decisiva para la evangelización y para combatir a los reformistas protestantes. En este sentido, los sermones de Vieira eran muestra de la mejor oratoria de su tiempo, mostraban a un predicador ingenioso y agudo, cualidades destacables en la escuela conceptista que predominó en el ámbito de la oratoria sagrada entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Por esa razón fueron utilizados como modelos de predicación, tanto desde el punto de vista de la forma o el estilo como de la materia o el contenido. No obstante, algunos de sus textos también fueron expurgados por la Inquisición en la Nueva España y a finales del siglo XVII su Sermón del Mandato fue debatido por Sor Juana Inés de la Cruz. A partir de dichas polémicas es posible descubrir que la figura y obra de Vieira era reconocida en la ciudad de México desde 1690.

Finalmente, en el último cuarto del siglo XVIII los reformadores de la predicación criticaron principalmente el estilo oratorio del jesuita portugués, aunque aceptaron su ingenio para discurrir con agudeza sobre materias difíciles. Sin embargo, el surgimiento de un nuevo modo de predicar hizo declinar el empleo de sus discursos como modelos de oratoria sagrada y en su lugar comenzaron a utilizarse los sermones de los oradores francos. En suma, estas son algunas de las conclusiones a las cuales se llegó después de analizar la presencia de la obra de Antonio Vieira en la Nueva España.

Palabras Clave: Vieira; Nueva España; Presencia; Oratoria Sagrada  
Conceptista

### Abstract

Through this article we will explain how and why António Vieira's work circulated significantly in New Spain, despite the fact that this Portuguese Jesuit defended the cause of the Restoration and announced the replacement of the House of Asturias (the Fourth Empire) by the House of Bragança (the Fifth Empire) as the head of a universal Catholic monarchy. In general, several factors related to the life of the author and the creation of his texts are relevant, but also the environment in which they were published, disseminated and received in the Hispanic Monarchy. Mainly the geographical, linguistic and cultural proximity between the Iberian Monarchies, as well as Vieira's role as Jesuit and the quality of his oratory work allowed his sermons to be printed in Spain since 1660, circulating throughout all the Hispanic possessions between the 17th and 18th centuries. However, those editions did not include the texts where he defended the cause of the Restoration or criticized the Asturias government in Portugal. On the other hand, most of the sermons that circulated in New Spain were published for the use of the faithful and to support the clergy in its pastoral work. They tried to solve the lack of models for Catholic oratory, when preaching became a decisive tool for evangelization and to fight the Protestant reformers. In this sense, Vieira's sermons were a sample of the best oratory of his time, showing an ingenious and acute preacher with remarkable qualities of the conceptual school that prevailed in the field of sacred oratory between the second half of the 17th century and the first half of the 18th century. For that reason they were used as models of preaching, both from a formal or stylistic perspective as well as regarding their content. However,

some of his texts were also expunged by the Inquisition in New Spain and by the end of the 17th century his Sermon of the Mandate was debated by Sister Juana Inés de la Cruz. From these polemics it is possible to discover that the figure and work of Vieira was recognized in Mexico City since 1690.

Finally, in the last quarter of the 18th century, the preacher reformers mainly criticized the oratory style of the Portuguese Jesuit, although they accepted their ingenuity to deal with difficult subjects. However, the emergence of a new mode of preaching saw a decline in the use of his sermons as models of sacred oratory and instead began to use the sermons of the frank orators. In short, these are some of the conclusions reached after analysing the presence of António Vieira's work in New Spain.

Keywords: Vieira; New Spain; Presence; Conceptualist Sacred Oratory

La obra de Antonio Vieira tuvo una presencia significativa en la Nueva España entre los siglos XVII y XVIII. Esto se confirmó a través del análisis de 274 inventarios de libros, así como el registro de más de 1200 ejemplares de sus obras impresas resguardadas en 24 bibliotecas mexicanas. Pero a partir de dicha evidencia surgieron algunas preguntas: ¿Cómo se leyeron sus textos en esta parte del orbe indiano? ¿Cómo los interpretaron sus lectores y qué reacciones causaron? Para resolver tales dudas fue necesario emprender una investigación sobre la recepción de los libros del jesuita portugués en el virreinato novohispano, cuyos resultados se presentaron ya en otro trabajo.<sup>1</sup> Sin embargo, en este artículo se realizará un

---

<sup>1</sup> En la tesis doctoral *La Presencia de Antonio Vieira en la Nueva España (Siglos XVII y XVIII)*, presentada en El Colegio de Michoacán en 2013.

acercamiento al tema a través de los documentos que generó la polémica con Sor Juana Inés de la Cruz por el Sermón del Mandato (1650), destacando especialmente las opiniones de los involucrados sobre la figura y obra de Antonio Vieira. Se decidió abordar dicha controversia desde esta perspectiva porque, aunque se han tratado diferentes aspectos de la misma, se ha hecho regularmente para comprender la impugnación de Sor Juana, así como los textos de sus detractores y defensores, realizados entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII.<sup>2</sup> En cambio, a partir de los mismos documentos en el presente trabajo se pretende demostrar que el Padre Vieira también fue muy leído y reputado en la Nueva España.

### **La *Carta Atenagórica* y la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* (1690)**

El Jueves Santo de 1650 Antonio Vieira predicó un Sermón del Mandato en la capilla real del palacio de Ribeira en Lisboa.<sup>3</sup> Cuarenta años después Sor Juana Inés de la Cruz leyó una versión impresa de esta pieza oratoria<sup>4</sup> y refutó los argumentos expuestos por el je-

---

<sup>2</sup> Entre los diferentes estudios donde se analiza la *Carta Atenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz, destacan por la información que ofrecen para comprender también el sermón de Antonio Vieira los de Ricard (1951), Corripio (1967), Paz (1982), Puccini (1997) y Alatorre y Tenorio (1998).

<sup>3</sup> En la obra oratoria impresa de Antonio Vieira existen seis sermones llamados del Mandato, pero como él mismo señaló en la *editio princeps* de los *Sermoens*, el que aquí nos ocupa fue pronunciado en la capilla real el Jueves Santo de 1650 (Vieira, 1692: 333). Sin embargo, Robert Ricard puso en duda esta fecha argumentando que ese año se encontraba en Roma. Por eso planteó como “una hipótesis seductora suponer que este sermón, estrictamente religioso, debe ser colocado hacia 1645, cuando el orador, víctima de las primeras dificultades, se aparta un poco del dominio político” (Ricard, 1951: 2).

<sup>4</sup> Existen diferentes versiones impresas de este sermón en portugués y castellano. Pero el análisis de las mismas permite afirmar que Sor Juana leyó la incluida en la obra *Sermones Varios*, impresa a costa del librero madrileño Gabriel de León en 1678. Manuel Corripio Rivera llegó a la misma conclusión, aunque no menciona una versión impresa por Julián de Paredes en 1680 (1967: 199-202). En cuanto a las otras versiones publicadas antes de 1690, Alatorre y Tenorio, con base en el manual de Antonio Palau, concluyeron “que el original portugués tuvo cinco ediciones sueltas entre 1650 y 1672 [y] es uno de los siete sermones que primero se tradujeron al español: *Sermones varios*, (Zaragoza, 1662?), Madrid, 1662, y reediciones de 1664

suita portugués en una conversación sostenida con un desconocido interlocutor en el Convento de San Jerónimo de México. Como éste le pidió poner por escrito los razonamientos expuestos,<sup>5</sup> Sor Juana redactó un texto que tituló la *Crisis de Un Sermón*. En 1690 una copia llegó a manos del entonces obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien bajo el seudónimo de Sor Filotea de la Cruz y anteponiéndole una misiva suya, lo publicó con el nombre de *Carta Atenagórica*.<sup>6</sup> A partir de ese momento varios personajes tomaron la pluma para defender tanto el sermón de Vieira como la impugnación de Sor Juana. Aunque el autor no intervino en la polémica, los textos implicados en este asunto ofrecen indicios importantes sobre la difusión e influencia de su obra en la Nueva España a finales del siglo XVII.

En particular, en la introducción de la *Carta Atenagórica*, Sor Juana menciona que “de las bachillerías de una conversación” nació en

---

y 1678” (1998: 48). Sin embargo, al revisar el manual de Palau (1975, IV: 205-206) no se encontró información sobre las cinco ediciones portuguesas. Raymond Cantel tampoco da cuenta de ellas cuando menciona los sermones sueltos publicados en Portugal antes de los *Sermoens* (1959: 18-19). Además, el Sermón del Mandato no se incluyó en los dos primeros tomos de los *Sermones Varios* publicados en 1662 y 1664, sólo se publicó en el tercer tomo impreso en 1678.

<sup>5</sup> Puccini (1997: 32) propuso que el interlocutor de Sor Juana fue “casi seguramente el obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz”. Esta afirmación fue secundada por Paz (1982: 520) y José Quiñones Melgoza (1995: 482). Pero como Amado Nervo (1994: 127), Alberto G. Salceda y Alfonso Méndez Plancarte (Cruz, 1954: XXXIX), Marie-Cécile Benassy-Berling (1983: 168) afirmó que “ni el contenido de la *Crisis*, ni el de la *Carta de Sor Filotea*, ni el de la *Respuesta* permiten suponer que el destinatario del primer texto haya sido el obispo de Puebla”. Por otro lado, para Alatorre y Tenorio, “así como el romance de los celos fue resultado de una conversación con la Condesa de Paredes acerca de poesía, la *Crisis* lo fue de una conversación acerca de teología y oratoria sagrada con cierto visitante de San Jerónimo, quizá fray Antonio Gutiérrez (y si no él, cualquier otro docto teólogo)” (1998: 16).

<sup>6</sup> La mayoría de los autores afirman que “Atenagórica” significa “digna de la sabiduría de Minerva”, proveniente de las voces griegas *Athena* (Minerva), *ágora* (arenga) y el sufijo *ica* (“propio de”, “digno de”). No obstante, otros aseguran que se refiere a Atenágoras, filósofo y apologeta griego del siglo II d.C., quien ya convertido al cristianismo dedicó a Marco Aurelio su obra *Súplica en favor de los Cristianos*. Según esta interpretación, el obispo de Puebla fue “en defensa de Sor Juana, pues implica la aprobación de sus conocimientos ‘mundanos’ debiéndole ella solo, a imitación de Atenágoras, ponerlos al servicio de la fe” (Pérez-Amador, 2011: 19-20).

su incógnito interlocutor el deseo de ver por escrito los discursos que hizo “de repente sobre los sermones de un excelente orador”. Aunque nunca lo menciona expresamente por su nombre, reconoce las dotes como predicador del autor del sermón:

Alabando algunas veces sus fundamentos, otras disintiendo, y siempre admirándome de su sinigual ingenio, que aún sobresale más en lo segundo que en lo primero, porque sobre sólidas basas no es tanto de admirar la hermosura de una fábrica, como la de la que sobre flacos fundamentos se ostenta lúcida, cuales son algunas de las proposiciones de este sutilísimo talento, que es tal su suavidad, su viveza y energía, que al mismo que disiente, enamora con la belleza de la oración, suspende con la dulzura y hechiza con la gracia, y eleva, admira y encanta con el todo. (Cruz, 1954: 412)

Posteriormente, para demostrar que su sentir iba “purificado de toda pasión”, Sor Juana enumeró tres razones que concurren en el orador de especial amor y reverencia para ella: Primero, “el cordialísimo y filial cariño” que sentía hacia la Compañía de Jesús, de la que no se consideraba “menos hija” que Antonio Vieira. Segundo, la grande afición que tenía por el jesuita portugués, a quien llama “admirable pasmo de los ingenios” y afirmaba que, si Dios le diera a escoger talentos, “no eligiera otro que el suyo”. Tercero, la “oculta simpatía” que manifestaba hacia “su generosa nación”, Portugal. En cuanto al objetivo del texto, advierte que no es replicar, sino únicamente referir su opinión sobre el Sermón del Mandato:

Pues si [Vieira] sintió vigor en su pluma para adelantar en uno de sus sermones (que será sólo el asunto de este papel) tres plumas, sobre doctas, canonizadas, ¿qué mucho que haya quien intente adelantar la suya, no ya canonizada, aunque tan docta?

Si hay un Tulio moderno que se atreva a adelantar a un Agustino, a un Tomás y a un Crisóstomo, ¿qué mucho que haya quien ose responder a este Tulio? Si hay quien ose combatir en el ingenio con tres más que hombres, ¿qué mucho es que haya quien haga cara a uno, aunque tan grande hombre? Y más si se acompaña y ampara de aquellos tres gigantes, pues mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. Mi asunto es defenderme con las razones de los tres Santos Padres (Ahora creo que acerté). (Cruz, 1954: 13)

De esta manera, en la *Carta Atenagórica* Sor Juana defiende la opinión de los tres Santos Padres a quienes Vieira pretendió adelantar en el Sermón del Mandato de 1650, cuya materia fue revelar cuál había sido la mayor fineza de Cristo al final de su vida. Para ello expuso las opiniones de San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo, para después declarar la suya: “mas com esta diferença, que nenhuma fineza do amor de Cristo me darão, que eu não dê outra maior; e a fineza do amor de Cristo que eu disser, ninguém me há de dar outra igual [más con esta diferencia, que ninguna fineza del amor de Cristo me darán, que yo no dé otra mayor: y la fineza del amor de Cristo que yo dijere, ninguno me ha de dar otra que la iguale]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 311). Como señaló Ricard, es difícil resumir “los sutiles refinamientos de Vieira [y] la argumentación minuciosa, insistente, a veces sinuosa, de la monja mexicana, [pues] sólo traicionando con excesos podría uno decir las cosas someramente” (1951: 2). Sin embargo, para que se entienda mejor el fondo de la polémica expondré los principales argumentos esgrimidos en ambos textos.

Para empezar, Vieira cita a San Agustín, quien aseguró que la mayor fineza de Cristo fue morir por la salvación de los hombres. Sin embargo, para él mayor fineza fue ausentarse que morir, “porque morrendo, deixava a vida, que amava menos; ausentando-Se, deixava



os homens, que amava mais [porque muriendo dejaba la vida, que amaba menos; y ausentándose dejaba a los hombres, que amaba más]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 312). En cambio, Sor Juana coincide con San Agustín, porque dice “lo más apreciable en el hombre es la vida y la honra, y ambas cosas dio Cristo en su afrentosa muerte” (1954: 415). Por otro lado, para Santo Tomás la mayor fineza de Cristo fue quedarse sacramentado. Según Vieira, mayor fineza fue dejarse sin uso de los sentidos en ese sacramento (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 317). Pero Sor Juana repara en “que el santo propone en género [y] el autor responde en especie”. En todo caso, advierte la Jerónima, “de las especies de fineza que Cristo obró en el Sacramento, la mayor no es estar sin uso de sentidos, sino estar presente al desaire de las ofensas” (1954: 421). Por último, para San Juan Crisóstomo la mayor fineza de Cristo fue lavar los pies de los discípulos. Para Vieira fue la causa que lo movió a hacerlo (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 324-325). En este sentido, Sor Juana menciona: “otra tenemos, no muy diferente de la pasada, aquella de especie a género; ésta, de efecto a causa [...] ¿Pudo pasarle por el pensamiento al divino Crisóstomo, que Cristo obró tal cosa sin causa, y muy grande?” (1954: 422). Finalmente, Vieira refiere que la mayor fineza de Cristo fue “querer que o amor, com que nos amou, fosse dívida de nos amarmos [querer que el amor con que nos amó, fuese deuda de que nosotros nos amemos]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 331). Sor Juana responde que “cuando se hace, por respeto de alguno, alguna acción a favor de otro, más se aprecia aquél por cuya atención se hace, que al con quien se hace” (1954: 425). Para ella la mayor fineza no de Cristo, sino de Dios en cuanto Dios, son los beneficios negativos, “esto es, los beneficios que nos deja de hacer porque sabe lo mal que lo hemos de corresponder” (1954: 435).

Sor Juana termina la carta explicando a su destinatario que obedeció en lo que le mandó con “rudeza, cortedad y poco es-

tudio”, porque la prisa no dio “lugar a pulir algo más el discurso”. Además, le aclara que si algo lleva de cierto el texto no es obra de su entendimiento, “sino sólo que Dios quiere castigar con tan flaco instrumento la, al parecer, elación de aquella proposición: *que no habría quien le diese otra fineza igual*”. También le dice que no es ligero castigo “a quien creyó que no habría hombre que se atreviese a responderle, ver que se atreve una mujer ignorante, en quien es tan ajeno este género de estudio” (1954: 435). Por último, Sor Juana advierte a su incógnito interlocutor: “este papel es tan privado que sólo lo escribo porque V. md. lo manda y para que V. md. lo vea”. Sin embargo, el 25 de noviembre de 1690 Manuel Fernández de Santa Cruz,<sup>7</sup> en calidad de obispo de Puebla, firmó la licencia para imprimirlo en su diócesis con el título de *Carta Atenagórica*. Aunque en la portada se menciona “que imprime, y dedica a la misma Sor, Phylotea de la Cruz. Su estudiosa aficionada en el Convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles” (Cruz, 1690). También se menciona como la autora de una epístola que aparece como prólogo en la edición poblana y en la versión reeditada dos años después en Mallorca. Como señalan Alatorre y Tenorio, ambas cartas dejaron de imprimirse solas cuando se integraron en el segundo tomo de las *Obras* de Sor Juana, publicado en Sevilla (1692), Barcelona (1693),<sup>8</sup> Lisboa (1700) y Madrid (1715, 1725).

---

<sup>7</sup> Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún nació en Palencia en 1637. Estudió con los Jesuitas y después se instaló en Salamanca, donde fue discípulo del teólogo Pedro de Godoy. Cuando se ordenó como sacerdote, tuvo como director espiritual al padre Tirso González, quien sería general de la Compañía de Jesús. En 1672 llegó a la Nueva España con el nombramiento de obispo de Chiapas, aunque fue cambiado muy pronto a la sede episcopal de Guadalajara, donde permaneció hasta 1676, cuando fue nombrado obispo de Puebla, cargo que ocupó hasta su muerte ocurrida en 1699. En Puebla fundó varios colegios para niñas vírgenes, colegios de monjas y una casa de recogidas, también enriqueció la biblioteca palafoxiana e impulsó el colegio de teólogos. Como señala Paz, “por esta breve enumeración de sus actividades pueden adivinarse sus dos pasiones: la teología y las religiosas” (1982: 521-522).

<sup>8</sup> Georgina Sabat de Rivers refiere que en Barcelona se publicaron tres ediciones de este volumen en 1693 (1974: 391-401).

En la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz le comunica a Sor Juana que imprimió su misiva para que se viera “de mejor letra”. Además, le aclara que no está en contra de sus estudios, sólo la exhorta a olvidarse un poco de las letras profanas y dedicarse más a las sagradas, como hizo en la *Carta Atenagórica*, texto que alaba con entusiasmo en el primer párrafo de su epístola:

Señora mía. He visto la carta de V. md. en que impugna las finezas de Cristo que discurrió el Reverendo Padre Antonio de Vieira en el Sermón del Mandato con tal sutileza que a los más eruditos ha parecido que, como otra Águila del Apocalipsis, se había remontado este singular talento sobre sí mismo, siguiendo la planta que formó antes el Ilustrísimo César Meneses, ingenio de los primeros de Portugal; pero a mi juicio, quien leyere su apología de V. md. no podrá negar que cortó la pluma más delgada que ambos y que pudieran gloriarse de verse impugnados de una mujer que es honra de su sexo. (Cruz, 1954: 694)

En el párrafo anterior el obispo pondera la sutileza del Sermón del Mandato de Vieira, pero advierte que siguió “la planta que formó antes el Ilustrísimo César Meneses, ingenio de los primeros de Portugal”. Según Luiz Gonçalves Pinheiro en su *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieira* (1727), Fernández de Santa Cruz reconoció parte de los pensamientos del jesuita portugués en una obra del arzobispo de Lisboa, Sebastião César Meneses (1683). Sin embargo, Gonçalves Pinheiro señala en el prólogo de su *Apologia* que le extrañó ver cómo se criticaba en Vieira lo que se admiraba tanto en Meneses: “Pero reparo, que escritos por Cesar le pusieron en el grado de los mejores genios de Portugal, y explicados por Vieira, le hicieron emulación de los ingenios de Castilla; más el rayo siempre busca el monte, y la saeta siempre va al blanco”. Como en este caso,

la rápida difusión de ambas cartas generó reacciones en el orbe ibérico y pronto comenzaron a circular textos de autores conocidos y anónimos defendiendo tanto el discurso de Vieira como la impugnación de Sor Juana. A continuación, se presentará el contenido de dichos documentos, esperando capturar por lo menos los argumentos centrales del debate para comprender por qué tuvo tanta resonancia, llegando a extenderse incluso hasta España y Portugal.

### **Los textos de la polémica en la Nueva España (1691)**

Después de la publicación de la *Carta Atenagórica* y la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, en la Nueva España surgieron varios defensores del sermón de Vieira. Sin embargo, en la ciudad de México ya se habían manifestado muestras de admiración por su obra antes de 1690, porque sus piezas oratorias circulaban traducidas al castellano desde 1660. Por ejemplo, la Universidad de México le dedicó unas conclusiones de teología en 1683 para desagraviarlo por la quema de su efigie en la Universidad de Coimbra. Dos años después, el jesuita José Errada Capetillo publicó su discurso titulado *Heráclito Defendido* (Vieira, 1685). Además, como señaló José Mariano Beristáin y Souza, “no había otro en aquel tiempo que se hubiese alzado en Europa con el título de maestro del púlpito que el portugués Vieira; y nuestro Avendaño era llamado el *Vieira mexicano*”. Se refiere al jesuita Pedro de Avendaño (1654-170?), de quien dice “no era menester más que saber dónde predicaba para que los entendidos y de buen gusto se conmovieran para oírle” (1981, I: 88).

Por otra parte, entre los defensores del Sermón del Mandato se encontraban algunos detractores de Sor Juana. Como refieren Alatorre y Tenorio, “es lógico pensar que los enemigos de la actividad profana lo fueron aún más de la actividad teológica cuando comenzaron a circular los manuscritos de la *Crisis*” (1998: 28-29). En la Nueva España los dos más grandes opositores de las actividades profanas

de Sor Juana fueron su ex-confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, y el entonces arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seixas. De hecho, Puccini (1997: 48-51) y Paz (1982: 525-526) creían que la *Carta Atenagórica* realmente iba dirigida a Aguiar y Seixas, supuesto amigo de Vieira y enemigo de Fernández de Santa Cruz. Para ambos autores, la enemistad entre los prelados surgió cuando se disputaron el cargo de arzobispo de México y virrey de la Nueva España, después de la renuncia de Payo Enríquez de Ribera. Según su interpretación, Sor Juana y la *Carta Atenagórica* fueron utilizadas por el obispo de Puebla para humillar a Aguiar y Seixas, “que odiaba y despreciaba a las mujeres” (1997: 48-51). Sin embargo, algunos autores han cuestionado esta teoría, como Benassy-Berling (1983: 167-168), Alatorre y Tenorio (1998: 69).<sup>9</sup>

Por otro lado, algunas defensas del Sermón del Mandato no se conservan actualmente y sólo se conoce su título o parte del contenido a través de referencias en otras obras. Por ejemplo, Beristáin menciona en su catálogo (1981, III: 156) la “Defensa del P. Antonio Vieira” que dejó manuscrita el presbítero poblano Manuel Serrano Suárez de Peredo.<sup>10</sup> También la “Apología del célebre Sermón del Mandato del P. Vieira contra la crítica de la monja de México” de fray Francisco Ildefonso de Segura, cuyo manuscrito asegura se encontraba en la librería del Colegio de San Gregorio de México (1981, III: 149). En el primer caso, Alatorre y Tenorio creen que se trata del texto titulado “Apología de la *Historia de lo Futuro* del P. Vieira”,

---

<sup>9</sup> Por mi parte, sólo tengo un comentario sobre una afirmación de Puccini y Paz. Para probar que Aguiar y Seixas tenía una relación cercana con Vieira, citando a Puccini (1997: 52), Paz señala que “su amistad era tanta que en 1675 y en 1678 se publicaron en Madrid dos volúmenes de traducciones de sermones de Vieira, ambos dedicados a Aguiar y Seixas, entonces obispo de Michoacán” (1982: 525). Pero estos dos tomos de los *Sermones varios* se publicaron en 1678 y fueron dedicados al obispo por el librero Gabriel de León y no por Vieira, quien incluso advirtió que se imprimieron sin su autorización en el prólogo de la *editio princeps* de los *Sermoens* (Vieira, 1679).

<sup>10</sup> “Natural de Puebla de los Ángeles, colegial del Palafoxiano, presbítero secular de sumo ingenio, estudio y erudición” (Beristain, 1981, III: 156).

mencionado por José Toribio Medina en la sección de “Anónimos teológicos” de su suplemento a Beristáin. En el segundo, consideran que el documento no fue escrito en los momentos “álgidos” de la polémica (1690-1691), pues de este autor se imprimieron dos obras en Puebla en el siglo XVIII: un método para rezar el oficio divino en 1721 y unas *Consultas Varias, Morales, y Místicas* en 1728 (Alatorre & Tenorio, 1998: 30).

Las apologías que aún se conservan circularon casi todas sin el nombre de su autor, excepto la *Defensa del Sermón del Mandato del Padre Antonio Vieira*<sup>11</sup> de Pedro Muñoz de Castro (1658-1718), quien fue escribano hasta 1691, cuando se ordenó de sacerdote. También publicó varios sermones, villancicos y sonetos en la ciudad de México entre 1696 y 1718. En cuanto a su *Defensa*, como señala José Antonio Rodríguez Garrido, fue la primera reacción ante la publicación de la *Carta Atenagórica* (Rodríguez, 2004: 27-31). En el texto, Muñoz de Castro menciona que el 9 de enero de 1691 llegó a su casa y encontró un ejemplar de la misma acompañada de un mensaje de alguien, cuyo nombre no menciona, que le pedía por ser “tan aficionado al dicho Padre, le defienda de la fuerte mujer que lo con[tradixio]” (Rodríguez, 2004: 132). La afición de Muñoz de Castro se confirma en su primer sermón impreso, donde incluyó una referencia a un discurso de Vieira. En el *Sermón del Glorioso Patriarca San Joseph* (1696) afirma que “es un caso muy notable, aunque de pocos años a esta parte notado y digno de grande ponderación”, que el texto sagrado llamara a José, el hijo de Jacob, primero varón, luego mancebo y finalmente niño, a la inversa del orden natural de la evolución. En la aprobación del texto fray

---

<sup>11</sup> La única copia hasta ahora conocida se conserva en la Biblioteca Nacional del Perú. Fue localizada, reconstruida y publicada con un valioso estudio introductorio por José Antonio Rodríguez Garrido (2004: 127-151).

Pedro Antonio de Aguirre<sup>12</sup> revela que dicha sentencia fue notada “de pocos años a esta parte” por Vieira. También el doctor Miguel González de Valdeozera<sup>13</sup> lo mencionó en su aprobación para elogiar a Muñoz de Castro:

Sólo siento no poder aplaudir obra tan peregrina, como merece; pues solo, en mi sentir, aquel único Phénix, el Rmo. P. Antonio Vieyra, Sol más que reluciente, que al Sol llamaron Phénix los antiguos, Fanal, digo, brillante, que nasce, y que renasce como Phénix, en cuyas alas lleva sanidad de doctrina con que inflama, Luminar mayor de la Oratoria, *luminare maius*, pudiera ser digno Panegyrista de este otro Phénix, como V. md., Luna resplandeciente, Luminar menor, *luminare minus*, que recibiendo de aquel refulgente Sol sus lucimientos, sale, tan del todo su semejante, que se me figura el propio renascido.

Por otro lado, un documento notarial demuestra que una semana antes de recibir el ejemplar de la *Carta Atenagórica*, Muñoz de Castro se encontró con Sor Juana en el Convento de San Jerónimo de México.<sup>14</sup> Además, como señala Rodríguez Garrido, quizá también asistía al convento para oírla discurrir porque en el texto se dirige a ella como un discípulo a su maestro (2004: 130). Tal vez por eso su *Defensa* comienza con un romance dedicado a Sor Juana, a quien trata con un tono amable y respetuoso en todo el texto. De hecho, en la introducción menciona que si fuera ella la impugnada sería el primero

---

<sup>12</sup> Fue lector en Sagrada Teología, calificador del Santo Oficio, ex definidor, cronista y padre de la Santa Provincia de San Diego de Menores Descalzos (Medina, 1989, III: 160).

<sup>13</sup> Capellán del Convento de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa y después prebendado de la Catedral de México.

<sup>14</sup> El 2 de enero de 1691, Muñoz de Castro actuó en el acuerdo por la dote de una monja del Convento al cual acudió en calidad de contadora Sor Juana (Rodríguez, 2004: 36).

en defenderla, “a más de ser Féniz, [p]or mujer, nuestra compatriota, singular el cariño de la República, imán de las corporaciones, hechiso y em[b]lema admirable de los mexores entendimientos”. Así, Muñoz de Castro se enfrentó a una dificultad, cómo defender a Vieira sin ofender a Sor Juana. En su *Defensa* mencionó una posible solución:

Letor mío, bien pudiere desde luego en dos pa[la]bras dar mejor satisfacción a la impugnación he[c]ha al Reverendísimo Padre Antonio de Vieyra, negando ser suyo [el] sermón impugnado, o por lo menos estar tan be[ne]ficiado, adulterado y corrupto que se puede contar entre [los] sermones agenos, pues así lo dize el mismo Padre [ha]blando del mismo sermón, que en el Prólogo del [qu]arto tomo, que el autor llama primero, dize que [m]uchos de los sermones impressos con nombre suyo en [el] primero, segundo y tercero tomo son totalmente agenos, y [otr]os tan corruptos y disformes, que apenas distingue en [el]los (dize su humildad, digna por cierto de alabanza) [al]gunos de sus pobres remiendos. Hablando del tercer [to]mo, donde está el sermón impugnado, dize que de [ve]inte y nuve sermones que contiene, cinco solamente [so]n suyos. Expressa catorce agenos, y aunque entre [los] cinco suyos, dize serlo el del Mandato impugna[do], añade estos cinco sermones y con más razón se [pu]dieran tres de ellos contar entre los agenos. (Rodríguez, 2004: 130)<sup>15</sup>

En el párrafo anterior, Muñoz de Castro propone responder “en dos palabras” a la impugnación de Sor Juana, sólo negando

---

<sup>15</sup> En el prólogo de los *Sermoens* (1679), Vieira menciona que todos los discursos impresos antes con su nombre se publicaron sin su autorización, algunos no siendo suyos y otros sólo en la substancia. Entre ellos, el tercer tomo de los *Sermones Varios* (1678). Pero advirtió que de los 29 discursos que lo componían sólo 5 eran suyos, incluido el Sermón del Mandato (1650). Aunque señaló que 3 de ellos también podían contarse entre los ajenos por su notable corrupción.



ser de Vieira el Sermón del Mandato que ella leyó. Pero a pesar de esto decidió defender el discurso del jesuita portugués porque tenía “remien[dos] suyos” y estaba “autorizado con su nombre” (Rodríguez, 2004: 131). En general, en su *Defensa* se revela como un autor interesado en los debates escolásticos y dispuesto a exponer sus ideas, aunque como él mismo declaró, sus afirmaciones se apoyaban en lo que era “corriente Theologia” (Rodríguez, 2004: 140). Además, no cita más que a los autores enfrentados y algunos pasajes de la Biblia, y cuando aparecen otras menciones sus referencias son de segunda mano, tomadas de los mismos textos de Vieira y Sor Juana. Para Rodríguez Garrido el escribano se muestra “como una persona cuya erudición letrada, para ese tiempo, es todavía limitada”. Para Antonio Alatorre su *Defensa* “es bastante anodina” o así le parece porque “toca arduamente menudencias teológicas” (Alatorre, 2005: 69).

Sin embargo, no todos los defensores del Sermón del Mandato trataron con tanto respeto a Sor Juana. Un censor anónimo escribió una fuerte crítica contra su carta, pero el texto no se conserva y sólo se conoce parte del contenido a través de otras obras. Diego Calleja, jesuita castellano y primer biógrafo de Sor Juana, dice que “con la satisfacción que da la Poetisa al P. Vieyra, queda más ilustrado que con la defensa que le hizo quien lavó con tinta la nieve”. Después describe al autor como un “Eróstrato que, con ímpetu cerril y con un mal encendido tizón de estilo causídico, se quiso amenazar de famoso y quemar esta Maravilla” (Nervo, 1994: 154). Uniendo estos datos con lo que menciona Sor Juana en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Alatorre y Tenorio también formaron una imagen del contenido del texto. Según estos autores, probablemente mencionaba el “atreimiento” inaudito de la Jerónima de tratar sin respeto al Padre Vieira, ofendiendo así a toda la Compañía de Jesús. Además, censuraba su presunción de argumentadora y como mujer la osadía de meterse en el terreno de la teología, considerado sagradamente masculino. Sobre

la carta, la calificaba de “bárbara”, hecha sin atención a las reglas del arte y, peor aún, de “herética” (Alatorre & Tenorio, 1998: 34-35).

A los testimonios de Calleja y Sor Juana añadieron el del presbítero valenciano Francisco Xavier Palavicino y Villarrasa<sup>16</sup> en su sermón panegírico *La Fineza Mayor*, predicado en la iglesia de San Jerónimo de México el día de Santa Paula de 1691. Ese mismo año el discurso se publicó con una dedicatoria a las monjas del convento, fechada el 10 de marzo. En ella, además de elogiar desaforadamente a Sor Juana, Palavicino declaró no ser el autor de la diatriba escrita en su contra, pues circulaba dicho rumor. Por esa razón, comenzó su texto mencionando que se le habían “falsamente impuesto un libelo infamatorio, que lança cruel vibró un ciego *Soldado* contra una pura cordera [...]”.<sup>17</sup> Según Alatorre y Tenorio, Palavicino predicó y publicó su sermón para alinearse con Sor Juana y repudiar firmemente el grosero ataque del “Soldado”. Para Octavio Paz, probablemente fueron las monjas quienes los invitaron a predicar “para que mediase en la cuestión [...], porque sostenía una opinión distinta a las de Vieira y Sor Juana sobre las finezas de Cristo: así mostraban que eran ajenas a la controversia” (Paz, 1982: 535).

En general, la materia del sermón fue revelar cuál había sido la mayor fineza de Santa Paula en su amor a Cristo. Para Palavicino la respuesta dependía de la solución a otra pregunta: ¿Cuál fue la mayor fineza de Cristo? Así, siguiendo el método de Vieira en el Sermón del Mandato, comentó las opiniones de los Santos Padres. Pero a diferencia del jesuita portugués, comenzó con la de San Juan Apóstol y continuó con las de San Agustín, Santo Tomás y San Juan

---

<sup>16</sup> Clérigo presbítero domiciliario del arzobispado de México. Nació en Valencia y estudió en la universidad de dicha ciudad y en la de Salamanca. Además, enseñó filosofía y sagrada teología en Mérida. Archivo General de la Nación (AGN), México, Inquisición, vol. 525, 1.<sup>a</sup> parte, fl. 254r.

<sup>17</sup> La palabra “soldado” se imprimió en cursiva en el sermón (Palavicino, 1691).

Crisóstomo, para terminar con las de Vieira y Sor Juana. Excepto por la opinión de esta última, Palavicino replicó el resto y señaló que “la mayor fineza de Cristo fue sacramentarse ocultándose”, porque “no lo fue para conciliar mayor veneración; sino para hacernos el beneficio entero”. De la misma forma, concluyó que la mayor fineza de Santa Paula fue ocultarse en su retiro de Belén pudiendo lucir su santidad en Roma (Palavicino, 1691: 10).

Es importante mencionar que se inició un proceso inquisitorial en contra de Palavicino por responder a una opinión de Vieira – la mayor fineza de Cristo fue quedarse en el sacramento sin uso de sentidos –, lo siguiente: “que si se consagrara [...] una forma hostia, o materia [...] proporcionada en la trina dimenssion al tamaño de un cuerpo proporcionado; entonces no estuviera Christo sin el uso de los sentidos, pues no estuviera penetrado como esta agora” (Palavicino, 1691: 2v.). Alonso Alberto de Velasco, cura del Sagrario de México, presentó una denuncia el 4 de julio de 1691 porque consideró que dicha sentencia iba “contra la doctrina católica de la Eucaristía, expressada y declarada en el Santo Concilio Tridentino”. Además, porque no presentaba ninguna prueba de los Santos Padres o Doctores de la Iglesia, “sino sólo de una monja de dicho convento de San Gerónimo, a cuya adulación, aplauso y celebración parece que tira todo el dicho Sermón y su Dedicatoria”. También por manifestar un “ánimo arrogante” en la salutación de su discurso, donde emulando a Vieira afirmó: “Algo diré que aya dicho otro: pero mucho que ha dicho nadie”.<sup>18</sup>

El 10 de julio de 1691 la proposición denunciada fue remitida a tres calificadores del Santo Oficio. Sin embargo, el agustino Antonio Gutiérrez y el franciscano Nicolás Macías se adhirieron al

---

<sup>18</sup> AGN, Inquisición, vol. 525, 1.<sup>a</sup> parte, fl. 253. Este proceso inquisitorial fue ampliamente analizado por Ricardo Camarena (1995: 283-306).

dictamen del dominico Agustín Dorantes.<sup>19</sup> Éste la consideró “peligrosa y temeraria, *ad minus* errónea o próxima a error” porque “el cuerpo de Christo no está en la Eucaristía con modo de extensión quantitativa y conmensuración a lugar, sino con modo de substancia”, como se definió en el Concilio de Trento. Además, le pareció sacrílega su comparación de Cristo en la cruz herido en un costado por la lanza de un soldado, con Sor Juana “contra quien vibró lanza cruel un ciego soldado”. Según Dorantes, Palavicino sólo pretendió satisfacer la impostura que le hicieron de “cierto papel injurioso y picante, que con el supuesto nombre del *Soldado* se divulgó contra otro papel de dicha religiosa”, así como “complacer el genio de una mujer introducida a theóloga y scripturista”.<sup>20</sup> Por todo esto, sugirió que se prohibiera el sermón y que se recogieran los ejemplares, pero el Tribunal no hizo nada hasta 1694, cuando Palavicino solicitó un puesto de calificador en el Santo Oficio. Entonces los inquisidores determinaron retirar *La Fineza Mayor* y reprender al autor “agria y severamente para que se abstenga de predicar semejantes disparates”.<sup>21</sup>

Por otra parte, Palavicino no fue el único defensor de Sor Juana en contra del “Soldado”. Serafina de Cristo escribió una carta el 1 de febrero de 1691 para elogiar a la monja jerónima y denunciar a su censor. Sin embargo, se han hecho diferentes interpretaciones de la epístola por la forma como está escrita; llena de alusiones, elusiones y metáforas. Para Elías Trabulse, el primero en publicar y analizar dicha carta, ésta fue realizada por la misma sor Juana bajo el seudónimo de Serafina de Cristo y su destinatario era el

---

<sup>19</sup> Nació en la ciudad de México y formó parte de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores, donde dio clases de filosofía y teología. Además, fue reconocido como un gran orador y calificador de la Inquisición, “aceptado con el mayor aprecio por su intervención en causas gravísimas y dificultosas” (Eguilar, 1986: 557-558).

<sup>20</sup> AGN, Inquisición, vol. 525, 1.<sup>a</sup> parte, fl. 256v. y 257v.

<sup>21</sup> AGN, Inquisición, vol. 525, 1.<sup>a</sup> parte, fl. 259v.

obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Según su análisis, en ella revelaba que el impugnado en la *Carta Atenagórica* no era Vieira, sino su ex-confesor, Antonio Núñez de Miranda, quien además había escrito la diatriba en su contra con el sobrenombre del “Soldado”.<sup>22</sup> Sin embargo, Alatorre y Tenorio (1998) debatieron ampliamente los argumentos de Trabulse y después de un profundo análisis filológico determinaron que el autor fue quizá el padre Juan Ignacio de Castorena y Ursúa y la destinataria indudablemente Sor Juana. Según dicha interpretación, la idea desarrollada en la *Carta de Serafina de Cristo* es que la *Carta Atenagórica* “había dejado fuera de combate al *Sermón del mandato*”. Aunque no se menciona mucho a Vieira en esta misiva, algunos párrafos merecen atención, como éste con el que inicia:

Vistas las athenagóricas cuentas que Vmd. le ajustó al orador más cabal entre los de maior cuenta del mundo, registré la summa de aquella numerosa Carta en el *Epítome platónico de doña María de Ataíde* ¡Buena idea! Dicha señora (que Dios aya, después de aver dado cuenta a Dios) sale a la luz a ajustar las honrras del celeberrimo Revmo. P. Antonio de Viera [sic]. ¡Buena idea – vuelvo a decir – del divino platónico juicio del Author, que en la fama común es gloria singular de su [Orden]! Parece ser la idea platónica contar con los muerto[s al] vivíssimo P. Vieira, pues celebra sus honras la misma a quien él mismo predicó las exequias. Parece que se inclina allí a la tierra, mustia flor, la maravillosa fama de su gloria. Lo cierto es que, en la siempre florídisssima vega de los

---

<sup>22</sup> Elías Trabulse fue el primero en publicar y analizar la *Carta de Serafina de Cristo*, documento descubierto en 1960 por el jesuita Manuel Pérez Alonso en la librería anticuaria de don Antonio Guzmán en Madrid. Presentó los primeros resultados de su investigación en el Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el Pensamiento Novohispano de 1995 y después volvió sobre el asunto en tres estudios diferentes (1995a, 1995b, 1996).

ingenios, nunca pudo ser cyprés defunto, sino siempre viva, y aun inmortal, la gloria de su fama. (Alatorre y Tenorio, 1998: 37)<sup>23</sup>

En este fragmento se alude al sermón predicado por Antonio Vieira en las exequias de Doña María Ataíde, hija de los condes de Atouguia y dama de palacio, en el Convento de San Francisco Xabregas de Lisboa en 1650. Este discurso se publicó suelto varias veces en portugués (1650, 1658 y 1659), y en castellano en dos colecciones de sermones: *Aprovechar Deleytando* (1660 y 1661) y el segundo tomo de los *Sermones Varios* (1664 y 1678). Por lo tanto, probablemente tuvo una gran difusión en la Monarquía Hispánica antes de 1690. En otro párrafo, Serafina de Cristo menciona “que ha salido no sé qué *Soldado Castellano* a la demanda del valentísimo Portugués”. Es decir, agregó el adjetivo “castellano” al conocido sólo como el “Soldado”. Más adelante nombra a otro censor, pero esta vez de un sermón de Vieira:

Díxele entonces que me parecía muy bien el juicio de no parecer; que se quedasse el buen soldado en paz; o que se fuera a Guerra, que a mano está la Quaresma, donde hallaría bien en qué batallar, y que allí viera un juicio de Dios contra el suyo, y viera sin duda allí a Guerra galana lo bastante para no salir con la suya a guerra viva. (Alatorre y Tenorio, 1998: 38)

Serafina de Cristo se refiere al trinitario fray Manuel Guerra, quien publicó en Madrid en 1679 un sermón llamado *El Juicio*, cuya materia fue demostrar que el juicio de Dios era “mucho más

---

<sup>23</sup> Utilicé la transcripción realizada por Alatorre y Tenorio porque enmendaron algunas de las erratas que aparecían en la versión facsimilar publicada por Elías Trabulse (1996).

terrible” que el de los hombres.<sup>24</sup> En él, Guerra impugnó una proposición de Vieira incluida en el “Sermón de la Segunda Dominica de Adviento”, donde mencionó que “el juicio de los hombres es más temeroso que el juicio de Dios” (1678, II: 2).<sup>25</sup> El Trinitario se pregunta si el jesuita realmente sentía lo que escribía, porque “si no lo siente es mentiroso”, pero si lo siente “es poco Christiano: por un lado cae en un engaño muy feo, por otro se roza en un assenso muy torcido” (Guerra, 1679: 156-157). Según Luisa Trias Folch, como el texto del proceso inquisitorial de Vieira circulaba por España, Guerra probablemente sabía que dicha proposición fue censurada por los inquisidores lusos, quienes la calificaron de errada y escandalosa porque daba ocasión a que los pecadores “así como no temen el ser juzgados por los hombres y castigados como sus culpas merecen, mucho menos temen al juicio y castigo de Dios” (Muhana, 1995: 335). Además, cuando realizó su sermón de *El Juicio*, Guerra era el portavoz ideológico de Juan José de Austria (1629-79), hijo natural de Felipe IV y enemigo del jesuita Everardo Nithard, consejero de la reina regente Mariana de Austria. Para Trias Folch, como los ignacianos permanecieron fieles a la Reina y su consejero cuando el príncipe llegó al poder en 1677, Guerra decidió complacerlo impugnando el discurso del predicador más destacado de la Compañía de Jesús y defensor de la “Restauração” de Portugal, ya que Don Juan trató de reconquistar ese reino entre 1661 y 1664 (Trias Folch, 2001: 77).

Finalmente, como Pedro Muñoz de Castro, Serafina de Cristo menciona en la última parte de su texto que quizá todo el error

---

<sup>24</sup> Fray Manuel Guerra y Ribera (1638-1692) perteneció a la Orden de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos, fue doctor en Teología y catedrático de Filosofía en la Universidad de Salamanca, así como predicador real de Carlos II desde 1676 (Guerra, 1679: prólogo).

<sup>25</sup> Alatorre y Tenorio señalan que Guerra impugnó el *Sermón del Juicio* (1998: 51). Sin embargo, en éste no aparece la proposición debatida por el trinitario Manuel Guerra.

de la *Carta Atenagórica* se encontraba en la impresión del Sermón del Mandato que leyó Sor Juana. Sin embargo, no se refiere a la versión incluida en los *Sermones Varios* de 1678, sino a la edición suelta de 1680 porque habla de “un hijo que anda solo y descarriado”. Además, considera como el principal error de Vieira haber pretendido corregir las opiniones de los Santos Padres:

Todo el yerro ha estado, dicen, en la impresión del *Sermón* celebérismo *de las finezas de Christo*, donde se erró no sólo el *partum* y el *patrum*, sino todo lo demás: erróse allí el *nomen*, porque dicho sermón no es el del ingeniosísimo y casi divino P. Antonio de Vieira; érrose el *tamen*, porque no tiene uno, sino muchos *peros*; errósse el *haude leve*, porque lo es en sus razones; errósse el *partum*, porque no es parto legítimo ni hijo de tan gran padre; pero la principal errata estuvo en el *patrum*: fue gran yerro corregir a los *padres*. (Alatorre y Tenorio, 1998: 41)

Por otro lado, algunos de los enigmas de la *Carta de Serafina de Cristo* se aclararon con el descubrimiento de otra defensa de Sor Juana en contra de la censura del “Soldado”, escrita por un autor anónimo el 19 de febrero de 1691 y cuyo título es *Discurso Apologético en respuesta a la Fe de Erratas Que Sacó Un Soldado sobre la Carta Atenagórica de la Madre Juana Inés de la Cruz*.<sup>26</sup> Éste comienza con un elogio a Antonio Vieira y también menciona la posibilidad de que el sermón impugnado no sea suyo o sea una versión adulterada:

Has [de] saber, pues, que avrá más de 40 años, que el Reverendísimo Padre [A]ntonio de Vieyra, honra de la Religión Jesuita,

---

<sup>26</sup> Este documento también fue descubierto en la Biblioteca Nacional de Perú en 2002 por José Antonio Rodríguez Garrido, quien lo reconstruyó y publicó junto con la *Defensa* de Pedro Muñoz de Castro (2004: 155-186).



[g]loria de la nación portuguesa, y Féniz de las capa[ci]dades humanas predicó, entre muchos que al mesmo [inte]nto ha dado a las prensas, un sermón del Mandato [que s]e hallará en el tomo tercero de sus obras al folio 119, aunque en esto hay variedad de opiniones, sobre si es legítimo [o] adúltero o expuesto, o si él anda entre las obras y con el nombre del autor, y con esto basta para que se lleve las atenciones de la admiración y del aplauso. (Rodríguez, 2004: 155)

Posteriormente el autor del *Discurso Apologético* comenta el contenido del Sermón del Mandato y señala que circuló “impresso en varias partes y en diferentes idiomas”. Aunque, como se mencionó antes, sólo se publicó traducido al castellano en Madrid. Además, afirma que anduvo “en manos de pontífices, cardenales, reyes, príncipes, arzobispos, obispos y otr[os] prelados; aviendolo leído personas de dotrina, de eru[di]ción, de zelo y escrúpulo”, recibiendo el aplauso común y sin reparo, hasta que llegó a manos de Sor Juana. Sin embargo, asegura que la *Carta Atenagórica* no es una impugnación en contra de Antonio Vieira: “porque fuera de no [te]ner dicha Madre el espíritu de contradicción, es una [Se]ñora mui hija de la Religión Jesuita, y mui inclinada a la nación portuguesa, y siendo el Padre Vieyra portugués y siendo jesuita, no cabía que fuesse contradicción aqu[el] papel” (Rodríguez, 2004: 156-157).

Después menciona algunas críticas y defensas que conoció de la *Carta Atenagórica* (Rodríguez, 2004: 155). Según el autor del *Discurso*, los defensores de Sor Juana mostraron buen juicio y fueron dignos de respeto; los que se opusieron, “sin faltar a la atención con urbanidad”, hicieron gala de su entendimiento y merecieron aplauso; pero el Soldado no se ganó ni el respeto ni el aplauso, porque replicó a la Jerónima “con grosería, con baxeza y sin decoro”. De hecho, sugiere comparar su texto con el de Pedro Muñoz de Castro, quien sin reparo lo firmó y defendió a Vieira sin insultar

a sor Juana. De la misma manera, un tal *Caravina*, “sin ofender a la soldadesca, [de]fendió el claustro, pues aviendo limado su discurso, [le] exprimió al Soldado la naranja para cortarle la co[ro]na” (Rodríguez, 2004: 159). Entre los opositores también citó a Doña María Ataíde “o resucitada o aparecida”, es decir, un personaje que utilizó este nombre para defender a Vieira. Con este dato se confirma que en el párrafo inicial de la *Carta de Serafina de Cristo* se alude al título de una obra: *Epítome Platónico de María Ataíde*. En cuanto a Serafina de Cristo señala que es “d[e] las Descalsas, aunque ella se firma de las Gerónimas”, quizá refiriéndose a su orden religiosa. Al final, menciona los textos de “Mari Dominga”, “el cura” y “el capellán”, pero no ofrece mayor información.

Por otra parte, el último texto escrito durante los años álgidos de la polémica (1690-1691) fue la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de Sor Juana. El 1 de marzo de 1691 respondió a la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, agradeciéndole primero por la publicación de la *Carta Atenagórica*. Después cita un pasaje de San Juan Evangelista que dice, “si hubiera de escribir todas las maravillas que obró nuestro Redentor, no cupieran en todo el mundo los libros” (Jo 21, 25); y enseguida menciona una sentencia del jesuita portugués sobre dicho pasaje, “y dize Vieyra sobre este lugar, que en sola esta clausula dixo más el Evangelista, que en todo quanto escribió”. Sor Juana está de acuerdo con el “Fénix Lusitano” y termina preguntando “¿pero quando no dize bien, aun quando no dice bien?” (Cruz, 1989: 117).

Asimismo, responde a Sor Filotea que recibió en el alma la exhortación de aplicar sus estudios a los textos religiosos que, aunque venía “en traje de consejo”, tenía para ella “sustancia de precepto”. Sin embargo, aclara que “no ha sido de desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor, y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras” (Cruz, 1989: 118-119). Después le ofrece abundantes datos sobre su vida, para explicarle de dónde provenía su inclinación por el estudio. Además, le comenta que entre las flores de las acla-

maciones no faltaron las persecuciones por su “habilidad de hazer versos, aunque fueran sagrados” (Cruz, 1989: 133). Incluso algunas personas solicitaron que se le prohibiese escribir argumentando que las mujeres no debían enseñar en la Iglesia, como declaró San Pablo. No obstante, refuta esta proposición señalando que el santo sólo se refería a que las mujeres no debían predicar, pero no prohibió que escribiesen. En la última parte de la *Respuesta a Sor Filotea*, Sor Juana le pregunta al obispo cuál fue entonces su delito si no se atrevió a enseñar ni siquiera escribiendo, aun cuando era lícito a las mujeres. Luego hace esta larga aclaración sobre la *Carta Atenagórica*:

Si el crimen está en la Carta Athenagorica, fue aquella más que referir sencillamente mi sentir, con todas las venias, que debo a nuestra Santa Madre Iglesia. Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, porque me lo han de prohibir otros? Llevar una opinión contraria de Vieyra, fue en mi atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad, llevarla contra los tres Santos Padres de la Iglesia? Mi entendimiento, tal, qual, no es tan libre, como el suyo, pues viene de un solar? Es alguno de los principios de la Santa Fe revelados su opinión, para que le ayamos de creer a ojos cerrados? Demos, que yo, ni falte al decoro, que tanto Varon se debe, como aca ha faltado su defensor, olvidado de la sentencia de Tito Livio: *Artes committatur decor*. Ni toqué a la Sagrada Compañía en el pelo de la ropa; ni escribí más, que para el juicio de quien me lo insinuó: y según Plinio: *Non similis est conditio publicantis, & nominatim dicentis*. Que si creyera se avia de publicar, no fuera con tanto desaliño, como fue. Si es (como dice el censor) Heretica, por que no la delata? Y con esso el quedará vengado, y yo contenta, que aprecio (como debo) más el nombre de Catholica, y de obediente hija de mi Santa Iglesia, que todos los aplausos de docta. Si está bárbara (que en eso dizze bien) riase,

aunque sea con la risa, que dizen, del conejo; que yo no le digo, que me aplauda, pues como yo fui libre para dissentir de Vieiyrá, lo será cualquiera para dissentir de mi dictamen. (Cruz, 1989: 133)

Se trata de un párrafo largo, pero que no necesita mayor explicación. Sor Juana concentra en este fragmento su respuesta a los críticos de la *Carta Atenagórica* y se dirige especialmente al “Soldado”, quien faltó al decoro “que tanto Varón se debe”. Por otra parte, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* circuló manuscrita y no generó ningún tipo de réplica por parte de los defensores del Sermón del Mandato de Antonio Vieira en la Nueva España. En 1700, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa la incluyó en el tercer tomo de las obras completas de Sor Juana, *Fama, y Obras Póstumas del Fénix de México*. En éste se difundió por el Viejo y el Nuevo Mundo en las diferentes reediciones que se realizaron en Madrid (1700, 1714 y 1725), Lisboa (1701) y Barcelona (1701). Aparentemente, la *Respuesta* sosegó por más de 30 años la polémica desatada por la *Carta Atenagórica*, aunque más tarde resurgieron algunas voces recordando el asunto tanto en España como en Portugal.

### Consideraciones finales

En la actualidad, algunos estudiosos de la polémica por el Sermón del Mandato señalan que la *Carta Atenagórica* de Sor Juana acabó con el discurso de Vieira. Además, por lo menos en España e Hispanoamérica la importancia que tiene la monja mexicana sobre todo en el ámbito literario ha eclipsado el recuerdo de las obras del jesuita portugués y el impacto que tuvieron en la Monarquía Hispánica entre los siglos XVII y XVIII. En ese sentido, se podría afirmar que Sor Juana no sólo ganó el debate teológico sino también el del recuerdo histórico, o por lo menos en esta parte del orbe. Sin embargo, cuando se profundiza un poco más en el tema es posible advertir que Vieira salió mejor librado de la

controversia desde la opinión de sus contemporáneos. Sor Juana tuvo que enfrentar las críticas por atreverse a impugnar al orador católico más importante de su tiempo, por ser mujer y por tener la osadía de escribir ya no sólo obras profanas, sino también sobre teología. En cambio, Antonio Vieira era el predicador más señalado en el mundo ibérico y, por lo tanto, ni siquiera tuvo que asumir su defensa en contra de los argumentos de la religiosa jerónima.

Como se señaló en un principio, las apologías del sermón de Vieira e incluso los textos que se escribieron para defender la carta de Sor Juana demuestran que su obra era muy conocida en la Nueva España y que él tenía un estatus de autoridad en el ámbito de la oratoria sagrada. Así lo confirman también las múltiples ediciones de sus libros impresas en España, las cuales circularon por el virreinato y fueron leídas desde diferentes perspectivas. Aquí sólo se analizó la teológica, pero diversas fuentes permiten afirmar que sus sermones fueron utilizados por los predicadores novohispanos para crear sus propias piezas oratorias. A través de la red de colegios jesuitas, los textos pasaron por los colegios, casas y misiones de la Compañía de Jesús. Sin embargo, también se distribuyeron en las instituciones de otras órdenes religiosas y entre los miembros del clero secular, difundiéndose así entre todos los miembros del cuerpo eclesiástico en el virreinato. No obstante, las ediciones que llegaron a estas tierras lo hicieron expurgadas de las ideas políticas y proféticas del autor consideradas no aptas para circular por las posesiones hispánicas.

Por otro lado, al abordar este tema también se demostró cómo las ideas circulaban a través de los libros por las monarquías ibéricas a ambos lados del Atlántico. Dicho movimiento era propiciado por la cercanía tanto geográfica como política, lingüística y cultural entre los habitantes de ambos reinos y sus posesiones. Por lo general, a la distancia estos lugares se consideran muy diferentes e incluso contrarios, cuando en términos históricos su desarrollo fue bastante

cercano, lo que derivó en mayores similitudes en comparación con los territorios conquistados por los Ingleses.

## Bibliografía

- Alatorre, A. (2005). Una *Defensa* del Padre Vieira y un *Discurso* en defensa de Sor Juana. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 53 (1), 67-96.
- Alatorre A. & Tenorio M. T. (1998). *Serafina y Sor Juana. Con Tres Apéndices*. México: Colmex.
- Benassy-Berling, M. C. (1983). *Humanismo y Religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: UNAM.
- Beristáin y Souza, J. M. (1981). *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. México: UNAM, 3 ts.
- Corripio Rivera, M. (1967). Sor Juana Inés de la Cruz. Un punto en la “Carta Atenagórica”. *Revista de Indias*, 27, 199-202.
- Cruz, J. I. (1690). *Carta Athenagorica de la Madre Juana Ynes de la Cruz, Religiosa Profesa de Velo y Choro en el Muy Religioso Convento de San Gerónimo de la Ciudad de México Cabeça de la Nueva España. Que Imprime y Dedic a la Misma Sor, Philotea de la Cruz, Su Estudiosa Aficionada en el Convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Angeles*. Puebla de los Angeles: Imprenta de Diego Fernández de León.
- Cruz, J. I. (1692). Crisis de un sermón de un orador grande entre los mayores, que la madre Soror Juana llamó respuesta, por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos. In *Segundo Volumen de las Obras de Soror Juana Inés de la Cruz, Monja Profesa en el Monasterio del Señor San Gerónimo de la Ciudad de México, Dedicado por Su Misma Autora a D. Juan de Orúe y Arbieta, Caballero de la Orden de Santiago*. Sevilla: Tomás López de Haro, impresor y mercader de libros.
- Cruz, J. I. (1954). *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* (t. IV). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, J. I. (1989). Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Philotea de la Cruz. In *Fama y Obra Posthuma del Fénix de México, Dezima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz* (117-143). México: Frente de Afirmación Hispanista, 117-143.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vols. I-XV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Eguiara y Eguren, J. J. (1986). *Biblioteca Mexicana*. México: UNAM.
- Gonçalves Pinheiro, L. (1727). *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque Se Desvanece, e Convence o Tratado, Que con o Nome de Crisis Escreveu contra Elle a Reverenada Senhora Dona Joanna Ignes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes, Escreveu-a a M. Sor Margarida Ignacia, Religiosa de Agostinho no Convento de Santa Monica de Lisboa Oriental, Que Consagra, e Dedic a o Muyto Reverendo P. Provincial, e mais Religiozos da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa.

- Guerra, M. (1679). *Primera Parte de la Quaresma Continua*. Madrid: por Julián de Paredes.
- Medina, J. T. (1989). *La Imprenta en México (1539-1821)* (t. III). México: UNAM.
- Muñoz de Castro, P. (1696). *Sermón del Glorioso Patriarcha San Joseph, Predicado en Su Día 19 de Marzo de este Año de 1696 en la Feria Segunda después de la Dominica Segunda de Quaresma, en la Iglesia del Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de esta Ciudad de México*. México: en la imprenta de Juan Joseph Guillena Carrasco.
- Nervo, A. (1994). *Juana de Asbaje*. México: CONACULTA.
- Palavicino Villarrasa, F. X. (1691). *La Fineza Mayor. Sermón Panegírico Predicado a los Gloriosos Natalicios de la Ilustrissima, y SS. Matrona Romana, Pavla. Fundadora de dos Illmas. religiones, que debajo de la Nomenclatura de el Maximo Geronimo Militan. En concurrencia de Christo Sacramentado*. México: por Doña Maria de Benavides, viuda de Juan de Ribera.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Amador, A. (2011). *De Finezas y Libertad. Acerca de la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz y las Ideas de Domingo de Báñez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Puccini, D. (1997). *Una Mujer en Soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, Una Excepción en la Cultura y la Literatura Barroca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quiñones Melgoza, J. (1995). Algunas semejanzas entre la *Respuesta a sor Filotea* y el “libro II” de las *Tristes* de Ovidio. *Literatura Mexicana*. VI (2), 399-409.
- Ricard, R. (1951). Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz. *Revista de Indias*, XI (43-44), Acedido a 6 de julho de 2018, em <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/Commentaries/Ricard/Ricard.html>.
- Rodríguez Garrido, J. A. (2004). *La Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz. Textos Inéditos de Una Polémica*. México: UNAM.
- Sabat de Rivers, G. (1974). Nota bibliográfica sobre Sor Juana Inés de la Cruz: son tres las ediciones de Barcelona, 1693. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 23 (2), 391-401.
- Trabulsee, E. (1995a). *Los Años Finales de Sor Juana: Una Interpretación (1688-1695)*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex.
- Trabulsee, E. (1995b). *El Enigma de Serafina de Cristo. Acerca de Un Manuscrito Inédito de Sor Juana Inés de la Cruz (1691)*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Trabulsee, E. (1996). *Carta de Serafina de Cristo (1691)*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Trias Folch, L. (2001). Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de La Cruz e o Padre António Vieira. *Limite. Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonia*, 5, 75-89. Acedido a 6 de julho de 2018, em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3939247>.
- Vieira, A. (1650). *Sermão nas Exequias de D. Maria de Atayde Filha dos Condes de Attugia Dama do Palacio no Convento de S. Francisco de Xabregas, nas Cerimonias Funebres, Que Se dedicaraõ a esta Senhora*. Lisboa: Officina Crasbeeckiana.

- Vieira, A. (1660). *Aprovechar Deleytando: Nueva Idea de Pulpito Christiano-Política: Delineada en Cinco Sermones Varios y Otros Discursos*. Valencia: por Bernardo Nogués.
- Vieira, A. (1678). *Sermones Varios del Padre Antonio de Viera, de la Compañía de Jesus. Con XXII. Sermones Nuevos, y Tres Tablas* (t. II). Madrid: por Antonio González de Reyes, a costa de Gabriel de León.
- Vieira, A. (1678). *Sermones Varios del Padre Antonio de Vieira, de la Compañía de Jesus. Con XVIII. Sermones Nuevos, y Dos Índices* (t. III). Madrid: por Antonio González de Reyes, a costa de Gabriel de León.
- Vieira, A. (1679). *Sermoens* (t. I). Lisboa: João da Costa.
- Vieira, A. (1682). *Sermoens* (t. II). Lisboa: Miguel Deslandes.
- Vieira, A. (1685). *Heráclito Defendido*. México: por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.



**IX**  
**CIÊNCIA E NATUREZA**

(Página deixada propositadamente em branco)

## O Padre António Vieira e a ciência

### *Father António Vieira and Science*

Carlos Fiolhais

Universidade de Coimbra

ORCID | 0000-0002-1527-0738

#### Resumo

Discute-se a relação entre o Padre António Vieira e a ciência a partir de referências científicas encontradas na sua obra completa. Vieira, contemporâneo de alguns dos grandes nomes da revolução científica (Galileu, Kepler, Descartes e Newton), revela-se a par de alguns dos desenvolvimentos científicos da época. Tem a perfeita noção de que os Descobrimentos portugueses permitiram o alargamento do conhecimento científico. Faz referências à supernova de Kepler, na qual vê presságios de futuro, ao sistema de Copérnico, embora sem o defender como fez de modo arriscado Galileu, e a cometas, que serviram a Newton para sustentar a sua teoria da gravitação universal, para além de referir o arco-íris, um fenómeno descrito por Descartes e Newton. São de relevar as suas várias observações de cometas, que ele vê como “sinais de Deus”. Vieira não é um cientista nem tem intenções científicas, mas serve-se da ciência moderna então emergente como meio de persuasão nas suas obras proféticas, sermões e cartas.

Palavras-chave: ciência; revolução científica; heliocentrismo; cometas; arco-íris

#### Abstract

We discuss the relationship between Father António Vieira and science on the basis of scientific references found in his Complete Works. Vieira, a contemporary of some great names of the Scientific Revolution (Galileo, Kepler, Descartes and Newton), is aware of some developments of the science of the time. He has the perfect notion that the Portuguese Discoveries enabled to increase scientific knowledge. He makes references to the supernova of Kepler, in which he sees future portents, the Copernicus system, though without defending heliocentrism as Galileo temerarily did, and comets, which allowed Newton to put forward his theory of universal gravitation, besides referring the rainbow, a phenomenon described by Descartes and Newton. His various observations of comets, which he saw as “signs of God”, should be pointed out. Of course Vieira was not a scientist and his intentions were not scientific, but he uses the then emerging modern science as persuasion means in his prophetic works, sermons and letters.

Keywords: António Vieira; Science; Scientific Revolution; heliocentrism; comets; rainbow

## 1. Introdução

O Padre António Vieira (1608-1697) viveu numa época de ouro da ciência, a época da chamada revolução científica, na qual sobressaíram grandes nomes das ciências físicas e matemáticas, como, por ordem cronológica da sua data de nascimento, o italiano Galileu Galilei (1564-1642), o alemão Johannes Kepler (1571-1630), o francês

René Descartes (1596-1650), e o inglês Isaac Newton (1643-1727).<sup>1</sup> Para perceber melhor a contemporaneidade de Vieira e destes cientistas, refira-se que Vieira tinha apenas 1 ano quando Galileu, em 1609, olhou pela primeira vez para o céu com o telescópio, 24 quando publicou o *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo* e 25 quando, em 1633, foi julgado pela Inquisição, por ter nesse livro defendido o heliocentrismo. Foi no ano do julgamento de Galileu, em Roma, que Vieira pregou os seus primeiros sermões em público, na cidade de Salvador, no Brasil. Vieira não era ainda nascido quando, em 1604, Kepler viu, a olho nu, uma supernova, mas já tinha 19 anos quando Kepler publicou as *Tabulae Rudolphinae*, compilando as observações astronómicas recebidas do seu mestre, o astrónomo dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601). Nesse ano de 1627 Vieira, revelando a sua precocidade, já ensinava Retórica no Colégio de Olinda. Tinha 29 anos quando Descartes publicou o *Discours de la Méthode* e 56 quando, em 1664, foi publicada a grande obra póstuma cartesiana *Traité du Monde et de la Lumière*.<sup>2</sup> Em 1664 Vieira estava em Coimbra, por ordem da Inquisição, escrevendo secretamente a *História do Futuro*, a qual, tal como o *Traité du Monde*, só sairia postumamente. Tinha, finalmente, 57 anos em 1665, quando Newton iniciou as suas experiências sobre a luz servindo-se de um prisma, e já 79 quando, em 1687, o sábio inglês publicou a sua obra maior *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Nesse ano Vieira estava de novo no Brasil, quase a ser nomeado visitador-geral das missões nesse território.

Não sendo um cientista, Vieira estava a par da ciência do seu tempo, tanto pela preparação que adquiriu no Colégio da Baía, no

---

<sup>1</sup> Usa-se o calendário gregoriano, que foi instaurado em Portugal e no mundo em 1582.

<sup>2</sup> O atraso na publicação deveu-se ao “caso Galileu”, já que Descartes também defendia o heliocentrismo.

Brasil (que era um dos nós da rede global dos colégios jesuítas<sup>3</sup>), como pelas numerosas leituras que fez ao longo da sua extensa vida, assim como pelas observações geográficas, meteorológicas e astronómicas que teve a oportunidade de realizar na Europa e no Brasil. Aos seus conhecimentos científicos foi buscar exemplos que serviram no seu discurso catequético, epistolar e profético.

Nos textos de Padre António Vieira com referências à ciência encontram-se referências a autores antigos, como Aristóteles (384-322 a.C.), cujas obras eram, em muitos conteúdos, a cartilha nas escolas jesuítas (ver, *e.g.*, Conimbricenses, 1592-1606<sup>4</sup>), e a autores modernos, como alguns dos nomes referidos. Vieira foi moderno em muitos outros aspetos, não apenas no que toca à atualidade da informação que recolhia, mas também no que respeita à sua atenção à realidade natural, de acordo com o espírito observacional que despontava na época e que foi muito ajudado pelos Descobrimentos portugueses. Viajante por três vezes ao Brasil e conhecedor da paisagem subtropical, enfatizou o extraordinário valor que as observações dos portugueses de novas terras, novas espécies e novas gentes traziam à humanidade. De facto, o conhecimento empírico passou a contrapor-se, logo nos sécs. XV e XVI, ao saber das antigas autoridades, propiciando o posterior aparecimento da revolução científica. No “Sermão da Terceira Dominga do Advento”, pregado na Capela Real em 1650, disse:

Nenhuma coisa houve mais assentada na antiguidade, que ser inabitável a Zona tórrida: e as razões, com que os Filósofos o provavam, eram ao parecer tão evidentes, que ninguém havia que o negasse. Descobriram finalmente os Pilotos, e marinheiros

---

<sup>3</sup> Eram regidos pelos mesmos métodos pedagógicos, definidos na famosa *Ratio Studiorum*.

<sup>4</sup> Sobre os Conimbricenses e a sua influência no mundo ver Casalini, 2016.

Portugueses as costas da África, e da América, e souberam mais, e filosofaram melhor sobre um só dia de vista, que todos os Sábios, e Filósofos do mundo em cinco mil anos de especulação. Os discursos de quem não viu são discursos: os ditames de quem viu são profecias. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 262)

Um bom exemplo da contraposição entre os saberes antigos e modernos é a existência humana nos antípodas. Vieira afirma que os portugueses sabiam bem mais sobre o assunto do que os antigos:

Já disse que acerca da Zona Tórrida, e dos Antípodas, ensinaram os pilotos Portugueses ao mundo, sem saberem ler nem escrever, o que não alcançou Aristóteles nem Santo Agostinho, pela diferença dos tempos. E sendo o tempo como confessam os mesmos Padres o melhor intérprete das profecias; bem pode acontecer sem maravilha, e cuidar-se sem presunção, que um homem muito menos sábio possa entender depois do discurso de largos anos, e sucessos, algumas profecias, que os Antigos sapientíssimos e santíssimos por falta destas notícias não alcançaram. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 439)

Neste artigo analisamos as relações entre Vieira e os grandes nomes da ciência do séc. XVII.<sup>5</sup> Começamos por Galileu, que foi advogado da visão heliocêntrica do polaco Nicolau Copérnico (1473-1543), que aliás Kepler, Descartes e Newton também sustentaram. Passamos depois para as referências que faz a Kepler, designadamente na *História do Futuro*, aproveitando para discutir a questão da astrologia no quadro do catolicismo. Em seguida, abordamos a relação com Descartes, que se revela nas referências ao arco-íris

---

<sup>5</sup> Usamos alguma da informação reunida em Fiolhais, 2017. Um resumo deste trabalho está em Fiolhais, 2016.

nalguns sermões. Apresentamos, a propósito de Newton, as várias observações que Vieira fez de cometas, cujas aparições eram para ele “sinais de Deus”. Por último, deixamos algumas conclusões.

## **2. Vieira e Copérnico**

Apesar de conhecer o sistema de Copérnico, o Padre António Vieira não foi copernicano. De facto, no seu tempo praticamente ninguém o era em nenhum sítio do mundo.<sup>6</sup> Galileu foi o mais famoso dos poucos adeptos do heliocentrismo nos sécs. XVI e XVII. Foi no ano de 1609 que dirigiu pela primeira vez para o firmamento a luneta que ele próprio construiu. Viu coisas extraordinárias como manchas no Sol, montanhas na Lua e luas de Júpiter. A observação que fez das luas de Júpiter foi, se não uma prova do sistema heliocêntrico que tinha sido proposta por Copérnico mais de meio século antes, pelo menos uma indicação da sua plausibilidade, já que havia, comprovadamente, para além da Terra, um outro astro com luas em sua órbita. Vieira, embora conhecendo a tese de Copérnico, defendida passadas décadas por Galileu com a bem conhecida oposição eclesiástica, não a sustentou, como aliás seria de esperar de um ministro da Igreja de Roma. Mas Vieira não menosprezou o poder explicativo do sistema heliocêntrico, que poderia ser encarado como hipótese matemática. Sobre ele afirmou, no “Sermão da Primeira Dominga do Advento”, pregado na Capela Real em 1652:

Copérnico, insigne Matemático do próximo século, inventou um novo sistema do mundo, em que demonstrou, ou quis demonstrar (posto que erradamente) que não era o Sol o que se movia, e rodeava o mundo, senão que esta mesma terra, em que vivemos,

---

<sup>6</sup> O sistema que prevalecia nos círculos científicos naquela época era o de Tycho Brahe, um sistema intermediário entre o de Ptolomeu e o de Copérnico, com os planetas girando em volta do Sol, mas com o Sol e a Lua girando em volta da Terra.



sem nós o sentirmos, é a que se move, e anda sempre à roda. De sorte, que quando a terra dá meia volta, então descobre o Sol, e dizemos que nasce, e quando acaba de dar a outra meia volta, então lhe desaparece o Sol, e dizemos que se põe. E a maravilha deste novo invento é que na suposição dele corre todo o governo do universo, e as proporções dos astros, e medidas dos tempos com a mesma pontualidade, e certeza, com que até agora se tinham observado, e estabelecido na suposição contrária. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 181-182)

Apesar de apontar o “erro” do esquema copernicano, atente-se na sua expressão elogiativa: “a maravilha do novo invento”. No “Sermão da Dominga Décima Sexta *post Pentecosten*”, dito na Capela Real em 1651, Vieira já antes tinha esclarecido que Copérnico estava errado por contrariar a Bíblia:

Opinião foi antiga de muitos Filósofos que não era o Sol o que se movia, e dava volta ao mundo, senão que permanecendo sempre fixo, e imóvel, esta terra em que estamos é a que, sem nós o sentirmos, se move, e nos leva consigo [...]. Mas esta opinião, ou imaginação matemática, assim como ressuscitou em nossos tempos, assim foi também condenada como errónea, por ser expressamente encontrada com as Escrituras divinas. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 287)

Em Portugal, as ideias heliocêntricas, embora tivessem sido no séc. XVI do conhecimento de Pedro Nunes (1502-1578), professor de Matemática da Universidade de Coimbra e “cosmógrafo-mor do Reino”, demoraram muito tempo até encontrarem acolhimento generalizado (Albuquerque, 1973; Carvalho, 1997; Leitão, 2002). Na segunda metade do séc. XVIII, o padre oratoriano Teodoro de Almeida, que escreveu o primeiro livro de física em português, a

*Recreação Filosófica*, que tinha intuítos de divulgação científica, hesita bastante antes de defender o heliocentrismo (Almeida, 1762), decerto por saber as reações que esse sistema tinha tido e ainda tinha no seio da Igreja. Com efeito, o livro de Copérnico só saiu do *Index* em 1758. Em finais do séc. XVIII era visto com muitas reservas entre nós: Rómulo de Carvalho refere um livro de 1788 em uso nos Oratorianos que ainda defendia o sistema geocêntrico (Carvalho, 1985).

### 3. Vieira e Kepler

Kepler ficou sobretudo conhecido por ter descoberto as três leis matemáticas do movimento planetário ao qual foi dado o seu nome, baseado nas observações astronómicas feitas por Tycho Brahe. Os trabalhos de Kepler haveriam de se revelar essenciais para a unificação da “física dos céus” com a “física da Terra” empreendida em 1687 por Newton. Kepler, apesar de ser um autor moderno, tinha assomos de misticismo. Era um astrónomo, mas fazia horóscopos para ganhar dinheiro.

Tal como tinha acontecido com o seu mestre Tycho no ano de 1572, Kepler teve a sorte de ter avistado, em outubro de 1604, uma “nova” ou supernova (conhecida hoje por SN1604), que, sabemos hoje, é a explosão de uma estrela bastante maciça. Observou com atenção o que chamou “nova estrela”.<sup>7</sup> Do ponto de vista astrológico, 1603 marcava o começo de um “trígono de fogo”, o início de um ciclo de grandes conjunções de aproximadamente 800 anos (os dois períodos anteriores tinham sido associados à coroação de Carlos Magno e ao nascimento de Cristo). Kepler publicou em 1606 o livro *Stella Nova*, descrevendo o fenómeno. Para ele o aparecimento da nova estrela significava a falsidade da antiga teoria da imutabilidade dos céus.

---

<sup>7</sup> Na altura pensava-se que se tratava do nascimento de uma estrela, mas era, de facto, o início da morte dela.



Fig. 1. Nova estrela (I, em cima) descoberta por Tycho Brahe em 11 de novembro de 1572, segundo representação do próprio, no seu livro *De Nova Stella*, de 1573.

Kepler é um dos cientistas modernos mais citados por Vieira. Por exemplo, refere-o na sua *História do Futuro*, assim como Tycho, incluindo esses “matemáticos” na categoria dos profetas. Vieira foi autor de um discurso místico, que divergia do de Kepler por não ter nem motivação nem objetivos científicos, mas que se apoiou nalguns dados da ciência. Naquela obra discute as duas “novas”, a de Tycho (Fig. 1) e a de Kepler. Não tem dúvidas de que elas trazem notícias de Deus, escrevendo numa anotação ao livro *Stella Nova* de Kepler: “Que costuma Deus por sinais falar e avisar aos homens. E porquê? Porque quer que se conheça que são efeitos de Sua providência, e não acasos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 308). Sobre o sentido desses sinais, Vieira não se coibiu de especular, invocando para legitimar as suas teses os escritos dos “matemáticos”. Ele conhecia o livro de Kepler sobre a nova estrela. Afirmou sobre a “nova” de 1604 que “não houve semelhante coisa no céu, depois da criação do mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 308). E não hesitou em associá-la à Restauração de Portugal, país que segundo ele haveria de ser a sede do Quinto Império. Num dos seus sermões não pronunciado, oferecido à

rainha, salientou que o rei D. João IV tinha nascido no ano da estrela de Kepler, acrescentando:

E significava mais alguma coisa a mesma Estrela nova? Duas coisas, e duas novidades as maiores que nunca viu, e há muitos anos espera ver o mundo. A primeira, que na Cristandade se levantaria uma nova Monarquia, que dominaria, e seria senhora de todo o universo. A segunda, que esta Monarquia, e o seu Monarca seria o que destruisse, e extinguisse a Seita, e Império Maometano. Assim o diz expressamente o já alegado Keplero, Matemático famoso deste século, que com a mesma Estrela diante dos olhos observando todos os movimentos seus, e dos outros astros, compôs dela um eruditíssimo Livro, no qual descendo à declaração, e juízo de seus efeitos, ou influídos, ou significados, primeiro é este:

[...] Quer dizer: que desde o ano de seiscentos e quatro, em que aquela Estrela apareceu no Céu, começava a nascer, e se levantar na terra “uma nova República, a qual crescendo com a idade viria a formar a seu tempo um Império universal, debaixo de cuja obediência todos os Reinos do mundo, que ao presente tumultuavam ferozmente em guerras, deporiam as armas, e ele seria o jugo que os amansasse, e o freio que os contivesse em paz. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 285)

A doutrina católica impedia os juízos feitos nos horóscopos sobre o futuro de indivíduos (astronomia judiciária), mas não impedia profecias a respeito da natureza, de regiões ou de países. Vieira, alinhado com a doutrina da Igreja, recusava a astrologia judiciária, mas não se furtava a outras formas de astrologia. Vieira procurou, de resto, separar astrologia de astronomia, como se verifica no

trecho seguinte da *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*, escrito no final da sua vida:

Não se chama este juízo astronómico, porque não é nosso intento examinar ou definir a natureza, a matéria, o nascimento, o lugar, as distâncias, os aspetos, os movimentos, nem algumas das outras circunstâncias em que curiosamente se empregam as observações da Astronomia, e muito menos a duração e o caso deste prodigioso meteoro, pois ainda estão pendentes. Também se não chama astrológico este juízo, porque reputando nós com os mais sábios e prudentes professores da mesma arte quão inútil, infrutuosa e vã seja aquela parte da Astrologia que, com o nome de judiciária, costuma entreter os discursos e enganar as esperanças ou fantasias dos homens, não só seria crime contra a Providência do Altíssimo, mas desprezo de seus avisos tão manifestos, diverti-los a considerações ociosas, em que se confundam e percam os efeitos próprios, e saudáveis, que deve e pode produzir em nós uma causa tão notável e tão notória. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 583)

A polémica a respeito das influências celestes sobre a vida dos humanos foi analisada por Luís Miguel Carolino na sua tese *A Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)* (Carolino, 2003).<sup>8</sup> Segundo esse autor, em finais do séc. XVI, a existência de influências astrais ocultas, isto é, para além das influências que são aparentes através do movimento e da luz, recebia consenso na comunidade dos filósofos portugueses, designadamente dos autores dos *Conimbricenses*, os comentários a Aristóteles da Escola Jesuítica de Coimbra. No entanto, para a Igreja o futuro era vontade de Deus e Deus tinha de ser respeitado, mesmo temido, pelos homens. O papa Sisto V, numa bula de 1586, tinha criticado a ambição humana de conhecer o futuro, pois tal

---

<sup>8</sup> Ver também Camenietzki (1995), Camenietzki (2005) e Carolino & Camenietzki (2006).

não passava de uma tentativa de penetrar nos domínios estritamente reservados à Divindade. Alguns padres jesuítas objetaram nessa altura de um modo muito claro à astrologia, ao discutirem a questão da predestinação, isto é, o problema da compatibilidade entre a graça divina e a liberdade humana de escolha. Para Luis de Molina (1535-1600), o famoso inaciano que estudou em Coimbra e ensinou em Coimbra e Évora na segunda metade do séc. XVI, o homem gozava de liberdade, sendo responsável pela sua salvação ou pela sua perdição. O futuro não estava, portanto, escrito nos astros, como pretendia o determinismo astrológico. Para ele e para outros padres da época a astrologia não passava de mera superstição ou mesmo idolatria. Já os protestantes eram mais recetivos à ideia de predestinação: os planos de Deus não podiam ser limitados pelas ações humanas, sendo lícito ao homem tentar conhecê-los. A predestinação total, a ideia de que todo o ser humano tinha o destino traçado por Deus desde o seu nascimento, tinha sido uma ideia marcante na doutrina calvinista. A astrologia judiciária, a parte da astrologia que trata de ligar os astros e o futuro humano, era, portanto, vista com grande desconfiança nos países católicos, sendo nalguns sítios mesmo proibida, ao passo que nos países protestantes ela conhecia maior difusão.

#### **4. Vieira e Descartes**

A Filosofia Natural de Aristóteles era ensinada no séc. XVII em todas as escolas jesuíticas. No seu livro *Meteorologia*, Aristóteles descreveu com algum rigor o fenómeno do arco-íris: apresenta os dois arcos, um principal e o outro secundário, cujas cores estão em ordem inversa, ensaia uma representação geométrica, e refere até o arco-íris noturno, um fenómeno difícil de observar, causado pela luz do Sol refletida pela Lua. Em contrapartida, é patente a falta de rigor: por exemplo, diz que no arco-íris apenas há três cores: escarlate, verde e púrpura; e, naturalmente, embora falasse em reflexão, não conseguia explicar o fenómeno.

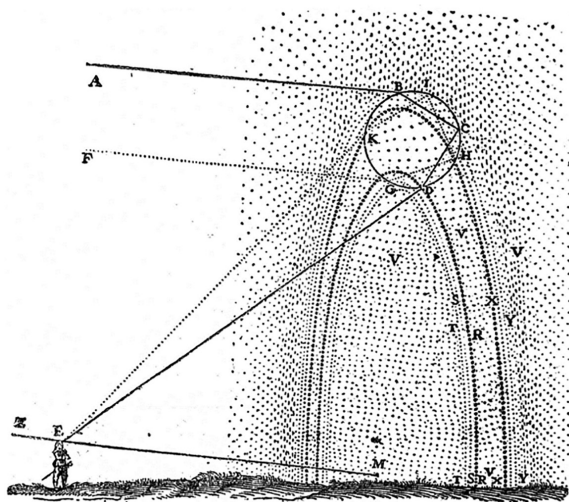


Fig. 2. Representação do arco-íris segundo Descartes na sua obra *Météores*, em apêndice ao *Discours de la méthode*, de 1633.

Descartes apresentou em 1637, num apêndice ao famosíssimo *Discurso do Método*, de seu título completo *Discurso do Método para bem Conduzir a Razão e Buscar a Verdade nas Ciências, mais a Dióptrica, os Meteoros e a Geometria, Que são Ensaaios desse Método*, uma descrição científica do arco-íris: este fenômeno não era mais do que o efeito da refração e da reflexão da luz solar em pequenas gotas de água na atmosfera, como ele mostra num elucidativo diagrama (Fig. 2). Os raios de luz solar incidiam numa gota, desviavam-se, refletiam-se na parede do fundo da gota e voltavam a desviar-se ao sair. Podiam também refletir-se uma segunda vez, dando origem ao arco secundário, percebendo-se assim a inversão das cores invertidas. Ora, Descartes foi, com o holandês Willebrord Snellius (1580-1626), o autor das leis da refração, que descrevem o desvio da luz quando passa de um meio para outro, no caso do ar para a água.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> A descrição do fenômeno teve, contudo, precursores, nomeadamente o teólogo e físico alemão dominicano dos sécs. XIII-XIV Teodorico de Freiberg (c.1250-c.1310), na sua obra *De iride et radialibus impressionibus*.

Mais tarde, Newton, que realizou experiências com prismas de vidro em 1665 e 1666, veio explicar que o desvio da luz de um meio para outro se devia à diferente velocidade de diferentes partículas de luz nos dois meios (para ele, tal como para Descartes, a luz era feita de pequenas partes). A luz solar é branca, mas, como a luz branca é feita de partículas correspondentes às diferentes cores, as cores apareceriam dentro da gota e, ainda mais, à saída dela. A luz branca seria, portanto, contra todas as evidências, heterogênea, uma conclusão que Descartes não tinha conseguido alcançar (para explicar o aparecimento das cores tinha recorrido a uma complicada ação de vórtices do éter). A teoria corpuscular de Newton, que ele expôs em 1672 numa carta à Royal Society, conheceu uma reação desfavorável de Robert Hooke (1635-1703), o que terá levado Newton a protelar a publicação das suas conclusões sobre ótica, que ele ensinava em Cambridge, até ao ano de 1704, quando saiu o seu livro *Opticks*. Nessa obra explica em profundidade como a sua teoria corpuscular, disputada por Hooke, explica o arco-íris. Na altura, a teoria corpuscular já tinha uma concorrente – a teoria ondulatória, não só de Hooke mas também e principalmente do holandês Christiaan Huygens (1629-1695). Mas a autoridade de Newton prevaleceu nos tempos que se sucederam.

Como era visto o arco-íris fora da esfera da ciência? A visão religiosa dominava. Os fenómenos naturais como o arco-íris eram considerados, no séc. XVII, na literatura teológica, obras divinas. O arco-íris era visto como “um dos principais ornamentos do trono de Deus”<sup>10</sup> e, conforme está escrito no Génesis, era o sinal da aliança que Deus tinha celebrado com os homens após o dilúvio universal (“o meu arco que coloquei nas nuvens. Será o sinal da

---

<sup>10</sup> Ver *Discours sur l'Histoire Universelle*, 1681, do bispo e teólogo francês Jacques Bossuet (1627-1704). Cf. Bossuet, 1875.



minha aliança com a terra”, Gn 9, 13).<sup>11</sup> Ora, num dos Sermões do Santíssimo Sacramento, dito em S.<sup>ta</sup> Engrácia, Lisboa, em 1645, escassos oito anos após ter saído o livro de Descartes (não sabemos se o pregador dele tinha conhecimento), Vieira diz: “Na Íris, ou Arco celeste, todos os nossos olhos jurarão que estão vendo variedade de cores; e contudo ensina a verdadeira Filosofia que naquele Arco não há cores, senão luz, e água” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI: 84).<sup>12</sup>

A “verdadeira Filosofia” significava afinal a ciência dos modernos, entre os quais estava evidentemente Descartes. E, na verdade, as cores são o efeito da luz ao passar pela água, como Descartes demonstrou laboratorialmente usando garrafas de água. Assistimos, portanto, à inclusão de linguagem científica num discurso religioso. Mais tarde, no “Sermão da Segunda Dominga da Quaresma”, pregado na Capela Real em 1651, Vieira afirma: “Isto, que chamamos Céu, é uma mentira azul, e o que chamamos Íris, ou Arco-celeste, é outra mentira de três cores” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 49). Vieira estava certo, embora não conhecesse a fundo a ciência mais moderna. De facto, sabemos hoje que a cor azul do céu se deve à difusão da luz branca pelas moléculas que constituem o ar: o céu é, de facto, preto. E sabemos também que todas as cores do arco-íris<sup>13</sup> podem ser obtidas combinando as três cores primárias: vermelho, azul e verde. As “três cores” de Vieira devem corresponder às três cores do arco-íris de Aristóteles.

Numa linha científica coerente, Vieira, numa outra sua prédica, o “Sermão da Quinta Quarta-feira da Quaresma”, dito na Misericórdia

---

<sup>11</sup> Ainda hoje o arco-íris se diz, em português, “arco da velha”: “velha” significa a velha aliança da Bíblia.

<sup>12</sup> Sobre Vieira e o arco-íris ver Fernandes (2008), Menezes e Costa (2012) e Mourão (1999).

<sup>13</sup> Convencionalmente sete, mas na realidade tantas quantas se quiserem, pois existem todas as cambiantes entre o vermelho e o violeta, descritas modernamente por um contínuo de comprimentos de onda.

de Lisboa em 1669, explica o arco-íris com base na refração da luz, tal como Descartes tinha proposto: “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 da vista” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 215). Note-se como é dada primazia ao saber do “filósofo” (filósofo natural, entenda-se) em relação ao saber comum. Uma das marcas da ciência moderna é precisamente a ultrapassagem do senso comum: ela é visível em Descartes e, ainda mais, em Galileu e Newton. Saliente-se, acima de tudo, que a autoridade da ciência é invocada num sermão seiscentista português. O arco-íris é real, mas para ele existir têm de concorrer três coisas numa certa disposição: a luz solar, as gotas de água na atmosfera e os olhos do observador. A observação do arco-íris é um fenómeno individual, mas todos os observadores vêem algo semelhante. Cada um deles terá sempre um arco-íris em torno de si, fornecendo as leis da ótica um quadro unificado para todas as observações individuais.

## 5. Vieira e Newton

No séc. XVII os cometas estavam na moda, tendo o aparecimento de alguns sido notado pelos astrónomos, agora dotados de telescópios. Os *Principia* (Newton, 1687) indicam como calcular as órbitas muito alongadas de cometas. Edmond Halley (1656-1742), um contemporâneo e seguidor de Newton, verificou a periodicidade do cometa que hoje tem o seu nome, prevendo o seu aparecimento posterior.<sup>14</sup>

Vieira, que não faz referências a Newton, foi um observador de cometas. Forneceu até contribuições à ciência ao deixar registos

---

<sup>14</sup> Sobre a história dos cometas ver Heidarzadeh (2008), Olson & Pasachoff (1998), Seargent (2009) e Yeomans (1991).

dessas suas observações. Para ele os cometas eram “sinais de Deus”, isto é, interferências diretas do Todo-Poderoso no Universo com vista a prevenir os seres humanos. Por isso, com um olhar muito atento, perscrutava eventuais mudanças na abóbada celeste. No seu tempo, as esferas sólidas e fixas do céu do sistema geocêntrico de Aristóteles e Ptolomeu estavam a ser substituídas pelo conceito de céu fluido, um céu que os cometas conseguiam romper para chegarem relativamente perto da Terra.

Na obra completa de Vieira encontram-se várias referências a observações de cometas que ele realizou no Brasil, em Portugal e, num caso, a meio caminho. As suas referências nos sermões e sobretudo nas cartas (nas quais há também referências a eclipses e a meteoros) revelam cuidado na observação. Fornece, por exemplo, informações astronómicas, como o tempo e, indicando as constelações, a região do céu onde foi efetuado o avistamento. Apresenta-se, baseada na compilação do astrónomo brasileiro Rogério Mourão (Mourão, 1999), uma lista dos cometas observados por Vieira.<sup>15</sup>

A. No seu texto de 1695, *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía* (Franco & Calafate, 2013/2014, III, I: 603), Vieira refere o brilhante cometa de 1618 que observou em pequeno, na Baía, para onde seus pais se tinham mudado em 1614. Esse cometa, chamado “grande cometa de 1618” ou, modernamente, C/1618 WI, foi descoberto em 16 de novembro de 1618, por Kepler, tendo sido referido por outros astrónomos. Atingiu enorme magnitude, sendo a sua cauda de cerca de 70 graus. Escreveu Vieira em 1659, em *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e Segunda Vida Del-Rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra*:

---

<sup>15</sup> Sobre Vieira e os cometas ver também Fernandes (2008), Menezes & Costa (2012).

No ano de 618 apareceu em todo o mundo o último e famosíssimo cometa que viu a nossa idade. A figura era de uma perfeitíssima palma, a cor acesa, a grandeza como da sexta parte de todo o hemisfério, o sítio no Oriente, o curso sempre diante do Sol, a duração por quase dois meses. Eu o vi na Baía, e Vossa Senhoria o devia ver; e de então para cá não houve outro cometa, ao menos notável; fala dele Causino no seu livro *De regno et domo Dei* em três partes, atribuindo-lhe os efeitos principalmente em Espanha. Deste cometa que, por antonomásia, foi o cometa desta idade, entendo que fala Bandarra, pois foi o cometa do século das suas profecias. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 102)

Esse cometa teria sido previsto por Gonçalo Bandarra (1500-1556), um poeta popular sebastianista que augurou a restauração do reino de Portugal. Vieira haveria de ser prosélito de Bandarra e esse foi um dos motivos do processo que a Inquisição moveu a Vieira. O mesmo cometa foi descrito pelo médico e astrólogo de origem judaica Manuel Bocarro (chamado “o francês”, 1588 ou 1593-1669), cujas opiniões foram apoiadas por Vieira.<sup>16</sup> Os astrólogos espanhóis Pedro Mexia e António de Najera também deixaram escritos sobre os cometas de 1618 (de facto, foram três) em publicações impressas em Portugal (Mexia, 1619; Najera, 1619).

**B.** Em carta de 22 de dezembro de 1664 a D. Rodrigo de Meneses, Vieira referiu o cometa, hoje chamado C/1664 W1, descoberto em 17 de novembro em Espanha – um manuscrito provavelmente do padre jesuíta Bernardo José Zaragoza (1627-1679) descreve-o – e avistado também pelo astrónomo polaco Johannes Hevelius (1611-

---

<sup>16</sup> Ver Bocarro (1619). O mesmo autor, que se gabava de manter relações com Galileu e Kepler, publicou em Florença um livro com um prefácio da suposta autoria de Galileu (Bocarro, 1626). A assinatura é de “G.G. mathem”, não havendo prova de que se trata do sábio pisano.

-1687), por isso também dito “Hevelius”. Ele observou-o nessa altura em Coimbra, onde estava detido pela Inquisição, sustentando que ele pronunciava desastres (“é funesto e funeral”). Escreveu: “parecia coisa alheia da Providência de Deus, nos casos em que há mudanças notáveis no mundo, não prevenir e admoestar ao mesmo mundo com os prognósticos delas, para que ninguém o possa negar como autor de todas” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 418). Numa carta de 29 de dezembro voltou a falar do cometa, queixando-se que na Universidade de Coimbra não o observavam e dizendo que “o cometa de 1577, a que se atribui a fatalidade de el-Rei Dom Sebastião, segundo a conta de Vossa Senhoria saiu ou apareceu no mesmo dia que este” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 420-421). Acrescenta: “Eu fiz meu estudo no caso, não como matemático, mas como marinheiro, que é o mais a que se estende a minha arte, ou experiência” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 421). A 19 de janeiro de 1666 continuava, noutra carta a D. Rodrigo de Meneses, a descrever o cometa, ligando-o à manifestação de tempestades em Coimbra (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 423). A 3 e a 7 de fevereiro ainda fala do cometa, nessa altura em vias de desaparecimento (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 427-428). Segundo Vieira, que possuía bons contactos no Brasil, o astro teria sido observado, pela primeira vez, em 12 de novembro no mar do Maranhão (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 434), portanto antes de Zaragoza. O matemático jesuíta alemão Valentim Estancel ou Stansel (1621-1705) descreveu esse cometa no seu livro *Legatus Uranicus* (Stansel, 1683). Vieira refere um “padre alemão” – de certo Estancel – em cartas de 23 de fevereiro (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 436 e 438). Huygens e Newton, este estudante em Cambridge, observaram também o mesmo cometa. Houve quem lhe atribuísse a responsabilidade pela grande peste de Londres de 1665. O padre e lente da Universidade de Coimbra António Pimenta (1620-1700) escreveu sobre o cometa de 1664 (Pimenta, 1665). O mesmo

aconteceu com o médico, astrólogo e autor de almanaques Manuel Galhano Lourosa (Lourosa, 1666a e 1666b).

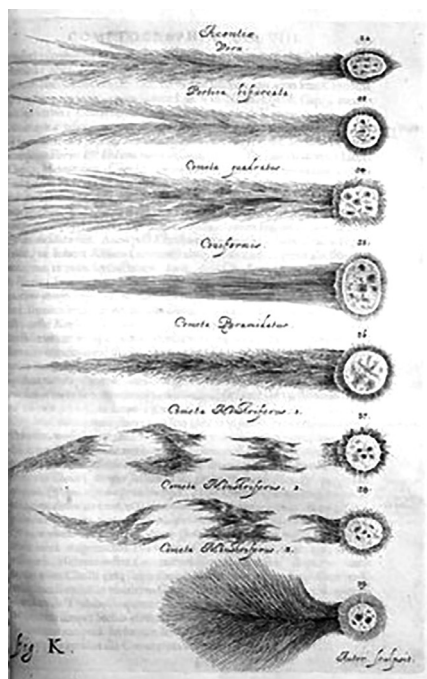


Fig. 3. Representação de cometas por Hevelius no seu livro *Cometographia* (tábua IV), de 1668.

C. Um outro cometa foi observado em março e abril de 1665 por Vieira em Coimbra, tendo ele dúvidas se era o mesmo ou não. Era, muito provavelmente, o C/1665 F1, também observado por Hevelius. Esse cometa e o anterior constituíram o pretexto para Hevelius publicar o seu livro *Cometographia*, uma das primeiras obras sobre cometas (Fig. 3). Vieira refere o novo cometa em cartas ao marquês de Gouveia de 13 de abril e 4 de maio (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 461 e 467) e a D. Rodrigo de Meneses de 26 de abril (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 463). Esse cometa foi observado no Brasil por Stansel, no Colégio da Baía, estando descrito no seu livro *Uranophilus Caelestis Peregrinus* (Stansel, 1685).

**D.** Vieira referiu o cometa Kirch (também chamado “grande cometa de 1680” ou C/1680 V1), assim nomeado em honra do astrónomo alemão Gottfried Kirch (1639-1710), que o descobriu em 14 de novembro de 1680, e que se mostrou visível no céu austral durante a sua viagem ao Brasil em 1681. O jesuíta italiano Eusebio Kino (1645-1711) também observou o Kirch na sua viagem de Espanha para o México, tendo-o descrito numa das primeiras obras científicas publicadas no Novo Mundo (Kino, 1681). Numa carta da Baía de 22 de julho de 1684 a António Pais de Sande Vieira fala do “grande cometa de 81” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 302). E refere-o também na *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*: “No ano de mil seiscentos e oitenta apareceu no meio da barra de Lisboa, como entrando por ela, o cometa da mais agigantada estatura de quantos tinham assombrado o mundo, segundo a descrição de todas as histórias e as medidas e instrumentos de Matemática” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 595). O Kirch foi o primeiro cometa a ser descoberto com a ajuda do telescópio e os seus dados foram usados por Newton para confirmar as leis de Kepler. A teoria da gravitação assenta em boa parte na órbita deste cometa. Além disso, despertou a atenção de Edmond Halley.<sup>17</sup> Em Portugal foi visto pelo padre e professor da Universidade de Coimbra Jerónimo de Santiago (1644-1720) (Santiago, 1681).

**E, F.** Vieira observou o cometa Bianchini ou C/1684 N1, nomeado em honra do cientista italiano Francesco Bianchini (1662-1729),<sup>18</sup> que o avistou em Roma em 30 de junho de 1684. Pela leitura de uma carta vieirina deduz-se que ele foi visto em 6 de maio desse

---

<sup>17</sup> O famoso cometa Halley passou perto da Terra em 1682, embora sem na altura ter esse nome, passando despercebido a Vieira. Reapareceria em 1758 conforme as previsões.

<sup>18</sup> Bianchini haveria de ser protegido do rei D. João V (cf. Marciano, 1989).

mesmo ano, em Pernambuco, por Stansel, portanto antes de Bianchini. Vieira escreve, numa carta ao marquês de Gouveia:

As [novas] deste céu não sei se são melhores; Vossa Excelência o julgará pelos dois cometas, que nele apareceram este ano, cujos retratos envio com esta. O primeiro foi visto desde seis de maio até ao dezasseis; e vão mais exatamente notados os seus movimentos; porque os observou em Pernambuco um padre alemão, grande matemático, onde foi também visto de todos os padres daquele Colégio. O segundo apareceu no Rio de Janeiro em uma aldeia chamada Itinga, e observado primeiro dos índios, e depois dos padres, que nela residem, desde o primeiro do mesmo mês de maio até os 15. Aquele se via de dia, e partia o sol pelo meio; este de noite, e mostrava na cauda 3 estrelas. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 315)

Não conhecemos mais dados sobre o segundo cometa.

**G.** O cometa descoberto em 24 de novembro de 1689 por Simon van der Stel (1639-1712), governador da colônia holandesa do Cabo na África do Sul, denominado C/1689 X1, foi avistado por Vieira a 6 de dezembro desse mesmo ano. Vieira escreveu da Baía ao cônego Francisco Barreto: “Cá apareceu um cometa aos 6 de dezembro, dia em que foi coroado el-Rei, muito maior que o grandíssimo, que lá vimos no ano de 80, em figura de palma, que se estendia desde o horizonte até o zénite, e levava o curso para a parte austral, tão arrebatado qual nunca se viu em outro” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 430).

Tal aparição foi também descrita no *Discurso Astronómico* (1689), de posse da Biblioteca Nacional de Lisboa, da autoria provável de Stansel.



H. Finalmente, em 1695 Vieira observou o cometa Jacob, do nome do padre jesuíta francês Jacob Cocleo ou Jacques Cocle (1628-1710), hoje chamado C/1695 U1, que o viu na Baía de Todos-os-Santos em 28 de outubro de 1695, que está descrito no já referido texto *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía: Juízo do Cometa Que Nela Foi Visto em 27 de Outubro de 1695 e Continua até Hoje, 9 de Novembro do Mesmo Ano* (escrito quando o autor já tinha 89 anos!). Tendo em atenção a data indicada no título, Rogério Mourão aventa a hipótese de a primeira observação deste cometa ter sido efetuada por Vieira (Mourão, 1999). No referido texto, Vieira faz um estudo, de carácter teológico-astrológico, portanto não científico, relacionando os aparecimentos com eventos na Terra. Para Vieira, como foi dito, os cometas eram sinais divinos: “depois que os profetas cessaram, começou Deus a falar pelos cometas, que é a linguagem universal de maior majestade e horror de que usa extraordinariamente a Seus tempos, e em casos graves, como se não pode duvidar seja o presente” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 585-586).

Qual seria a causa dos cometas? Se, no “Sermão dos Bons Anos”, pregado na Capela Real em Lisboa em 1641, aceitava a teoria de Aristóteles de que a matéria dos cometas são os vapores ou as exalações da terra subidas ao céu, já em *A Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía* Vieira já levanta dúvidas sobre a teoria de Aristóteles de que os cometas resultariam da ascensão ao céu de material da terra:

Não sendo fácil de crer, nem de entender que os vapores da terra e exalações do mar, subindo de tão diversos lugares de um e outro elemento, sem causa superior que os disponha e ordene, eles naturalmente e por si mesmos se ajuntem e se ajustem entre si, e se condensem e acendam em tal lugar e em tal composição, e em tal figura, e que esta a conservem, ou variem com

tal uniformidade, como se vê nos cometas. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 586)

As observações dos cometas realizadas ao longo do sécs. XVI e XVII, assim como as observações de “novas” feitas por Tycho e Kepler foram importantes não só para conservar registos, antes de Halley prever os regressos dos cometas com base nas leis de Newton, mas também para colocar em causa a antiga teoria da incorruptibilidade dos céus. A teoria dos céus fluidos opõe-se à teoria aristotélico-ptolomaica das esferas sólidas, onde se situariam os planetas do sistema solar, o próprio Sol e as estrelas fixas. Em Portugal, a ideia dos céus fluidos foi introduzida pelo jesuíta italiano Cristophoro Borri (1583-1632),<sup>19</sup> que esteve no Oriente e ensinou em colégios de Coimbra e Lisboa depois de ter saído de Itália, após admoestação pelo geral da Companhia. Borri, um dos introdutores do telescópio entre nós (Leitão, 2001), baseou-se na observação de cometas (como o cometa de 1618, que observou na Cochinchina, hoje Vietname) e no aparecimento de novas estrelas para contrariar a tese de que os céus eram imutáveis e incorruptíveis. De facto, Borri deve-se ter inspirado em Tycho para escrever em *Compendium de Nova Mundi Constitutione* (1624): “Na opinião dos Antigos, que imaginavam tantos céus sólidos, não é possível que os cometas penetrem tantos céus. Na nossa opinião, não é difícil, porque concebemos ser o céu, não um corpo sólido, mas fluido”.

Depois de Borri, jesuítas portugueses como Baltasar Teles (1596-1675) e Francisco Soares Lusitano (1605-1659), professores na Universidade de Évora, também simpatizaram com a ideia dos céus fluidos (António Vieira e Soares Lusitano eram conhecidos). Por outro lado, Descartes, no seu *Traité du Monde et de la Lumière*, atribuiu os movimentos planetários a vórtices celestes, um conceito

---

<sup>19</sup> Ver Leitão (1988), que analisa alguns livros e manuscritos de Borri.

semelhante ao dos céus fluidos. É talvez por isso que Vieira, na sua *História do Futuro*, escrita a meio do séc. XVII, fala dos céus fluidos como um conceito recente, fazendo, porém, notar que se trata também de retomar uma ideia antiga. Tinha razão, pois, por exemplo, o filósofo grego pré-socrático Anaxímenes de Mileto (c. 588-524 a.C.), que considerava o ar o elemento essencial e imaginava os astros como discos flutuantes em fluxos de ar.

## 6. Conclusões

O Padre António Vieira foi um homem conhecedor da ciência do seu tempo, o tempo da revolução científica, que se seguiu ao tempo dos Descobrimentos portugueses. Ele conhecia alguns dos trabalhos de Copérnico, Tycho Brahe e Kepler, cujo nascimento precedeu o dele. Se não acompanhou Copérnico na sua nova arquitetura do céu, classificou as observações de Kepler como “novas”: os fenómenos em causa eram para ele naturalmente manifestações divinas. Não tendo referido Newton, Vieira foi um atento observador de cometas numa época em que aqueles astros estavam a ser usados para confirmar a mecânica de Newton, na qual uma força universal de gravitação permitia as órbitas elípticas descritas pelas leis de Kepler. Em 1618, quando era menino, Vieira tinha visto no Brasil um cometa descrito por Kepler. Os cometas acompanharam-no ao longo da vida. Perto do fim desta, em 1695, observou um cometa em São Salvador da Baía. Além das referências e comentários astronómicos, Vieira também fez várias referências e comentários ao fenómeno do arco-íris, que no tempo de Vieira foi descrito por Descartes.

Vieira não tinha, evidentemente, uma atitude científica nem os seus fins eram os da expansão e divulgação da ciência. Os fenómenos naturais não passavam para ele de exemplos da portentosa obra de Deus, referindo-os como meios retóricos na sua incansável tarefa de evangelização. Continuou essencialmente aristotélico, tal como tinha sido ensinado no colégio da sua Ordem, mas, numa altura

em que as concepções aristotélicas estavam a desabar, assomam no seu discurso algumas notícias da modernidade, revelando-se nesse aspeto um atento observador do mundo físico.

## Bibliografia

- Albuquerque, L. (1973). Sobre o Conhecimento de Galileu e de Copérnico em Portugal no Século XVII. In L. Albuquerque (ed.), *Para a História da Ciência em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Almeida, T. (1762). *Recreação Filosófica, ou Dialogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas* (t. VI). Lisboa: Regia Officina Typografica. Acedido a 12 de julho de 2018, em [http://purl.pt/13937/4/sa-27579-p/sa-27579-p\\_item4/sa-27579-p\\_PDF/sa-27579-p\\_PDF\\_24-C-R0100/sa-27579-p\\_0000\\_capa-cap\\_a\\_t24-C-R0100.pdf](http://purl.pt/13937/4/sa-27579-p/sa-27579-p_item4/sa-27579-p_PDF/sa-27579-p_PDF_24-C-R0100/sa-27579-p_0000_capa-cap_a_t24-C-R0100.pdf).
- BAV (1624). C. Borri, *Compendium de Nova Mundi Constitutione juxta Systema Tychonis Brahae Aliorumque Recentiorum Mathematicorum*.
- Bocarro, M. (1619). *Tratado dos Cometas que Apareceram em Novembro Passado de 1618*. Lisboa: Pedro Craesbeck.
- Bocarro, M. (1626). *Luz Pequena, Lunar, e Estelífera da Monarchia Luzania*. Roma: C. J.
- Bossuet, J. (1875). *Discours sur l'Histoire Universelle*. Paris: Garnier Frères.
- Camenietzki, C. Z. (1995). O Cometa, o Pregador e o Cientista: António Vieira e Valentin Stansel Observam o Céu da Bahia no Século XVII. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, 14, 37-52.
- Camenietzki, C. Z. (2005). Da Bahia às Estrelas: as Viagens Celestes de Valentin Stansel (1621-1705). In L. M. Carolino & C. Z. Camenietzki (org.), *Jesuítas, Ensino e Ciência: sécs. XVI-XVIII* (227-240). Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Carolino, L. M. (1997). A Ciência e os *Topoi* Retóricos em António Vieira: um Caso de Difusão Cultural em Portugal e no Brasil durante o Século XVII. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, 18, 55-72.
- Carolino, L. M. (2003). *A Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Carolino, L. M. & Camenietzki, C. Z. (2006). Tokens of the Future: comets, Astrology and Politics in Early Modern Portugal. *Chronos*, 9, 33-58.
- Carvalho, R. (1985). *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: Instituto de História e Cultura Portuguesa.
- Carvalho, R. (1997). A Doutrina Heliocêntrica de Copérnico e a Sua Aceitação em Portugal. In R. Carvalho (ed.), *Colectânea de Estudos Históricos (1953-1994)* (233-269). Évora: Universidade de Évora.
- Casalini, C. (2016). *Aristóteles em Coimbra: cursus Conimbricensis e a Educação no Collegium Artium*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Quatuor Libros De Coelo Aristotelis Stagiritae* (1593). Lisboa: Officina Simonis Lopesij. Acedido a 12 de julho de 2018, em <http://purl.pt/14944/1/index.html#/1/html>.
- Discurso Astronômico* (1689). BNP, Coleção Pombalina, cód. 484, fls. 170-177.
- Fernandes, J. (2008). O Padre António Vieira e os “Sinais (na Mentira Azul) do Céu”. *Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais*, Porto, 10-20. Acedido a 12 de julho de 2018, em <http://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/896/2/10-20.pdf>.
- Fiolhais, C. (2016). António Vieira e a Ciência. *Café com Letras: Revista de Literatura*, 3, 53-54.
- Fiolhais, C. (2018). Fichas sobre Ciência em Vieira. In J. E. Franco & P. Calafate (coord.), *Dicionário do Padre António Vieira*. Lisboa: Círculo de Leitores (em preparação).
- Francês, M. B. (2006). *Luz Pequena Lunar e Estelífera da Monarquia Lusitana*. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Heidarzadeh, T. (2008). *A History of Physical Theories of Comets, From Aristotle to Whipple*. New York: Springer.
- Kino, E. F. (2005). *Exposición Astronómica del Cometa, Que el Año de 1680, por los Meses de Noviembre, y Diciembre, y este Año de 1681, por los Meses de Enero y Febrero, se Ha Visto en Todo el Mundo, y se Ha Observado en la Ciudad de Cádiz / el P. Eusebio Francisco Kino, de la Compañía de Jesús*. Cidade do México: Francisco Rodríguez Lupercio. Acedido a 16 de julho de 2018, em <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/exposicion-astronomica-del-cometa-que-el-ano-de-1680-por-los-meses-de-noviembre-y-diciembre-y-este-ano-de-1681-por-los-meses-de-enero-y-febrero-se-ha-visto-en-todo-el-mundo-y-se-ha-observado-en-la-ciudad-de-cadiz--0/html/>.
- Leitão, H (1988). *Sphaera Mundi: a Ciência na Aula da Esfera. Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Coleções da BNP*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.
- Leitão, H. (2001). Os primeiros Telescópios em Portugal. In *Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro de História da Ciência e da Tecnologia* (107-118). Évora: Universidade de Évora.
- Leitão, H. (2002). Uma Nota sobre Pedro Nunes e Copérnico. *Gazeta de Matemática*, 143, 60-78.
- Lins, I. (1956). O Padre Antônio Vieira e a “História da Idéias no Brasil” do Professor Cruz Costa. *Revista de História*, USP, 13 (27), 149-175. Acedido a 16 de julho de 2018, em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/38015/40741>.
- Lourosa, M. G. G. (1666a). *Polymathia Exemplar: Doctrina de Discursos Varios Offerecido ao Conde de Castel-Melhor. Cometographia Meteorologica do Prodigious, e Diuturno Cometa, que Apareceu em Novembro do Anno de 1664*. Lisboa: António Craesbeeck de Mello.
- Lourosa, M. G. G. (1666b). *Discurso Medico, Appendis de Contagios ao Tratado do Cometa*. Lisboa: António Craesbeeck de Mello.
- Marciano, C. (1989). D. João V Patrono do Astrónomo Bianchini. In H. Leitão (coord.), *Estrelas de Papel: livros de Astronomia dos Séculos XIV a XVIII* (49-65). Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.

- Menezes, S. L. & Costa, C. J. (2012). Sobre Cometas e Arco-Íris: Antônio Vieira, os Jesuítas, o Conhecimento Revelado e a Ciência Moderna. *História Unisinos*, 16 (3), 369-378.
- Mexia, P. (1619). *Discurso sobre los dos Cometas, Que se Vieron por el Mes de Noviembre del Año Passado de 1618*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- Mourão, R. R. F. (1999). A Contribuição do Padre Antônio Vieira à História da Astronomia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 160 (403). Acedido a 16 de julho de 2018, em <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/e19.html>.
- Najera, A. (1619). *Discursos Astrologicos sobre o Cometa que Apareceo em 25 de Novembro de 618*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- Olson, R. J. M. & Pasachoff, J. M. (1998). *Fire in the Sky, Comets and Meteors, the Decisive Centuries, in British Art and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pimenta, A. (1665). *Sciographia da Nova Prostimasia Celeste, e Portentoso Cometa do Anno de 1664*. Lisboa: Domingos Cameiro.
- Santiago, J. (1681). *Tratado do Cometa que Appareceo em Dezembro Passado de 1680*. Coimbra: Manoel Diaz.
- Seargent, D. (2009). *The Greatest Comets in History*. New York: Springer.
- Stansel, V. (1683). *Legatus Uranicus ex Orbe Novo in Veterem, hoc est: observationes Americanae Cometarum Factae, Conscriptae ac in Europam Missae a R. P. Valentino Stansel*. Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinan. Acedido a 16 de julho de 2018, em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_t9t6bNS8Ia8C](https://archive.org/details/bub_gb_t9t6bNS8Ia8C).
- Stansel, V. (1685). *Uranophilus Caelestis Peregrinus sive Mentis Uranicae per Mundum Sidereum Peregrinantis Extases Authore Valentino Estancel, de Castro Iulii, Moravo, e Societate Iesu*. Gandavum: Heredes Maximiliani Graet. Acedido a 16 de julho de 2018, em [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_L3D44iaGRd0C](https://archive.org/details/bub_gb_L3D44iaGRd0C).
- Yeomans, D. K (1991). *Comets: a Chronological History of Observation, Science, Myth and Folklore*. New York: John Wiley.

## **Denunciar abusos e criticar erros: os animais na parenética de Vieira**

*Reporting abuses and criticizing mistakes: animals in the 17th century sermons*

Paulo Drumond Braga

Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes

ORCID | 0000-0001-5043-8236

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga

Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0002-7035-6497

### **Resumo**

No séc. XVII, foi comum alguns homens da Igreja procurarem na vida animal feitos e gestos comparáveis aos dos homens, de Deus e até do demónio. Este tipo de linguagem, que tanto agradou, por exemplo, a Francisco de Sales (1567-1622) e a Luís Maimbourg (1610-1686), era entendido como uma forma de pedagogia. Ao comparar os comportamentos dos animais com os dos humanos, os homens da Igreja pretendiam explicitar as boas e as más atitudes, atacando os pecadores e valorizando os bons comportamentos. É sob esta ótica que se pretende estudar a parenética do Padre António Vieira.

Palavras-chave: animais; comportamento; pedagogia; sermões

## Abstract

In the 17th century, it was common for some men of the Church to see in animal life gestures comparable to those of men, God and even the devil. This type of language, which was so pleasing to Francisco de Sales (1567-1622) and Luís Maimbourg (1610-1686), was, for example, understood as a form of pedagogy. By comparing the behaviours of animals with those of humans, the men of the Church intended to explain good and bad attitudes, attacking sinners and valuing good behaviour. It is from this perspective that we intend to study the sermons of Father António Vieira.

Keywords: animals; behaviour; pedagogy; sermons

Tendo-se acabado de publicar um livro intitulado *Animais e Companhia na História de Portugal* (Braga & Braga, 2015), que coordenámos, e que entendemos como um ponto de partida para diversos outros percursos de carácter académico, recebemos o amável convite de José Eduardo Franco para abordarmos a temática dos bichos na obra do Padre António Vieira. O resultado desse desafio é o texto que hoje se apresenta e que se circunscreve não a toda a ampla produção escrita do jesuíta, mas tão só à parenética, a qual, na obra completa publicada em 2013 e 2014, sob a direção de José Eduardo Franco e de Pedro Calafate, ocupou 15 dos 30 volumes que a compõem. Optámos por escolher apenas os sermões que referiram determinados animais em particular, desprezando os que se referiam aos bichos de forma genérica, como aves, feras ou peixes.

1. A parenética conheceu a sua fase mais expressiva ao longo do séc. XVII. Recorde-se que as homilias, as missões do interior, as



exéquias, as ações de graças, os panegíricos dos santos e da Virgem, as canonizações, os aniversários da fundação de casas conventuais, as tomadas de hábito, os autos da fé, as procissões de resgate de cativos e bem assim todas as festas religiosas e litúrgicas davam origem a sermões, o que explica a abundância deste tipo de textos, muitos dos quais tiveram honras de impressão, em especial durante os sécs. XVII e XVIII<sup>1</sup>, o que não deve fazer esquecer a significativa, abundante e muito dispersa produção concionatória manuscrita.

A parénese ultrapassava as áreas espiritual e religiosa, pois não se podem esquecer os sermões pregados por ocasião de diferentes efemérides relativas à família real – nascimentos, casamentos, aniversários, doenças e mortes –, os quais apresentam importantes informações quer biográficas quer ao nível da representação, funcionando como um instrumento de carácter político. Assim, importa estabelecer distinção entre as prédicas das ações missionárias, evangélicas e penitenciais destinadas a pessoas pouco catequizadas e analfabetas, e a oratória culta, cidadina, cortesã, de carácter mais político, a qual estava a cargo do pregador régio, um profissional preparado para desempenhar tais funções (Ambrasi, 1996: 347-389; Mendes, 1989: 74, 80; Marques, 2001a: 470-510).

O sermão integrou um dos mecanismos pedagógicos de disciplinamento social (Schulze, 1992; Reinhard, 1994: 101-123; Schilling, 1994; Schilling, 2007; Prosperi, 1994; Prosperi, 1996; Palomo, 1997;

---

<sup>1</sup> Veja-se a lista dos sermões impressos entre 1619 e 1716 estabelecida por Pontes, 1961. Era comum a publicação de sermões, quer avulsos quer em conjunto, o que poderia traduzir não só o interesse por este tipo de textos entre a população culta como, e sobretudo, ser entendido como sintoma de crise e de alteração política. Por outro lado, essas publicações, de custo acessível, não deixavam de ser procuradas pelos próprios pregadores que assim se muniam de exemplos de fácil imitação. Se tivermos em conta os anúncios de livros aparecidos na *Gazeta de Lisboa*, entre 1715 e 1750, podemos verificar que das 2094 obras a que o periódico fez referência 224 eram sermões (entre espécimes avulsos e sermonários), o que representou 18,3% dos livros de temática religiosa e 10,7% do total das obras publicitadas. Cf., respetivamente, Marques, 1998: 162; Braga, 2001: 465-565.

Brambilla, 2006; Candau Chacón, 2007). Na verdade, se tivermos em conta o posicionamento de Erminia Ardissimo, que defende a educação dos fiéis como o mais ambicioso projeto da Igreja após o Concílio de Trento, não poderemos estranhar que a pregação tenha assumido um papel relevante. Nela se depositaram esperanças de renovação da vida espiritual e, para tal objetivo ser atingido, recorreu-se aos instrumentos de persuasão clássicos, humanísticos e até aos que eram produtos da nova cultura. A oratória permitiu, assim, dar ordem e certeza ao mundo e coerência ao dogma. Se excetuarmos a confissão, era o único meio de ouvir a palavra de Deus em língua vulgar, conseqüentemente uma poderosa arma para a conquista da mente e uma importante via de formação da consciência e da espiritualidade dos fiéis (Ardissimo, 2001: 10-17).

Tenhamos em atenção que a repercussão das prédicas nos ouvintes e a crítica a esses mesmos ouvintes, sobretudo quando não prestavam atenção e se ocupavam com assuntos diversos durante a pregação, não foram menosprezadas por diversos autores ao longo dos séculos, de entre os quais o Padre António Vieira (Pires, 1996). O sermão, como instrumento de utilidade catequética ou política, era um importante meio de propaganda e de ataque; daí o interesse em ser publicado, uma vez que, assim, chegava também aos que não o tinham ouvido. Neste contexto, era comum a edição de sermões, quer avulsos quer em conjunto, o que poderia traduzir não só o interesse por este tipo de textos entre a população culta como, e sobretudo, ser entendido como sintoma de crise e de alteração política (Mendes, 1989: 69-71). Por outro lado, essas publicações, de custo acessível, não deixavam de ser procuradas pelos próprios pregadores, que, assim, se muniam de exemplos de fácil imitação (Marques, 1998: 162).

2. Desde muito cedo, foi prática corrente entender a natureza como modelo de vícios e de virtudes. Em particular, o mundo

animal apareceu como reflexo divino e como meio para moralizar. Bestiários, fábulas, lendas, provérbios e tantos outros escritos demonstraram estas vertentes (Morgado García, 2015: 57-85). Ora, no séc. XVII, foi comum alguns homens da Igreja procurarem na vida animal feitos e gestos comparáveis aos dos homens, de Deus e até do demónio. Este tipo de linguagem, que tanto agradou, por exemplo, a Francisco de Sales (1567-1622) e a Luís Maimbourg (1610-1686), era entendido como uma forma de pedagogia. Ao comparar os comportamentos dos animais com os dos homens, os clérigos pretendiam explicitar as boas e as más atitudes, atacando os pecadores e valorizando os bons comportamentos (Baraty, 1996: 67-79). Deste modo, os animais adquiriram sobretudo sentidos morais e alegóricos.

Em Portugal, a utilização dos bichos como meio de passar mensagens aos fiéis, de forma mais veemente, foi preconizada por vários autores, de entre eles, o Padre António Vieira, nos vários tipos de sermões que pregou em Portugal, no Brasil, em Roma e até no mar, ao largo do oceano Atlântico. Assim, quer as festas do calendário litúrgico, quer os sermões hagiográficos ou os marianos, quer ainda a parénese política e a lutuosa foram momentos para recorrer à vida animal de forma a tornar a prédica mais eloquente. Tratou-se de, a partir da Bíblia, dos bestiários medievais, das hagiografias e do senso comum baseado numa longa tradição popular, pregar, de forma clara, a condição humana, denunciando abusos e criticando erros.

A marcar o tempo litúrgico, temos sermões do Advento, do Natal, da Epifania, da Quaresma, da Páscoa e do Pentecostes. Na parénese do primeiro ciclo litúrgico, dedicado à chegada, toda a preparação para o Natal deveria passar por momentos de reflexão sobre a fragilidade humana, arrependimento e, conseqüentemente, por práticas penitenciais e ações contra os pecados, sem perder a esperança na salvação. A pregação da homilética dominical, aqui em causa, foi feita sempre na Capela Real, durante o período da Guerra da

Restauração, tendo como público a família real, elementos da nobreza e do clero.

No “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, de 1644, o pregador salientou a precariedade da vida e a imprevisibilidade da morte, com a consequente necessidade de boas obras para que o juízo divino rigoroso permitisse a salvação eterna. Dois problemas mereceram especial atenção: o provimento dos bispados vagos (note-se que a Santa Sé não reconhecia a monarquia de D. João IV, só o tendo feito após a paz com Castela, em 1668, e, consequentemente, não aceitava os bispos apresentados pelo monarca – cf. Paiva, 2000: 158-163) e o intemporal problema da disputa de cargos públicos, nem sempre sendo providos os que estavam melhor preparados. Neste sentido, advertiu, a partir de passagens do Génesis (49, 9, 17, 27, 21, 14), para as escolhas de Jacob à hora da morte, no que se referiu às fortunas a distribuir pelos filhos. Este escolheu bênçãos de animais: Judá – leão, Dã – serpente, Benjamim – lobo; Neftali – cervo e Issacar – jumento, atendendo a que

[...] Os animais todos têm suas inclinações, instintos, e propriedades, e todos suas como virtudes, ou vícios naturais: o Leão generoso, a Serpente astuta, o Lobo voraz, o Cervo ligeiro, o Jumento sofredor do trabalho. E debaixo destas metáforas significava Jacó aos filhos os talentos de cada um, e o uso deles, e quais haviam de ser as ações, e sucessos de suas vidas, e descendências. [...] Porque na diferença da túnica obrava Jacó como Pai em seu nome: na diferença, e repartição dos talentos, falava como Profeta em nome de Deus: e como a distribuição era feita por Deus, e os talentos dados por Ele; posto que fossem tão diversos na estimação, e crédito, quanto vai do império à servidão, e do Leão ao Jumento, todos abaixando a cabeça se contentaram, e conformaram com a sua sorte [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 141-142)

Note-se que a simbologia de cada animal varia de acordo com a época e o contexto. Se neste sermão o leão era generoso, em outros do mesmo autor ou de pregadores diferentes era equiparado a felinos semelhantes e entendido, tal como o lobo, como colérico, cruel e feroz. Já o cervo, aqui visto como rápido, em outras situações aparece como mediador entre o Céu e a Terra e salvador; por seu lado, o sofredor jumento também pode ser visto como símbolo da preguiça. Finalmente, a serpente tem quase sempre uma conotação negativa, ligando-se mesmo à heresia (Baraty, 1996: 62-64; Morgado García, 2015: 62-68).

O “Sermão da Terceira Dominga do Advento”, de 1650, em que Vieira utilizou a alegoria da embaixada judaica de Jerusalém a João Batista para enfatizar que as dignidades deveriam ser oferecidas aos pretendentes e não pedidas, foi o momento em que voltou a referir a distribuição dos cargos de acordo com as capacidades e as competências de cada um. Recorrendo, de novo, ao episódio de Jacob no momento em que deu a bênção aos filhos, concluiu:

[...] para que se entenda que a diversidade das bênçãos não argui desigualdade de amor em quem as dá, senão diferença de merecimentos em quem as recebe. A Judá, que tinha valor, e generosidade, dá-se-lhe bênção de Leão; a Neftali, que tinha presteza, mas não tinha valor, dá-se-lhe bênção de Cervo; a Dã, que tinha prudência, mas tinha peçonha, dá-se-lhe bênção de Serpente; a Issacar, que tinha forças, e não tinha juízo, dá-se-lhe bênção de Jumento; a Benjamim, que tinha ousadia, mas junta com voracidade, dá-se-lhe bênção de Lobo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 253)

Para enfatizar ainda mais a ideia, referiu, citando o Génesis (1, 22-24), que cada criatura deveria crescer segundo a sua espécie, pois as andorinhas não poderiam ser águias, as rémoras, baleias

ou as formigas, elefantes (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 253). No mesmo sermão remeteu ainda para a alegoria do carro de Ezequiel, de que trataremos adiante.

Já no “Sermão da Primeira Domingo do Advento”, de 1650, as referências aos animais foram articuladas com o tema de prestar contas a Deus, no momento do Juízo Final. Num sermão de cunho fortemente doutrinário, Vieira aludiu à arca de Noé, onde couberam, contra o entendimento do vulgo, muitos animais, alguns grandes e ferozes, num espaço pequeno e fechado, designadamente a águia, o elefante, o leão, o tigre e o touro, para concluir que

ainda que a Arca era pequena, a tempestade era grande. Alagava Deus naquele tempo a terra com dilúvio universal, que foi a maior calamidade que padeceu o mundo; e nos tempos dos grandes trabalhos, e calamidades até o instinto faz encolher os animais, quanto mais a razão aos homens. [...] A maior maravilha do dia do Juízo não é haver de caber todo o mundo em todo o Vale de Josafá, a maravilha maior será que caberão então em uma pequena parte do Vale muitos que não cabiam em todo o mundo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 155)

Neste ciclo do calendário litúrgico, no “Sermão da Epifania”, pregado em 1662, o Padre António Vieira defendeu de forma enérgica a ação missionária portuguesa, designadamente o papel dos Jesuítas, alertou para as dificuldades inerentes à conversão das populações índias e referiu os problemas existentes com os colonos, que se opunham à liberdade da população autóctone (Saraiva, 1992; Silva, 1999). No que se referiu ao uso de animais na parénese, entendeu esclarecer que a obrigação do pastor é mais do que apascentar, defender, pois “só quem apascenta, e defende, é Pastor, e quem não defende, ainda que apascente, não” (Franco & Calafate, 2013-2014,

II, I: 377). Seguidamente, vieram as ovelhas, os lobos e os rafeiros, para depois concluir, referindo-se aos missionários:

[...] quando disserem isto dos lobos, também dirão dos Pastores, que muitos deram a vida pelas ovelhas: uns afogados nas ondas, outros comidos dos bárbaros, outros mortos nos sertões de puro trabalho, e desamparo. Dirão que todos expuseram, e sacrificaram as vidas pelos bosques, e pelos desertos entre as serpentes; pelos lagos, e pelos rios entre os Crocodilos; pelo mar, e por toda aquela Costa, entre parcéis, e baixios os mais arriscados, e cegos de todo o Oceano. Finalmente, dirão que foram perseguidos, que foram presos, que foram desterrados; mas não dirão, nem poderão dizer, que faltassem à obrigação de Pastores, e que fugissem dos lobos como Mercenários. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 378-379)

Recorde-se que era frequente as ovelhas aparecerem associadas por oposição aos lobos, as primeiras símbolo dos fiéis e ligadas ao tema do “bom pastor”, os segundos como atacantes cruéis do rebanho. O cão nem sempre tinha uma simbologia positiva, pois chegou a ser entendido como representante da inveja.

Os sermões pregados durante a Quaresma apelaram à reflexão e à necessidade de disciplinar comportamentos que se afastavam da prática das virtudes e da obediência a Deus. Momento significativo do calendário litúrgico, no qual o arrependimento e a penitência deveriam ser marcantes, a parénese quaresmal evidenciou com frequência a gravidade dos pecados, a necessidade de os extirpar, o papel da esmola e o mérito das obras para a salvação das almas, em oposição aos posicionamentos protestantes (Marques, 2009). No “Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma”, pregado em Lisboa, em 1649, houve uma enorme preocupação no sentido de explicar a oposição entre o que se lê nas Sagradas Escrituras, Deus odeia os seus inimigos, e o versículo em que Deus manda aos homens

amar os inimigos. A referência aos animais é genérica – aves, feras, peixes –, os quais se vingam habitualmente. Mais especificamente, referiu: “vinga-se, e cabe ira em uma formiga” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 171). Em outra parte do mesmo sermão, nova referência específica, desta feita a uma baleia (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 181). Já no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, pregado na Capela Real, em 1655, perante a Corte, a ideia central foi o episódio dos quarenta dias e noites de jejum de Cristo (Mt 4, 1-11), durante o qual foi tentado três vezes pelo Diabo. O animal eleito para referir os males das tentações, que a todos atingiam, foi a serpente, neste caso, símbolo da inveja: “Todos nesta vida andais mordidos: uns mordidos do valimento, outros mordidos da ambição, outros mordidos da honra, outros mordidos da inveja, outros mordidos do interesse, outros mordidos da afeição: enfim todos mordidos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 257). Em outro sermão homónimo, pregado na Igreja de S.<sup>to</sup> António dos Portugueses, em Roma, em data desconhecida (algures entre 1670 e 1675), perante um público maioritariamente constituído por eclesiásticos, a parénese incidiu sobre alguns vícios, designadamente a avareza e a cobiça. Neste caso, para denunciar os abusos, concretamente os que se ligavam ao provimento das sés vacantes, Vieira escolheu um episódio contendo uma rã, símbolo da avareza, contado pelo cardeal jesuíta Roberto Belarmino (1542-1621). Certo moço pescava rãs com um anzol, o qual tinha como isco a pele de outra, o que o teria levado a comentar que o mesmo método era utilizado pelo Diabo para pescar eclesiásticos:

Tanto que chega a nova, tanto que veem a pele da morta, todos a ela com tanta boca aberta; e se alguma se adianta às demais, todas a abocanhá-la, e a mordê-la. Eu não o vi, mas assim o ouço. [...] Que cada um pretenda para si, humano é; mas é grande desumanidade que homens da mesma pátria, da mesma nação, e do mesmo sangue, se mordam, se maltratem, e se afrontem por se



introduzir a si, e afastar os outros. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 284)

No “Comento, ou Homilia, sobre o Evangelho da Segunda-Feira da Primeira Semana da Quaresma”, cuja data e local de pregação se desconhecem, referem-se ovelhas e cabritos, para comparar com bons e maus homens, acabando Vieira por propor carneiros em substituição de cabritos (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 309), símbolos da luxúria. No mesmo sermão, em que as preocupações mais significativas foram acerca do Juízo Final, o Jesuíta optou por aproximar-se das matérias de teoria política para referir o rei como bom pastor:

Primeiramente o Rei há de ser como o pastor; por isso Deus, quando houve de fazer Reis, escolheu-os de pastores: Saul, Davi; e o supremo Rei Cristo tomou o ofício de Pastor [...]. O Rei, e os vassalos são todos homens, e o pastor, e o rebanho não. O pastor é homem, o rebanho são animais: e a diferença, que faz o entendimento do pastor às ovelhas, havia de fazer o Rei aos vassalos. O pastor pela ovelha arrisca-se, vigia, padece: assim há de ser o Rei pelo Reino, etc. Mas neste caso chama-se Pastor, quando distingue, e estima-se Rei, quando premeia; porque o Príncipe há de premiar, como Rei, e conhecer, como Pastor. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 309)

As pragas do Egito foram referidas no “Sermão da Segunda Quarta-Feira da Quaresma”, pregado na Baía, em 1638. Recordemos que, em termos bíblicos, as dez pragas, segundo a tradição judaico-cristã, haviam sido enviadas por Deus, pelas mãos de Moisés, para que Israel fosse libertado, os Egípcios fossem castigados e se reconhecesse a unicidade de Deus. Quatro dessas pragas incluíram animais: rãs, piolhos, moscas e gafanhotos. Uma outra era constituída por

doenças nos animais. No caso desta parénese apenas se referiram os mosquitos e as rãs a propósito do pecado capital da ira:

Que dirão a isto os Deuses da terra (ainda que ela não seja das maiores do mundo), os quais em se vendo com uma varinha na mão, se acaso souberem que os mordeu um mosquito, ou que uma rã abriu contra eles a boca (posto que os mosquitos não sejam tão venenosos, nem as rãs tão desentoadas, como as que produziu no Egito a vara de Moisés), já não cabem dentro em si de inchação, de ira, e de vingança? Já ameaçam ferros, enxovias, degredos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 137-138)

No “Sermão do Demónio Mudo”, pregado no Convento de Odivelas, em 1651, durante o qual Vieira citou de forma abundante a regra de S. Bernardo, o fundador da Ordem a que pertenciam as freiras que constituíam o público, a escolha incidiu sobre o leão, aqui com uma conotação negativa, para ser comparado ao demónio, enquanto o cordeiro era o fiel:

Quando o demónio vem como leão bramindo, avisa-me o leão, e avisa-me São Pedro; mas quando ele vem mudo, nem o leão, nem São Pedro me pode avisar. Enfim a diferença do demónio (como leão, e bramindo) ao mesmo demónio (como demónio, e mudo) até aos mesmos sentidos é manifesta: como leão vê-se, e como bramindo ouve-se; porém como demónio, que é invisível, não se pode ver, e como mudo que não fala, não se pode ouvir. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 144-145)

Leão, cordeiro, lobo e boi foram os animais presentes no “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma”, pregado em Lisboa, na Capela Real, em 1651. Desta feita, Vieira optou por referir os pecados e a necessidade de os combater, citando Isaías (Is 11, 6-7):

“o lobo morará com o cordeiro, e que o leão, como o boi, comerá palha”. Para precisar:

[...] quem poderá conter a voracidade do lobo, a que observe esta abstinência, e a ferocidade, e gula real do Leão, a que se sustente, como o boi, da eira, e não da montaria, e do bosque? A Lei não pode ser mais justa, nem mais benigna; porque assaz indulgência, e favor se faz ao Leão, que passeia, e não trabalha, em que coma igualmente à custa do boi o que ele puxando pelo arado, pela grade, pelo carro, e pela trilha, começou, e acabou com tanto trabalho. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 227)

Neste caso, de novo o leão, tal como o lobo, têm sentidos negativos, em oposição ao boi e ao cordeiro, o primeiro trabalhador e o segundo puro e virtuoso.

Finalmente, no “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma”, pregado em Lisboa, na Capela Real, em 1655, Vieira referiu as tentações de António Magno, ou S.<sup>to</sup> Antão, para salientar como as venceu e pregou:

[...] os Leões, os Ursos, os Tigres, as Serpentes, e os outros monstros da África, não só não ofendiam a António, mas o obedeciam, e reverenciavam. Pois se nos dentes, e peçonha das feras, se no poder, e astúcias dos Demónios não tem que temer António, porque teme, e foge dos homens? Porque os homens são mais feras que as feras, e mais Demónios que os mesmos Demónios. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 300)

Neste caso, todos os animais citados foram entendidos como exemplos de carga negativa, não obstante, suplantados pelos homens.

Os sermões da Páscoa e do Pentecostes contaram igualmente com a presença de animais, para salientar os vícios e as tentações

dos humanos. No “Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso”, provavelmente pregado em 1647, um dos que celebrou a alegria e o acordar para a vida, para o trabalho e para as boas ações, foram desfilando aves como o pintassilgo, o rouxinol e tantas outras, que rompiam o silêncio da noite para “cantar as graças a seu Criador, festejando a boa vinda da primeira luz”, mas também ovelhas e gados mansos que saem do aprisco, enquanto lobos, feras silvestres e serpentes se recolhem, temendo a luz (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 73). Já no “Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso”, pregado em Lisboa, no mesmo ano, e dedicado à Ascensão e à eucaristia, é a águia que se ligou à ideia de elevação de Jesus Cristo ao Céu, pois “só ela pode voar diretamente para cima” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 207). Por seu lado, no “Sermão da Dominga Vigésima Segunda *post Pentecosten*”, que teve lugar na sé de Lisboa, em 1649, Vieira comparou os pecados menores aos enxames de mosquitos e gafanhotos, aludindo, de novo, às pragas do Egito. Ao comparar os pecados menores e os insetos das pragas, o pregador considerou que

maiores danos têm feito sempre no mundo as pragas destes bichinhos por muitos, que as baleias no mar, ou na terra os elefantes por grandes. Tais são os efeitos dos pecados menores, que desprezados por leves, sem escrúpulo, nem temor se deixam crescer, e multiplicar dos que somente os pesam, e não contam. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 329)

No mesmo sermão, nova referência a animais apareceu relacionada com os pecados veniais, que por serem mais pequenos do que os mortais, nem por isso deixariam de crescer e, a esse respeito, lembrou o profeta Ezequiel:

Uma Leoa [...] tomou um Leãozinho dos que criava, e meteu-o entre os Leões para que aprendesse a o ser; e crescendo saiu tão

Leão, e tão feroz, que comia as gentes, e despovoava as Cidades [...]. Dos Leõezinhos se fazem os Leões, dos Tigrezinhos os Tigres, e dos pecados pequenos os grandes. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 332-333)

No seguimento, o pregador referiu ainda as raposas pequeninas e grandes, as mais astutas.

Em vários sermões, Vieira referiu-se a uma das visões do profeta Ezequiel (Ez 1, 4-28), designadamente aos animais do carro, os denominados *tetramorfos*, com quatro cabeças por cada corpo (de homem, de leão, de boi e de águia), os quais representariam iconograficamente os quatro evangelistas e os quatro Padres do Ocidente, para salientar, através de alegorias, o valor da confiança de cada um em si mesmo e a importância dos comportamentos virtuosos. E, se entre os evangelistas, destacou S. João, entre os Padres da Igreja, enalteceu S.<sup>to</sup> Agostinho, ambos representados pela águia.

No “Sermão de Santo Agostinho”, pregado na igreja do Convento de S. Vicente de Fora, em 1649, o jesuíta considerou que Agostinho era a águia, “voou mais alto que todos” e, tal como a ave tirava os filhos do ninho, examinava-os, reconhecia-os e conservava-os ou repudiava-os, consoante os seus comportamentos, também S.<sup>to</sup> Agostinho tinha assim procedido com “todos os seus livros, com todas as suas resoluções, e com todos os seus ditos, e pensamentos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 56-57). Trata-se de uma parénese em que Vieira enfatizou as ações do santo, enquanto instrumentos de salvação, exaltando o valor das obras e da virtude, num claro ataque da justificação pela fé, defendida pelos protestantes.

No “Sermão de Nossa Senhora de Penha de França”, pregado na igreja do Convento de S.<sup>to</sup> Agostinho, em Lisboa, no ano de 1652, Vieira entendeu dever explicar o que considerou ser o verdadeiro significado da visão do profeta, para enaltecer os quatro evangelistas e, em particular, S. João. Referindo a passagem em que apareceram

os quatro animais, isto é, a águia, o boi, o homem e o leão, todos com asas (Ez 1, 10-11), considerou:

[...] a Águia, diz o Texto que voava sobre todos quatro [...]. Dificultosa proposição! Se dissera que a Águia voava sobre todos os outros três animais, claro estava, e assim havia de ser naturalmente: porque as asas nos outros eram postiças, e a Águia nascera com elas. Vede vós agora um boi com asas; como havia de voar? [...] As asas no Leão, e no Homem (ainda que vemos voar tanto a tantos homens) vêm a ser quase o mesmo. De maneira que voar a Águia sobre os outros três animais não é maravilha. Mas dizer o Profeta que voava sobre todos os quatro, sendo a Águia um deles, como pode ser? A nossa razão nos descobriu este grande mistério. Estes animais (como dizem conformemente todos os Doutores) eram os quatro Evangelistas: as asas eram as penas, com que escreveram; a Águia era São João [...]. Quando São João escreveu o seu Evangelho, voou sobre os três Evangelistas; porque disse muito mais que eles; mas quando no fim do seu Evangelho acrescentou aquelas duas regras, em que disse que as maravilhas de Cristo não se podiam escrever, voou sobre todos os quatro; porque voou sobre si mesmo [...]. [...] muito mais voou aquela Águia, quando encolheu as penas, que quando as estendeu. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 155-156)

No sermão intitulado “As Cinco Pedras da Funda de Davi” em cinco discursos morais, perante a rainha Cristina da Suécia, na Quaresma de 1674, em Roma, Vieira pregou, referindo-se aos citados animais do carro: “Assim foi, assim é, e assim será sempre. O coração, os pés, as mãos, as asas, tudo vem da cabeça, que é o molde da própria fantasia. Se esta for de homem, as ações serão racionais; se de águia, altivas; se de leão, generosas; se de boi, vis”

(Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 48). Neste caso, é o leão que tem carga positiva e o boi negativa.

Finalmente, no “Sermão do Evangelista São Lucas”, que teve lugar em Lisboa, em data que se desconhece, Vieira, ao referir-se ao padroeiro dos médicos, entendeu salientar que Deus mostrara ao profeta Ezequiel o médico perfeito na figura de S. Lucas, através da forma de querubim. E acrescentou que no carro estavam quatro animais enigmáticos, os quais representavam os quatro evangelistas: o homem, S. Mateus, o leão, S. Marcos, a águia S. João, e o boi, S. Lucas, concluindo que:

daqui se seguem duas coisas ambas certas: a primeira, que São Lucas foi o Evangelista acrescentado a Querubim. A segunda, que este acrescentamento foi em género de ciência, não só pela significação do nome, senão pela vantagem com que o Querubim excede no saber não só ao leão, e à águia, senão também ao homem. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 225)

Do Concílio de Trento, concretamente da XXV e última sessão, saiu um decreto que reafirmou a posição tradicional da Igreja sobre invocação, veneração e relíquias de santos e imagens sagradas. Foi a resposta aos ataques dos protestantes que recusavam reconhecer aos santos o papel de intercessores e que criticavam o que designavam ser a “adoração” das relíquias (O’Malley, 2013: 243-244). Alteraram-se também as regras para a canonização de novos santos; na expressão de Peter Burke, deu-se uma burocratização do processo (Burke, 1999; Sodano, 1997; Ditchfield, 2006: 286-297).

Em 1598, os holandeses atacaram pela primeira vez o Brasil, território onde a colonização portuguesa levava já muitas décadas, sendo manifesto o interesse pela produção açucareira. Entre os anos 20 e os anos 40 do séc. XVII, intensificaram a sua presença, conseguindo ocupar transitoriamente Salvador, então capital do

Brasil, entre 1624 e 1625, além da maior parte do Nordeste, instalando-se em zonas como Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. Com a Restauração, as autoridades portuguesas preocuparam-se com a recuperação do Brasil, mas foi fundamental o papel dos colonos. A guerra começou em 1645; três anos depois, Olinda caiu nas mãos dos portugueses e, em 1654, foi a vez de Recife, assim terminando a presença holandesa no Brasil (Marcadé, 1991: 21-37; Mello, 1998; Mello, 2007). Nesta conjuntura adversa, Vieira, no “Sermão de Santo António”, de 1638, pregado após os holandeses terem levantado o cerco à Baía, não deixou de os analisar, de forma eloquente, apontando-lhes qualidades e defeitos. Comparou-os às abelhas:

Pudera chamar abelhas aos Holandeses pela arte, e bom governo, que se lhes não pode negar da sua República; e abelhas nesta fação, pelo apetite que cá os trouxe do nosso mel; mas chama-lhes abelhas, que lhes basta ser pequenas, para serem cólericas, pelo ímpeto raivoso, e fúria com que acometeram, e mais particularmente, porque é próprio da abelha em picando cair morta. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 90-91)

No “Sermão de Santo António”, pregado em 1653, em São Luís do Maranhão, Vieira aludiu ao quotidiano dos fiéis e optou por pregar um episódio da vida de S.<sup>to</sup> António, para valorizar o Santíssimo Sacramento. Isto é, referiu a disputa entre o franciscano e um albigense, em Toulouse, acerca do sacramento da eucaristia. Depois de se terem esgrimido argumentos, o interlocutor do franciscano desafiou-o: se o corpo de Cristo estivesse efetivamente presente na hóstia consagrada, ele tornar-se-ia católico, abjurando a sua fé. Porém, queria uma prova: trancaria em sua casa uma mula à qual não iria fornecer alimentos durante três dias, findos os quais seria levada à praça e posta perante aveia e perante o Santíssimo



Sacramento. Se o animal optasse por não comer, o procedimento seria entendido como uma prova de que deveria tornar-se católico. O desafio foi ganho pelo franciscano, quando a mula se colocou de joelhos, perante a hóstia. O episódio serviu ao Padre António Vieira para considerar que

antes de Santo António vir ao mundo, era o Santíssimo Sacramento Mistério só da Fé, e só podia testemunhar nele o entendimento; mas depois de Santo António vir ao mundo, ficou o Sacramento mistério também dos sentidos; e por isso podiam já os sentidos dar testemunho nele: bem se viu nos mesmos dois sentidos de gostar, e ver. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 123)

Lugar à parte merece o famoso “Sermão de Santo António”, conhecido vulgarmente como “Sermão de Santo António aos Peixes”, pregado em São Luís do Maranhão, em 1654, todo ele alegórico, já que Vieira representa os moradores do Maranhão e os homens em geral como peixes. O pregador interpretou o papel do taumaturgo medieval que, em Rimini, teria, à falta de outros ouvintes, falado a peixes. No dizer de Margarida Vieira Mendes,

Vieira joga com um procedimento só possível nos sermões de Santo António [...]: a homonímia, que coloca imediatamente em cena o pregador António, voz presente na pregação, não só por tropismo mas também pelo efeito de sobreposição do auditório real (os colonos) e ficcional ou teatral (os peixes). (Mendes, 1989: 280)

Vieira refere, a dado passo: “A vós [peixes] criou primeiro que as aves do ar, a vós primeiro que aos animais da terra, e a vós primeiro que ao mesmo homem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 140). Mais adiante, citou Aristóteles, para quem “só eles [peixes] entre todos os animais se não domam, nem domesticam” (Franco &

Calafate, 2013-2014, II, X: 141). O pregador serviu-se depois do facto de os peixes se comerem uns aos outros para criticar uma antropofagia que, em sentido metafórico, era praticada pelos homens. Assim, quando alguém morre, “comem-no” os herdeiros, os testamenteiros, os legatários, os credores, o médico, o sangrador, a mulher – “que de má vontade lhe dá para a mortalha o lençol mais velho da casa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 150) –, o coveiro, etc. Pior ainda era quando alguém era “comido” vivo: era o caso dos “que andam perseguidos de pleitos, ou acusados de crimes”, sobre os quais refere: “olhai quantos o estão comendo”, especificando: o meirinho, o carcereiro, o escrivão, o solicitador, o advogado, o inquiridor, a testemunha e o juiz. Por outro lado, ao se deixarem enganar por um pedaço de pano atado num anzol, os peixes são como os homens que cobiçam os hábitos das ordens militares de Cristo, Santiago, Avis e de Malta, ou quando, achando-se no Maranhão, cobiçam os panos que chegam de Portugal, cedendo à vaidade. Alguns defeitos de certas espécies, como a ambição dos peixes voadores, a gula do tubarão e a traição dos polvos confundiam-se, afinal, com os mesmos defeitos presentes nos homens, ao contrário do que acontece com a rémora, entendida como pequena mas forte. A concluir, Vieira anota: “como não sois capazes de Glória, nem Graça, não acaba o vosso Sermão em Graça, e Glória” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 165), numa alusão à forma como habitualmente encerravam as peças parenéticas.

Outros sermões hagiográficos contiveram paralelismos e comparações que incluíram animais como representantes de ações humanas. Por exemplo, no “Sermão do Esposo da Mãe de Deus, São José”, proferido em Lisboa, em 1643, no qual se colocam em confronto a alegria do presente, isto é, da Restauração, com a tristeza do passado, ou seja, do domínio filipino, referindo-se às características dos monarcas, Vieira salientou:

[...] os Reis cuidam dormindo, e dormem cuidando. O sono dos Reis é um sono desvelado, é um dormir cuidadoso, um descansar inquieto, um desatender advertido, um descuidar-se vigiando. Nos outros homens o sono é prisão dos sentidos; nos Reis é dissimulação somente. Por isso ao Leão lhe deram o império dos animais, porque dorme com os olhos abertos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 189)

Nos sermões marianos, os animais estiveram presentes para lembrar a fundação da Ordem do Carmo, no séc. XI, e o facto de esta ter sido a primeira a ter a Virgem como padroeira. O hábito castanho com o escapulário mariano e, por vezes, a capa creme por cima recordaram a Vieira a semelhança com o episódio de Labão e Jacob, quando o segundo propôs ficar com os animais escuros para iniciar um novo rebanho, tendo sido sabotado por Labão, que acabou, contudo, por sair derrotado (Gn 31, 7-9). Assim, em 1659, no “Sermão de Nossa Senhora do Carmo”, uma peça panegírica, pregado em São Luís do Maranhão, Vieira considerou:

[...] no Monte Carmelo, enquanto a Religião Carmelitana teve diante dos olhos só a Elias [...], eram os seus cordeiros brancos da cor do hábito de Elias [...]; porém depois que se lhe variou este objeto, e se lhe pôs diante dos olhos a vara da raiz de Jessé, a Virgem Santíssima com o Escapulário pardo, saíram dali por diante todos os cordeiros vestidos de lã de duas cores: *Diverso colore respersa*. E por isso sinalados com o carácter, e divisa de sua Mãe, como filhos especiais, singulares, e mais seus, e distintos de todos os outros. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 117-118)

Nos *Sermões do Rosário, Maria Rosa Mística*, Vieira apelou à necessidade de meditar e de orar. O culto e a devoção à Virgem e

o seu papel de intercessora constituíram motivos para refletir sobre a oração vocal e a oração mental. Ora, neste contexto, o rosário foi entendido como a oração por excelência, de modo a permitir ao fiel ser atendido por Maria. Nestes sermões diversificados, ascéticos, catequéticos, edificantes, devocionais, de mistérios e panegíricos, foram sempre as diversas festas do calendário litúrgico mariano e a devoção que permitiram defender os dogmas marianos e referir as controvérsias entre católicos e entre estes e os protestantes.

No “Sermão VIII”, dedicado à necessidade de meditar e ao papel da oração, dois insetos foram escolhidos para tornar mais acutilante a mensagem: a aranha e a mosca. Referindo David, Vieira considerou:

Toda a meditação da aranha é estar urdindo, e tecendo redes. E para quê? Para tomar uma mosca. Pois aranha vã, e altiva, que sempre buscas o mais alto da casa, estas são as tuas meditações, e estes os teus cuidados? Para isto fias, para isto teces, para isto te desentranhas? Sim. “E mais razão tenho eu” (diz a aranha) “de estranhar as meditações dos homens, do que eles as minhas. Eu medito em tomar uma mosca com que sustento a minha vida, eles meditam em tomar moscas com que perdem a sua”. A esta meditação da vaidade de nossos dias, e anos junta Davi no mesmo lugar outra da brevidade deles, que para os que rezam o Rosário é de casa, porque é da Rosa: “De manhã passe como a erva, de manhã floresça, de manhã se transforme, e à noite murche, endureça e seque. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 260)

Provavelmente em 1648, durante uma viagem marítima, teve lugar o “Sermão IX”. Nele, de novo, se referiu o carro de Ezequiel, desta vez para equiparar os animais ao mar de muitas caras: homem manso, touro bravo, leão que brame e águia que se levanta até às nuvens (Franco & Calafate, 2013/2014, II, VIII: 266). Posteriormente, referindo-se ao Apocalipse de S. João, pregou recordando: “O trono em que está

assentado o Cordeiro, já se sabe que são os braços da Virgem Senhora Nossa, e na mesma figura, em que a veneramos debaixo do título do seu Rosário” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 273).

Visando, muito em especial, o combate às heresias e a defesa dos dogmas, o “Sermão XI”, com muitas referências à história da Igreja, e aos mistérios da oração mental, utilizou a serpente para identificar o demônio e a cabeça dela para todas as heresias, citando S.<sup>to</sup> Agostinho, S.<sup>to</sup> Atanásio e S. João Crisóstomo (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 311). Já no “Sermão de Nossa Senhora do Rosário” (Sermão XV), de 1654, as opções foram o boi e o jumento, que acompanharam Cristo no presépio. Esta escolha, segundo Isaías (Is 1, 3), visava salientar que eram animais de foros diferentes:

O boi é animal que rumia, o jumento é animal que não rumia: e da mesma maneira entre os que chegam à Mesa do Divino Sacramento há uns que rumiam, e meditam aqueles sagrados mistérios, e outros que os não rumiam, nem meditam. Mas assim como o boi, que rumia, é animal estimado de Deus, e escolhido para o sacrifício, e o jumento que não rumia, reprovado, e excluído; assim estima o mesmo Senhor, e Se agrada muito dos que meditam, e rumiam Seus mistérios; e pelo contrário, dos que os não rumiam, nem meditam, posto que os não exclua, não Se agrada; porque mais comungam como jumentos, que como homens. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 446-447)

Neste caso, o boi transmite uma mensagem positiva e o jumento uma negativa, como é habitual.

No “Sermão XXII” apelou-se à reza em vernáculo, e referiram-se as vozes das aves, para tornar claro os diferentes estados de espírito:

As vozes, que a Natureza deu aos animais, todas têm suas significações; porque de um modo declaram a fome, doutro modo

a ira, doutro modo a dor, e assim das outras paixões, apetites, ou instintos, ainda que irracionais, e brutos. E se estas significações do seu mugir, balar, rinchar, uivar, e bramir, se acham nos animais sem razão; não é grande afronta dos que têm uso dela falarem sem entender o que dizem? O exemplo do canto das aves, posto que tenha mais harmonia, não é menos ignominioso. Porque me hei de contentar de louvar a Deus como um Rouxinol, se O posso louvar como um Anjo? Porque me hei de contentar de Lhe dar a alvorada como um Canário, ou Pintassilgo, se o posso fazer como um Serafim? Ainda posso voar mais alto rezando o Rosário. [...] “Aquele que ora, ou cuida que ora, sem entender, nem saber o que diz, quem não vê que é semelhante ao Papagaio”? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 228)

Se, como Federico Palomo chamou a atenção, a parenética estava sobretudo vocacionada para a difusão dos princípios doutrinários e morais da Igreja, também é certo que as questões políticas não ficavam alheias aos pregadores, constituindo uma arma valiosa que poderia encaminhar as populações num determinado sentido. O debate sobre a governação, a *res publica* e a imagem da monarquia nunca foram os principais objetivos da parenética (Palomo, 2006: 78), mas acabaram por estar presentes, fortalecendo a imagem da Coroa. Não esqueçamos que os sermões foram um discurso ao serviço do poder real e, simultaneamente, utilizados pelo mesmo poder, até porque alguns dos seus autores eram pregadores régios, consequentemente estavam ao serviço da monarquia.

A parénese política de Vieira contou com dois sermões onde o pregador referiu animais. Referimo-nos ao “Sermão da Santa Cruz”, proferido na Baía, em 1638, e ao “Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora,” destinado a celebrar, em 1668, o aniversário

de D. Maria Francisca Isabel de Saboia, recém-matrimoniada com o infante D. Pedro. No primeiro caso, o jesuíta, perante um público onde se contavam muitos nobres, lembrou que

[...] na nobreza está o valor mais certo, e mais seguro. O que não é nobre pode ser valoroso, o nobre tem obrigação de o ser: e vai muito do que posso por liberdade, ao que devo por natureza. As Águias não geram pombas: e se alguma vez a natureza produzisse um tal monstro, a pomba se animaria a ser Águia, por não degenerar dos que a geraram. Não há espora para a ousadia, nem freio para o temor, como a memória do próprio nascimento, se é de generosas raízes. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 56-57)

No segundo caso, estava-se perante uma conjuntura política particularmente difícil; recorde-se que D. Afonso VI casara com D. Maria Francisca Isabel, em 1666, e que rapidamente os problemas entre o casal tiveram início, agravados pelos choques que a rainha teve com vários membros da Corte e, sobretudo, pelo crescimento do “partido” de D. Pedro, irmão do monarca (Braga & Braga, 2011: 31-65). Em 1667, D. Maria Francisca Isabel, combinada com o cunhado, abandonou o palácio, refugiando-se no Convento da Esperança, de onde escreveu ao marido, solicitando autorização para partir para França e pedindo a restituição do dote. Seguiu-se um complexo e escabroso processo de anulação do matrimónio. A rainha apressou o casamento com o regente D. Pedro, o qual teve lugar em abril de 1668, apesar da oposição ao enlace por parte de diversas personalidades, designadamente do Padre António Vieira, o qual, mesmo sendo opositor da França, da rainha e dos franceses, neste sermão sintetizou o passado recente e procurou legitimar a nova ordem que fora ameaçada pela guerra, pela falta de casamento e

pelo governo. No caso da última preocupação, isto é, o governo, recorreu mais uma vez à já referida visão de Ezequiel, e esclareceu:

Formava-se aquele corpo enigmático (como o nosso político) não de uma só figura, senão de muitas. Tinha uma parte de humano, porque tinha rosto de Homem; tinha duas partes de entendido, porque tinha rosto de Homem, e rosto de Águia; tinha três partes de Rei, porque tinha rosto de Homem, rosto de Águia, e rosto de Leão: de Leão Rei dos animais, de Águia Rei das aves, de Homem Rei de tudo; finalmente tinha quatro partes de quimera, porque aos três rostos de Leão, de Águia, de Homem, se juntava com a mesma desproporção o quarto de Touro. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 176)

A parenética fúnebre, que de forma sistemática expressa a perda de alguém, evoca a vida dos defuntos, integrando muitos elementos biográficos, e procura consolar os vivos, constitui um discurso repleto de reflexões acerca da fragilidade da vida, da igualdade de novos e velhos e ricos e pobres perante a morte, sem esquecer os apelos à salvação só conseguida depois de uma vida piedosa. Mas esta parénese utiliza igualmente um discurso laudatório, por vezes bastante exagerado, salientando e insistindo nas qualidades do falecido. Segundo João Francisco Marques, três elementos estruturam a retórica lutuosa de Vieira: sentir a morte presente, evocar a vida do defunto e consolar os vivos. Logo, este tipo de parénese constituía uma oportunidade para perpetuar a memória do defunto, salientando as qualidades e boas ações do mesmo, de modo a eliminar ilusões mundanas e obter a conversão espiritual e o aperfeiçoamento da prática religiosa (Marques, 2011: 257-258). Os bichos estiveram presentes em dois sermões lutuosos do jesuíta.

No “Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados”, pregado na igreja da Misericórdia da Baía, em 1637, numa conjuntura de ataques



constantes dos flamengos, Vieira aludiu ao corvo da arca do dilúvio, que anunciaria a paz:

Saído o Corvo da Arca, pôs-se a comer, e cevar nos corpos afogados do Dilúvio, e quando se dá carne de justicados aos Corvos, segura está a paz do mundo: se o Corvo trouxera à Arca uma daquelas caveiras, tanto, e mais se pudera assegurar dela Noé, que da Oliveira da Pomba. Nunca Jerusalém gozou maior paz, que no tempo del-Rei Salomão, mas essa não estava só no Olivete, senão no Calvário. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 90)

Isto é, o jesuíta recordou que os sentenciados pagaram os delitos que haviam cometido na justiça e receberam sepultura eclesiástica como sinal da misericórdia divina. Recorde-se que justiça e misericórdia caminhavam sempre a par, sendo características estruturantes do poder real e, ainda mais, do poder divino.

Numa outra peça parenética lutuosa, o “Sermão das Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte de Dolorosa Memória, Morto no Castelo de Milão”, pregado na Capela Real, em 1649, outros animais foram referidos para salientar a ligação entre dois irmãos, através dos exemplos de Moisés e Aarão, por analogia com D. João IV e D. Duarte. Neste caso, leão, lobo e serpente, os nomes de três tribos de Judá, e ovelhas, as doze tribos de Israel, governadas pelos referidos irmãos. Assim,

quando dois irmãos se ajudam, quando dois irmãos se dão a mão, ninguém há que se atreva, ninguém há que se não sujeite; nem a Serpente levanta o colo, nem o Leão, encrespa a juba, nem o Lobo mostra o dente: o Lobo, a Serpente, e o Leão, todos são ovelhas. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 171)

Recorde-se que D. Duarte fora feito prisioneiro pelo Imperador Fernando II por instâncias de Filipe IV e que os esforços de D. João IV não lograram a libertação do irmão.

**3.** Perante o levantamento efetuado, verifica-se que o Padre António Vieira recorreu ao mundo animal, com referências a animais específicos em 33 sermões. Uns representaram qualidades, caso da águia e da ovelha. Outros, pelo contrário, evidenciaram características negativas, como a serpente, ligada à heresia. Em determinados contextos, o mesmo animal serviu para evidenciar qualidades e defeitos, por exemplo, a abelha, o leão, o jumento e o touro. Ou seja, importa ter em conta não só as fontes de inspiração de cada autor em cada época, mas também os contextos específicos para descodificar os sentidos, pois, por exemplo, o leão tanto pode ser símbolo da cólera, da crueldade, da ferocidade e da violência como da generosidade e da vigilância.

## Quadro 1

### Sermões com referências a animais

Sermão	Data	Local	Animal
“Sermão XXII” [do Rosário]	?	?	Canário, papagaio, pintassilgo, rouxinol
“Comento, ou Homilia, sobre o Evangelho da Segunda-Feira [...]”	?	?	Cabrito, carneiro, ovelha
“Sermão VIII” [do Rosário]	?	?	Aranha, mosca
“Sermão XI” [do Rosário]	?	?	Serpente
“Sermão do Evangelista São Lucas”	?	Lisboa	Águia, leão, boi
“Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados”	1637	Baía	Corvo, pomba
“Sermão da Santa Cruz”	1638	Baía	Águia, pomba
“Sermão da Segunda Quarta-Feira da Quaresma”	1638	Baía	Mosquito, rã
“Sermão de Santo António”	1638	Baía	Abelha
“Sermão do Esposo da Mãe de Deus, São José”	1643	Lisboa	Leão

<b>Sermão</b>	<b>Data</b>	<b>Local</b>	<b>Animal</b>
“Sermão da Primeira Dominga do Advento”	1644	Lisboa	Cervo, jumento, leão, lobo, serpente
“Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso”	1647 ?	?	Lobo, ovelha, pintassilgo, rouxinol, serpente
“Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso”	1647 ?	Lisboa	Águia
“Sermão IX” [do Rosário]	1648 ?	Mar	Águia, boi, cordeiro, leão
“Sermão das Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte [...]”	1649	Lisboa	Leão, lobo, ovelha, serpente
“Sermão de Santo Agostinho”	1649	Lisboa	Águia
“Sermão da Dominga Vigésima Segunda <i>post Pentecosten</i> ”	1649	Lisboa	Baleia, elefante, gafanhoto, leão, mosquito, raposa, tigre
“Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma”	1649	Lisboa	Baleia, formiga
“Sermão da Primeira Dominga do Advento”	1650	Lisboa	Águia, elefante, leão, tigre, touro
“Sermão da Terceira Dominga do Advento”	1650	Lisboa	Águia, andorinha, baleia, boi, elefante, formiga, jumento, leão, lobo, rémora, serpente
“Sermão do Demónio Mudo”	1651	Lisboa	Cordeiro, leão, ovelha
“Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma”	1651	Lisboa	Boi, cordeiro, leão, lobo
“Sermão de Nossa Senhora de Penha de França”	1652	Lisboa	Águia, leão, touro
“Sermão de Santo António”	1653	São Luís do Maranhão	Mula
“Sermão de Santo António”	1654	São Luís do Maranhão	Peixe-voador, polvo, rémora, tralhoto, tremelga, tubarão
“Sermão de Nossa Senhora do Rosário”	1654	São Luís do Maranhão	Boi, jumento
“Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”	1655	Lisboa	Serpente
“Sermão da Quarta Dominga da Quaresma”	1655	Lisboa	Leão, tigre, serpente, urso

Sermão	Data	Local	Animal
“Sermão de Nossa Senhora do Carmo”	1659	São Luís do Maranhão	Cordeiro, ovelha
“Sermão da Epifania”	1662	Lisboa	Cão, crocodilo, lobo, ovelha, serpente
“Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha [...]”	1668	Lisboa	Águia, leão, pomba, touro
“Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”	1670-1675	Roma	Rã
“As Cinco Pedras da Funda de Davi”	1674	Roma	Águia, boi, leão

As referências a animais na parenética de Vieira abrangeram fauna europeia, mas também africana e americana, no caso de peixes. Tendo em conta o número de sermões em que cada animal foi referido, em termos de classes, destaquem-se os mamíferos, presentes com dezasete espécies, as aves com oito e os peixes e os insetos com seis cada. As restantes estão presentes de forma mais residual, os répteis têm duas menções e os anfíbios e os moluscos uma cada. Em termos de espécies, o primeiro lugar foi para o polivalente leão, o segundo para a inequívoca águia, o terceiro para a nefasta serpente e o quarto para a igualmente inequívoca ovelha, em termos de significado.

## Quadro 2

### Classes e Espécies de Animais nos Sermões

Espécie	Classe	Sermões <sup>2</sup>
Abelha	Inseto	1
Águia	Ave	10
Andorinha	Ave	1
Aranha	Aracnídeo	1
Baleia	Mamífero	4

<sup>2</sup> Número de sermões em que foi referido.

<b>Espécie</b>	<b>Classe</b>	<b>Sermões</b>
Boi	Mamífero	5
Cabrito	Mamífero	1
Canário	Ave	1
Cão	Mamífero	1
Carneiro	Mamífero	1
Cervo	Mamífero	2
Cordeiro	Mamífero	3
Corvo	Ave	1
Crocodilo	Réptil	1
Elefante	Mamífero	3
Formiga	Inseto	2
Gafanhoto	Inseto	1
Jumento	Mamífero	3
Leão	Mamífero	12
Lobo	Mamífero	5
Mosca	Inseto	1
Mosquito	Inseto	2
Mula	Mamífero	1
Ovelha	Mamífero	6
Papagaio	Ave	1
Peixe voador	Peixe	1
Pintassilgo	Ave	2
Polvo	Molusco	1
Pomba	Ave	2
Rã	Anfíbio	2
Raposa	Mamífero	1
Rémora	Peixe	2
Rouxinol	Ave	2
Serpente	Réptil	8
Tigre	Mamífero	3
Touro	Mamífero	3
Tralhoto (quatro-olhos)	Peixe	1
Tremelga (torpedo)	Peixe	1
Tubarão	Peixe	1
Urso	Mamífero	1
Total	-	101

Não foi só em Vieira que o uso deste tipo de linguagem se fez notar. Por exemplo, no sermão de Fr. José de Santa Maria, membro da Ordem da Santíssima Trindade da Redenção dos Cativos, pregado por ocasião do primeiro resgate geral após a Restauração, efetuado em Tetoão, em 1655 (Braga, 2012), o orador cativou os fiéis durante a procissão solene efetuada em Lisboa, a 23 de dezembro de 1655, após uma missão de resgate levada a efeito por Fr. Henrique Coutinho e por Fr. António da Madre de Deus, através da qual foram obtidos 183 cativos, entre homens (leigos e religiosos), mulheres e crianças (Braga, 1994: 124). No sermão, o autor, além de glorificar os Trinitários, definiu o cativo e não poupou epítetos negativos aos muçulmanos. Os homens do Islão e o poder muçulmano foram presenteados com palavras e expressões como, para ficarmos no mundo animal, “feras indómitas” (Santa Maria, 1656: 2, 3, 10, 14, 16, 19, *passim*). Em peças parenéticas proferidas em cerimónias do Santo Ofício, a mesma prática de recorrer aos animais para caracterizar os inimigos também se verificou. Por exemplo, em 1697, por ocasião da primeira procissão de familiares do Santo Ofício da Baía, um beneditino da província do Brasil, Fr. Ruperto de Jesus, pregou um sermão em que chamou aos hereges “verdadeiros leões e leopardos da Igreja” (Jesus, 1700: 26).

Utilizar animais para denunciar abusos e criticar erros, mas também para salientar boas ações e comportamentos virtuosos, foi desde cedo uma estratégia comum, a que Vieira não se furtou. Através de figuras retórico-estilísticas como alegorias, antíteses, apóstrofes, comparações, eufemismos, enumerações, hipérboles, ironias, metáforas e paradoxos, entre outras, o pregador procurou de forma erudita ensinar, deleitar e mover o público dos seus sermões. Foi um recurso, a par de outros, para obter efeitos concretos na audiência, para alcançar a reforma dos costumes e lograr o aperfeiçoamento da prática espiritual.

## Bibliografia

- Ambrasi, D. (1996). Panegirici e Panegiristi a Napoli tra Seicento e Settecento. In G. Martina & U. Doveire (ed.), *La Predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento* (347-389). Roma: Edizioni Dehoniane.
- Ardissino, E. (2001). *Il Barocco e il Sacro: la Predicazione del Teatino Paolo Aresi tra Letteratura, Immagini e Scienza*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Assunção, P. (2002). D. Maria I, a Mulher: entre a Piedade e o Poder. *Faces de Eva*, 7, 83-102.
- Baratay, E. (1996). *L'Église et l'Animal (France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Braga, I. M. R. M. D. (1994). O Primeiro Resgate Geral de Cativos após a Restauração (Tetuão, 1655). *Itinerarium*, 40, 117-130.
- Braga, I. D. & Braga, P. D. (2011). *Duas Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus: Maria Francisca Isabel de Saboia. Maria Sofia Isabel de Neuburg*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Braga, I. D. & Braga, P. D. (ed.) (2015). *Animais e Companhia na História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Braga, I. M. R. M. D. (2001). As Realidades Culturais. In A. F. Meneses (ed.), *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil* (465-565). Lisboa: Presença.
- Braga, I. M. R. M. D. (2012). Eloquência, Cativo e Glorificação: O Sermão de Frei José de Santa Maria por Ocasião do Resgate Geral de Cativos de 1655. In M. R. Duran (ed.), *Triunfos da Eloquência Sermões Reunidos e Comentados 1656-1864* (11-40). Niterói: Editora da UFF. Acedido a 20 de julho de 2018, em <https://www.academia.edu/6739926/>.
- Braga, I. M. R. M. D. (2015). Chorar uma Rainha em Portugal e no Brasil: os Sermões por Ocasião da Morte de D. Maria I. In P. M. Pinto, C. A. Cavalcanti, S. Junqueira & E. Figueira (org.), *Anais do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões – Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades* (vol. III) (38-59). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas. Acedido a 20 de julho de 2018, em <https://www.academia.edu/25914120>.
- Brambilla, E. (2006). *La Giustizia Intollerante: inquisizione e Tribunali Confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*. Roma: Carocci Editore.
- Burke, P. (1999). How to Become a Counter-Reformation Saint. In D. M. Luebke (ed.), *The Counter-Reformation: the Essential Readings* (130-142). Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Candau Chacón, M. L. (2007). Disciplinamiento Católico e Identidad de Género: mujeres, Sensualidad y Penitencia en la España Moderna. *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 25, 211-237.
- Carreira, J. N. (2006). *A Escritura no Púlpito*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Cerdan, F. (1992). L'Oraison Funébre du Roi Phillippe II de Portugal (Philippe III d'Espagne) par Frei Baltasar Paez en 1621. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 31, 151-170.

- Ditchfield, S. (2006). Il Mondo della Riforma e della Controriforma. In A. Benvenuti (ed.), *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale* (286-297). Roma: Viella.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Ganho, M. L. S. (1999). Santo António de Lisboa nos Sermões do P. António Vieira. In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional*, vol. II (1281-1287). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Provincia Portuguesa da Companhia de Jesus.
- Griné, E. S. (1997). *A Construção da Imagem Pública do Rei e da Família Real em Tempo de Luto (1649-1709)*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Jesus, R. (1700). *Sermam do Glorioso S. Pedro Martyr, o Primeiro Inquisidor Martyrizado, ou o Primeiro que Deo a Vida em Defesa da Fé, Que Defende o Santo Tribunal da Inquisição*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galvão.
- Liberato, C. (1988). Sul Sermão de Santo António aos Peixes di P. António Vieira. *Revista da Biblioteca Nacional*, 3 (1), 43-48.
- López-Salazar, A. I. (2008). May de Lisboa e dos Portuguezes Todos: imágenes de Reinas en el Portugal de los Felipes. In Millán, J. M. & Lourenço, M. P. (ed), *Las Relaciones Discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las Reinas (Siglos XV-XIX). Arte, Música, Espiritualidad y Literatura (1749-1776)*. Madrid: Polifemo.
- Marcadé, J. (1991). O Quadro Internacional e Imperial. In F. Mauro (ed.), *O Império Luso-Brasileiro: 1620-1750* (21-37). Lisboa: Estampa.
- Marques, J. F. (1998). Lisboa Religiosa na Segunda Metade do Século XVII. In A. C. Pais (coord.), *Bento Coelho e a Cultura do Seu Tempo. 1620-1708* (160-171). Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico.
- Marques, J. F. (2001a). Oratória Sacra ou Parenética. In C. M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (vol. P-V) (470-510). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Marques, J. F. (2001b). A Pregação Fúnebre na Igreja da Lapa no Aniversário da Morte de D. Pedro IV: os Sermões do P. Domingos da Soledade Sillos. In *Actas do Congresso Internacional D. Pedro Imperador do Brasil, Rei de Portugal: do Absolutismo ao Liberalismo* (385-414). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Marques, J. F. (2009). A Crítica Sócio-Política de Vieira na Parénese Quaresmal dos Sermões dos Pretendentes. In J. E. Franco (ed.), *Entre a Selva e a Corte: novos Olhares sobre Vieira* (61-77). Lisboa: Esfera do Caos.
- Marques, J. F. (2011). A Oratória Fúnebre de Vieira. In Monteiro, M. R. & Pimentel, M. R. (coord.), *Padre António Vieira: o Tempo e os seus Hemisférios* (255-270). Lisboa: Colibri.
- Mello, E. C. (1998). *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste 1641-1669*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Mello, E. C. (2007). *Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Editora 34.



- Mendes, M. V. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Morgado García, A. (2015). *La Imagen del Mundo Animal en la España Moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- O'Malley, J. W. (2013). *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Paiva, J. P. (2000). A Igreja e o Poder. In C. M. Azevedo (ed.), *História Religiosa de Portugal* (vol. 2) (135-186). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Palomo, F. (1997). "Disciplina Christiana": apuntes Historiográficos en torno a la Disciplina y el Disciplinamiento Social como Categorías de la Historia Religiosa de la Alta Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, 119-136.
- Palomo, F. (2006). *A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pires, M. L. G. (1996). Pregadores e Ouvintes nos *Sermões* de Vieira. In M. L. G. Pires, *Xadrez de Palavras: estudos de Literatura Barroca* (871-100). Lisboa: Cosmos.
- Pontes, M. L. B. (1961). *A Oratória Sacra em Portugal no Século XVII*, segundo o Manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Coimbra: s.n.
- Prosperi, A. (1994). Riforma Cattolica, Controriforma, Disciplinamento Sociale. In G. Rosa, T. Gregory & A. Vauchez (ed.), *Storia dell'Italia Religiosa: l'Età Moderna* (vol. II) (3-48). Roma/Bari: Laterza.
- Prosperi, A. (1996). *Tribunali della Coscienza: inquisitori, Confessori, Missionari*. Turim: Einaudi.
- Reinhard, W. (1994). Disciplinamento Sociale, Confessionalizzazione, Modernizzazione: un Discorso Storiografico. In P. Prodi & C. Penuti (ed.), *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo ed Età Moderna* (101-123). Bolonha: Società Editrice Il Mulino.
- Santa Maria, J. (1656). *Sermão que Pregou o Padre Doutor Frei Joseph de Sancta Maria Lente de Primo de Theologia no Convento da Sanctissima Trindade de Lisboa na Solemne Procissão do Resgate Geral, Que se Selebrou em 23 de Dezembro de 1655*. Lisboa: António Craesbeeck.
- Saraiva, A. J. (1992). O Padre António Vieira e a Liberdade dos Índios. In A. J. Saraiva, *História e Utopia: estudos sobre Vieira* (12-56). Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Schilling, H. (1994). Chiese Confessionali e Disciplinamento Sociale: un Bilancio Provvisorio della Ricerca Storica. In P. Prodi & C. Penuti (ed.), *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo ed Età Moderna* (125-160). Bolonha: Società Editrice Il Mulino.
- Schilling, H. (2007). L'Europa delle Chiese e delle Confession. In M. A. Visceglia (ed.), *Le Radici Storiche dell'Europa: l'Età Moderna* (60-81). Roma: Viella.
- Schulze, W. (1992). Il Concetto di "Disciplinamento Sociale nella Prima Età Moderna" in Gerhard Oestreich. *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, vol. 18, 371-411.

- Silva, M. B. N. (1999). Vieira e a Questão Indígena: estratégias e Conflitos. In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional*, vol. I (179-198). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.
- Sodano, G. (1997). Il Nuovo Modello di Santità nell'Epoca Post-Tridentina. In C. Mozzarelli & D. Zardin (ed.), *I Tempi del Concilio: religione, Cultura e Società nell'Europa Tridentina (189-205)*. Roma: Bulzoni Editore.

**Os peixes no “Sermão de Santo António”:  
da classificação das espécies à atualidade da crítica**

*The fish in the “Sermão de Santo António”:  
from species classification to critical actuality*

Eunice Maia

Colégio Pedro Arrupe

ORCID | 0000-0002-0715-9781

**Resumo**

O programa e as metas de Português do Ensino Secundário contemplam, no 11.º ano de escolaridade, o estudo, no domínio da Educação Literária, do “Sermão de Santo António”, do Padre António Vieira. Apresentaremos, numa primeira parte, os motivos pelos quais o discurso parenético vieirino seduz e apaixona, ainda hoje, os nossos alunos. Numa segunda parte, exporemos as estratégias pedagógicas desenvolvidas no âmbito da análise dos capítulos III e V da mesma obra. Serão também expostos os materiais e os produtos finais, concebidos sob uma metodologia de trabalho de projeto, em articulação com a disciplina de Biologia e no contexto de um projeto educativo em que os assuntos do mar têm um lugar central – a partilha de parte desta unidade didática pretende configurar-se, portanto, como um contributo para a construção de um “currículo do mar”. Além da construção de pósteres científicos com a classificação das espécies referidas naqueles capítulos do texto sermonístico, segundo

as normas taxonómicas, os grupos produziram ainda textos de reflexão sobre a atualidade da crítica, articulando a sátira social vieirina com artigos da imprensa escrita. Demonstrar-se-á, ainda, através de testemunhos, como António Vieira (des)inquieta os nossos alunos, apesar dos séculos que os separam do pregador e do seu tempo.

Palavras-chave: ensino secundário; peixes; sátira; sermões; Vieira

### Abstract

The Portuguese Program of Secondary Education includes, in the 11th grade, concerning the field of Literary Education, the study of António Vieira's "Sermão de Santo António". In the first part of this communication, we will present the reasons why this sermon still seduces our students today. In the second part, we will present the pedagogical strategies developed in the context of the analysis of chapters III and V of the same work. The final materials and products were designed under a project-learning methodology, in articulation with the discipline of Biology and in the context of an educational project in which the ocean has a central place. The sharing of part of this didactic unit aims to configure itself, therefore, as a contribution to the construction of a "sea curriculum". In addition to the construction of scientific posters with the classification of the species referred in those chapters of the sermonistic text, according to the taxonomic norms, the groups also produced texts reflecting on the actuality of the criticism, articulating the social satire with media and press articles. It will also be demonstrated, through testimonies, that António Vieira still fascinates our students, despite the centuries that separate them from the preacher and his time.

Keywords: secondary education; fishes; satire; sermons; Vieira

I. A figura e a obra de Padre António Vieira são, para os alunos de secundário que com elas contactam no 11.º ano de escolaridade, fonte de inquietação e assombro, sentimentos que se sobrepõem à dificuldade inicial, naturalmente suscitada pela complexidade associada à exegese de um sermão hagiográfico, peça de oratória, neste caso concreto, desenvolvida em torno da figura de S.<sup>to</sup> António e produzida em circunstâncias históricas muito particulares.

Este fascínio (diria mesmo maravilhamento) é igualmente justificado pela constatação da criatividade e do talento do pregador, que conjuga, na sua argumentação lógica (brilhante postulado filosófico e científico), a linguagem da ciência e o texto bíblico, a matéria científica e a verdade religiosa, ou, ainda, nas palavras de Carlota Urbano e Margarida Miranda, na introdução ao tomo II, volume X, da *Obra Completa Padre António Vieira*, sob a direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, “as suas fontes antigas, clássicas e cristãs” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 11). A força retórica da sua prédica parece-nos ser, precisamente, um dos aspetos mais marcantes, impressionando aqueles que a analisam em sala de aula, precisamente por denunciar um conhecimento científico vastíssimo, ao serviço do seu objetivo ideológico: a edificação e elevação moral do auditório. De facto, homem da e de ciência, Vieira acompanhou, como confirma Carlos Fiolhais, a explosão da ciência no séc. XVII, século de Galileu e de Newton, da revolução científica; apresentando-se como um homem do seu tempo, movido pela curiosidade, observando e registando o resultado dessas mesmas observações, que dizem respeito a campos tão diversificados como a matemática, a biologia e a astrologia. É, por isso, com indisfarçável e incontido espanto que os alunos descobrem, nos capítulos subsequentes ao exórdio, particularmente nos capítulos III e V, a descrição e caracterização exaustivas de diferentes espécies de peixes. E o mar, esse mar tumultuoso que o pregador atravessou tantas vezes, é pródigo em comportamentos dignos de louvor e de repreensão. Ora, por meio

da alegoria, o sermão transforma-se numa poderosíssima arma de intervenção cívica – e neste momento a turma está já completamente rendida à perspicácia e audácia do orador... – os peixes representam, afinal, diferentes tipos humanos, e o seu comportamento espelha os vícios que, de forma veemente, o Padre António Vieira condena na sociedade da época. A crítica mais violenta e demolidora é dirigida à avidez desmedida dos grandes que comem os pequenos, dos poderosos que exploram os mais fracos ou, naquele contexto, dos colonos que subjugavam impiedosamente os índios, o seu “pão quotidiano”, escravizando-os. Eis que a ictiofagia se transfigura em antropofagia social ou civilizacional, deixando emergir a repreensão da corrupção e da exploração, com um alcance universal. Vieira intervinha assim na polis, usando, com lucidez desassombrada, a palavra como arma, assumindo-se como defensor daquilo que só mais tarde designaríamos como direitos humanos. Mais uma vez, o orador conquista os jovens leitores, pelo exercício de uma cidadania ativa que coloca o verbo ao serviço do bem comum, o que revela também a força do seu carácter (ethos). Haverá, aliás, melhor exemplo para contrariar o aparente afastamento dos mais novos da política – entendendo-se aqui a palavra no seu sentido etimológico (aquele que se dedica à polis)?

É interessante referir, por fim, o impacto que o texto vieirino tem no incremento da competência leitora, não só porque a sofisticação e erudição da linguagem, marcada pelo cultismo e virtuosismo do pregador, autêntico artesão da palavra, mobilizam imediatamente os processos cognitivos mais complexos, mas também, porque, influenciados pela dimensão teatral da sua oratória, os alunos se sentem tentados a imitar o carisma e o magnetismo de Vieira, passando a encarar a leitura em voz alta como uma pregação realizada a partir do púlpito. Há verdadeiras revelações: os mais tímidos ganham uma triunfante e arrasadora “voz de trovão”, os mais impetuosos conseguem emitir uma inesperada “voz de orvalho”; e todos adquirem

maior consciência da magia que a voz, a pronúnciação, a expressividade operam sobre o auditório, procurando cumprir, tal como o pregador há mais de três séculos, os objetivos programáticos da oratória: deleitar, ensinar e persuadir.

Mas porque “Palavras sem obra são tiro sem bala; atroam, mas não ferem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 53), passaremos de imediato à apresentação de exemplos concretos de algumas das estratégias pedagógicas desenvolvidas no âmbito da análise dos capítulos III e V do “Sermão de Santo António” aos peixes. Serão também expostos os materiais e os produtos finais, concebidos sob uma metodologia de trabalho de projeto.

**II.** O trabalho que aqui partilhamos (e que só foi possível graças a toda uma equipa de professores de português) foi desenvolvido com e por alunos de uma escola cujo projeto educativo está intimamente associado ao mar, desde logo, através da construção e operacionalização de um “currículo do mar”. Esta opção pressupõe o desenvolvimento de competências transversais, articuladas entre os diferentes ciclos, promovendo a literacia dos oceanos e a formação de uma cultura marítima pautada pela sustentabilidade e consciência ambiental. Tal arquitetura curricular tem a sua expressão máxima na Semana do Mar, momento em que os alunos são convidados a trabalhar sob a forma de projeto, integrando grupos heterogéneos, com elementos de diferentes ciclos e níveis de escolaridade, dedicando-se à resolução de problemas ou experimentando aprendizagens em contextos reais. A exploração das temáticas marítimo-ambientais conta, muitas vezes, com a supervisão e colaboração de entidades externas, nomeadamente, e de forma mais próxima, da Estrutura de Missão para a Extensão da Plataforma Continental, através do projeto educativo Kit do Mar. O produto final é apresentado a toda a comunidade educativa em exposições, conferências, seminários e na blogosfera.

Ora, o “Sermão de Santo António” aos peixes é um dos conteúdos que figuram nesse curriculum, tendo o departamento de Português, em conjunto com o departamento de Ciências, desenvolvido estratégias e materiais didáticos específicos, após a identificação dos princípios da Ocean Literacy, que permitiriam, nestas disciplinas, o crescente aprofundamento dos conhecimentos sobre o mar.

Nesse sentido, no âmbito do estudo dos capítulos III e V, e após a análise, com a ajuda dos docentes de Biologia, das regras a observar para proceder à classificação dos animais (taxonomia), assim como das principais características do póster científico (estrutura, linguagem e estilo, referências bibliográficas, seleção, hierarquização e apresentação de informação relevante), os alunos organizaram-se em grupos, previamente definidos, munidos de computadores com acesso à Internet e bibliografia e construíram os cartões de identidade e os pósteres científicos relativos a cada um dos peixes referidos naqueles dois capítulos. Além da classificação e da identificação do grupo taxonómico de cada peixe, os alunos tinham ainda de proceder ao levantamento de expressões textuais que descrevessem o comportamento e características do animal, assim como apresentar o seu valor simbólico, fundamentando. Por fim, a última secção era dedicada à transposição da crítica para a sociedade atual, com a ajuda, em alguns casos, de artigos de imprensa, promovendo um momento de reflexão sobre a intemporalidade do sermão vieirino e da sua intenção satírica. No final, os grupos apresentaram e discutiram em fórum os resultados, tendo todos os pósteres produzidos sido expostos na Semana do Mar, de forma a que a comunidade educativa a eles tivesse acesso.

Volvidos mais de três séculos, o fascínio e o assombro provocados pelas palavras de Vieira permanecem. Dizia o orador, no “Sermão da Sexagésima”, que “Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa



confuso, e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto” (Franco & Calafate, 2013-2013, II, II: 72). Acreditamos que sim, acreditamos que a palavra de Vieira, profeta e poeta da nossa língua, faz e continuará a fazer fruto junto dos nossos alunos.

## **Bibliografia**

Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. II, vols. II, X). S.l.: Círculo de Leitores.

(Página deixada propositadamente em branco)

## As plantas na obra do Padre António Vieira

### *The plants in the work of Father António Vieira*

Isabel Maria Madaleno

Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0001-6630-3133

#### Resumo

A contribuição que se submete identifica e analisa os vernáculos de espécies vegetais mencionadas na obra do jesuíta e contextualiza-os. Listaram-se cento e cinco plantas, divididas em três categorias distintas. 1) As plantas bíblicas foram comparadas com as constantes em manuais de plantas referidas nos textos sagrados, resultando a identificação botânica de cinquenta e seis espécies reconhecidas por pelo menos dois botânicos. 2) A segunda categoria de árvores, arbustos e ervas não existentes nos textos bíblicos é composta por espécies nativas da América ou exóticas, europeias e asiáticas. Para a sua identificação socorremo-nos da investigação primária realizada ao longo de mais de uma década e de manuais de flora brasileira (da Amazónia e do Maranhão), de especiarias e madeiras preciosas da Índia e de Malaca. A listagem resultante contém quarenta vernáculos. 3) Uma terceira categoria de plantas, que por vezes coincide com as outras duas, é constituída por sim-

ples e mezinhas curativas, para cuja identificação se utilizaram tratados de médicos e boticários do Renascimento.

Palavras-Chave: flora; plantas bíblicas; Jesuítas

#### Abstract

This paper analyses the entire vernacular names of the vegetable species mentioned in the writings of the Jesuit, in the context they were used. A total of one hundred and five have been listed and divided into three groups. 1) the first group was compared to the lists of biblical plant species studied by botanists through times, detaching the ones mentioned by at least two authors as being cited in the scriptures. This method gave a total of fifty-six species, even though a less restrictive option accounts for more. 2) The second category is composed by the non-biblical plants, either American or exotic, which identification was permitted using the primary information gathered in our own research and secondary data from botanical manuals. 3) A third and last category of vernaculars that often coincides with the other two is constituted by simples and medicines that Vieira used or the plants which uses he knew. The identification was possible using Renaissance treaties of herbal medicines.

Keywords: flora; biblical plants; Jesuits

## 1. Introdução

O Padre António Vieira nasceu em Lisboa, em 1608, e entregou a alma ao Criador na Baía, em 1697. Nos seus 89 longos anos, Vieira produziu uma obra notável, qual jardim do verbo, tão diferenciada que inclui inspirada parenética, uma invejável obra epistolar, uma contestada construção de textos proféticos, sem olvido de peças de teatro e poesia dispersa, ora reunidos numa edição de 30 volumes

(Franco & Calafate, 2013-2014). Português e brasileiro, porquanto o Brasil era pertença deste pequeno retângulo à beira-Atlântico plantado, Viera ingressou na Companhia de Jesus e viveu mais tempo nas Américas do que na Europa. As suas longas viagens pelo hemisfério ocidental contribuíram de forma ímpar para enriquecer as reflexões sobre as Escrituras, legando-nos relatos arrebatadores do seu saber de experiências feitas, que influenciaram o governo da nação, no seu tempo (Fonseca, 1997).

## **2. Metodologia**

O presente trabalho integra-se num projeto de pesquisa iniciado no Instituto de Investigação Científica Tropical, em 2011, intitulado “Coordenação e execução de investigação arquivística versando os saberes tradicionais sobre flora medicinal dos países da CPLP ou países outrora colonizados por portugueses, através da exploração dos escritos de membros da Companhia de Jesus”. No seu âmbito realizámos pesquisa sobre manuscritos do séc. XVI (Madaleno, 2015a) e sobre plantas bíblicas (Madaleno, 2013). Estudos recentes sobre o P.<sup>e</sup> José de Anchieta foram alvo de comunicação aos nossos pares e de subsequente edição (Madaleno, 2016, 2017). Assim que começou a ser publicada, prosseguimos com a leitura da obra completa do Padre António Vieira, referente ao séc. XVII, visando a identificação dos vernáculos de espécies vegetais por ele referidas.

A metodologia utilizada constou das seguintes etapas. 1) Análise da obra de Vieira, com registo sistemático de toda a flora por ele mencionada. 2) Elaboração de listagem dos vernáculos e contexto em que foram empregues. 3) Comparação das plantas registadas com as constantes em manuais de plantas bíblicas (Mendonça de Carvalho, 2011; Włodarczyk, 2007). A identificação botânica destas espécies, normalmente integradas em sermões e referentes a passagens das Escrituras, levou ao reconhecimento de cinquenta e seis espécies, mencionadas por pelo menos dois botânicos de

nomeada. 4) As plantas não bíblicas foram destacadas na listagem de vernáculos ordenados a par e passo, durante o processo de leitura de Vieira, resultando numa outra categoria de espécies composta por plantas nativas da América ou exóticas. Para a sua identificação socorremo-nos da investigação primária realizada ao longo de mais de uma década e de manuais de flora brasileira (Rodrigues, 1989; Madaleno, 2012), de especiarias e sobre espécies que dão madeiras preciosas, nativas da Índia e de Malaca, ou da Malásia (Sahni, 2010). O inventário resultante contém quarenta vernáculos. 5) Finalmente identificaram-se plantas medicinais, que são transversais às primeiras duas categorias, constituídas pelos simples e mezinhas curativas, através de recurso a tratados do Renascimento (Orta, 1563).

### **3. Resultados e Discussão**

#### **3.1. Plantas bíblicas**

A mais discutida árvore bíblica é a árvore da vida: “O Senhor Deus [...] colocou a árvore da vida no meio do jardim” (Gn 2, 9). No “Sermão de São Roque”, pregado na Capela Real em 1649, Vieira afirma que “a Cruz foi a Árvore da Vida de todo o Género Humano”, a propósito do sinal da cruz com que S. Roque sarava do mal da peste, “instrumento da nossa vida, e da Sua morte” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 389). Vieira leva-nos, assim, a concluir que Cristo é a árvore da vida, o que transcende obviamente a botânica.

Uma árvore identificável e símbolo da luz é o plátano (*Platanus orientalis*) que afugentava os “filhos das trevas, e inimigos da luz, e por isso feios, e funestos, símbolos dos mesmos Demónios” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 70), numa analogia às propriedades das folhas da árvore que afugentam os morcegos. Nessa medida, a Virgem Maria, que acompanhou e orientou seu filho Jesus Cristo, está encarregue de nos defender dos Demónios, das tentações terrenas,

tal como preparou o seu filho para enfrentar as armadilhas armadas contra ele. A árvore que sombreia ruas e avenidas ajuda-nos a enveredar por caminhos de retidão e justiça, na simbologia vieiriana.

No “Sermão XXVIII” do Rosário, do mesmo vol. IX da parenética, Vieira discursa sobre uma passagem do Eclesiástico (Eclo 24, 13-14), onde a Virgem Maria é “exaltada nos campos como Oliveira formosa e como Plátano à beira de água”. “Compara-se aqui a Senhora às árvores” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 370), imponente como o cedro do Líbano e como cipreste do Monte Sião; como palmeira em Cades e jardim de roseiras em Jericó, metáfora da sabedoria do povo a que pertence.

As árvores de grande porte, como o cedro do Líbano (*Cedrus libani*), são símbolo do poder (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 455) e da imortalidade para os judeus (Sl 37 (36), 35-36); o cedro é incorruptível e odorífero (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 371). O cipreste (*Cupressus sempervirens*) foi a madeira eleita para construir o teto da casa de Salomão (Ct 1, 17), símbolo de mortalidade: “sobe direita ao Céu, era melhor que todas as árvores consagradas ao Culto Divino” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 371). Em contrapartida a oliveira (*Olea europaea*) é símbolo da paz, da misericórdia e da compaixão (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 251). Não por acaso é a árvore do Horto das Oliveiras, sobre o qual Vieira se debruça nos sermões do t. II, vol. IV.

Tanto a azeitona como o azeite são consumidos desde os tempos bíblicos e aplicados em práticas de cura, sendo um dos óleos balsâmicos que os padres da Companhia de Jesus usavam nas missões e nos dispensários no tempo de Vieira (Walker, 2009). Abre-se aqui um parêntesis para mencionar que a terceira função do azeite é a de alumiar. Por exemplo, as “candeias das virgens”, nas palavras do Evangelho segundo S. Mateus (Mt 25, 1-13), são motivo de narrativa sobre a prudência, no “Sermão de São Roque”: “Quiseram luzir,

quando haviam de poupar, e vieram a mendigar, quando haviam de luzir” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 358).

Por sua vez, a folha da oliveira que a pomba levou a Noé, símbolo da paz, é alvo de reflexão em 1637, no “Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados”: “Debaixo delas [das águas] se conservou inteira, e verde, porque debaixo dos grandes, e exemplares castigos, cresce, e reverdece a paz” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 90). Esta passagem é expressiva da beleza poética com que o jesuíta construiu os seus sermões e impressiva pelo uso que fez das plantas para refletir sobre as Escrituras.

A palma triunfal “de que se tecem Coroas aos vencedores” era considerada “melhor que todas as outras” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 371). A palma era, assim, metáfora de grandeza de alma: “A estatura da Alma Santa diziam as outras Almas suas companheiras que era semelhante à palma” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 150), transcreve Vieira de S. João Evangelista, num sermão escrito em 1644. E acrescenta: “Porque todas as outras árvores, ainda que sejam os cedros mais gigantes do Líbano, têm limite no crescer, e termo na estatura: só a palma não, sempre cresce. Tais são as almas dos Santos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 150-151). “A palma é símbolo da paciência, como a oliveira da misericórdia, e compaixão” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 251). Entre ambas a diferença consiste no facto de a palma padecer e a oliveira compadecer.

De que palma ou palmeira está Vieira a falar? Se analisarmos a listagem do Jardim Botânico do Missouri, que contém 511 géneros da família das Arecaceas ou palmas (MBG, 2016), e cruzarmos os géneros existentes em todo o planeta com a listagem das plantas bíblicas da investigadora polaca Zofia Włodarczyk (2007), que compilou 206 espécies mencionadas na Bíblia e reconhecidas em cinco obras de botânicos de nomeada – o casal Moldenke (1952), Zohari (1982), Hepper (1992), Maillat & Maillat (1999), Hareuveni



(1996) –, apenas o género *Phoenix* e a espécie *dactylifera* são reconhecidos por todos eles. Essa é igualmente a opinião de Lytton John Musselman (2012), no seu *Dicionário de Plantas Bíblicas*.

Escavações feitas na fortaleza de Masada, junto ao Mar Morto, comprovaram a existência de tâmaras naquela localidade datadas de 206 a.C. (Sallon et al., 2008). Trata-se então da tamareira, que de acordo com o investigador português Mendes Ferrão (2002) é originária de zonas áridas, que se distribuem do norte de África ao Golfo Pérsico. A espécie cultiva-se hoje por todo o mundo e, muito particularmente, na península Ibérica, sendo reconhecidas as suas virtudes terapêuticas (Rivera *et al.*, 2014). O melhor argumento em favor da tamareira é-nos proporcionado pelo próprio Vieira em 1649, no “Sermão nas Exéquias da Senhora Dona Maria de Ataíde”, ao substituir palma por *Phoenix* na transcrição da frase de Job (Jó 29, 18): “*In nidulo meo moriar, et sicut Phoenix multiplicabo dies meos*”, ou no meu ninho morrerei, e multiplicarei os meus dias (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 120).

A rosa de Jericó é a *Rosa phoenicia* (Moldencke & Moldencke, 1952; Zohari, 1982; Hepper, 1992; Wlodarczyk, 2007). As rosas, ou melhor, os botões de rosa são as contas do rosário, “sobrenome” da Virgem Maria, “que assim lho pôs o Espírito Santo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 348). De novo a simbologia vieiriana nos elucida: “Rosa em Jericó significa a guerra vitoriosa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 348). Noutro sermão (XVIII), Vieira explica que a Virgem, como Senhora do Rosário, é a verdadeira obreira da passagem da Terra ao Céu, sendo as rosas do rosário as de Jericó, porque “são compostas de cento e cinquenta folhas, quantas são as Saudações Angélicas, com que veneramos, e invocamos a Virgem no seu Rosário” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 113).

Vieira não limita a cor das rosas ao branco típico da *Rosa phoenicia*. No entanto, a propósito do mistério da Ressurreição

diz que as rosas brancas são próprias “da imortalidade” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 116). Exorta os fiéis a perseverarem na oração, a fim de receberem a “Coroa de Rosas, que é o Carácter, o Penhor, e o Salvo-Conduto” para serem admitidos no lugar “onde Deus se deixa ver” e assim gozarem da sua companhia “por toda a Eternidade” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 126). Desde o séc. V que a rosa se associa ao nascimento de Cristo e à Virgem Maria, mas também à Paixão e morte do Senhor, em cruzeiros inscritos em motivos florais, com funções protetoras e frequentes nos mosaicos das igrejas bizantinas (Kandeller & Ullrich, 2009). A rosa aparece, ainda, nas narrativas hagiográficas porquanto o milagre das rosas da rainha S.<sup>ta</sup> Isabel merece destaque (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 92-95).

Vieira contrapõe a rosa à folha da hera (*Hedera helix*), pois, se no segundo livro dos Macabeus se conta que o tirano marcou os cativos de Jerusalém com a folha do deus Baco, a quem a trepadeira era dedicada, aos “Escravos do Rosário” ficou reservada a “marca” ou “ferrete” da rosa (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 356). E há a rosa natural, um género que contém diversas espécies medicinais (*Rosa canina*, *R. pendulina*, *R. centifolia*), estudadas por António Proença da Cunha, Alda Pereira da Silva e Odete Rodrigues Roque, da Universidade de Coimbra (2003) e a que “deu o nome ao Rosário, por servir à Rosa Mística, que é a Virgem Senhora nossa” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 413).

Contudo, a hera de Jonas (Jn 4, 6) era, na verdade, o rícino ou mamona (*Ricinus communis*), designação mais vulgar no Brasil, onde Vieira passou boa parte da sua existência. Aliás, as versões modernas do livro de Jonas já são impressas com essa correção, pois ao longo do tempo os estudiosos aperceberam-se de que seria difícil que a hera fizesse sombra sobre a cabeça de alguém, a menos que trepasse por uma estrutura idêntica à duma latada. Não deixa de ser controversa esta identificação, uma vez que o rícino não é mais

do que um arbusto que também não alivia ninguém da insolação, como o faria qualquer árvore. Certo é que a hera é identificada como bíblica (Włodarczyk, 2007), sendo referida nas cartas (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 181), nos sermões (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 214; II, IV: 484; II, IX: 356) e na obra profética do jesuíta (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 89): “A sua pouca mortificação, ira e impaciência bem se viu na ocasião em que se lhe secou a hera”, a propósito da história de vida de Jonas (Jn 4, 9).

Mais notável do que a hera é a espécie exótica canela de Ceilão (*Cinnamomum zeylanicum*), cuja casca asiática odorífera é considerada bíblica e usada desde tempos imemoriais na culinária e nas terapias associadas ao uso de plantas. Existe ainda o cinamomo (*Cinnamomum cassia*) que Vieira também refere (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 303), mais conhecida pela designação de cássia da China. O jesuíta transcreve o Eclesiástico (24, 15), onde as canelas se confundem, já que nenhum dos autores era botânico. A canela de Ceilão é mais aromática e fina, enquanto a casca da cássia chinesa é mais grossa e a sua qualidade considerada inferior. Existe ainda uma outra cássia, que identificámos como sendo a espécie *senna*, igualmente bíblica, que Vieira menciona em 1679 (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 115). Para complicar, o autor em apreço entende, erradamente, no primeiro volume da sua profética (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I), que o cinamomo de Salomão é a canafístola (*Cassia fistula*).

De comum as plantas citadas têm, como comprovamos a par e passo, a utilização medicinal. De facto, muitas espécies bíblicas eram usadas para curar, empregues em metáforas da fé. A folha da hera usa-se no Peru em banhos anti-inflamatórios, e cataplasmas das folhas aplicam-se sobre as varizes (Agapito & Sung, 2004). O rícino é igualmente usado como cicatrizante, no Brasil, em São Luís do Maranhão (Madaleno, 2011). A canela consome-se na Argentina contra resfriados e após as refeições, como digestivo (Madaleno &

Montero, 2012). Na Índia, em Goa, a infusão da folha da caneleira ingere-se para baixar o colesterol. A *Cassia senna* é universalmente tomada como purgante. A canafístola aparece mencionada nos manuscritos de Duarte Barbosa (1516), de Tomé Pires (1516) e do médico Garcia da Orta (1563), tendo usos como purgante, contra a sarna e outras afeções de pele e ainda propriedades antipiréticas (Veiga & Sousa, 1996-2000; Madaleno, 2015b).

Os juncos (*Scirpus lacustris*) são referidos a propósito da cestinha onde colocaram o menino Moisés (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 318), numa passagem do Livro do Êxodo. São mencionados ainda como associação vegetal que coroa o Tibre (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 92) e a vegetação através da qual espreitavam as orações de S. Francisco Xavier, no Sonho Terceiro do santo (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 100). Finalmente, os juncos são usados como termo de comparação no Sonho Segundo, na expressão “desafiar [...] um Cedro a um junco, um Elefante a uma formiga”, pois o santo tinha a estatura de um cedro e nunca a pequenez do junco (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII: 81).

Debrucemo-nos agora sobre o pão e o vinho, que são as palavras mais vezes repetidas na parenética de Vieira. Se é fácil associar o vinho à uva e à videira (*Vitis vinifera*), como o faz o jesuíta (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 363), já difícil se torna identificar o cereal de que é feito o pão. De facto, o pão de cevada (*Hordeum vulgare*) era mais comumente comido pelo povo judeu, sendo o trigo (*Triticum aestivum*, *T. durum*, *T. turgidum*) um cereal mais nobre, reservado às famílias de maiores posses ou aos dias festivos. Sendo embora preferido o pão de cevada no tempo de Cristo, Vieira entendeu (seguindo a tradição da Igreja Católica) que no primeiro milagre de multiplicação dos pães (Mt 14, 17-21), como na última ceia com os apóstolos (Lc 22, 19), o pão era de trigo.

A hóstia consagrada “são grãos de trigo unidos”, tal como foi concebida na Nova Aliança. “Mas esta admirável transformação, não

só a obrou Cristo em Seu corpo sacramentado” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI: 194), pois o mesmo havia sido prometido por Deus a David: “Sustentou-os com o trigo mais fino” (Sl 80, 17). E o jesuíta explica a razão pela qual Cristo sacramentado se compara “a trigo, e não a pão”:

[...] assim como o trigo antes de chegar a ser pão [...] se há de moer, amassar, e cozer; assim para que as nossas Almas recebam do Divino Sacramento aquela perfeita nutrição, e aumento de virtudes [...], não basta só que Cristo tenha feito para nós este soberano alimento, mas é necessário também que nós o façamos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 436)

Vieira vai ainda mais longe e num dos seus mais notáveis sermões, o de Nossa Senhora do Rosário, com o Santíssimo Sacramento Exposto, datado de 1654 escreve que Belém é “casa de Pão”, onde nasceu Jesus como “trigo que nasce entre as palhas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VIII: 446). Retoma o tema do cereal mais nobre numa narrativa epistolar (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 141): “Cristo Senhor Nosso mandou que se não tocasse a cizânia, que estava no campo misturada com trigo”, passagem do Evangelho segundo S. Mateus (Mt 13, 29); e expande esta ideia na sua parenética: “pedi-vos emprestado um moio de trigo, não vos hei de pagar com o mesmo trigo, senão com outro” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 108). A conhecida parábola do trigo e do joio (cizânia) é usada para recomendar prudência aos grandes do reino, o que mantém a sua atualidade.

Não olvidemos que o pão é utilizado em sentido figurado na Bíblia como na obra de Vieira, que sobre ela disserta. Os dois milagres de multiplicação dos pães (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 280) são exemplo disso mesmo. A seara e o pão são metáforas de vida e de alimento tanto do corpo como da alma (Franco & Calafate,

2013-2014, I, V: 95; II, XI: 391): “Quem come este pão viverá eternamente” (Jo 6, 58). E ainda: “pão transubstanciado em Deus” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 193). Assim como: “a Igreja é a seara e vinha de Cristo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 500).

O vinho e as bodas de Caná (Jo 2, 1-12) são tema de diversos sermões, por exemplo o “Sermão XXVI” do Rosário (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 319), enfatizando a boa influência da Mãe de Jesus, que o terá instado a suprir a falta de bebida em casa alheia, num ato de solidariedade. Claro que o vinho é fabricado a partir da uva e era usado como oferenda e até para curar enfermidades, nos tempos bíblicos (Jz 9, 13). Vieira menciona a planta e o seu “sumo” nos seus sermões normalmente em contexto de pregação sobre parábolas como a da vinha ou a da última hora (Mt 20); o vinho misturado com fel, que deram a Cristo na cruz (Mt 27, 34); mas também o vinho de Melquisedec (Gn 14, 18); o vinho de Jeremias (Jr 35); o vinho dos castos (Zc 9, 17); os vinhos puros do banquete do Senhor dos exércitos (Is 25, 6); a vinha que floresceu (Ct 2, 15).

No Novo Testamento, o vinho é empregue como metáfora de sangue. Porém, numa das suas passagens mais belas e inspiradas, Vieira escreve: “Esperava que da minha vinha houvesse de colher uvas, e colhi espinhas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 429). As espinhas, no contexto do “Sermão XXX”, do segundo volume dedicado aos *Sermões do Rosário*, *Maria Rosa Mística*, significam aflições, desgraças, trabalhos, imprevistos que o demónio coloca na vida dos seres humanos e contra os quais Vieira preconiza se reze o rosário à Virgem Maria.

“Para a undécima hora de Sua vinha, guardou Deus aqueles que em uma hora trabalharam e mereceram tanto como os outros em todo o dia” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 501). Vieira interpreta desta forma a parábola dos trabalhadores da vinha, que é a undécima no Evangelho segundo S. Mateus (Mt 20, 1-16): “Os últimos serão os

primeiros” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 505). Conclui com as profecias de Isaías (Is 25, 6): “Neste monte, o Senhor dos exércitos fará um banquete de carnes gordas e vinhos puros”, como um “convite que Deus há de fazer na Sua Igreja a todos os povos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 320), ou seja, um convite à união de todas as nações do mundo, por meio da conversão ao cristianismo. E, então, “sentar-se-á cada homem debaixo da sua parreira e debaixo da sua figueira, sem que ninguém o incomode” (Mq 4, 1-4) e haverá paz universal (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 509).

### 3.2. Plantas medicinais

Uma das árvores de fruto mais repetidas por Vieira é a figueira (*Ficus carica*), também prolífica na América, no Brasil onde o jesuíta viveu. A “figueira muito copada” amaldiçoada por Cristo por não ter fruto é alvo das reflexões sobre a justiça divina no “Sermão de São João Batista” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 102), de 1644. Trata-se, neste caso da espécie *religiosa* (denominada em inglês *Sacred Fig Tree*), árvore comum na Palestina, enquanto tanto no Brasil como em Portugal dominam as figueiras da espécie *carica*. A título de curiosidade, e recuando ao livro do Génesis, Christophe Bourreux (2001) defende que a folha que cobria a nudez de Adão e Eva era a *Ficus carica*.

Um pouco mais adiante, o Padre António Vieira escreve, no “Sermão do Evangelista São Lucas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 218-219), sobre o poder curativo dos figos, cuja massa aplicada sobre as feridas era um poderoso cicatrizante. Esta mezinha faz parte da cultura judaica e das suas terapias mais ancestrais, uma vez que é referida no Segundo Livro dos Reis (2Rs 20, 7), a propósito do tratamento dispensado pelo profeta Isaías ao rei Ezequias. Entramos aqui noutra categoria de plantas, que nunca abandona realmente a descrição das plantas bíblicas, pois elas confundem-se. Aliás, Vieira introduz as plantas e óleos balsâmicos nos seus sermões para explicar

que muitos profetas, evangelistas (como S. Lucas) e o próprio Cristo curavam com eles simultaneamente os males do corpo e da alma.

A virtude terapêutica das plantas integra todo o vol. XI da parenética. “Das raízes assim regadas cresce, e se engrossa o tronco [...] formado de todos os lenhos medicinais” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 221). E mais adiante escreve que a seiva é bálsamo que corre “como sangue” e dos poros abertos destilam mirras, como suores. E apresenta exemplos de plantas que curam: “Tanto assim, que prezando-se os Egípcios de inventores desta grande Arte, o jeroglífico com que pintaram a Medicina foi uma Pomba com um ramo de louro na boca” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 222). Segundo Vieira foi Salomão o maior médico do mundo: “flores, e frutos pediu a sua esposa que lhe aplicassem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 222-223). E transcreve do Cântico dos Cânticos: “Sustentai-me de flores, fortalecei-me de maçãs” (Ct 2, 5).

Analisemos as três plantas aqui descritas. 1) Tanto a espécie *carica* como a *Ficus religiosa* foram registadas em Cochim, na costa do Malabar, durante a nossa missão de 2013, ao serviço do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), ora integrado na Universidade de Lisboa (UL). Os figos são consumidos na Índia para minorar os efeitos da menopausa, mormente para estancar hemorragias (Madaleno, 2015b). O seu uso em mezinhas curativas já aparecia na listagem de plantas do boticário Tomé Pires (1516), redigida em Cochim, e na obra do médico judeu Garcia da Orta (1563). 2) O louro (*Laurus nobilis*) foi coletado nas missões ao Chile (2003, 2004, 2006), ao México (2004, 2006), ao Peru (2006) e a Cuba (2009), assim como nas missões a Belém do Pará e São Luís do Maranhão (1998, 2005, 2010), no Brasil, onde se registou o seu uso como antitússico e como digestivo (Madaleno, 2012). 3) A maçã (*Malus sylvestris*) é consumida na Índia com mel, para curar a depressão. Este registo feito entre os entrevistados em Goa, durante a nossa missão de investigação científica de 2014,



demonstra que o uso do fruto continua a fortalecer os pacientes, tal como pretendia Salomão (Madaleno, 2015c).

Na sua obra profética, Vieira retoma o tema das plantas medicinais, adicionando-lhe o seu vasto saber de experiências feito:

as árvores [...] que produzem frutos todos os meses é algo que não causará admiração a quem quer que souber que as nogueiras e figueiras na Ásia e América possuem idêntica fertilidade e que das nossas vinhas no Brasil todos os meses se colhem uvas.

E prossegue:

quanto àquilo que adita acerca das folhas das árvores, que, conforme diz o profeta, servem para a cura dos povos, é do conhecimento geral que não apenas nas folhas, mas igualmente nas raízes, nas cascas e no próprio tronco [...] esta virtude é comum. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 154)

### **3.3. Plantas nativas da América e exóticas**

Subvertendo a ordem enunciada no resumo, vamos debruçar-nos agora sobre outras plantas que não sejam consideradas bíblicas. As plantas americanas são, em nossa opinião, aquelas que Vieira melhor conhece, o que se encontra patente na sua afirmação: “a palmeira [...] não cessa de crescer enquanto vive. [...] Não me acosto a outra autoridade que não seja a minha, a quem aconteceu observar na América para cima de vinte e nove espécies de palmeiras” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 64-65). Mais adiante refere-se aos índios do rio das Amazonas, “Grão-Pará”, ou seja, “Grande-Mar”, percorrido pelo P.<sup>e</sup> Cristóvão de Acuña, que encontrou nas suas margens um número não inferior a 150 povos e línguas diferentes. Dentre eles destaca os tapuias, “os quais nem plantam nem colhem, mas se

alimentam dos frutos que nascem espontaneamente das árvores do mato” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 376).

Relativamente à alimentação dos índios tabajaras, que Vieira conheceu pessoalmente, escreve que vivem “de mandioca, milho e alguns legumes” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 132). Menciona que muitos dos padres passaram fome, nos primeiros tempos da colonização europeia, como foi o caso do P.<sup>e</sup> Pedro Pedrosa, cujas aflições descreveu na sua Relação da Missão da serra de Ibiapaba: “Muitas vezes a horas de jantar mandou com um prato pedir uma pequena de farinha pelas portas, sendo ele o que fazia o fogo para cozer umas ervas agrestes”. E mais adiante:

Quando aqui chegámos, havia quatro meses que os padres não comiam mais que folhas de mostarda cozidas com água e sal [...]. Alguma jornada fizeram de mais de sessenta léguas, em que levavam a matalotagem na algibeira, que era um pouco de milho debulhado. [...] Dias houve também caminhando, em que passaram os padres só com os cardos do mato. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 138)

Nas “fraldas” da serra de Ibiapaba, sita na parte norte do atual estado do Ceará, crescia “o pau-violete” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 125). O pau-violeta ou pau-roxo (*Peltogyne lecointei*), uma Fabaceae, exportava-se pelo rio Camucim, juntamente com o âmbar que dava às praias do Maranhão, naqueles tempos. Vieira menciona esta árvore numa passagem da sua obra profética (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 191). Outra árvore cuja madeira se exportava ainda no séc. XVII e hoje se encontra praticamente extinta é o pau-Brasil (*Caesalpinia echinata*) (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, I: 60). Quanto às palmas, merecem menção: o jupati (*Raphia vinifera*), que servia para fabricar esteiras (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 129); e a palmeira ubi (*Geonoma paniculigera*), de que se faziam toldos e se cobriam as casas (Rodrigues, 1989).

A mandioca (*Manihot esculenta*) e o milho (*Zea Mays*) eram alimentos básicos dos índios. A mostarda (*Brassica nigra*) é curiosamente também planta bíblica e é usada em São Luís do Maranhão para confeccionar a chamada “aguardente alemã”, uma mezinha que se consome em caso de congestão cerebral (Madaleno, 2011). Vieira refere-se a diversas frutas nativas, na sua obra (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 130, 132; I, III: 198, 199), como por exemplo: araçá (*Psidium guineense*); araticum (*Annona muricata*); araticum-paná (*Annona palustris*); beribás (*Annona mucosa*); e guités do Brasil (*Pouteria macrophylla*).

As plantas exóticas são mencionadas a propósito do império, no último volume da epistolografia: “a primeira empresa do nosso ardentíssimo valor recuperar as praças, as fortalezas e os portos”, dentre as quais, “na costa oriental da pimenta nos têm a Malaca” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 348-349). A pimenta (*Piper nigrum*) vinha da Índia, e só depois do Extremo-Oriente. A especiaria era cultivada ilegalmente no Brasil, para consumo dos colonos, pois para proteger o comércio com o Oriente cedo D. Manuel I proibiu o seu plantio. Vieira menciona a pimenta-do-Reino nos seguintes tomos e volumes: I/III; I/IV; I/V; III/I. Tal proibição não sofreu o gengibre (*Zingiber officinalis*), que Vieira refere na obra epistolar (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 515; I, IV: 388), nem o cravo (*Syzygium aromaticum*), referido nas cartas (I, IV), na profética (III, I: 191), nos *Varia* (IV, III).

## Quadro 1

### As plantas bíblicas na obra do Padre António Vieira

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
1. Abeto	<i>Abies cilicica</i> (Antoine & Kotschy) Carrière PINACEAE	III/VI	Árvore usada para construir edifícios, com propriedades medicinais.
2. Acácia	<i>Acacia raddiana</i> Savi FABACEAE	III/I	No deserto o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira (Is 41, 19).
3. Açafrão	<i>Crocus sativus</i> L. IRIDACEAE	III/I	“Com frutos preciosos: nardo e açafrão” (Ct 4, 14).
4. Acanto	<i>Acanthus syriacus</i> Boiss. ACANTHACEAE	II/VIII; II/IX; II/XI	Possível bálsamo aromático do Salmo 24, 15.
5. Açucena	<i>Lilium candidum</i> L. LILIACEAE	III/VI; II/XII; II/X; II/IX; II/XI; II/XV	Flor mencionada na Bíblia. Palma branca das açucenas que S. Francisco Xavier tem na mão. Açucenas do paraíso, contraposta ao fogo do Inferno.
6. Álamo	<i>Populus alba</i> L. SALICACEAE	I/V	“A hera nunca cresceu junta ao álamo, senão para o derribar em terra”
7. Alface	<i>Lactuca sativa</i> L. ASTERACEAE	I/IV; II/IV	“Porque é terrível pensão haver de ir comprar uma alface com meia pataca”

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
8. Algodão	<i>Gossypium herbaceum</i> L. MALVACEAE	I/II; I/III; I/IV; II/I; III/IV	“Se houver algodão e tujucos, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia”. “Algodoads e teares onde se tece o algodão (...), e até dois teares em cada casa (missão)”.
9. Alho	<i>Alium sativum</i> L. AMARYLLIDACEAE	II/VI	Referência ao Livro dos Números (Nm 11, 5)
10. Aloé	<i>Aloe succotrina</i> All. <i>A. vera</i> L. XANTHORRHOACEAE	III/VI; II/VI; II/XIII; II/XII	Planta aromática citada na Bíblia. “Bálsamos e aromas” com que untaram Jesus, de acordo com os costumes judaicos (Jo 19, 39. 40)
11. Canela	<i>Cinnamomum zeylanicum</i> Blume <i>C. cassia</i> (L.) J. Presl LAURACEAE	I/III; II/V; II/XII; III/I; IV/I; IV/IV; I/IV; II/VIII; III/II	Espécie odorífera do Cântico dos Cânticos (Ct 4, 14). Incentivo à expansão portuguesa. “A Índia envia marfim, incenso, âmbar e canela.” “Há hoje (1689) no Brasil grande número de árvores de canela.” “Não me temo de Castela, temo-me desta canela”.
12. Cardo	<i>Silybum marianum</i> (L.) Gaertn. ASTERACEAE	III/VI; IV/III; II/IX	Planta bíblica asiática silvestre

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
13. Carvalho	<i>Quercus itaburensis</i> (Kotschy) Hedge & Yalt. FAGACEAE	III/VI; II/VI; II/XIII; II/XII; III/I; II/III; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; II/XV; III/II; III/III; III/V	Uma das madeiras elegíveis para a cruz de Cristo. A propósito de Absalão. Pendente de um madeiro.
14. Cassia	<i>Cassia senna</i> L. FABACEAE	III/VI	Planta aromática citada na Bíblia
15. Cebolas	<i>Allium cepa</i> L. AMARYLLIDACEAE	II/VI	Referência ao Livro dos Números (Nm 11, 5)
16. Cedro do Líbano	<i>Cedrus libani</i> A. Rich PINACEAE	III/VI; II/V; II/XII; III/I, II/X; II/III; I/V; II/I; II/II; II/IX; II/XI; III/II; III/V	Fender cedros com raios como S. Barnabé (At 14, 11). Desafiar (...) um cedro a um junco (1Rs 17, 8). Cedros do leito de Salomão (Ct 1, 15-16). O cedro é sinónimo de incorruptível. Árvore alta, grandeza e majestade que acrescentaram ao edifício da Igreja. “E poremos pranchas de cedro” (Ct 8, 8-9). Cedros nos Salmos (Sl 29, 3-8). Cedros no profeta Isaías (Is 44).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
17. Cevada	<i>Hordeum vulgare</i> L. POACEAE	III/VI; II/VI; II/XIII; II/X; II/III; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; III/III	Pão pequeno citado na Bíblia. Milagre de multiplicação dos pães (Mt 14, 19; Jo 6, 12). Os discípulos de Emaús e Jesus ressuscitado partindo o pão (Lc 24). Belém quer dizer “Casa de Pão”. Pão de Gedeão (Jz 37). Segundo milagre da multiplicação dos pães (Mt 15, 36) e as sobras que recolheram (Jo 6, 13). Comerás o pão com o suor do teu rosto (Gn 3, 19). Parábola dos três pães (Lc 11, 5).
18. Ciprestes	<i>Cupressus sempervirens</i> L. CUPRESSACEAE	II/V; II/XII; II/X; II/III; II/I; II/IX; I/XIV	Fender ciprestes com raios como S. Barnabé (At 14, 11). Árvore alta mencionada na Bíblia. O cipreste significa o mortal. Os ciprestes do paraíso. Ciprestes no profeta Isaías (Is 44). Ciprestes de S. <sup>to</sup> Antão.

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
19. Cominho	<i>Cuminum cyminum</i> L. APIACEAE	II/V	Pagar o dízimo das hortaliças (ervas) mais vis, sinónimo de pecados veniais, esquecendo os mortais (Mt 23, 23). Engasgar com um cominho (...) e engolir casas inteiras. Ter escrúpulos de cominho.
20. Ébano	<i>Diospyros ebenum</i> Koen. EBENACEAE	III/I	Incentivo à expansão portuguesa.
21. Endro	<i>Anethum graveolens</i> L. APIACEAE	II/V	Pagar o dízimo das hortaliças mais vis, sinónimo de pecados veniais, esquecendo os mortais (Mt 23, 23). Ter escrúpulo de endro.
22. Espinheiro	<i>Zilla spinosa</i> Prantl BRASSICACEAE	III/VI; II/V; III/I; I/V; II/IX	Arbusto bíblico espinhoso (Jz 9, 14. 15)
23. Espinhos, Espinhas	<i>Zizyphus spina-christi</i> (L.) Desf. RHAMNACEAE	II/V; II/VI; II/XII; III/I; II/X; II/III; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; II/XV; III/V	Planta usada na crucificação (Mt 27). Planta espinhosa que ladeava o caminho de Adão, após a expulsão do paraíso (Gn 3,18). S. Bento e as espinhas.



Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
24. Figo, figueira	<i>Ficus carica</i> L., <i>F. religiosa</i> L. MORACEAE	III/VI; II/V; II/XIII; II/XII; III/I; II/III; II/I; II/IX; II/XI; III/II; III/IV; III/V	Planta bíblica (Jz 9, 9. 10. 11) também prolífica na América. Ao terceiro dia da Criação produziu a terra todas as árvores carregadas de seus frutos. Figueira no profeta Miqueias (Mq 4, 4). Figueira amaldiçoada por Cristo (Mt 21; Mc 11).
25. Flor-de-Lis	<i>Iris pseudacorus</i> L. IRIDACEAE.	II/XI	Flor-de-lis do escudo francês contraposta às quinas de Portugal.
26. Hera	<i>Hedera helix</i> L. ARALIACEAE	I/V; II/II; II/IV; II/IX; III/II	“Abraça a verde hera o muro forte”. A hera de Jonas, na verdade mamona no texto bíblico (rícino)
27. Hissopo, hissopo	<i>Origanum syriacum</i> L. LAMIACEAE	II/X; II/I; II/XV	Criar o hissopo na parede: a onnipotência divina manifesta-se no hissopo ou na formiga, como no cedro do Líbano e no elefante. “Aspergir-me-ás com o hissopo e ficarei limpo” (Sl 50, 7).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
28. Hortelã	<i>Mentha longifolia</i> L. LAMIACEAE	II/V	Pagar o dízimo das ervas mais vis, sinónimo de pecados veniais, esquecendo os mortais (Mt 23, 23). Ter escrúpulos de hortelã.
29. Incenso	<i>Boswellia sacra</i> Flueck. BURSERACEAE	II/VII; III/VI; II/XIII; II/XII; III/I; IV/IV; I/IV; II/I; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; III/II; III/V	Fumo aromático usado em cerimónias religiosas. A Ásia ofereceu os seus aromas a S. Francisco Xavier. Citação de Séneca sobre o desinteresse dos deuses pelas oferendas, transposta para reflexão idêntica sobre Deus (Cristão). Virão todos de Sabá trazendo ouro e incenso (Is 60, 6) e o incenso dos Reis Magos. Planta aromática de Salomão (Ct 4, 14). “A Índia envia marfim, incenso”. No tempo de Salomão havia dois altares, num dos quais se queimava incenso. Havia incenso e timiamas, misturas aromáticas que Deus abominaria, nas palavras de Isaías (Is 1, 13).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
30. Junco	<i>Scirpus lacustris</i> L. CYPERACEAE	II/XII; I/II; II/IX; II/XI	Desafiar um (...) cedro a um junco (1Rs 17, 8).
31. Lentilhas	<i>Lens culinaris</i> Medik FABACEAE	II/XII; II/II	Lentilhas de Jacob.
32. Linho	<i>Linum usitatissimum</i> L. LINACEAE	II/XII; II/X; I/II; I/V; II/XI; III/III; III/V	“O linho (...) erva a que deu matéria aos homens para levantarem velas” Segundo Plínio, o linho queima a terra onde nasce e torna-a estéril. O linho do sudário. “O linho enquanto for um fio é fraco; porém, se a roda o une, em muito pode arrastar o maior peso”. “O linho significa justiça dos santos” (Ap 19, 8).
33. Lírio	<i>Nymphaea caerulea</i> Savigny NYMPHACEAE	IV/IV; II/I; II/VIII; II/IX; III/II	A brancura reveste os lírios. Como um lírio que se gera das lágrimas doutro. Lírio do Cântico dos Cânticos (Ct 7, 2), em realidade rosa. O lírio de Isaías (Is 14: 6).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
34. Louro, Loureiro	<i>Laurus nobilis</i> L. LAURACEAE	II/VI; II/X; IV/I; IV/IV; I/IV; II/XI	Referência à transformação mitológica de Dafne em louro. Os romanos pagavam ilustres fações com uma coroa de louro. Avezinha no loureiro. Tronco do loureiro cortado para o fogo no Convento de S. Domingos.
35. Maçã, Macieira	<i>Malus sylvestris</i> Mill. ROSACEAE	III/VI; II/V; II/VI; II/XIII; II/XII; II/X; II/III; I/II; I/IV; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; III/V	Frutos de jardim usados como metáfora da fé. Fruto proibido ou pomo vedado (Gn 3, 6). Árvore da ciência (Gn 3, 1). Árvore da Ciência do Bem e do Mal. As camoesas serviam em comparações com a fruta nativa, como os guités ou titiribás. As maçãs camoesas eram dadas a convalescentes.
36. Malmequer	<i>Chrysanthemum coronarium</i> L. ASTERACEAE	II/II	Vieira discorre sobre a inimizade entre irmãos, p. ex. Raquel e Lia; Caim e Abel, etc.

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
37. Maná	<i>Lecanora esculenta</i> (Pall.) Eversm. LECANORACEAE	II/VI; II/XII; II/X; II/III; I/II; I/V; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; III/II; III/III; III/V	Pão de Anjos, referência ao Evangelho (Sl 77, 25). O maná, que caído do céu, contém em si todos os sabores. Não foi Moisés que vos deu o pão do Céu” (Jo 6, 31).
38. Mandrágoras	<i>Mandragora officinarum</i> L. SOLANACEAE	III/I	“As mandrágoras exalam o seu perfume” (Ct 7, 14). Mandrágoras são os pregadores da fé.
39. Melões	<i>Cucumis melo</i> L. CUCURBITACEAE	II/VI	Referência ao Livro dos Números (Nm 11, 5).
40. Mirra	<i>Commiphora myrrba</i> (T. Nees) Engl. BURSERACEAE	II/VII; III/VI; II/VI; II/XIII; II/XII; III/I; II/I; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; III/V	Planta bíblica aromática. “Bálsamos e aromas” com que untaram o corpo de Jesus, de acordo com os costumes judaicos (Jo 19, 39-40). Espécies aromáticas que conservaram o corpo de S. Francisco Xavier incorrupto. Planta aromática do Cântico dos Cânticos (Ct 4, 14). Mirra dos Reis Magos (Mt 2).
41. Mostarda	<i>Brassica nigra</i> (L.) W.D.J. Koch BRASSICACEAE	III/VI; IV/III; IV/I; III/II	Parábola do grão de mostarda (Mt 13, 31).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
42. Murta, Mirto	<i>Myrtus communis</i> L. MYRTACEAE	II/V; III/I	No Brasil a fé é estátua de murta, pois recebendo facilmente a doutrina, logo a perdem, numa referência à alegada pregação de S. Tomé, no início da Era Cristã. No deserto plantarei o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira (Is 41, 19).
43. Narciso, Lírio-dos-vales	<i>Narcissus tazetta</i> L. AMARYLLIDACEAE	II/VI; IV/IV; II/IX	Referência à mitológica transformação de Narciso em flor. A púrpura veste o Narciso.
44. Nardo	<i>Nardostachys jatamansi</i> (D. Don) DC. CAPRIFOLIACEAE	II/VI; II/XII; II/X; IV/IV; III/III	O precioso unguento de Madalena (Mt 26, 7). Espécies aromáticas que conservaram o corpo de S. Francisco Xavier incorrupto. “Com frutos preciosos: nardo e açafão” (Ct 4, 13).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
45. Noz, Nogueira	<i>Juglans regia</i> L. JUGLANDACEAE	III/VI	Prolíficas na América como na Ásia
46. Oliveira	<i>Olea europaea</i> L. OLEACEAE	III/VI; II/V; II/VI; II/XIII; II/XII; III/I; IV/IV; II/III; I/II; I/V; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; III/II; III/III; III/IV; III/V	Usam-se ainda o fruto e o óleo, como nos templos bíblicos (Jz 9, 9). O ramo de oliveira também simboliza a paz. Referências recorrentes ao Monte ou Horto das Oliveiras (t./vol. II/III). Referência ao óleo de Eliseu (2Rs 4, 3). A planta de Noé (Is 41, 19). Citação de Isaías (Is 24, 13). Estragos nos olivais de Coimbra, devido ao temporal. Tributos excessivos cobrados até ao bagaço de azeitona. Referência à parábola das 10 virgens (Mt 25).

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
47. Palmeiras, Palmas	<i>Phoenix dactylifera</i> L. ARECACEAE	III/VI; II/V; II/XIII; IV/III; II/XII; III/I; II/X; II/III; I/II; I/IV; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; II/XV; III/II; III/III	As palmas são altas como Salomão (Ct 7, 7). Vieira compara também Xavier às palmas. Palmas verdes na mão dos participantes no enterro de S. Francisco Xavier. Tecido de folhas de palma com que vestiam S. Francisco Xavier. Cometa em forma de palma que vaticinou a expulsão dos holandeses da Baía e do Brasil. Os seus cabelos são como ramos de palma (Ct 5, 11). As alcofas tecem-se de palmas, as palmas significam vitórias. Ao ouvir que Jesus vinha a Jerusalém, tomaram ramos de palmeiras e saíram ao seu encontro (Jo 12, 12-3). A palma é símbolo da paciência. Olinda coroada de montes verdes e altíssimas palmeiras.
48. Papiro	<i>Cyperus papyrus</i> L. CYPERACEAE	III/I; I/V; II/IV	“Juncos de papiro” (Is 18). “Vasos ligeiros e papíreos sulcam as ondas levando missionários apostólicos”.
49. Plátano	<i>Platanus orientalis</i> L. PLANTANACEAE	II/IX	“Qual plátano à beira de água fui elevado em largas ruas” (Eclo 24, 19).



Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
50. Romã, Romãzeira	<i>Punica granatum</i> L. PUNICACEAE	III/VI; III/I; II/III, I/V	Planta bíblica cujo apreciado fruto é usado em metáforas. Também serve para fazer licor. “Os teus rebentos são pomar de romãzeiras” (Ct 4, 13). “No primeiro golpe que damos na romã logo lhe fazemos tiro à coroa”.
51. Rosa	<i>Rosa phoenicia</i> Boiss. ROSACEAE	II/XIII; IV/IV; II/III; I/V; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; II/V	Rosa de Jericó e também Rosa de Inglaterra, como metáforas. Alto mar de rosas e flores. Jacob dizia a Raquel que “se consolasse com a rosa (...) que é flor que não dá fruto”. A rosa em vez da flor de amendoeira, no candelabro (Ex 25, 34), deu lugar a “rosário”. “Foi exaltada qual jardim de rosas em Jericó (Eclo 24, 14).
52. Salgueiro	<i>Salix babylonica</i> L. <i>S. safsaf</i> Forssk. <i>S. acmophylla</i> Boiss. <i>S. alba</i> L. SALICACEAE	II/XV	Instrumentos “suspensos” nos salgueiros.
53. Sarça	<i>Rubus sanguineus</i> Friv ROSACEAE	II/III; III/I; II/X; II/III; I/IV; I/V; II/I; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; III/II; III/III	Deus Nosso Senhor falou de uma sarça como a Moisés. “Quando os hebreus se viram mais apertados no Egito, então desceu Deus à sarça para os libertar do cativeiro”. A sarça-ardente e Moisés (Ex 3, 16) ou o poder da oração.

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
54. Sicômoro	<i>Ficus sycomoros</i> L. MORACEAE	II/XII	Sicômoro de Zaqueu (Lc 19, 1).
55. Trigo	<i>Triticum aestivum</i> L; <i>T. durum</i> Desf., <i>T. turgidum</i> L. POACEAE	III/VI; II/V; II/VI; II/XIII; IV/III; II/XII; III/I; II/X; IV/II; IV/IV; II/III; I/II; I/IV; I/V; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; II/XV; III/II; III/III; III/V	Usado para confeccionar o pão que também se oferecia no altar. Sustentou-os com o trigo mais fino (Sl 80, 17). Cenáculo de Jerusalém e a última ceia (Lc 22, 17). A festa dos pães sem fermento (ázimos), em referência ao Livro do Êxodo (23, 15). As espigas de José, contrapostas à vida do P.º S. Francisco Xavier. As espigas do sonho do Faraó. O pão com fartura do pai do filho pródigo (Lc 15, 17). Semeai o vosso pão em terra regada com águas (Ecl 11, 1). “Quando Davi pediu a Abimelec que lhe desse uma lança (...) também lhe pediu 5 pães, para comer”. Os malfetores devoram o meu povo como se comessem pão (Sl 13, 4; Sl 52, 5). Nem só de pão vive o homem. “Julho e agosto à sega e ao trigo”.

Nome vernáculo em Vieira	Nome científico	Tomo/volume da <i>Obra Completa</i> (Franco & Calafate, 2013-2014)	Usos no séc. XVII e citações bíblicas ( <i>Bíblia Sagrada</i> , 2011)
56. Uva, vinha, vide	<i>Vitis vinifera</i> L. VITACEAE	III/VI; II/V; II/VI; II/XIII; IV/III; II/XII; III/I; II/X; IV/I; IV/II; IV/IV; II/III; I/II; I/IV; I/V; II/I; II/II; II/IV; II/VIII; II/IX; II/XI; II/XIV; III/II; III/III; III/IV; III/V	<p>O vinho era usado para beber (embriagar), como oferenda e para curar, nos tempos bíblicos (Jz 9, 13). No Brasil as vinhas produziam todos os meses, mas não se plantavam na Amazônia. Parábola da vinha (Mt 20). Vinho nos Salmos (Sl 2). Uvas rejeitadas por juiz coevo, enquanto aceitava subornos maiores, em alusão ao evangelho (Mt 23, 23). Vinho na Nova Aliança. “Eu sou a vide e vós os ramos” (Jo 15, 5). Vinha como metáfora do trabalho missionário no Brasil. Vinho oferecido no altar, durante a missa. Meter a alma na cela dos vinhos (Ct 2, 4; Is 39, 2). A cela vinária foi o Cenáculo de Jerusalém onde os apóstolos receberam o Espírito Santo. Os Judeus pensaram que estavam ébrios. Vinha nas profecias de Bandarra. Parreira no profeta Miqueias (Mq 4, 4). Práticas judaizantes: deitar migalhas de pão em pingas de vinho. “Lhe deram vinho misturado com fel” (Mt 27, 34). Arrendará a vinha a outros agricultores (Mt 21, 41). Conversão da água em vinho (Jo 2, 1). Transcrição da Eneida “cidade, em sono e vinho sepultada”</p>

## Bibliografia

- Agapito, T. F. & Sung, I. (2004). *Fitomedicina: 1100 Plantas Medicinales*. Lima: Editorial Isabel.
- ANTT (1516). T. Pires, *Carta Escripta de Cochim a El-Rei D. Manuel*.
- Bíblia Sagrada* (2011). Lisboa: Paulus Editora.
- Bourreux, C. (2001). *Les Plantes de la Bible et leur Symbolique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Fonseca, F. T. (1997). A Man for All Seasons: a Acção de António Vieira na Conjuntura da Restauração. *Revista Brotéria*, 145 (4/5), 303-320.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.L.: Círculo de Leitores.
- Hareuveni, N. (1996). *Nature in our Biblical Heritage*. Kiryat Ono: Neot Kedumin.
- Hepper, N. F. (1992). *Illustrated Encyclopedia of Bible Plants*. Leicester: Inter Varsity Press.
- Kandeller, R. & Ullrich, W. R. (2009). Symbolism of Plants: examples from European-Mediterranean Culture Presented with Biology and History of Art. *Journal of Experimental Botany*, 60 (15), 4217-4218.
- Madaleno, I. M. (2011). Plantas da Medicina Popular de São Luís, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, 6 (2), 273-286.
- Madaleno, I. M. (2012). Organic Cultivation and Use of Medicinal Plants in Latin America. *Pharmacognosy Communications*, 2 (4), 34-51.
- Madaleno, I. M. (2013). Bible Plants Used for Therapeutic Purposes in Latin America. *Revue Biblique*, 120 (4), 491-510.
- Madaleno, I. M. (2015a). Medicinal Flora and the Jesuits in Latin America (XVI-XVII). *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXXIV (167), 111-147.
- Madaleno, I.M. (2015b). Plantas Medicinais Consumidas em Cochim, no Séc. XVI e na Atualidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, 10 (1), 597-630.
- Madaleno, I. M. (2015c). Traditional Medicinal Knowledge in India and Malaysia. *Pharmacognosy Communications*, 5 (2), 116-129.
- Madaleno, I. M. (2016). A Flora na Obra de José de Anchieta. *Atas do Congresso Ibero-Americano em Investigação Qualitativa*. Acedido a 23 de julho de 2018, em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2016/article/view/928/911>.
- Madaleno, I. M. (2017). Contributo dos Jesuítas para o Estudo da Flora Brasileira, no Séc. XVI – Anchieta e Cardim. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, 3, 31-45. Acedido a 23 de julho de 2018, em <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/6678/4308>.
- Madaleno, I. M. & Montero, M. C. (2012). El Cultivo Urbano de Plantas Medicinales, su Comercialización y Usos Fitoterapéuticos en la Ciudad de Río Cuarto, Provincia de Córdoba, Argentina. *Cuadernos Geográficos*, 50 (1), 63-85.

- Maillat, J. & Millat, S. (1999). *Les Plantes dans la Bible*. Méolans-Revel: Éditions des Iris.
- Missouri Botanical Garden (MBG) (2016). *Tropicos*. Acedido a 23 de julho de 2018, em <http://www.tropicos.org/NamePage.aspx?nameid=42000339&tab=subordinatetaxa>.
- Mendes Ferrão, J.-E. (2002). *Fruticultura Tropical: espécies com Frutos Comestíveis*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Mendonça de Carvalho, L. M. (2011). The Symbolic Uses of Plants. In E. N. Anderson, D. Pearsall, E. Hunn & N. Turner (ed.), *Ethnobiology* (351-369). New Jersey: John Wiley & Sons.
- Moldencke, H. N. & Moldencke, A. L. (1952). *Plants of the Bible*. New York: The Ronald Press Company.
- Musselman, L. J. (2012). *A Dictionary of Bible Plants*. New York: Cambridge University Press.
- Orta, G. (1963). *Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais da India*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
- Cunha, A. P., Silva, A. P. & Roque, O. R. (2003). *Plantas e Produtos Vegetais em Fitoterapia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rivera, D. *et al.* (2014). La Palmera Datilera y la Palmera Canaria en la Medicina Tradicional de España. *Revista de Fitoterapia*, 14 (1), 67-81.
- Rodrigues, R. M. (1989). *A Flora da Amazónia*. Belém: Centro de Estudos Jurídicos do Pará.
- Sahni, K. C. (2010). *The Book of Indian Trees*. Oxford: Bombay Natural History Society.
- Sallon, S. *et al.* (2008). Germination, Genetics, and Growth of an Ancient Date Seed. *Science*, 320, 1464.
- Veiga e Sousa, M. A. (ed.) (1996-2000). *O Livro de Duarte Barbosa*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2 vols.
- Walker, T. (2009). Acquisition and Circulation of Medical Knowledge within the Early Modern Portuguese Colonial Empire. In K. Bleichmar, P. V. Huffine & M. Sheehan (ed.), *Science, Power and the Order of Nature in the Spanish and Portuguese Colonial Empire* (247-270). Palo Alto: Stanford University Press.
- Włodarczyk, Z. (2007). Review of Plant Species Cited in the Bible. *Revista Folia Horticulturae*, 19, (1), 67-85.
- Zohari, M. (1982). *Plants of the Bible: a Complete Handbook to All the Plants*. Cambridge: Cambridge University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

**X**

**PEDAGOGIA E DIDÁTICA**

(Página deixada propositadamente em branco)



## Um Vieira bem diferente: o dramaturgo pedagogo

*A very different Vieira: the playwright pedagogue*

Micaela Ramon

Universidade do Minho

ORCID | 0000-0003-2193-4075

### Resumo

Personalidade maior do séc. XVII, multímida e plurifacetada, o Padre António Vieira imortalizou-se sobretudo através da sua tripla faceta de religioso missionário, político diplomata e orador exemplar cujo contributo para o desenvolvimento da prosa literária em português lhe valeu o epíteto de “imperador da língua portuguesa”. A excelência por ele alcançada no âmbito da paratística e da epistolografia, dimensões maiores da sua vasta obra, tem relegado para plano subalterno a sua produção poética e dramática, agora felizmente acessível ao grande público através da publicação, pelo Círculo de Leitores, da *Obra Completa Padre António Vieira*, editada em 30 volumes.

Ainda que a produção dramática seja a parte menos conhecida da obra do autor, a peça que escreveu em latim, com o título *Dialogus de Octo Orationis Partibus*, constitui um importante testemunho da sua ação como pedagogo, em consonância com os cânones da Companhia de Jesus, a que pertenceu.

Assim, neste artigo, 1) reflete-se sobre a importância do teatro jesuítico enquanto instrumento pedagógico e 2) procede-se a uma leitura crítica da peça de Vieira de modo a pôr em evidência a sua filiação na estética e na ética dos Jesuítas que, como é sabido, utilizaram amplamente o teatro como meio de difundir conhecimentos humanísticos e religiosos e ainda como exercício fundamental para o desenvolvimento da capacidade retórica nas suas vertentes argumentativa e persuasiva.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Padre António Vieira; pedagogia; teatro

#### Abstract

Father António Vieira is considered one of the most notable figures of the 17th century due to his work as a religious missionary and as a politician-diplomat, and to his contribution to the development of literary prose in Portuguese. The latter earned him the epithet of 'emperor of the Portuguese language'. His excellent work in the area of the preaching and the epistolography, the largest areas of his vast work, has relegated his poetic and dramatic production to second place, although this is now thankfully available to the public through the thirty-volume publication of *The Complete Works of António Vieira* by *Círculo de Leitores*.

Although his dramatic production is the lesser known part of Father António Vieira's work, the play he wrote in Latin entitled *Dialogus de Octo Orationis Partibus* is an important testimony to his pedagogic work, in keeping with the canon of the Society of Jesus, of which he was a member.

Thus, in this article, 1) a reflection is made on the importance of Jesuit theatre as pedagogy and 2) a critical reading is made of Vieira's play in order to highlight his affinity with the Jesuit

aesthetics and ethics which, as is well-known, widely used theatre to disseminate humanist and religious knowledge as well as an essential exercise to develop the rhetoric in its argumentative and persuasive forms.

Keywords: Society of Jesus; Father António Vieira; pedagogy; theatre

## 1. Introdução

É hoje unanimemente reconhecido que o Padre António Vieira se impõe como figura maior da cultura do séc. XVII, estendendo-se o seu prestígio e a sua influência a todas as geografias aonde a sua vida de viajante incansável o levou, em travessias constantes desse vasto Atlântico que para ele funcionou como ponte de ligação entre a Europa de origem e a América de principal destino.

A sua personalidade multimoda e plurifacetada tornou-se conhecida – e reconhecida – através da atividade como religioso missionário, como político diplomata e sobretudo como exímio cultor da arte da palavra – dita e escrita –, fosse enquanto autor de sermões pregados nas mais diversas ocasiões, para distintos públicos e com os mais variados propósitos, fosse por meio da composição de obras proféticas de pendor filosófico, como a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*. Estas são, aliás, as duas vertentes da sua atividade como escritor que mereceram ao próprio autor referência crítica, ao aludir aos primeiros classificando-os como “choupanas”, apodando as segundas com o epíteto de “palácios altíssimos”, em carta de 27 de junho de 1696, endereçada a Sebastião de Matos e Sousa,<sup>1</sup> numa fase do seu percurso vivencial que, dada a proxi-

---

<sup>1</sup> “Estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal ma tiraram das mãos, querendo que, em lugar de palácios altíssimos, me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 516).

midade da morte, se revela particularmente propícia ao exercício retrospectivo de avaliação das realizações alcançadas.

De facto, a excelência atingida por Vieira no âmbito da parenética e da prosa profética, a que se junta a sua igualmente considerável fama no domínio da epistolografia, explica que outras dimensões da sua produção literária estejam relegadas para plano de subalter-nidade, não tendo merecido atenção da crítica e, cumulativamente, permanecendo desconhecidas do leitor em geral. Incluem-se certamente nesta categoria quer as composições poéticas (em latim ou nas línguas vernaculares da península Ibérica), quer o texto dramático intitulado *Dialogus de Octo Orationis Partibus*, publicado pela primeira vez em 1748, na coletânea de textos vieirianos conhecida pelo título de *Voz Sagrada*, e agora vindo novamente a público no volume IV do tomo IV da *Obra Completa Padre António Vieira*, preparado por João Bortolanza.

Na introdução que faz a este volume, Bortolanza reconhece que “a dramaturgia talvez seja a qualidade menos conhecida do Padre António Vieira”, defendendo, no entanto, que “não é este um traço que o venha desmerecer” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 71). Na realidade, esta peça escrita em latim revela o pedagogo que Vieira também foi, dedicado à missão de instruir os filhos dos colonos que frequentavam os colégios que os Jesuítas mantinham na colónia brasileira.

Assim, é nosso propósito, com este texto, refletir brevemente sobre a importância do teatro jesuítico enquanto instrumento pedagógico para, de seguida, procedermos a um comentário do texto vieiriano, de modo a pôr em destaque a sua filiação na estética e na ética da Companhia de Jesus, da qual Vieira foi membro ilustre.

## 2. O teatro jesuítico como prática pedagógica

A Companhia de Jesus teve a sua génese em Paris, em 1534, sob o impulso de S.<sup>to</sup> Inácio de Loyola, sendo aprovada seis anos mais tarde por meio da bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, a qual viria a ser confirmada uma década volvida pelo papa Júlio III, que assim conferia maior pujança e importância à Ordem. Ainda no ano de 1540, os Jesuítas instalaram-se em Portugal a pedido de D. João III, fundando as primeiras casas em Lisboa e em Coimbra, e tendo iniciado a sua expansão para todos os destinos de missionação portuguesa nos anos subsequentes da primeira metade do séc. XVI. No Brasil, a primeira missão jesuítica desembarcou no ano de 1549, juntamente com o primeiro governador-geral, Tomé de Souza.

Nascida no contexto da Contrarreforma, a Ordem tinha como objetivo principal a defesa e a propagação da fé católica, funcionando portanto como garante da ortodoxia da Igreja de Roma e como um instrumento de disseminação dos valores religiosos, éticos e morais associados ao catolicismo. Assim, os padres jesuítas assumiram importantes funções como confessores de reis e de príncipes, como diplomatas, como pregadores e também como educadores. Esta última vertente da sua ação revestiu-se de máxima importância, visto que: “[os Jesuítas] compreenderam facilmente que seria através da educação, especialmente das lideranças, que poderiam ajudar a Igreja a reconquistar gradualmente grande parte dos países e nações que haviam aderido ou estavam aderindo às novas doutrinas” (Schmitz, 1994: 129).

Movidos por esta convicção, os membros da Companhia de Jesus foram os responsáveis pela criação de inúmeras instituições de ensino, fundando escolas, colégios, seminários e universidades, tanto na Europa como em todos os locais até onde se estendesse a sua ação missionária. Tais instituições destinavam-se não apenas à formação dos próprios membros da congregação, mas também à educação de leigos, com a particularidade de, pela primeira vez na

história, se assistir a um alargamento da faixa social a que pertenciam os alunos que as frequentavam, o que leva Margarida Miranda a sustentar que “a experiência jesuítica de ensino era também, de certo modo, uma experiência de *democratização do ensino* ‘avant la lettre’” (Miranda, 2009: 24).

O sucesso da ação dos padres jesuítas no campo da educação da juventude explica-se por vários fatores, dentre os quais se pode destacar, por um lado, a sua gratuidade e, por outro, o seu carácter sistemático e replicável, traduzido na elaboração de um regulamento e de um plano de estudos corporizados na *Ratio Studiorum*, aplicáveis “à escala global, num sistema de educação supranacional e supracontinental, desde o Brasil à China mais longínqua” (Miranda, 2009: 25). A *Ratio Studiorum* resultou de um trabalho de sistematização de princípios educativos e pedagógicos extraídos a partir da experiência prática, pois, como lembra Francisco Assis Fernandes, “a *Ratio* não nasceu do esforço compilador de uma comissão de eruditos congregados no silêncio de uma biblioteca. Caldeou-se na frágua viva da experiência de meio século de centenas de colégios disseminados por toda a Europa” (Fernandes, 1980: 59).

O projeto educativo dos Jesuítas servia-se de várias práticas com o propósito de permitir a consecução do objetivo de educar os seus alunos no respeito pela fé católica e no amor por uma formação humanística de alta qualidade. Os seus métodos pedagógicos combinavam a educação formal (realizada através de aulas lecionadas nos espaços físicos das salas) com práticas informais (concretizadas por meio de atividades como a música, a dança ou o teatro). Este carácter inovador da pedagogia jesuítica foi outro dos fatores responsáveis pelo mérito reconhecido à Ordem no plano não só educacional, mas também cultural, uma vez que:

Cada colégio era não apenas parte de uma vasta rede internacional de instituições escolares, mas também um verdadeiro

centro de cultura – com importantes repercussões na vida da cidade – lugar de realização de teatros, de bailados e mais tarde de óperas; espaço de bibliotecas e de impressão de novos livros (por vezes em larga escala), alfobres de laboratórios e de observatórios astronómicos. (Miranda, 2009: 24-25)

O teatro, em particular, foi utilizado como um importante recurso não só para a formação académica dos estudantes, como também para a catequização e a propagação da mensagem do catolicismo, sobretudo junto dos habitantes das colónias que se tornava necessário evangelizar. Aliando as funções de *docere et delectare*, o teatro assumiu um carácter marcadamente didático, sendo utilizado constantemente, no decurso do ano escolar, como importante instrumento pedagógico.

No contexto português, pode sumariamente referir-se que o teatro pedagógico dos Jesuítas visava dois fins essenciais: por um lado constituía um exercício académico realizado como meio de ensinar a arte da palavra, “o que fazia da atividade teatral o exercício por excelência da classe mais alta do ciclo de estudos das Humanidades” (Miranda, 2006: 393); por outro, funcionava como uma estratégia de *captatio benevolentiae* levada a cabo pelos membros da Ordem junto das comunidades, extravasando, dessa forma, os limites próprios da ação educativa para se afirmar como uma estratégia de propaganda junto de potenciais beneméritos. A este propósito, Margarida Miranda escreve que “a representação teatral ocorria durante uma festa pública que abria as portas do colégio e que pretendia promover a aceitação dos religiosos na cidade, cativando a simpatia de novos benfeitores” (Miranda, 2006: 393). Por esse motivo, o teatro jesuítico ia muito para além da composição de textos escritos enquadráveis no modo dramático; ele afirmava-se antes como um exercício mais completo que combinava a linguagem

verbal com outras linguagens cénicas de modo a afirmar-se como um verdadeiro espetáculo total.

Abordando geralmente temáticas inspiradas na Bíblia, na hagiografia, em episódios mitológicos ou da história antiga, o teatro jesuítico era maioritariamente escrito em latim, embora as peças pudessem incluir prólogos em vernáculo, sobretudo a pensar no público não constituído pelos alunos-atores, apesar de serem estes os destinatários primordiais deste teatro. Para além da importância acordada à palavra escrita, não eram também esquecidos outros elementos extralinguísticos como o guarda-roupa, a música ou a cenografia em geral, aos quais era atribuído grande relevo, dado que a prática teatral era encarada como “um espetáculo dirigido quer aos sentidos do corpo (de forma a criar as mais vivas sensações), quer aos do espírito, isto é, à exaltação das emoções e moção das paixões” (Miranda, 2006: 393).

No Brasil, o teatro produzido sob a égide dos padres jesuítas vindos de Coimbra como missionários é considerado a primeira manifestação dessa arte na história da literatura da antiga colónia portuguesa, onde foi introduzido logo no séc. XVI, aquando da chegada da Ordem às terras de Vera Cruz. Aí, este tipo de prática era usado geralmente como um instrumento catequético, perseguindo sobretudo fins de natureza religiosa: destinava-se a evangelizar os índios e a apaziguar os conflitos existentes entre estes e os colonos. Daí decorrem algumas das especificidades deste teatro produzido em contexto brasileiro, como sejam o recurso predominante às línguas vernáculas e mesmo às línguas locais (o P.<sup>e</sup> José de Anchieta escreveu peças em que misturava o português, o espanhol, o tupi e o guarani); a participação dos índios como atores nas peças; e a inclusão de instrumentos musicais nativos como forma de atrair o público-alvo.

Tanto na Europa como nas colónias, o teatro era, pois, parte integrante e importante do método pedagógico dos Jesuítas.



### 3. Vieira, dramaturgo e pedagogo

Tendo em conta o contexto que acaba de ser descrito, não causa surpresa nem estranhamento que o Padre António Vieira tenha também escrito uma peça teatral. Tendo sido ele próprio formado pelo método pedagógico dos professores jesuítas do Colégio da Baía, não admira que o replicasse quando foi chamado a assumir responsabilidades educativas, nomeadamente ao exercer funções como professor de Retórica no Colégio de Pernambuco.

Desconhece-se informação exata sobre o ano em que a peça terá sido escrita, em que circunstâncias ou com que propósito específico. Sabe-se todavia que conheceu edição póstuma, tendo sido publicada pela primeira vez apenas em meados do séc. XVIII, na coletânea de textos preparada por André de Barros sob o título *Voz Sagrada, Política, Retórica e Métrica*, ou *Suplemento às “Vozes Saudosas de Eloquência, do Espírito, do Zelo e Eminente Sabedoria do Padre António Vieira”*, em Lisboa, pela Oficina de Francisco Luiz Ameno. Nesta obra, Vieira é apresentado como sendo “Professor de Retórica no Colégio de Pernambuco”. Existem, porém, dois apógrafos do mesmo texto dramático que identificam o autor como “Professor do Colégio de Santo Antão de Lisboa”.

João Bortolanza, na introdução que preparou para o volume da obra completa em que a peça é publicada, explica a confusão, esclarecendo que houve “um novo António Vieira, também natural de Lisboa, e em Lisboa falecido” que os contemporâneos “comparavam ao grande António Vieira no primor da eloquência” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 67). Acrescenta ainda o investigador brasileiro que lhe parece óbvio que o texto dramático de Vieira tenha sido vastamente utilizado pelos professores dos colégios jesuítas em Portugal, que dele se serviriam usando-o como modelo para as suas próprias práticas didáticas.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> “Sem dúvida, tal texto dramático deve ter sido muito útil para os colégios jesuítas de Portugal: afinal, tratava-se de um génio invejável, que já brilhava com

Nos apógrafos, o texto aparece classificado como sendo uma tragédia,<sup>3</sup> designação genológica a que o conteúdo do texto, bem assim como a sua estrutura interna não fazem jus. De facto, a peça é composta de cinco atos e um epílogo, sendo que o primeiro cumpre uma função prologal que facilmente o permitiria associar a um exórdio a que se seguiria um total de quatro episódios rematados precisamente pelo epílogo. Do ponto de vista estritamente formal, tal divisão corresponderia às características que tradicionalmente se associam à estrutura da tragédia clássica. Porém, as aproximações entre o texto de Vieira e este género teatral não vão além deste aspeto.

A peça vieiriana é um texto em prosa, pouco extenso, escrito em latim com alguns segmentos em português, cujo argumento reproduz um certame literário em que diferentes personagens discutem tópicos de natureza gramatical. Nela intervém um total de 10 personagens – um mestre, um aprendiz<sup>4</sup> e oito discípulos identificados através de nomes próprios –, sendo que apenas o “mestre” permanece em cena ao longo de toda a representação, assegurando assim uma certa coesão ao argumento que de outra forma resultaria menos evidente.

---

luz própria. Sem dúvida o Colégio de Santo Antão, como revelam os apógrafos, deve tê-lo utilizado muitas vezes nas suas atividades lúdico-práticas. Quiçá serviram para apresentações até ao século XVIII, aquando da expulsão dos Jesuítas” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 67).

<sup>3</sup> L5: “Tragédia que o Padre António Vieira da Sagrada Companhia de Jesus fez no Páteo de seu Colegio de Santo Antão desta cidade de Lisboa, sendo Mestre da Nona”; A1 apresenta de modo similar: “Tragédia que o Padre António Vieira da Companhia de Jesus fez, sendo Mestre da Nona, no Páteo do Colégio de Santo Antão de Lisboa” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 182).

<sup>4</sup> Este “aprendiz” pode ser identificado com a figura do “decurião”, ou seja, do aluno designado mensalmente pelo professor para o auxiliar nas tarefas a realizar no decurso das classes de Gramática: “Nas classes mais numerosas de gramática, os mestres instituíram um costume que assegurava a atividade constante dos discípulos: a divisão dos alunos em decúrias, ou grupos de dez. [...] Cada decúria era presidida por um decurião [...]. O decurião tomava nota dos que faltavam ou dos que prevaricavam, recolhia os trabalhos escritos para entregar ao professor, e tinha sobretudo o papel de ouvir a recapitulação de cada lição e as repetições dos colegas” (Miranda, 2009: 34).

No primeiro ato, que, como foi dito, cumpre a tradicional função prologal, as personagens intervenientes – o mestre e o aprendiz – apresentam o tema da peça, procedendo igualmente ao retórico exercício de *captatio benevolentiae*. A primeira das tarefas cabe ao “aprendiz” que, “de menino [é] feito homem e de aluno feito professor” a fim de conduzir os trabalhos do certame. É pois ele quem dá notícia ao leitor/espectador daquilo que poderá esperar ler/ver num discurso em que fica bem expressa a modéstia, virtude não apenas própria do bom cristão, mas igualmente atributo indispensável aos cultores das Letras:

Finalmente armado com este capacete [o barrete dos pontífices], ouvireis, homens humaníssimos, serem chamados os meus alunos para um certame literário. Contudo, o que podem os mesmos extrair dos rudimentos gramaticais algo digno de vossos ouvidos, a não ser muito rude e informe! Certamente vos será dado colher flores mais agradáveis da eloquência do outro vergel, da primeira e da segunda Aula, e usufruir delas até às delícias; nesta menor de todas e na última, nada há de esmerado, nada de bem desenvolvido, tudo é rude e terrível, antes para ser escondido que visto, como acontece com o cimento das construções. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 185)

A benevolência dos destinatários é também requerida pelo “mestre”, que os exorta nos seguintes termos:

seja por vós desculpável aquele que deu a ordem por aquele crédito que, ciente de minha própria pobreza e ignorância, quis experimentar esta primeira tentativa da fortuna [...]. Realmente, caso consiga algum louvor por vossa benevolência, ele me tornará hoje glorioso: se assim não for, eu que nada tive nada perderei. (Franco & Calafate, 2014, IV, IV: 183)

Ainda no primeiro ato, é fornecida ao leitor/espectador a informação de que o exercício a realizar se enquadra nas atividades próprias das classes iniciais, sendo, portanto, destinado a alunos de tenra idade e ainda pouco versados no manejo da língua latina e na prática dos exercícios de retórica e de dialética:

E porque esta nossa Classe está situada no começo da língua portuguesa para a latina e nas proximidades de ambas, hoje vos revelaremos ser tal essa cena, nem sequer latina nem portuguesa, mas lusitânico-latina, de modo que satisfaça os desconhecedores de ambas ou de apenas uma, do modo que for conveniente. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 187)

O programa pedagógico dos Jesuítas, sistematizado na *Ratio Studiorum*, era um programa de base humanista que estabelecia uma hierarquia de saberes, conjugando o estudo da Filosofia, da Teologia, das Humanidades e das Ciências Naturais, com vista a um desenvolvimento harmonioso e integral do indivíduo na dupla vertente intelectual e moral. O fim último da educação jesuítica era formar homens cultos, que soubessem pensar e escrever e que estivessem aptos a intervir publicamente em proveito do bem comum.

Para a consecução de tais objetivos, as diretrizes exaradas na *Ratio* preconizavam a adoção de um currículo com uma clara distinção tanto dos graus de ensino como das matérias correspondentes a cada um deles, apresentadas numa lógica ascendente de grau de dificuldade. A classe de Retórica figurava no topo da pirâmide do plano de estudos, sendo o seu programa dedicado ao ensino da arte da palavra e da eloquência. Na base dos estudos humanísticos encontravam-se as classes de Gramática, divididas em três níveis: classe superior, classe intermédia e classe inferior. Esta última, destinada aos estudantes mais novos e menos avançados nas matérias, exigia o conhecimento e a memorização das partes elementares

da morfologia e da sintaxe latinas: o nome, o pronome, o verbo, o particípio, o advérbio, a preposição, a conjunção e a interjeição.

No capítulo XX da *Ratio*, dedicado às “Regras para o professor da classe inferior de Gramática”, pode ler-se:

O programa desta classe consiste no conhecimento completo dos rudimentos da gramática e numa iniciação à sintaxe. Começa-se pelas declinações e vai-se até à construção dos verbos regulares. Nos colégios onde esta classe tiver dois níveis, o primeiro nível ficará com o estudo dos nomes, dos verbos, dos rudimentos e das catorze regras de construção, do livro primeiro. O segundo nível estudará, ainda do livro primeiro, a declinação dos nomes (sem apêndices), os perfeitos e os supinos; do livro segundo, a introdução à sintaxe (sem apêndices) até aos verbos impessoais. (Miranda, 2009: 230)

O tema da peça escrita por Vieira está, pois, em linha com os objetivos e com o programa das aulas da classe inferior de Gramática. De facto, os quatro atos que se seguem ao ato proemial são encimados por epígrafes que, resumindo o seu conteúdo, fazem referência às várias partes da oração, tal como elas são apresentadas na gramática de Manuel Álvares, a qual foi adotada como manual em praticamente todos os colégios dos Jesuítas.<sup>5</sup> Assim, os atos segundo e quarto são dedicados à “definição do nome” e à “definição dos pronomes”, respetivamente; os atos terceiro e quinto adotam ambos a epígrafe genérica “As Oito Partes da Oração”.

Em todos os atos, o mestre assume a função de árbitro moderador, propondo um tópico de natureza gramatical sobre o qual dois alunos

---

<sup>5</sup> “*De Institutione grammatica libri três*, publicada pela primeira vez em Lisboa, em 1572. A obra converteu-se num verdadeiro *best-seller*. Manuel Álvares S. J. (1526-1583) era natural da Madeira. Foi professor de Gramática e Humanidades em Coimbra, Évora e Lisboa. A sua gramática conheceu mais de 500 edições” (Miranda, 2009: 72).

devem discorrer, no sentido de apresentarem argumentos suficientemente convincentes para permitir que um seja derrotado e o outro saia vencedor, graças ao poder dos seus conhecimentos sobre o tópico em questão bem assim como da eficácia da sua estratégia argumentativa.

As razões esgrimidas pelos contendores não só constituem súmulas sobre as diversas partes da gramática, como também fazem referência a princípios da estética clássica de pendor humanista que permanecia a base da teoria estética do barroco. Exemplo disso é o passo do ato terceiro em que “Crisóstomo”, um dos participantes na refrega verbal, defende a supremacia do conhecimento obtido pelo estudo dos autores clássicos em detrimento daquele que pode ser buscado nos modernos: “Quero dizer que estudo pelas fontes, que são os autores antigos, de onde a doutrina se bebe pura, como cristais, e não pelos regatos, ou torrentes, que são os autores modernos” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 193).

Para além da sua dimensão eminentemente pedagógica, enquanto método de dar a conhecer e de permitir memorizar, por meio da representação teatral, conteúdos de natureza académica relacionados com o domínio das regras da gramática, a peça de Vieira persegue ainda intenções educativas e doutrinárias. Por um lado, são recorrentes as falas destinadas ao treino da cordialidade e da urbanidade que devem regular qualquer exercício de emulação como aqueles que são figurados na peça;<sup>6</sup> por outro, os contendores socorrem-se tanto de argumentos filológicos como teológicos, mesclando ciência e doutrina na sua estratégia de argumentação.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> São frequentes, no final dos atos, as falas atribuídas aos alunos vencidos em que estes reconhecem a derrota e cumprimentam o adversário pela vitória alcançada: “FRANCISCO - Respondeste ótima, elegante e adequadamente: estendo-te a mão em penhor de amizade” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 191) ou “JACINTO – Ainda estás na dúvida? NARCISO – De modo algum. Com beleza, elegância e contentamento” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 201).

<sup>7</sup> Veja-se, a título ilustrativo, o seguinte passo: “NARCISO – Provo por meio desta pequena oração. Deus criou os anjos, e o mesmo <idem> também os homens; mas

Pese embora a importância desta dimensão formativa em sentido amplo, se entendida como um exercício destinado ao treino das regras da gramática e ao desenvolvimento das habilidades retóricas, a peça escrita por Vieira fica aquém das expectativas criadas pelo título, visto que, na realidade, nem todas as oito partes da oração são dissecadas. Esta circunstância, se por um lado permite especular sobre a possível intenção do autor de dar continuidade a esta incursão no domínio da dramaturgia com a escrita de outras peças de teor idêntico, por outro, é objeto de justificação pelo próprio Vieira no epílogo. O dramaturgo-pedagogo, como que antecipando este tipo de objeção por parte do público leitor/espectador, justifica tal opção com a necessidade de adequar o exercício teatral realizado às características e às capacidades dos seus destinatários, ou seja, dos jovens alunos apenas iniciados em tais artes:

Faltou levantar as questões sobre as demais partes da Oração, mas, para que as mentes dos meninos não sejam atulhadas com a multidão de coisas, julgamos conveniente destiná-las para uma época oportuna e adequada aos mais avançados em idade; e por isso, somos forçados a impor um fim a esta peça de hoje. (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 209)

#### 4. Conclusão

A leitura da peça de Vieira confronta-nos com uma faceta do jesuíta como autor dramático e como pedagogo. Se é certo que a peça por ele escrita dificilmente seria representável fora do con-

---

assim é que o *Pronome idem* [“o mesmo”] nesta oração significa pessoa infinita; segue-se que o *Pronome idem* também significa não só pessoa finita, mas infinita. JACINTO – Quem negaria essa verdade? Ainda que seguidor da fé ortodoxa, qual foi Lutero? Concedo uma vez e outra mais que Deus é infinito. É necessário, porém, prestar atenção para que compreendas bem a fundo esta definição de Pronome; quando se diz que Pronome é aquilo que significa pessoa, assim deve ser entendido que “pessoa finita” aqui é pessoa determinada” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, IV: 201).

texto para que foi criada, faltando-lhe aprimoramento a nível da componente cénica e frescura em termos quer do tema, quer dos diálogos que certamente não interessariam a um público contemporâneo, não é menos verdade que, como exercício pedagógico, esta peça faz prova de uma surpreendente modernidade em termos metodológicos ao apresentar os conteúdos académicos por meio de uma atividade eminentemente lúdica, que certamente funcionaria como um estímulo motivacional para os alunos.

Os Jesuítas foram agentes ativos na educação de geração sucessivas de jovens a quem procuravam dar uma formação completa tanto em termos culturais e académicos como morais e civilizacionais. Para esse fim, desenvolveram um aparelho pedagógico centrado no culto da palavra pensada, escrita e dita e assente num método que estimulava fortemente a emulação promovida pelas mais diversas vias. O recurso ao teatro pedagógico assume-se sem dúvida como uma das vias mais importantes, porquanto constituía um meio de treinar “o aluno para o uso efectivo da palavra em público, fazendo dele não apenas o *homo sapiens* mas também o *homo eloquens*, apto para a intervenção na vida cívica à qual estava destinado, ou seja, apto para vir a ser *homo politicus*” (Miranda, 2009: 34).

Exímio cultor da palavra, protótipo do *homo sapiens*, *homo eloquens* e *homo politicus*, Vieira não poderia ficar indiferente ao desafio de transmitir o seu saber e o seu talento àqueles que formava. Fê-lo certamente com brilho através das suas obras maiores e do exemplo da sua atividade pública multifacetada; mas não deixou de o fazer também no exercício das suas funções como educador. Assim, parece-nos justo reconhecer que também como dramaturgo-pedagogo o Padre António Vieira merece ser conhecido, estudado e admirado.



## Bibliografia

- Fernandes, F. A. M. (1980). *A Comunicação na Pedagogia dos Jesuítas na Era Colonial*. São Paulo: Edições Loyola.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. I, vol. IV; t. IV, vol. IV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Miranda, M. (2006). Teatralidade e linguagem cénica no teatro jesuítico em Portugal (XVI). *Humanitas*, 58, 391-409.
- Miranda, M. (2009), *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Regime Escolar e Curriculum de estudos*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Schmitz, E. (1994). *Os Jesuítas e a Educação: a Filosofia Educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Unisinos.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **O “Sermão do Espírito Santo” e o pensamento pedagógico de Vieira**

*The “Sermon of the Holy Spirit” and the pedagogical thought of Vieira*

Daniel Joana

Universidade de Coimbra

### **Resumo**

O estudo que aqui passo a apresentar, no âmbito da secção de “Pedagogia e Didáctica”, tem como título “O Sermão do Espírito Santo e o pensamento pedagógico de Vieira” e visa analisar o ideário pedagógico-religioso dessa figura maior da cultura lusófona que foi o Padre Vieira, no contexto das missões jesuíticas do séc. XVII.

Palavras-chave: Pedagogia; Pensamento; Religião; Crítica; Missões; Pregação

### **Abstract**

The study presented here, under the section “Pedagogy and Didactics”, is entitled “The Sermon of the Holy Spirit and the pedagogical thought of Vieira” and aims to analyse the pedagogical-religious ideology of this major figure of Lusophone culture that was Father Vieira, in the context of the Jesuit missions of the 17th century.

Keywords: Pedagogy; Thought; Religion; Criticism; Missions; Preaching

Foi muito antes de conhecer, nos bancos desta faculdade, John Maxell Coetzee que tive uma experiência de leitura cujos contornos só viria a reconhecer nas páginas do ensaio que o Nobel dedicou à eterna questão “o que é um clássico?” (Coetzee, 2002).

Dez anos passaram desde esse dia em que um jovem aluno de um curso de licenciatura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra comprou, numa livraria da baixa da cidade, um livrinho de bolso que prometia desvendar uma trilogia de sermões por um preço de liquidação bastante apetecível para a carteira de um estudante. Mal sabia esse estudante a estranha experiência, quase de transcendência, que a leitura daquelas páginas amarelecidas lhe havia de causar. De facto, o rapaz sentiu, tal como Coetzee outrora descrevera, o pasmo de quem se sente “falado” por um clássico e, desde essa altura, não mais pôde parar de ler e estudar os textos produzidos por quem havia escrito aquela tríade desinquietante. Perdoe-se a manifesta falta de originalidade na expressão, mas o rapaz havia descoberto o seu mestre. Foi essa a sensação imediata que teve.

Muitos pelo mundo fora – e muitos dos que estão aqui presentes – terão tido a mesma sensação que eu, quando leram os textos legados pelo Padre António Vieira. A palavra “simpósio”, de acordo com a sua origem grega, também significa festa e é, de facto, uma festa a reunião de tantas pessoas vindas de diferentes partes do mundo para revisitar, neste nosso séc. XXI, o autor global que, no séc. XVII, Vieira foi.

O estudo que aqui passo a apresentar, no âmbito da secção de “Pedagogia e Didáctica”, tem como título “O Sermão do Espírito Santo e o pensamento pedagógico de Vieira” e visa analisar o ideário pedagógico-religioso dessa figura maior da cultura lusófona que foi o Padre Vieira, no contexto das missões jesuíticas do séc. XVII.

É célebre a multiplicidade de papéis assumidos pelo Padre António Vieira. De orador sacro a político, diplomata, missionário,

epistológrafo, ou utopista, o jesuíta notabilizou-se em distintas ações e contextos. Na sombra, ou pelo menos num segundo plano, tem ficado o papel de pedagogo que o autor também protagonizou. Ao longo dos seus 89 anos de vida, o Padre Antônio Vieira desempenhou funções de índole pedagógica – quer como professor de Retórica, quer como mestre do príncipe D. Teodósio, quer sobretudo como catequizador no contexto das inúmeras missões junto dos “povos gentios” – resultando dessas experiências vários textos de onde emana um pensamento relevante. Recordemos apenas, a este propósito, algumas cartas, como as denominadas *Cartas da Missão*, escritas entre 1651 e 1661, ou os poemas e peças de teatro escritos por Vieira e agora trazidos a lume com a publicação da sua obra completa (Franco & Calafate, 2013-2014), no tomo IV.

Mas a maior parte do pensamento pedagógico de Vieira é sintetizada no “Sermão do Espírito Santo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 244-270). A peça, provavelmente proferida em 1657, em São Luís do Maranhão, aquando da partida de uma grande missão para o rio Amazonas, encerra uma espécie de súplica de uma certa filosofia pedagógica que, pela sua profundidade e sensatez, merece bem ser revisitada e analisada, até para servir de base de reflexão sobre os ambiciosos desígnios da escola do séc. XXI. Trata-se de um texto vivo – como são todos os bons textos oratórios – e cheio de energia atuante – como quase todos os escritos de Vieira. Um texto que cimenta uma série de ideias-chave acerca do nobre, intemporal e humano ato de ensinar, aqui entendido como inerente ao ato de catequizar, a cargo de missionários e leigos que viviam naquele estado sul-americano.

Atendendo um pouco ao contexto do sermão, pode-se observar que, depois da sua aventura política e diplomática pela Europa, Vieira retorna à grande missão da sua vida e à sua mais genuína vocação: trazer almas gentias para a casa da cristandade e fazê-lo ensinando. Foi nesta década que o jesuíta mais empenhou os seus

esforços no ensino da boa-nova cristã, ao mesmo tempo que granjeou, como se sabe, um enorme rol de inimigos entre os colonos portugueses. Mas curiosamente foi também nesta década que produziu alguns dos seus textos mais célebres e literariamente mais valiosos, tais como o “Sermão de Santo António” (conhecido por “Sermão de Santo António aos Peixes”), o “Sermão da Sexagésima” ou o “Sermão do Bom Ladrão”, para além do referido “Sermão do Espírito Santo”, pregado em pleno contexto de missão.

Tendo em conta estes pressupostos, com a presente comunicação pretendemos, em primeira instância, analisar o pensamento pedagógico que emana do sermão dedicado à Terceira Pessoa da Trindade Santa. Depois, tentaremos estabelecer breves conclusões acerca dos desafios da escola atual e da missão de ensinar no nosso século.

Observando a peça como um todo, pode dizer-se que o “Sermão do Espírito Santo” segue uma estrutura linear que lhe confere simplicidade e, portanto, lhe garante eficácia comunicativa e persuasiva. Trata-se de uma enumeração desenvolvida de uma série de qualidades que, segundo a visão de Vieira, o pedagogo religioso ideal deveria possuir.

E são 10 os tópicos encontrados na peça parenética de 1657, 10 tópicos que acabam por delinear a própria arquitetura do sermão: graça, amor, perseverança, compreensão, exemplaridade, força, fé, alento, audácia e responsabilidade. Do início ao fim do sermão, são estes os atributos que Vieira, de forma mais ou menos direta, afirma ou insinua serem necessários para que eficazmente ocorra o ato de ensinar.

Começemos pelo exórdio. Segundo o jesuíta, não há ensino sem a graça divina, ou seja, sem a luz do Espírito de Deus. Seguindo uma linha de coerência com o seu pensamento de religioso, Vieira assume que a disposição para oferecer ou receber um pensamento requer, em primeiro lugar, a intervenção de Deus, fonte de todo o bem e toda a sabedoria. É por isso que distingue, logo no início do

sermão, dois conceitos: “dizer” e “ensinar”. Nesta aceção, o “dizer” é entendido como a palavra estéril, vinda exclusivamente do homem, o “ensinar” como a palavra que frutifica pela intervenção divina. Trata-se, portanto, de evidenciar a imprescindibilidade de Deus na ação pedagógica, aqui concretizada na imagem da luz. Atentemos em algumas passagens: “O Mestre na cadeira diz para todos, mas não ensina a todos. [...] Porque para aprender, não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. [...] Para converter Almas, não bastam só palavras; são necessárias palavras, e luz” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 244-245).

Assim, e para que quem quer ensinar seja assistido por essa luz divina, o pregador chama a atenção para a disposição espiritual que o pedagogo deve procurar para, precisamente, ser capaz de acolher esse Espírito: “Dizemos, mas não ensinamos, porque dizemos por fora; só o Espírito Santo ensina, porque alumia por dentro. [...] Mas a causa é: porque eu falo, e o Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 245).

Depois da graça divina, segue-se o amor. Segundo Vieira, não se ensina sem se amar, por isso mandou Cristo, representante da sabedoria divina, que o Espírito Santo, representante do amor de Deus, ensinasse os apóstolos. E não causa estranheza tal pensamento a um leitor atento de Vieira, pois o amor pelo que se ensina e pelo ser ensinado – muitas vezes materializado num sentimento de benevolência terna para com os aprendizes e suas imperfeições – transparece de outros textos do mesmo autor, já citados acima. A capacidade de amar é a qualidade mais premente de um pedagogo, por isso aparece neste lugar de destaque em termos de *dispositio* e é elevada acima da própria sabedoria. E tanto mais necessária será esta qualidade quanto mais árdua for a tarefa de ensinar:

Porque para ensinar homens infieis, e bárbaros, ainda que é muito necessária a sabedoria, é muito mais necessário o amor. [...]

Para ensinar homens entendidos, e políticos, pouco amor é necessário, basta muita sabedoria; mas para ensinar homens bárbaros, e incultos, ainda que baste pouca sabedoria, é necessário muito amor. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 246)

Todavia, a qualidade do amor tem de ultrapassar os limites do amor humano. Tem de assumir uma natureza divina que, numa aceção bem cristã, implica as ideias de entrega total e sacrifício, e que deixa antever a dureza da tarefa: “Se é necessário amor para ser pastor de ovelhas que comem no prado, e bebem no rio; que amor será necessário para ser pastor de ovelhas que talvez comem os pastores, e lhes bebem o sangue?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 248).

A capacidade de amar é, desse modo, a qualidade-chave do pedagogo, a qualidade *sine qua non* que está subjacente a todas as outras que Vieira enumera em seguida. O amor é, por assim dizer, a força motriz de quem ensina no contexto em que os Jesuítas se viam obrigados a ensinar.

A qualidade que o capítulo III exalta é a perseverança. Partindo do exemplo evangélico de S. Tomé, a quem couberam, pela sua incredulidade, as partes do mundo mais difíceis de evangelizar, Vieira disserta sobre a inconstância dos gentios cuja doutrinação ficou a cargo do apóstolo. Segundo o pregador, estes aprendem e desaprendem com a mesma facilidade, o que requer muita persistência por parte de quem lhes ensina. Para ilustrar este argumento, o jesuíta socorre-se da imagem de duas estátuas: a de mármore e a de murta. E se, na primeira, que simboliza outros povos gentios da Terra, a dureza do material representa a dificuldade com que recebem a doutrina cristã, mas simultaneamente a constância com que, posteriormente, perseveram nela; na segunda, que representa os gentios do Maranhão, a ductilidade do material vegetal representa a predisposição com que estes se deixam moldar à cristandade,



mas também a facilidade com que, depois, abandonam os princípios adquiridos. Assim, e ao contrário do escultor do mármore que, depois da obra criada, pode, enfim, descansar, o escultor da murta – portanto o pedagogo dos índios – terá de “assistir, e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado, e a plantar o já plantado, e a ensinar o já ensinado, não levantando jamais a mão da obra, porque sempre está por obrar, ainda depois de obrada” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 253).

Depois da perseverança, segue-se a compreensão. Eis um grande tópico sobre a alteridade no processo pedagógico. Para ensinar é preciso estabelecer pontes, é preciso criar canais de comunicação que permitam uma aproximação entre quem ensina e quem aprende.

Tal tópico é representado pelas línguas infinitas e dificultosas em que os índios se expressavam. Para os ensinar, era necessário que os missionários se dignassem empreender enormes esforços de descodificação desses idiomas, de forma a poderem estabelecer comunicação com eles e lhes poderem transmitir a doutrina que traziam. Trata-se de um enorme trabalho de aproximação – neste passo retoricamente amplificado – que todo o pedagogo tem de envidar para poder aceder aos espíritos, sempre tão diversos, dos aprendizes:

A segunda circunstância, que pede grande cabedal de amor de Deus, é a dificuldade das línguas. [...] O primeiro trabalho é ouvi-la; o segundo percebê-la; o terceiro reduzi-la a gramática, e a preceitos; o quarto estudá-la; o quinto (e não o menor, e que obrigou a São Jerónimo a limar os dentes) o pronunciá-la. E depois de todos estes trabalhos ainda não começastes a trabalhar. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 254)

O capítulo V do “Sermão do Espírito Santo” é abundante em qualidades que o bom pedagogo deve possuir. Vieira começa com a exemplaridade, um tópico bem católico e várias vezes desenvolvido

na oratória vieirina.<sup>1</sup> Trata-se do pregar com a vida e não apenas com as palavras, a apologia da ação e sua supremacia sobre as palavras, baseada na visão católica e jesuítica de que a salvação vem pelos atos praticados e não apenas pela fé. Assim, cabe ao pedagogo dar o exemplo. Mais do que com as palavras do mestre, os aprendizes aprenderão com o seu exemplo: “vivendo bem, e dando bom exemplo”. E dar o exemplo é, para Vieira, uma forma de ensino acessível não só aos religiosos, mas uma pedagogia acessível a todas as pessoas, inclusive aos leigos, homens e mulheres, que alcançam a dignificação pela pureza e qualidade do seu exemplo de vida como cristãos – neste texto representada pela concessão simbólica de uma categoria altíssima no seio do corpo da Igreja: “Por este modo um pai de famílias, um homem leigo fará em sua casa não só ofício Eclesiástico, mas ofício Episcopal” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 260).

À exemplaridade segue-se a força, um dos pontos mais sensíveis do texto de 1657. Vieira legitima o uso da força para catequizar: “E quando a Fé se prega debaixo das armas, e à sombra delas, tão Apóstolos são os que pregam, como os que defendem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 261).

Assim se revela a conceção de guerra justa. Trata-se das ações necessárias, ainda que pelo uso da força e da violência, para obter as condições contextuais ideais ao trabalho do pedagogo, a competência violenta para eliminar quaisquer fatores que impeçam o ensino da doutrina cristã:<sup>2</sup>

Pois também os soldados concorrem para a formação da Igreja?  
Sim; porque muitas vezes é necessário que os soldados com suas

---

<sup>1</sup> A este propósito, vide Mendes, 1989 (parte I: “Ethos: Protótipo do pregador”).

<sup>2</sup> A este propósito, veja-se a carta 77, ao padre provincial, in Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 185-196, em que Vieira alude ao uso de armas de fogo por parte dos religiosos, defendendo, mesmo contra a vontade real, que os missionários tivessem espingardas e as levassem consigo durante determinadas jornadas.

armas abram, e franqueiem a porta, para que por essa porta aberta, e franqueada se comunique o sangue da Redenção [...].  
(Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 261)

Sucede à força a fé inabalável na redenção, a crença absoluta na capacidade de recuperação de todos os seres humanos, tão recorrente na doutrina de Cristo. Por isso, o pregador serve-se, neste passo, das parábolas cristãs do bom pastor, que larga o rebanho para recuperar a ovelha tresmalhada, e da dracma perdida, pela qual uma mulher enviou persistentes buscas até à sua recuperação. Com isto o pregador pretende mostrar que o pedagogo jamais poderá desistir de tentar ensinar, insistindo no ofício ainda com mais vigor quando se trata de ensinar aqueles que se mostram mais relapsos à assimilação da mensagem. A verdadeira alegria do pedagogo cristão está em recuperar e converter aquele que parecia irrecuperável e inconvertível.

O capítulo VI é um dos mais belos e marcantes de toda a peça parenética. Aqui o pregador empreende uma apologia do alento, do ânimo pedagógico, da paciência ativa que não se deixa enfraquecer pela dureza das tarefas e que deverá assistir ao espírito de todos os que ensinam para que o seu ensino dê frutos. Para isso, Vieira recorre novamente à magistral imagem da estátua e do seu processo de transformação, agora para a amplificar e mostrar como um artista – neste caso o escultor –, com tempo e um método meticuloso e constante, é capaz de transformar uma pedra tosca vinda da serra não só na imagem de um perfeito homem, mas também numa figura de um santo digno dos mais elevados altares da igreja. Por analogia, assim será também com o pedagogo que não se escusa, que não se esconde nem se desculpa com as dificuldades da sua tarefa:

É uma pedra, como dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai, e continuai com ele (que nada se faz sem trabalho, e perseverança),

aplicai o cinzel um dia, e outro dia, dai uma martelada, e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca, e informe, fazeis não só um homem, senão um Cristão, e pode ser que um Santo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 263)

Adjacente a esta qualidade do alento surge a da audácia. Todo o missionário – e consequentemente pedagogo, entenda-se mais uma vez – carece de ser audaz para poder afrontar os horizontes de quem aprende e transformar esse ser num ser parecido a si próprio. O que Vieira sugere, neste passo, é a ideia fisiológica de apropriação e transformação da carne consumida em carne do próprio corpo. E tal ideia é transmitida por via de duas metáforas um tanto violentas, nas quais se pretende mostrar que o ensino transforma a essência dos seres, e o ser ensinado se transforma, em certa medida, no ser que ensinou:

Fostes à caça por esses bosques, e campinas, matastes o Veado, a Anta, o Porco montês; matou o vosso escravo o Camaleão, o Lagarto, o Crocodilo; comeu ele com os seus parceiros, comestes vós com os vossos amigos: e que se seguiu? Dali a oito horas, ou menos [...], a Anta, o Veado, o Porco montês, o Camaleão, o Lagarto, o Crocodilo, todos estão convertidos em homens: já é carne de homem o que pouco antes era carne de feras. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 264)

[...] porque o modo de converter feras em homens é matando-as, e comendo-as; e não há coisa mais parecida ao ensinar, e doutrinar, que o matar, e o comer. Para uma fera se converter em homem, há de deixar de ser o que era, e começar a ser o que não era; e tudo isto se faz matando-a, e comendo-a: matando-a, deixa de ser o que era, porque morta já não é fera; comendo-a, começa a ser o que não era, porque comida, já é homem. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 265)

Para a peroração do sermão ficou reservada a responsabilidade. E é grande, para o pregador, a responsabilidade de quem ensina, principalmente quem ensina a doutrina de Cristo. No último passo, Vieira imprime ao texto a marca do temor divino, lembrando aos missionários-pedagogos o lugar-comum barroco da “grande conta que Deus [...] há de pedir” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 266). Quem ensina tem de manter presente a sua enorme responsabilidade sobre outros seres, e portanto o comprometimento coletivo de quem tem “à sua conta Almas alheias” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 268). Quem ensina passa a ser responsável não apenas pela sua alma, mas sim pela alma de todos aqueles que, bem ou mal, ensinou, assumindo essa responsabilidade perante o Criador e as criaturas que este lhe confiou:

Oh que justiças pedirão sobre vós naquele dia tantas infelizes Almas, de cuja infelicidade eterna vós fostes causa! [...] Oh que espetáculo tão triste, e tão horrendo será naquele dia ver a um Português destas Conquistas (e muito mais aos maiores, e mais poderosos) cercado de tanta multidão de Índios, uns livres, outros escravos; uns bem, outros mal cativos; uns Gentios, outros com nome de Cristãos, todos condenados ao Inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu Senhor! (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 269)

Em suma, são estes os 10 tópicos que Vieira desenvolve ao longo de mais uma obra-prima da parenética peninsular do séc. XVII, delineando, assim, o perfil do pedagogo cristão ideal.

Revisitar o “Sermão do Espírito Santo” no séc. XXI permite-nos refletir sobre a pedagogia contemporânea e problematizar o perfil do pedagogo atual à luz do pensamento de Vieira. Mas mais do que refletir e problematizar, o “Sermão do Espírito Santo” é um texto

que, hoje como sempre, pode simplesmente inspirar os que levam a cabo o intemporal ofício de ensinar. Numa época em que a escola se depara com desafios importantes, como a universalização das qualificações de nível secundário, a adaptação ao mundo digitalizado, a multiplicidade e onnipresença de fontes de informação, ou o multiculturalismo dos alunos, o “Sermão do Espírito Santo” representa um bom ponto de partida para pensar o ensino, os seus desafios e obstáculos.

Assim, e ainda que de forma sumária, sempre podemos afirmar que, mesmo que afastada a ideia da luz divina, continua a ser necessário acreditar na transcendência que a missão de ensinar encerra. É necessário que o professor esteja predisposto a acolher o desassossego do seu ofício e a procurar constantemente os melhores caminhos para o desenvolver. Continua a ser necessário encarar o ofício como uma vocação, muito para além de uma simples profissão pela qual se é remunerado.

O amor, a perseverança e a compreensão são valores e princípios sem os quais não será possível atuar eficientemente na escola do séc. XXI. A geração que agora se senta nos bancos das escolas fala uma linguagem bem diferente da das gerações anteriores. Por isso será necessário, à semelhança de Vieira, que o pedagogo se esforce por compreender a sua forma de pensar, agir e comunicar, perseverar sempre durante a inconstância que a assola e amá-la na sua imperfeição e nas suas limitações, demonstrando uma benevolência assertiva capaz de incluir e até seduzir.

Também a exemplaridade continua a ser um dos fatores pedagógicos mais decisivos, principalmente tendo em conta a faixa etária da maioria dos estudantes, em pleno processo de formação da personalidade. Um professor será sempre um exemplo que ensina pelo que diz, mas sobretudo pelo que faz. Assim, toda a sua conduta, os hábitos que demonstra e a forma como trabalha serão modelo de imitação ou rejeição para os alunos com quem lida diariamente.

A força representa a firmeza que quem ensina tem de assumir em momentos-chave, para poder resistir às dificuldades externas que um mundo de estímulos incessantes e onnipresentes tenta impor à educação. É preciso que um professor seja forte, individual e coletivamente, para, por sua vez, conseguir impor um contexto favorável ao ensino e à aprendizagem.

A fé na capacidade de regeneração do ser humano será o único fator que permitirá resistir ao desânimo que tantas vezes se instala. Até que um aluno abandone definitivamente a escola – agora, pelo menos, aos 18 anos –, o pedagogo tem o dever moral de, incessantemente e por todos os meios, o procurar motivar e recuperar, mesmo quando este parece ser irrecuperável. A regeneração é a essência do trabalho pedagógico, não acreditar na sua possibilidade é negar o poder da educação.

O alento e a audácia permitirão, respetivamente, superar as adversidades de várias ordens que se interpõem quotidianamente no caminho dos professores, para que estes continuem a afrontar os horizontes domésticos dos alunos que, só deste modo, poderão sair da escola transformados. Alento para, tal como o escultor da parábola de Vieira, trabalhar o material bruto com paciência e método até o transformar na mais sublime das obras de arte. Audácia para ousar caçar e matar as ideias mais preconceituosas, para desmascarar velhos e novos mitos e produzir seres livres no que ao pensamento diz respeito.

Por fim, também a noção de responsabilidade deve pesar sobre todas as pessoas que preparam a geração de amanhã e que influenciam coletivamente a vida de um sem-número de indivíduos. E, para além dos professores, esta responsabilidade deveria estar igualmente na mente de pais e encarregados de educação, assim como daqueles que decidem o rumo das instituições de ensino e de quem lá trabalha, como os decisores políticos locais, nacionais e supranacionais.

Numa altura em que se diz dar tão pouco fruto a escola – recuperando uma célebre metáfora do Padre António Vieira –, seria interessante todos os professores medirem-se com estes tópicos que o jesuíta aventou em 1657. Por isso, não constituirá, de todo, um exercício despiciendo ponderar o ofício de ensinar à luz deste texto, e seria, inclusive, bem pertinente que o “Sermão do Espírito Santo” do Padre António Vieira viesse a integrar os *curricula* dos cursos de formação de professores.

## **Bibliografia**

Coetzee, J. M. (2002). What is a classic?. In *Stranger Shores: Essays 1986-1999* (1-19). London: Vintage.

Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.

Mendes, M. V. (1989). *Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.



## **O “Sermão de Santo António” no ensino secundário: hipóteses para uma leitura que acabe em graça e glória**

*The “Sermon of Saint Anthony” in secondary education:  
hypotheses for a reading that ends in grace and glory*

Rui Afonso Mateus

Universidade de Coimbra/CLP

ORCID | 0000-0002-9127-5725

### **Resumo**

A preservação do lugar do “Sermão de Santo António” no programa de Português do ensino secundário ao longo das suas sucessivas revisões, ao mesmo tempo que sinaliza a resistência da sua canonicidade, constitui um desafio de monta para os professores, que se debatem com crescentes dificuldades no trabalho pedagógico com o texto. O programa da disciplina implementado a partir de setembro de 2015, ao atribuir um lugar central à Educação Literária na aprendizagem da língua materna, dá aos professores margem para abordar o sermão com estratégias renovadas, profundamente escoradas na consideração do contexto de escrita e atentas aos mecanismos discursivos e retóricos de produção de sentido nele mobilizados. Tendo em vista a realização de uma leitura compensadora por parte dos alunos de hoje, a didática do sermão deverá apostar em atividades

que deem realce ao misto de estranhamento e identificação com que o texto se apresenta perante o leitor atual.

Palavras-chave: oratória; pedagogia; programas de Português; sermão

#### Abstract

The maintenance of the place the “Sermon of Saint Anthony” has kept in the syllabus of Portuguese in Secondary Education, throughout its successive revisions, conveys the resistance of its canonic status, but also carries with it a huge challenge to teachers, who tackle severe difficulties when dealing with the text in class. The syllabus of Portuguese under implementation since September 2015 recognizes a central role of literary education in the learning of the mother language, thus giving teachers the possibility to explore the sermon with renewed strategies, profoundly rooted in the consideration of the writing context and particularly attentive to the discourse and rhetoric mechanisms for the production of meaning involved in it. Aiming at a responsive and gratifying reading by today’s students, the didactics of the sermon shall rely upon activities that underline the mixed sense of strangeness and identification with which the text is delivered to contemporary readers.

Keywords: oratory; pedagogy; Portuguese syllabuses; sermon

## 1. Introdução

A existência do “Sermão de Santo António” como conteúdo curricular e objeto de ensino na disciplina de Português do ensino secundário configura um quadro pedagógico marcado por dois traços fundamentais:

- (1) a longevidade, que diz essencialmente respeito à permanência incontestada do texto no programa do ensino secundário nas suas sucessivas revisões;
- (2) como resultado natural do traço anterior, a resistência tenaz do texto na lista de leituras obrigatórias do programa do 11.º ano de escolaridade, mantida nas suas sucessivas revisões, inclusive na mais recente, que foi homologada em janeiro de 2014 e cuja implementação nas escolas estará generalizada no ano letivo de 2017/2018.

Estas condições da existência curricular do sermão são sinal inequívoco do sólido lugar canónico que é reconhecido ao texto e ao seu autor, mas não deixam de ter, em termos práticos, um efeito perverso. A prolongada escolarização do texto, orientada por linhas pedagógicas sujeitas a muito poucas inovações ao nível das determinações programáticas, conduziu a uma certa calcificação dos conteúdos, das estratégias e dos materiais de trabalho preconizados para a sua leitura em contexto escolar. A dimensão institucional que configura o estudo da literatura na escola envolve veículos e mecanismos de transmissão, a começar pelos manuais, que, só por si, transfiguram o fenómeno de leitura literária e inevitavelmente afetam a espontaneidade e a motivação pessoal que caracterizam os seus contextos de ocorrência natural. O prolongamento da submissão de um texto a regimes de leitura como o que a escola promove acaba por o prender a uma imagem institucional e por o associar a meios de circulação muito próprios que, com o tempo, levam a uma colagem do objeto

literário ao seu sucedâneo escolar, roubando-lhe, até certo ponto, o estatuto artístico original. E assim acabou por suceder também, inevitavelmente, com o “Sermão de Santo António”.

Um cotejo, ainda que superficial, do programa cessante (de 2002) com o que se encontra em fase de implementação permite verificar que, no caso de Vieira, apesar da visível e muito comentada mudança de modelo pedagógico que o novo programa propõe, se mantêm as principais linhas de leitura do “Sermão de Santo António”, às quais é agora dada uma diferente contextualização didática e uma nova orientação de trabalho, o que não deixa de constituir um fator distintivo considerável. O seguinte esquema permite fazer uma comparação entre as abordagens propostas nos dois programas (Coelho, 2001: 41; Buescu, 2014: 19):

<b>Critérios de comparação</b>	<b>Programa cessante (2002)</b>	<b>Programa novo (2014)</b>
1. Domínio de aprendizagem	Leitura (textos argumentativos)	Educação literária
2. Extensão	Excertos (de escolha livre)	Partes I e V (integrais) + excertos das restantes secções
3. Conteúdos	4 tópicos: a) objetivos programáticos da eloquência: <i>docere, delectare, movere</i> ; b) estrutura argumentativa do sermão; c) crítica social; d) eficácia persuasiva.	5 tópicos: a) contextualização histórico-literária; b) objetivos da eloquência: <i>docere, delectare, movere</i> ; c) intenção persuasiva e exemplaridade;

<b>Critérios de comparação</b>	<b>Programa cessante (2002)</b>	<b>Programa novo (2014)</b>
	<p>↓ Opção por uma definição genérica das matérias, mas passível de contemplar a generalidade dos conteúdos previstos no programa novo, dos quais apenas não abarca o tratamento dos aspetos da contextualização histórica, explicável pelo enquadramento do sermão num domínio que não é especificamente literário.</p>	<p>d) crítica social e alegoria; e) linguagem, estilo e estrutura: visão global do sermão e estrutura argumentativa; discurso figurativo (alegoria, comparação, metáfora); outros recursos expressivos (anáfora, antítese, apóstrofe, enumeração, gradação). ↓ Opção por uma apresentação pormenorizada e dirigida das matérias.</p>

Os pressupostos do novo programa colocam o professor perante dois constrangimentos principais. O primeiro deles é o tempo, uma vez que, considerando apenas o trabalho a desenvolver no domínio da Educação Literária, é suposto que a leitura do sermão e o tratamento dos conteúdos acima listados se façam em apenas oito tempos letivos ou, em termos práticos, em quatro aulas de noventa minutos, o que equivale a duas semanas de aulas.

Em segundo lugar, coloca-se o problema da orientação pedagógica a dar às atividades de leitura que o programa preconiza, tendo em conta que se exige ao professor que todas as tarefas propostas aos alunos estejam em correspondência clara com um ou mais descritores de desempenho das metas curriculares, o que gera algumas consequências menos desejáveis:

- (1) antes de mais, uma evidente limitação da autonomia pedagógica do professor;

- (2) a promoção de manuais escolares fortemente decalcados da estrutura do programa e muito condicionados pelas indicações de gestão muito precisas das metas curriculares, que tendem a substituir-se à planificação pensada pelo professor para as suas turmas em concreto;
- (3) a viabilização de manuais escolares que funcionam como um *ready-made* didático, passível de uso acrítico e pouco refletido, indiferente ao contexto e às circunstâncias de ensino, às quais sobrepõem uma verdadeira artilharia de materiais que espartilham a criatividade e a naturalidade do ato de ensinar, que se vê reduzido a uma tarefa de administração de recursos uniformes e pré-determinados (incluindo textos, testes, formulários, questionários e as respostas que se espera que os alunos forneçam aos exercícios);
- (4) o desaparecimento acelerado e a reduzida adesão a manuais que funcionam sobretudo como antologias literárias ou que se baseiam nesse modelo.

Perante este quadro, o professor fará bem em dosear com comedimento os materiais e textos que tem à sua disposição nos manuais, dando importância a um aspeto que tem eventualmente ficado à margem do ruído que tem sido produzido em torno do novo programa: os textos escolhidos podem continuar a ser os mesmos, como acontece no caso de Vieira, mas a sua colocação num domínio chamado “Educação Literária” consiste na sua recondução ao espaço da pedagogia da língua materna que lhes reconhece especificidade estética, histórica, comunicativa e institucional. Esta recondução resgata os textos literários de práticas indiferenciadas de leitura eferente e funcional, ao mesmo tempo que dá legitimidade ao professor para lançar mão de procedimentos que persigam dois objetivos que devem ser complementares e não incompatibilizados: ler o texto de forma esclarecida e informada; em simultâneo, gostar de ler e

compreender o texto. Conseguir esse objetivo consistirá, no caso concreto do sermão de Vieira e citando a sua frase de encerramento, em chegar ao fim da leitura “em graça e glória”, pelo menos para alunos e professor, já que aos peixes é o próprio pregador que não deixa grandes esperanças...

## **2. A importância do texto de Vieira no atual programa do ensino secundário**

O “Sermão de Santo António” ocupa um lugar singular no programa de Português. Antes de mais, basta referir que, no plano histórico-literário, é o único texto do período barroco previsto no domínio programático da Educação Literária. Tendo em conta o critério cronológico que está implícito na organização dos conteúdos literários do programa, a leitura do sermão anula ou, pelo menos, suaviza o hiato temporal que separa a obra historicamente anterior (a *História Trágico-Marítima*, compilada e publicada em 1735/1736, mas contendo textos originários de meados do séc. XVI e inícios do séc. XVII) e as que se lhe seguem no programa: *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett, representado pela primeira vez em 1843; *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garrett, com edição em livro de 1846; *Lendas e Narrativas*, de Alexandre Herculano, publicadas inicialmente na revista *Panorama*, com edição em livro apenas em 1851. O sermão de Vieira foi proferido em 1654, o que o faz funcionar como cimento, como elemento de ligação e continuidade num vasto arco temporal, que, sem esta obra, representaria um extenso vazio temporal de quase 250 anos (de cerca de 1600 a 1843) no cânone eleito pelo programa.

O texto merece também ser destacado no campo genológico, por ser o único texto de pendor matricialmente argumentativo selecionado pelos autores do programa, tornando-se assim no único veículo de contacto com a realização literária da arte de argumentar e com a variante estética de uma modalidade de discurso muito

presente no cotidiano dos alunos. Trata-se também de uma peça de oratória que mobiliza instrumentos linguísticos, expressivos e interpelativos semelhantes aos que os alunos identificam no discurso político, na publicidade, na escrita jornalística e em alguns formatos televisivos e radiofônicos com que convivem no cotidiano. É, ainda, um objeto literário que permite estudar, de forma contextualizada, a ocorrência e a eficácia dos mecanismos da pragmática e da linguística textual que figuram como conteúdos do 11.º ano de escolaridade, nomeadamente a coerência textual e os mecanismos lexicais e gramaticais de coesão textual.

### **3. Propostas de leitura e exploração do sermão nas aulas de Português**

Embora já existam edições adaptadas do “Sermão de Santo António” dirigidas a crianças,<sup>1</sup> a atenção e a boa vontade dos alunos para com a leitura de um texto tão distante da sua realidade no contexto de enunciação, na intencionalidade oratória, no modo performativo, na arquitetura retórica e na linguagem fortemente alegórica exigem da mediação docente um esforço de *captatio benevolentiae* equiparável ao que o pregador teve de exercer, à época, junto do seu público, conquistando a sua adesão pela novidade da estratégia e pelo interesse do assunto. No caso de Vieira, a novidade da estratégia fica clara desde muito cedo, por via da escolha dos peixes para destinatários literais do sermão, um mecanismo de inovação que o pregador se encarrega de ir relembrando ao longo da prédica. O interesse do público que assistiu à pregação do sermão em 1654 foi garantido pela premência, atualidade e tempestividade dos temas abordados, que vinham sendo alvo de denúncia por parte de Vieira, muito em particular a situação social e humanitária dos índios à mão dos colonos portugueses que está na base da sua escrita.

---

<sup>1</sup> É o caso de Lage, 2008.



Ao ser recriada no plano da didática do texto, a novidade implicada no estudo do sermão poderá ser explorada mediante estratégias de estranhamento suscetíveis de causar impacto nos alunos pelo facto de chocarem com as suas vivências habituais. Partindo deste princípio, estas estratégias afiguram-se as mais adequadas para a abordagem do primeiro conteúdo substantivo previsto no programa, a “contextualização histórico-literária”, uma vez que põem em relevo a alteridade diacrónica que o texto impõe aos alunos de hoje. Em vez do habitual recurso a textos informativos de carácter historiográfico ou enciclopédico sugeridos pelos manuais como objeto de leitura funcional visando uma recolha passiva de dados pouco significativos para uma efetiva compreensão dos textos, seria talvez mais benéfico e útil levar os alunos a contactar com material que lhes permitirá sentir os focos problemáticos do contexto histórico e social do sermão por via de uma recriação da mentalidade coeva.

No que diz estritamente respeito ao enquadramento histórico do texto, a questão que se reveste de maior significado é a defesa dos direitos dos índios e o resultante conflito com os colonos que o Padre António Vieira protagonizou. Esta polémica não só constitui o enquadramento histórico do sermão como está subjacente ao esquema alegórico que o suporta. Para a reconstituição desse quadro em ambiente pedagógico, parece-nos de particular interesse o recurso, entre outros, aos seguintes elementos:

- (1) a carta do Padre António Vieira a D. Afonso VI, datada de 20 de abril de 1657, um documento que integrava a maioria das edições escolares do sermão publicadas nos anos 50 e 60 do século passado (Vieira, 1961) e cuja leitura, associada ao contacto com as partes IV e V do “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (de 1653, proferido na mesma época do “Sermão de Santo António”), permite conhecer os termos

em que foi feita pelo pregador a denúncia das condições de vida dos índios subjugados aos colonos do Maranhão;

- (2) excertos do “Sermão da Epifania” (de 1662) e da carta a D. João IV de 8 de dezembro de 1655, textos em que se procede à descrição elogiosa da obra de evangelização e ao trabalho humanitário desenvolvido pelos Jesuítas junto dos indígenas do Brasil;
- (3) documentários históricos sobre a época, de intuito mais ou menos pedagógico, como sejam o curtíssimo filme *Padre António Vieira, o Imperador da Língua Portuguesa*, disponibilizado pelo sítio *RTP Ensina*, ou o documentário *Padre António Vieira. Uma Vida, Uma Obra*, de Alfredo Tropa (1977), um objeto datado, cuja apresentação na íntegra aos alunos poderá não resultar da melhor forma, mas que contém momentos que certamente contribuirão para o conhecimento da importância da pregação na cultura, na sociedade e no quotidiano do séc. XVII, para a compreensão do lugar particular do “Sermão de Santo António” na obra de Vieira e para o contacto com o processo inquisitório a que o pregador foi submetido por parte do Santo Ofício;<sup>2</sup>
- (4) no domínio da ficção, os filmes *A Missão*, de Roland Joffé (de 1986), uma recomendação frequente nos manuais escolares do 11.º ano de escolaridade, e *Palavra e Utopia*, de Manoel de Oliveira (2000), do qual são particularmente importantes para a compreensão do contexto de produção do “Sermão de Santo António” os primeiros 50 minutos;
- (5) entrevistas a especialistas disponíveis em suporte digital, muito em particular a entrevista a Alcir Pécora que integra a série “Cursos livres” da Univesp TV (“Padre António Vieira e a educação jesuítica”, em duas partes, com uma duração total

---

<sup>2</sup> Cf., para cada um destes assuntos, os minutos 10, 15 e 22 do filme.

aproximada de 110 minutos), dada num registo de conversa informal e com recurso a linguagem simples, o que a torna num objeto de fácil assimilação por parte dos alunos, que nela encontram uma via de acesso ao universo cultural e mental que enquadra a escrita de Vieira.

No que diz respeito ao contexto artístico da feitura do sermão, é fundamental que os alunos possam observar e apreciar imagens ilustrativas da estética barroca, sobretudo dos aspetos em que se verifica uma articulação direta com a arquitetura e o estilo do texto, com destaque para o visualismo decorrente da omnipresença de imagens, utilizadas como instrumento da agudeza de raciocínio e da exuberância da linguagem, e para a proliferação de alegorias, particularmente as que versam o *topos* da *vanitas*, uma das linhas fundamentais da representação da existência humana na arte barroca a que cabe lugar de relevo no “Sermão de Santo António” (Calheiros, 1999). As críticas à vaidade feitas por Vieira na parte IV do sermão, onde a rotula de “tão notável ignorância, e cegueira” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 154) que leva os homens à valorização do “triste farrapo” e das “joias” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 154), decorrem da mesma reflexão sobre a efemeridade das glórias e dos bens materiais que inspirou, para nos circunscrevermos à pintura barroca peninsular e evitarmos a referência recorrente aos trabalhos de Pieter Claesz ou Harmen Steenwyck, a obra de pintores como Juan de Valdés Leal e António de Pereda,<sup>3</sup> a cuja exposição os alunos não ficarão certamente indiferentes. O reconhecimento do jogo de contrastes

---

<sup>3</sup> Algumas das obras destes pintores fazem parte da impressionante coleção de *vanitas* pertencente à Fundação Franco Maria Ricci que esteve exposta no Museu Nacional de Arte Antiga em 2014 e 2015. Foi publicado pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda um catálogo da exposição com a reprodução de todas as obras apresentadas aos visitantes.

e opostos que subjaz a muitos dos jogos conceptuais da prosa de Vieira tornar-se-á também mais fácil e imediato para os alunos se for acompanhado pela observação de obras que ilustrem a técnica do *chiaroscuro*, que se pode considerar o equivalente pictórico do discurso meândrico, rico em antíteses, gradações e imagens contrastivas que caracteriza a prosa barroca.<sup>4</sup>

Também se justifica, para a compreensão do contexto artístico da produção do sermão, o reconhecimento de alguns traços da arquitetura religiosa jesuítica que se relacionam de forma muito imediata com o florescimento da oratória barroca. A construção de igrejas com características de auditório, como é o caso da igreja de S. Roque,<sup>5</sup> onde Vieira pregou, vem responder à centralidade que as recomendações litúrgicas do Concílio de Trento atribuíram ao momento da pregação, sendo, por isso, importante que os alunos verifiquem a articulação muito estreita que se estabelece entre a religiosidade pós-tridentina e o papel fundamental que, a nível mental e social, foi reconhecido à atividade oratória ao longo do séc. XVII (Maravall, 1997). De alguma forma, a revalorização da palavra e o protagonismo que é, nesta época, reconhecido ao púlpito são uma reação da Contrarreforma ao rito luterano, no qual a celebração do Verbo (por via da leitura e do comentário) ganhou uma preponderância que se fora elidindo do ritual cristão anterior à Reforma. É fácil levar os alunos a perceber esta mudança através da apreciação de imagens do interior de igrejas protestantes, onde o púlpito<sup>6</sup> é

---

<sup>4</sup> A exibição e o comentário de reproduções dos quadros *A Ceia de Emaús* e *David e Golias* de Caravaggio, por exemplo, serão uma boa estratégia para o reconhecimento desta técnica específica de pintura.

<sup>5</sup> É inteiramente justificada uma visita dos alunos à igreja e ao Museu de S. Roque. Não sendo viável a deslocação ao espaço, é sempre possível apresentar aos alunos a visita virtual disponível, entre outros, no sítio *RTP Play: Visita guiada* (VI). *RTP Play*. Acedido a 19 de julho de 2018, em [www.rtp.pt/play/p2366/e238703/visita-guiada](http://www.rtp.pt/play/p2366/e238703/visita-guiada).

<sup>6</sup> Sugere-se, a título exemplificativo, o interior da Nieuwe Kerk de Amesterdão, onde o belíssimo e muito burilado púlpito em madeira da autoria de Albert

alvo do destaque arquitetónico e do investimento artístico que a arquitetura religiosa tradicional reservava para outros pontos do edifício, como o altar, o cadeiral ou as capelas radiantes. As igrejas que a Companhia de Jesus mandou edificar na sequência do Concílio de Trento adotaram, de algum modo, esta linha arquitetónica das igrejas reformadas, o que é representativo da nova disciplina litúrgica e do novo significado que interessava impor ao ritual cristão.

Quando está em causa despertar o interesse para o assunto e para o conteúdo do sermão, faz sentido recorrer a estratégias que levem o aluno a identificar-se com o texto. O quarto tópico previsto no programa (“crítica social e alegoria”) presta-se a uma discussão pedagógica de valores inscritos na obra, como a justiça, a igualdade e a dignidade dos seres humanos, a que os jovens são em geral muito sensíveis, não só por constituírem uma fonte intemporal de interrogação, mas também porque a realidade atual continua a justificar uma reflexão profunda sobre o seu lugar no desenvolvimento da humanidade, raramente por boas razões. O sermão, sobretudo na parte V, cuja leitura está prevista na íntegra, tem a capacidade de urdir, com a agudeza das palavras e das metáforas, imagens alegóricas (sobretudo as que se relacionam com as quatro grandes figurações em torno das quais se estrutura este segmento do sermão, os quatro peixes que são alvo da crítica acerada e minuciosa do pregador) que sustentam conceitos aplicáveis à realidade de hoje e a que os alunos da faixa etária a que corresponde o 11.º ano de escolaridade reagem de forma empenhada e comprometida, muito em particular se for estabelecida com a leitura uma fértil articulação com outros conteúdos da disciplina de Português (como a compreensão oral de discurso político) ou de outras disciplinas, nomeadamente a Filosofia.

---

Vinckenbrinck chama de imediato a atenção de visitantes e fiéis, constituindo, indubitavelmente, o foco do edifício.

Na abordagem de alguns tópicos de conteúdo que o programa associa ao sermão fará todo o sentido procurar soluções que combinem as duas estratégias didáticas descritas até aqui: o estranhamento e a identificação. Tome-se como exemplo o tratamento da segunda rubrica do programa, “objetivos da eloquência”, a propósito da qual interessa lembrar Torga (1973: 96), que, no seu *Diário*, fala da oratória de Vieira como a “estatuária” do idioma português, por se tratar de uma arte que, embora aplicando continuamente o burilado e o detalhe, produz um resultado onde a estrutura é ostensiva e se impõe com rigidez no tecido expressivo da palavra. De algum modo, dá-lhe razão o próprio Vieira quando afirma, no prólogo ao leitor que antepõe à edição dos sermões, que os seus “borrões” escritos “sem a voz que os animava, ainda ressuscitados, são cadáveres” (Franco & Calafate, II, XV: 285). Somos com isto levados a concluir que é importante que os alunos reconheçam e percebam que o sermão é uma modalidade discursiva incompleta como ato comunicativo se ou quando veiculada apenas no suporte escrito, uma vez que só a sua realização performativa através da pregação é capaz de lhe conferir integridade semântica. É, portanto, fundamental propiciar aos alunos atividades que lhes permitam entender e apreciar a complexidade discursiva do sermão (que era, à época, mais um *happening* dinâmico, dirigido ao coletivo e temporalmente inscrito do que o objeto de leitura individual a que a hegemonia dos modernos protocolos de receção dos textos clássicos o conduziu) e o seu impacto na sociedade da época. É imprescindível que os alunos conheçam a excecional fortuna de que Vieira gozou como *performer* do púlpito (e do qual é frequentemente apontado como prova o testemunho de D. Francisco Manuel de Melo nas *Cartas Familiares* (Melo, 1980: 330)) e que concebam a pregação como resultado de uma composição dramática em que o espaço cénico, a luz, os gestos e movimentos, a voz e a entoação do pregador, a marcação e a resposta do público são mobilizados

para servir o objetivo moralizador e prático que Vieira deixa exarado na abertura do “Sermão de Santo António”: invocando perante os ouvintes a memória de sermões anteriores, Vieira assume que a intencionalidade da pregação, que é a inculcação da doutrina “mais necessária, e importante” para a “emenda, e reforma” das ações dos homens, só se concretiza se a *performance* do pregador a tornar “muito clara, muito sólida, muito verdadeira” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 139).

O trabalho com as turmas sobre a dimensão performativa da pregação exige, antes de mais, o recurso a registos sonoros<sup>7</sup> e fílmicos que exibam, em trechos curtos, o exercício ilustrativo dos objetivos da eloquência (*docere, delectare e movere*), devendo ainda integrar atividades que permitam a recriação da ação oratória do sermão por parte dos próprios alunos, tomando como exemplo algumas modalidades contemporâneas da sua existência, das mais usuais, como as que ocorrem no âmbito do discurso político, às menos convencionais, como as que encontramos nas intervenções públicas dos oradores (mais ou menos) anónimos do Speakers’ Corner<sup>8</sup> ou nas TED Talks<sup>9</sup> americanas ou em objetos ficcionais como os filmes

---

<sup>7</sup> Estão disponíveis no mercado e nas bibliotecas vários registos em suporte digital de sermões (ou excertos de sermões) do Padre António Vieira, sendo de destacar as gravações do “Sermão de Santo António” por Ary dos Santos, João Grosso, Diogo Infante e Luís Lima Barreto. Há registos de outros sermões feitos por Luís Miguel Cintra (“Sermão de Quarta-Feira de Cinza”, pronunciado e gravado em S. Roque em 2011) e por Luís Lima Barreto (que, no livro-CD *Do Tejo ao Amazonas*, associa a leitura de vários excertos de sermões e cartas de Vieira à execução de música sacra da época).

<sup>8</sup> Trata-se de uma tribuna pública e informal situada ao ar livre, junto a uma das entradas de Hyde Park, em Londres, onde qualquer cidadão pode tomar a palavra e improvisar sobre um tema perante um auditório muito fluido e heterogêneo, mas sempre ávido de discursos provocatórios e polémicos.

<sup>9</sup> As TED Talks são conferências públicas com a duração de 18 minutos em que os palestrantes procuram impressionar uma plateia exigente através do tratamento original, empenhado e muito persuasivo de uma determinada ideia, projeto ou opinião. Surgiram em 1990 por iniciativa da Sapling Foundation, com o objetivo de apoiar ideias inovadoras (“Ideas Worth Spreading” é o mote das conferências) nas três áreas que dão nome ao evento: “Technology, Entertainment, Design”.

*O Discurso do Rei*, de Tom Hooper,<sup>10</sup> ou, num registo mais radical, arrojado e subversivo, em *Magnolia*, de Paul Thomas Anderson.<sup>11</sup>

#### 4. Fecho

Os professores de Português estão cientes de que, para os alunos de hoje, o “Sermão de Santo António” não é a mais aliciante e apetecível das propostas do programa, no que ao campo da Educação Literária diz respeito. Esta consciência generalizada é comprovada pela experiência nas escolas, que nos diz que o trabalho com este texto nas aulas resvala facilmente para reações de saturação que levam à rejeição por parte das turmas, o que transforma a leitura coletiva do sermão na aula num enorme desafio à imaginação e à perseverança do professor. Sendo certo que não existem fórmulas fixas para a resolução de problemas de natureza pedagógica, o recurso a estratégias que combinem a surpresa perante o muito que é desconhecido no sermão e no seu tempo de produção com o também muito que nele continua atual, reconhecível e pertinente (tanto no plano do conteúdo como no plano da performatividade discursiva) poderá abrir múltiplas portas para um diálogo mais frutífero e compensador com o texto, cujo estudo pode, ainda hoje, terminar “em graça e glória”.

---

<sup>10</sup> A parte final deste filme de 2010, que retrata as dificuldades do rei Jorge VI em lidar com o problema da gaguez, sobretudo quando é necessário falar aos cidadãos do país e mobilizá-los para a guerra, é uma boa ilustração da importância de fatores como a ortoépia, a entoação e a dicção sempre que se toma a palavra perante um auditório que tem de ser conquistado e persuadido.

<sup>11</sup> Neste filme de 1999, a construção psicológica da personagem Frank Mackey passa pela extraordinária capacidade para persuadir auditórios exclusivamente masculinos em agressivas palestras de autoajuda em que a oratória é triunfalmente usada para criar nos ouvintes uma sensação de poder, sedução e afirmação pessoal perante o elemento feminino. Trata-se, pois, de um excelente exemplo do impacto que o *ethos* do palestrante tem junto do seu público.



## Bibliografia

- Buescu, H. C., Maia, L. C., Silva, M. G. & Rocha, M. R. (2014). *Programa e Metas Curriculares de Português: Ensino Secundário (Atualizado)*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- Calheiros, L. (1999). Vanitas vanitatis et omnia vanitas. O que são as vanitas?. *Millennium* (ISPV), 13. Acedido a 17 de julho de 2016, em [http://www.ipv.pt/millennium/pers13\\_4.htm](http://www.ipv.pt/millennium/pers13_4.htm).
- Coelho, M. C. (coord.) (2001). *Programa de Português 10.º, 11.º e 12.º Anos: Cursos Científico-Humanísticos e Cursos Tecnológicos*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vols. X, XI, XV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Lage, R. (2008). *Sermão de Santo António aos Peixes do Padre António Vieira Adaptado para os Mais Novos*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições.
- Maravall, J. A. (1997). *A Cultura do Barroco*. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões.
- Melo, F. M. de (1980). *Cartas Familiares*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Torga, M. (1973). *Diário IV* (3.ª ed.). Coimbra: Ed. do Autor.
- Vieira, A. (1961). *Sermão de Santo António aos Peixes e Carta a D. Afonso VI (20 de abril de 1657)*. (5.ª ed.). Lisboa: Textos Literários/Seara Nova.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **Leitura(s) de Vieira em contexto escolar. Hoje como ontem?**

*Readings of António Vieira in a secondary school context:  
is today the same as yesterday?*

Amélia Correia

Universidade de Coimbra/CLP

### **Resumo**

Em “Leitura(s) de Vieira em contexto escolar. Hoje como ontem?” intentar-se-á uma resposta a esta questão elegendo como objeto nuclear da nossa investigação instrumentos reguladores das aprendizagens no sistema educativo em Portugal desde a segunda metade do séc. XX até à atualidade. Constituirá este um corpus potencialmente esclarecedor de pressupostos educativos e distintos paradigmas que presidem à elaboração dos programas e determinam a constituição de um cânone escolar, a consagração de textos e autores como clássicos ou os respetivos movimentos de inclusão e exclusão (temporária ou definitiva) desse mesmo cânone. Merecerá atenção particular a presença de António Vieira e a representatividade da sua obra no elenco de leituras literárias previsto para lecionação no ensino secundário.

Palavras-chave: cânone; leitura(s) literária(s); programas escolares

## Abstract

In “Readings of António Vieira in a secondary school context: is today the same as yesterday?” we intend to answer this question by selecting, as a nuclear object of our investigation, regulatory instruments of the learning processes in Portuguese educational system since the second half of the 20th century until our days. This will be a potentially enlightening corpus of educational assumptions and distinctive paradigms which conduct the elaboration of programs and establish the creation of a school canon, the consecration of texts and authors as classics or the inclusion and exclusion movements of this same canon (whether temporary or permanent). The presence of António Vieira and the representation of his work in the list of literary readings to be taught in secondary education deserve particular attention.

Keywords: canon; literary readings; school programs

## Introdução

O presente estudo incide na representatividade de António Vieira e da sua obra no cânone literário escolar. Elege, por conseguinte, como objeto de análise instrumentos reguladores da atividade letiva no nosso sistema educativo desde a homologação do programa da disciplina de Português para o ensino liceal, aprovado pelo dec.-lei n.º 39807/54, de 7 de setembro, até à homologação, em janeiro de 2014, do mais recente programa de Português, elaborado na sequência do disposto no desp. n.º 5306/2012, de 18 de abril. Abrangendo, cronologicamente, a segunda metade do séc. XX e as primeiras décadas do atual, constituirá este um *corpus* que permitirá uma reflexão (que entendemos profícua) em torno de pressupostos educativos e distintos *paradigmas* que presidem à conceção e à elaboração dos programas e determinam a constituição de um *cânone*

escolar, a consagração de textos e autores como *clássicos* ou os respectivos movimentos de inclusão e exclusão desse mesmo cânone. *Que lugar é reservado a António Vieira nos programas escolares? Que obra(s) integra(m) o elenco de leituras metódicas e obrigatórias em sala de aula? Que sermões ou cartas de Vieira se propõem para leitura(s) extensiva(s) construindo e alargando enciclopédias culturais e pessoais dos alunos? Que autores se estudam a par com Vieira – ilustrando as mesmas categorias genológicas e/ou em representação de um mesmo enquadramento histórico, periodológico e/ou epocal? Que destaque lhe é atribuído no conjunto de autores e obras que promoverão a educação literária dos nossos jovens na escola do séc. XXI?... Eis algumas das questões que requerem resposta(s).*

#### **Leitura(s) de Vieira em contexto escolar. *Hoje como ontem?***

O *Programa Oficial de Português do Curso Complementar para o Ensino Liceal*, aprovado pelo dec.-lei n.º 39807/54, de 7 de setembro, prevê um “estudo convenientemente graduado da história da literatura portuguesa, baseado na leitura e análise literária dos textos” (979) e, definindo os objetivos da disciplina, insiste na ideia de uma “exposição metódica da história da literatura portuguesa, à luz de numerosos documentos que permitem acompanhar a evolução dos sentimentos, das ideias e da arte, bem como da linguagem, numa síntese da vida mental da Nação” (980). Com efeito, o critério primeiro que preside à seriação e à arrumação de autores e obras/textos neste programa é o das sucessivas épocas e/ou distintos períodos da nossa história literária em que os mesmos se inserem numa reprodução muito próxima dos índices das Histórias da Literatura então existentes. Obedecendo a estes pressupostos, Vieira é estudado no 7.º ano do ensino liceal, integrando o elenco de autores representativos de um segundo período da Época Clássica (séc. XVII) nas Letras nacionais. Pretende-se que as suas obras propiciem “leituras demonstrativas na poesia lírica, mística e satírica e

na prosa” da “deformação do ideal clássico no sentido do cultismo e do concetismo: o barroco e a sua interpretação; suas causas mais gerais, seus aspetos peculiares” na produção (literária) seiscentista, assim como do “valor estético” e dos “resultados positivos do estilo afetado” (980). Neste elenco de autores e visando a consecução de um tal desiderato, António Vieira surge em representação da arte no púlpito, assim como do apogeu da prosa clássica e suas determinantes. No domínio específico da epistolografia, ler-se-ão textos seus e de D. Francisco Manuel de Melo; para ilustração da prosa seiscentista, far-se-ão leituras ilustrativas do P.<sup>e</sup> Manuel Bernardes e de Fr. Luís de Sousa. Figuram ainda neste elenco Francisco Rodrigues Lobo, em representação da poesia do sentimento e das obras de didática social (associando-se-lhe, neste último caso, também D. Francisco Manuel de Melo), e os historiadores da *Monarquia Lusitana*. Prevê-se igualmente o estudo do *Auto do Fidalgo Aprendiz* como demonstração da “persistência do elemento tradicional no teatro” e a referência ao “trabalho associado” neste período de que constituem exemplo as “academias” (987).

O relevo e o reconhecimento concedidos à obra do autor de que nos ocupamos testemunham-se nas afirmações seguintes, constantes em observações anexas ao elenco de conteúdos programáticos:

No século XVII merecerá atenção especial a figura do Padre António Vieira, de quem se estudará o conceito que fazia dos objetivos da oratória, relacionando-os com o seu temperamento de homem de ação; como procurou realizá-los na esfera da sua atividade política e missionária; e como revelou sentimentos de justiça e humanidade. Em relação com a arte literária estudaremos o seu processo artístico, o modo como reagiu às tendências estéticas da época, as particularidades do seu estilo, a qualidade da linguagem. Extratos de sermões, talvez algum sermão inteiro, e cartas escolhidas serão objeto de leitura na aula e estudo em

casa. [...] Acrescentem-se alguns traços históricos, porque a obra de Vieira anda como poucas estreitamente ligada à vida do autor e ao seu tempo (987).

Creemos que o até aqui exposto não deixará grandes dúvidas quanto ao facto de os textos não se estudarem (privilegiadamente) *por si* mas antes *subordinados* à ilustração de uma fisionomia, particularidades ou especificidades de estilo da época em que se inserem e/ou, em alguns casos, da biografia dos seus autores. Igualmente se poderá inferir que (em conformidade com a ideologia do Estado Novo) a literatura era então valorizada na disciplina de *Português* enquanto património (cultural e identitário) que concorria – em articulação com outras áreas dos *curricula* escolares – para fortalecer um sentimento nacional. É pois num *corpus* de leituras, que se apresenta enquanto legado a transmitir às sucessivas gerações de estudantes, que têm representatividade os sermões e as cartas de António Vieira nos anos 50 e 60 do século passado. A sua leitura – assim como a dos restantes autores e obras – terá sido feita em conformidade com um *paradigma historicista* que determina a constituição de um cânone escolar que integra (numa linha ininterrupta) textos e autores desde os tempos mais recuados da nossa história literária até às obras e nomes mais significativos da literatura finissecular oitocentista – não indo, porém, além destes. Privilegiavam-se então os *clássicos* numa atitude que quase poderemos considerar de *desconfiança* em relação aos que o tempo ainda não havia consagrado como *modelares*...

Os programas de décadas imediatamente subsequentes (70 e 80), concebidos em momento de emergência e/ou afirmação de teorias formalistas e estruturalistas, privilegiam a materialidade dos textos e impõem novos modelos de análise e estudo dos mesmos, determinando a *(re)configuração* do cânone literário escolar. O *Programa de Português do Curso Complementar para*

o *Ensino Liceal* (1.º e 2.º anos), implementado no ano letivo de 1974/1975 – e imediatamente subsequente ao documento a que fiz referência, assenta, por exemplo, numa “assinalável redução das rubricas relativas a obras e autores menos representativos do ponto de vista estético-literário” e introduz, em contrapartida, em rubrica intitulada “Perspetivas literárias contemporâneas”, o estudo de obras “consideradas significativas da Literatura Portuguesa do século XX” (19). Privilegia uma perspetiva sincrónica no estudo das obras e elege a análise de texto enquanto “atividade nuclear” (20) da disciplina. Seguindo esta linha de pensamento, o elenco de autores e textos previstos para lecionação é agora precedido – o que constitui uma novidade em relação ao programa de 1954 – de uma rubrica intitulada “Introdução ao estudo do texto literário”, incluindo conceitos nas áreas da linguística e da teorização literárias,<sup>1</sup> pretendendo facultar ao aluno “um mínimo de bagagem suscetível de lhe facilitar o acesso à obra literária” (19).

Esta sobreposição de um *paradigma imanentista* relativamente a um *paradigma historicista* anterior não afeta a presença de António Vieira no cânone, ainda que restrinja a representatividade da sua obra nos *curricula*. Mais prescritivo que o documento homólogo anterior, o programa implementado em 1974/1975 determina o estudo de dois textos de Vieira – o “Sermão de Santo António” aos peixes e o “Sermão da Sexagésima” –, cuja leitura e análise em sala de aula deverá ilustrar aos alunos “o barroquismo de estrutura conceptual e formal” dos seus sermões (23). A partir desta data, a vertente epistolográfica da sua obra não figurará mais no elenco de leituras escolares. Em representação da mesma época, estudar-se-ão também poemas da *Fénix Renascida*, textos ilustrativos do “equilíbrio e simplicidade clássicos” na oratória do P.º Manuel Bernardes e o

---

<sup>1</sup> Lembramos, a este propósito, que a primeira edição da obra *Teoria da Literatura* de Aguiar e Silva vem a lume no ano de 1967.



*Auto do Fidalgo Aprendiz* de D. Manuel de Melo. Em programas homologados em finais da década de 70 e inícios da seguinte, quer no ensino diurno quer no ensino noturno, é de assinalar a exclusão de Vieira do elenco de autores a lecionar em cursos não vocacionados para a área de Letras. Assim, se nos reportarmos aos *Programas de Português (Índole Literária e Científica) do Curso Complementar Nocturno*, implementados a partir do ano letivo de 1976/1977, é possível verificar que apenas o programa de “índole literária” prevê o estudo de excertos de um sermão de Vieira – cabendo ao professor a escolha entre o “Sermão da Sexagésima” ou o “Sermão de Santo António” aos peixes – com o objetivo de dar a conhecer aos alunos o “barroco na prosa” e, mais especificamente, a “oratória seiscentista” (3), enquanto o programa de “índole científica” deixa simplesmente de contemplar Vieira – ou qualquer outro autor, obra ou texto do barroco – no elenco dos conteúdos a lecionar. Também no ensino regular diurno, apenas o *Programa de Português do Curso Complementar da Área de Estudos Humanísticos* prevê o estudo do “Padre António Vieira – pregador barroco”, mediante a “análise e interpretação” da “estrutura” e do “método de argumentação” do “Sermão de Santo António” aos peixes, assim como do “Sermão da Sexagésima” enquanto “texto de autorreflexão” ou texto “teórico da pregação barroca” (9). Na mesma rubrica figuram ainda “poemas escolhidos” da *Fénix Renascida* e o *Auto do Fidalgo Aprendiz* em representação do “teatro barroco” (9).

Notamos, porém, que as primeiras *reservas* relativamente a um modelo de análise textual (exclusiva ou privilegiadamente) estruturalista têm lugar já nos inícios dos anos 80. É neste sentido que apontam as *indicações metodológicas* constantes no início do *Programas de Português do Curso Complementar das Áreas de Estudos Científico-Naturais, Estudos Científico-Tecnológicos, Estudos Económico-Sociais e Estudos das Artes Visuais*, implementados a partir de 1979/1980 – decorrentes de uma reestruturação curricular

no ensino secundário (que passa a contemplar cinco áreas de estudos nos 10.º e 11.º anos de escolaridade<sup>2</sup>) – e que passamos a transcrever pela importância que lhes reconhecemos enquanto exemplo inequívoco de uma nova metodologia da leitura literária em contexto escolar:

Considerando-se legítimo que o discurso crítico de um texto literário se aproveite, em certos casos, das aquisições teóricas e dos métodos das ciências naturais, não se pode deixar de ter presente que também estas ciências não concebem a matéria como um conjunto de [...] corpos indivisíveis, nos quais nada ocorreria, mas, muito pelo contrário, como corpos de energia, nos quais forças e tensões se fazem e desfazem. Significa [...] isto que são tanto de ultrapassar critérios factualistas ou historicistas, como outros quaisquer, se de natureza imanentista ou de mecanicismo funcionalista. [...] a abordagem textual não poderá ficar na atenção para o modo como uma obra esteja construída ou composta. Haverá que ultrapassar tal fase e levar o discente para uma leitura valorativa ou crítica, levando-o a descobrir não só a estrutura das obras, mas principalmente a sua intencionalidade. Deve o aluno estar lembrado de que o estilo de um autor ou de uma obra não se apresenta divorciado de uma visão sua do mundo e da vida (6).

O início da década de 90 marcaria um *ponto de viragem* significativo no modo de perspetivar a disciplina (e a aula) de Português. Esta(s) abre(m)-se à pluralidade dos textos (literários, paraliterários e não literários) e à diversidade das literaturas (nacionais, de língua

---

<sup>2</sup> Estas áreas recebem a designação de áreas A, B, C, D e E – reportando-se, respetivamente, às áreas de Estudos Científico-Naturais, Estudos Científico-Tecnológicos, Estudos Económico-Sociais, Estudos Humanísticos e Estudos das Artes Visuais.

portuguesa e/ou estrangeiras). Com efeito, no contexto da Reforma Curricular de 1989, entram em vigor os *Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário*,<sup>3</sup> que elegem a classificação genológica dos textos como critério primeiro de arrumação dos conteúdos e estabelecem *temáticas organizadoras das leituras* em cada ano de escolaridade. António Vieira integra, em ambos os documentos, o elenco de leituras a realizar no 11.º ano, ilustrando uma tipologia textual específica: a do texto argumentativo. O *Programa de Português A* – tendo como destinatários os alunos que escolhem uma formação na área de Humanidades – prevê o estudo do “Sermão de Santo António” aos peixes e excertos do “Sermão da Sexagésima”,<sup>4</sup> enquanto o *Programa de Português B* – tendo como destinatários os alunos das restantes áreas de estudos – determina a leção de apenas excertos do “Sermão de Santo António” aos peixes.<sup>5</sup>

No entanto, não se faria esperar muito tempo o reconhecimento de uma excessiva *abertura* e amplitude dos *corpora* textuais na disciplina. Orientações e ajustamentos efetuados nos programas, respetivamente em julho de 1996 e janeiro de 1997 – num momento de clara *revitalização* da história literária em contexto escolar, que não significará “uma reabilitação do ensino tradicional e excessiva-

---

<sup>3</sup> Ambos os documentos são elaborados no contexto dos trabalhos de reforma do sistema de ensino em Portugal coordenados por Fraústo da Silva. Sendo aprovados pelo desp. n.º 124/ME/91, de 31 de julho, entram em vigor a partir do ano letivo de 1991-1992.

<sup>4</sup> Em representação do mesmo período (séc. XVII), o *Programa de Português A* integra o estudo dos poetas barrocos Francisco de Vasconcelos, Jerónimo Baía, Francisco Manuel de Melo, Gregório de Matos e Rodrigues Lobo e, para ilustração do discurso doutrinário, D. Francisco Manuel de Melo, com excertos da *Carta de Guia de Casados*.

<sup>5</sup> Em representação do mesmo período (séc. XVII), o *Programa de Português B* prevê, no 12.º ano, a leção de poemas da *Fénix Renascida* e excertos da *Carta de Guia de Casados*, em representação da literatura seiscentista.

mente dirigido”<sup>6</sup> daquela –,<sup>7</sup> determinariam que a obra de António Vieira (e restantes autores) se apresentasse agora num elenco de conteúdos *essenciais* privilegiando critérios de ordenação cronológica. Na Introdução das *Orientações de Gestão dos Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário* supracitada, explicitamente se considera esta ordenação (ou o ensino sistemático e diacrónico da história literária que pressupõe) necessária para o aluno “compreender que o pensamento humano se foi modificando, evoluindo”, e “que o passado ajuda a compreender o presente” (1) e, portanto, pedagogicamente mais eficaz que o critério da organização temática – prevalecente em 91 – que, como se lê no *Programa de Português A* homologado em janeiro de 1997, “se fundará sempre numa excessiva e incontrolável arbitrariedade” (29). A opção por um novo *corpus* de leituras literárias escolares – reabilitando *virtualidades* da história literária no

---

<sup>6</sup> Na explicitação dos critérios de seleção das leituras metódicas e obrigatórias da disciplina de *Português A*, afirma-se: “A educação literária deve começar pela leitura. O contacto com a história literária de uma comunidade organiza e melhora os pontos de referência necessários a uma leitura cada vez mais profunda e consciente. O conjunto de textos e autores selecionados como *corpus* essencial obedece a esse critério. Assenta numa organização coerente e cronológica que permitirá dar ao aluno iniciado nos estudos literários uma visão homogénea e arrumada da sua história literária”. E acrescenta-se: “O ensino sistemático e diacrónico da história literária, numa perspetiva aberta e criativa que não se confunde com uma reabilitação do ensino tradicional e excessivamente dirigido da história da literatura, permitirá distinguir, nas suas linhas-mestras, épocas, períodos e correntes do que constitui o seu património literário e cultural; permitirá ainda situar corretamente os autores e obras lidos com fundamento estético-literário; ideológico e histórico-cultural, que nenhum outro critério (por exemplo, o da organização temática, que se fundará sempre numa excessiva e incontrolável arbitrariedade) poderá realizar” (29).

<sup>7</sup> A este respeito são particularmente elucidativas declarações constantes num parágrafo que finaliza o elenco de textos indicados para leitura metódica e obrigatória: “Todos os autores/obras/textos deverão ser integrados no respetivo contexto histórico, social, cultural. Para que tal integração se faça, os professores e os alunos deverão mobilizar textos não-literários, de diferentes tipologias textuais (textos de História, de história da cultura, de crítica literária, biografias, etc.) que façam interagir com os textos literários” (45).

patamar de ensino a que nos reportamos – é igualmente justificada no *Programa de Português B*:

O programa prevê que, ao sair do Ensino Secundário, o aluno tenha feito a sua educação literária básica [...]. Assim, pretende-se que ele adquira uma visão sintética e informada da Literatura Portuguesa que lhe permita distinguir e caracterizar, no essencial, épocas e períodos e nestes situar os autores e obras lidos. De tal constatação decorre a necessidade de estabelecer um cânone organizado e bem ordenado de textos a ler, metodicamente, sem excessiva preocupação com a aquisição de modelos de explicação teóricos [...]. As leituras que se propõem como obrigatórias são os marcos significativos da nossa história literária, aquelas sem as quais nenhum cidadão deve terminar os seus estudos literários. Embora muito sumária, a visão diacrónica que o aluno terá, no final do 12.º ano, permitir-lhe-á, enquanto leitor autónomo, completar, durante toda a vida, a sua educação literária (93).

A redução do elenco de leituras literárias – a que uma identificação de *conteúdos essenciais* (de que acima falámos) obriga – não afeta (mais uma vez) a presença de António Vieira no cânone. A única alteração introduzida com a implementação dos *Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário* com os ajustamentos de 97 respeita ao facto de o “Sermão da Sexagésima” passar a leitura extensiva – ao lado do “Sermão dos Bons Anos” – na disciplina de *Português A* (46).<sup>8</sup> Nesta década de 90, o estudo do autor é precedido da leção de alguns poemas

---

<sup>8</sup> Intentando propiciar-lhes ainda um alargamento da sua *enciclopédia* literária e cultural do barroco figuram no mesmo elenco de leituras “Poemas de Francisco Rodrigues Lobo”, “Poemas de Francisco de Vasconcelos”, excertos da “*Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo”, “Poemas de Jerónimo Baía” e “Poemas de Gregório de Matos” (46).

do barroco. Se excetuarmos – apenas nos documentos vindos a lume em 91 – o estudo de excertos da *Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo – Vieira é agora o único representante da prosa seiscentista nos programas escolares.

Visivelmente conformados por um novo *paradigma comunicacional* (e *linguístico*), pondo a tónica no desenvolvimento de destrezas comunicativas e aptidões do aluno para a compreensão, a expressão e a produção de enunciados (orais e escritos) no âmbito de diferentes tipos de texto(s), seriam os documentos vindos a lume no contexto da Revisão Curricular de 2001 que ditariam novas (e mais significativas) mudanças em contexto escolar.<sup>9</sup> Pela primeira vez no nosso sistema educativo o ensino da literatura surge – num mesmo ano e num mesmo ciclo de estudos – em *disciplina autónoma* relativamente ao ensino da língua. É significativo o elenco de autores que são excluídos do cânone com a implementação do *Programa de Língua Portuguesa* – disciplina da *formação geral* de todos os Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário –, que regula, ainda hoje, as práticas letivas nos 11.º e 12.º anos de escolaridade.<sup>10</sup> Neste documento, as leituras literárias passariam a

---

<sup>9</sup> Desenha-se, a partir desta data, um novo quadro de áreas de estudos no ensino secundário, na sequência do disposto no dec.-lei n.º 74/2004, de 26 de março. Lembramos, porém, que as matrizes dos Cursos Científico-Humanísticos então criados passariam a ter uma redação distinta com a publicação do dec.-lei n.º 272/2007, de 26 de julho. De entre os ajustamentos efetuados nos planos de estudos do patamar de escolaridade em que fizemos incidir a nossa investigação, importa-nos destacar a criação do “Curso Científico-Humanístico de Línguas e Humanidades resultante da junção dos [anteriores] Cursos de Ciências Sociais e Humanas e de Línguas e Literaturas, contemplando a oferta de disciplinas da componente de formação específica dos dois cursos”. Assim se intentou permitir “uma escolha menos condicionada aos alunos que pretendam prosseguir estudos na área das Línguas e Literaturas” (4785).

<sup>10</sup> Poetas do período trovadoresco, Fernão Lopes, Gil Vicente, Sá de Miranda, Jerónimo Baía, Gregório de Matos, Francisco de Vasconcelos, António Barbosa Bacelar, Bocage, Camilo Castelo Branco, Almeida Garrett (enquanto poeta e romancista), Alexandre Herculano, Antero de Quental, Teixeira de Pascoas, Vergílio Ferreira e Agustina Bessa-Luís são alguns dos autores e nomes que – tendo figurado em documentos homólogos anteriores e configurado um *capital cultural comum* as sucessivas gerações de jovens portugueses – deixam de ter lugar no elenco de leituras literárias

figurar *a par* com as restantes leituras a realizar em sala de aula para uma exemplificação mais cabal de distintas tipologias textuais em estudo – estas, sim, destacadas enquanto critério primeiro de seriação e organização de conteúdos no programa de uma disciplina que coloca a ênfase no propósito de fazer do aluno “um bom utilizador da língua, habilitando-o a ser um comunicador com sucesso e um conhecedor do seu modo de funcionamento”, estruturando-se e construindo “a sua identidade através da linguagem para poder agir com e sobre os outros, interagindo” (2).<sup>11</sup> Excertos do “Sermão de Santo António” aos peixes são agora estudados como *leitura literária* ilustrativa de uma tipologia textual específica – a dos textos *argumentativos* e/ou *expositivos/argumentativos* –, sendo analisados com os alunos após a leção do “discurso político” (41). No contexto da mesma revisão curricular, é homologado o *Programa de Literatura Portuguesa do Curso Geral de Línguas e Literaturas* – uma disciplina de *formação específica* e meramente de *carácter* opcional. Os alunos inscritos no curso a que nos reportamos – escolhendo a frequência da disciplina – poderão ampliar o seu conhecimento da obra de Vieira mediante o estudo de excertos do “Sermão da Sexagésima”. Mesmo num documento exclusivamente centrado no ensino da literatura, Vieira é o único autor representativo da prosa seiscentista.

Seria o mais recente *Programa de Português do Ensino Secundário*, elaborado na sequência do disposto no desp. n.º 5306/2012, de 18 de abril, homologado em janeiro de 2014, a determinar uma *(re)valorização* do papel da literatura na educação dos nossos adolescentes e jovens.

---

obrigatórias previsto no *Programa de Língua Portuguesa* que passaria a regular a(s) prática(s) letiva(s) em contexto escolar do ensino secundário a partir de 2002.

<sup>11</sup> Elegendo “a reflexão e o uso da língua materna” como objeto nuclear de estudo, as aprendizagens a realizar e as competências a desenvolver centram-se nas “realizações linguísticas” e nas “estratégias de comunicação” (2-3). Com este propósito, far-se-á “a análise e o estudo de textos literários, assim como de outros de diversa natureza com valor educativo e formativo” (3).

Logo na Introdução se afirma ser este um documento assente “num paradigma de complexidade crescente”, que se associa “à progressão por géneros nos domínios da Oralidade, da Leitura e da Escrita” e valoriza o texto literário enquanto “*texto complexo* por excelência, onde convergem todas as hipóteses de realização da língua” (4).<sup>12</sup> Enfatizando-se “a forma diversificada como nele se oferece a complexidade textual”, entende-se a literatura como um domínio decisivo na “compreensão do texto complexo e na aquisição da linguagem conceptual, constituindo, além disso, um repositório essencial da memória de uma comunidade, um inestimável património que deve ser conhecido e estudado” (7). Ampliam-se assim os *corpora* de leituras literárias a trabalhar com os alunos em sala de aula. (*Re*)assumem lugar no cânone – e/ou (*re*)adquirem maior representatividade nos programas – autores e obras que dos mesmos haviam sido excluídos. Sendo este um documento organizado em cinco domínios – *Oralidade, Leitura, Escrita, Educação Literária e Gramática* –,<sup>13</sup> António Vieira integra o elenco de conteúdos programáticos da Educação Literária previsto para leccionação no 11.º ano de escolaridade. Continua a privilegiar-se – para um primeiro contacto dos nossos jovens com a obra de Vieira – o “*Sermão de Santo António. Pregado na cidade de S. Luís do Maranhão, ano de 1654*” (9) mediante a leitura in-

---

<sup>12</sup> “O texto complexo é entendido [...] como um dos pilares sobre que assenta o desenvolvimento de uma literacia mais compreensiva e inclusiva” (5). Optando por esta centralidade concedida ao “texto complexo”, este programa teve em linha de conta todo um “conjunto de documentos que, no quadro da OCDE, se organizam em torno das orientações de referência para a educação do século XXI e se articulam com *Education Today: The OCDE Perspective*, publicação trienal sobre políticas educativas”. Bauerlein, por exemplo, opina que todos os “textos complexos” são caracterizados por um “sentido denso, uma estrutura elaborada, um vocabulário sofisticado e intenções autorais subtis” (6).

<sup>13</sup> Lê-se na Introdução: “A não coincidência dos domínios da Leitura e da Educação Literária [...] consagra [...] dois pressupostos essenciais: o direito a um capital cultural comum, que é função do sistema educativo, e o reconhecimento da diversidade dos usos da língua, numa ótica de valorização dos textos, predominantemente não literários nos domínios da Oralidade, da Leitura e da Escrita” (5).



tegral dos capítulos IV e V e a análise de excertos dos restantes capítulos. Seja no domínio da prosa seja no de qualquer outra categoria genológica, não figuram no mesmo elenco de leituras literárias outros autores ou obras da literatura do séc. XVII – como já vinha sucedendo nos últimos documentos analisados.

### **Considerações finais**

O exposto permite considerar António Vieira uma presença assídua no cânone escolar. Com efeito, as sucessivas reformas, revisões curriculares e respetivos ajustamentos que tiveram lugar no período temporal em que fizemos incidir a nossa investigação não afetaram significativamente a sua inclusão no elenco de leituras literárias escolares do ensino secundário. Cremos que teremos de ler esta permanência inquestionada do autor nos *corpora* dos documentos analisados – desde 1954 até à atualidade – como um testemunho inequívoco do seu reconhecido mérito literário. Vieira *persistiu* no cânone quando outros principiaram a ser excluídos; *resistiu* quando muitos outros deixaram de figurar no elenco de leituras literárias. Uma tal constatação ganha ainda maior relevo quando nos reportamos a autores, obras ou géneros do séc. XVII. De igual modo, também a representatividade da sua obra não foi (mas só aparentemente...) afetada por sucessivas reduções do *corpus* de leituras literárias – seja em programas que excluíram obras de épocas mais recuadas para darem lugar a perspectivas literárias contemporâneas seja em documentos que diminuíram aquelas para dar lugar a uma mais ampla diversidade de textos (literários, paraliterários e não literários). De facto – se excetuarmos o programa de 54, em que essa representatividade era mais ampla –, a partir de 1974, o contacto dos nossos jovens com a obra do autor é feito *na escola* a partir da leitura do “Sermão de Santo António” aos peixes e/ou, menos recorrentemente, de excertos do “Sermão da Sexagésima”. No entanto, só uma leitura muito superficial dos documentos analisados permitirá

pensar assim. As leituras em contexto escolar não se alhearão dos diferenciados *paradigmas* que enformam os programas – constituindo estes sempre o principal instrumento regulador das práticas letivas. Com efeito, um mesmo texto – neste caso, o sermão de Vieira – exigirá abordagens distintas consoante figure no elenco de conteúdos de um programa com uma *matriz* historicista, de um programa concebido à luz de *teorias* formalistas e estruturalistas e/ou de um programa conformado por um *paradigma* comunicacional... Temos a convicção, por exemplo, de que no próximo ano letivo – estando já em vigor o programa homologado em 2014 também no 11.º ano – os alunos beneficiarão para a compreensão do “Sermão de Santo António” aos peixes, em termos de contextualização histórico-cultural, do facto de no 10.º ano lhes haver sido proporcionada uma *panorâmica clara* de sucessivos momentos, autores e obras que constituem *referências incontornáveis* nas Letras nacionais. Uma tal panorâmica (ou o que poderemos designar de uma *enciclopédia cultural e literária*) não foi, na nossa perspetiva, facultada do mesmo modo aos alunos que os precederam – visto que a leção dos conteúdos na disciplina de Português se organiza ainda, no ano letivo em curso, em torno de sequências de aprendizagem privilegiando tipologias discursivas que a *leitura literária* – assim como outros textos – deverá ilustrar.

Será portanto necessário concluir que não se *lê hoje* Vieira como se *leu ontem*; com igual legitimidade se poderá deduzir que não se *lê hoje* como se *lerá (provavelmente) amanhã*. O que nos parece certo é que António Vieira *sempre* figurará no elenco de autores que Italo Calvino – em *Porquê Ler os Clássicos?*<sup>14</sup> – considera que

---

<sup>14</sup> Diz-nos este estudioso, quanto a nós, de forma assaz lúcida e pertinente: “[...] não se leem os clássicos por dever ou por respeito, mas só por amor. Salvo na escola: a escola deve dar-nos a conhecer bem ou mal um certo número de clássicos entre os quais poderemos depois reconhecer os ‘nossos’ clássicos. A escola destina-se a dar-nos instrumentos para exercermos uma opção: mas as opções que contam são as que se verificam fora e depois de todas as escolas” (Calvino, 1994: 10).

se deverão dar a *conhecer na escola* (ainda que correndo o risco de os mesmos não serem então *plenamente* fruídos ou entendidos), uma vez que, assim procedendo, se ampliam as probabilidades de, anos mais tarde, os alunos – desejavelmente leitores *assíduos* e *autónomos* e já com a maturidade (cognitiva e afetiva) da idade adulta – se sentirem genuinamente impelidos a *(re)visitar* Vieira... *no séc. XXI* e em tempos vindouros.

## Bibliografia

- Buescu, H. *et al.* (2014). *Programa de Português do Ensino Secundário*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- Calvino, I. (1994). *Porquê Ler os Clássicos?*. Lisboa: Teorema.
- Coelho, M. C. *et al.* (2002). *Programa de Língua Portuguesa dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Coelho, M. C., Serôdio, M. C. & Campos, M. J. (2001). *Programa de Literatura Portuguesa do Curso Geral de Línguas e Literaturas*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Decreto-Lei n.º 74/2004 de 26 de março. *Diário da República n.º 73 – I Série – A*. Ministério da Educação.
- Decreto-Lei n.º 272/2007 de 26 de julho. *Diário da República n.º 143 – I Série*. Ministério da Educação.
- Decreto-Lei n.º 39807/54 de 7 de setembro. *Diário da República n.º 198/54 – I Série*. Ministério da Educação Nacional.
- Decreto-Lei n.º 5306/2012 de 18 de abril. *Diário da República n.º 77/2012 – II Série*. Ministério da Educação e Ciência.
- Divisão do Ensino Secundário (1996). *Orientações de Gestão dos Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Divisão do Ensino Secundário (1997). *Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Despacho n.º 124/ME/91 de 31 de julho. *Diário da República n.º 188/91 – II Série*. Ministério da Educação.
- Direção-Geral do Ensino Básico e Secundário (1991). *Programas de Português A e B dos Cursos Gerais e Tecnológicos do Ensino Secundário*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Direção-Geral do Ensino Liceal (1954). *Programa Oficial de Português do Curso Complementar para o Ensino Liceal*. Lisboa: Ministério da Educação Nacional.
- Direção-Geral do Ensino Secundário (1977). *Programas de Português (Índole Literária e Índole Científica) do Curso Complementar Nocturno*. Lisboa: Ministério da Educação e Cultura.

Direção-Geral do Ensino Secundário (1979). *Programa de Português do Curso Complementar da Área de Estudos Humanísticos*. Lisboa: Ministério da Educação e Investigação Científica.

Direção-Geral do Ensino Secundário (1979). *Programa de Português do Curso Complementar das Áreas de Estudos Científico-Naturais, Estudos Científico-Tecnológicos, Estudos Económico-Sociais e Estudos das Artes Visuais*. Lisboa: Ministério da Educação e Investigação Científica.

Secretaria de Estado da Orientação Pedagógica (1974). *Programa de Português do Curso Complementar para o Ensino Liceal*. Lisboa: Ministério da Educação e Cultura.

Secretaria de Estado da Orientação Pedagógica (1976). *Programa de Português do Curso Complementar para o Ensino Liceal*. Lisboa: Ministério da Educação e Investigação Científica.

## POSFÁCIO

### POURQUOI L'UTOPIE?

Pierre Antoine Fabre

École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris

J'avais donné pour titre primitif à cette intervention: "António Vieira en Europe: perceptions d'un continent". Perspective ambitieuse, que je ne pourrai pas développer ici. Mais je voudrais dire quelque chose des motifs de cette proposition. Le premier motif, et le dernier sans doute, est documentaire: l'immense massif d'écrits de Vieira attaché à ses voyages européens (lettres, sermons, traités, notes de travail) désormais largement disponible dans l'édition monumentale de ses œuvres complètes, coordonnée par José Eduardo Franco et Pedro Calafate, n'a pas encore donné lieu à une traversée qui parviendrait à tracer un trait continu – ou discontinu – entre les séjours de Vieira au Portugal, en France, en Espagne, en Italie et dans d'autres pays encore pendant sa très longue vie. Ecrire cette histoire, c'est écrire une tranche d'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle, comme on ne peut le faire qu'avec un petit nombre de grands européens dont les traces sont suffisantes pour articuler l'ensemble de ces espaces, et pour les articuler *horizontalement*, sans que l'une des stations du voyage se donne comme la station centrale. On pourrait de ce point de vue rapprocher ce voyage de ceux, au siècle précédent, d'Erasme ou de Jerónimo Nadal, bien que pour celui-ci, le pôle romain s'impose, tout au moins dans la respiration d'une

correspondance largement adressée aux généraux de la Compagnie de Jésus.

Mais ce projet avait une autre instigation: celle d'inscrire *aujourd'hui* l'œuvre de Vieira dans l'historiographie des missions d'évangélisation, non pas seulement pour son activité au Brésil bien connue, et récemment profondément retravaillée du point de vue des conflits internes à la Compagnie de Jésus comme puissance religieuse coloniale;<sup>1</sup> mais pour son activité *en Europe*.

En effet, le paysage historiographique a changé, il a même été complètement transformé depuis une vingtaine d'années: le paradigme centre/périphérie sur lequel reposaient les recherches les plus avancées, celles qui promouvaient les périphéries contre le centre (européen), a explosé en plusieurs étapes: d'abord par la découverte de plusieurs centres, par rapport auxquels s'élaboraient les stratégies de l'évangélisation chrétienne à l'échelle planétaire (comme par exemple Rome, Lisbonne, Goa, Alexandrie, qui doivent être mobilisés pour entendre quelque chose à l'expédition jésuite d'Ethiopie au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>), une pluralité de centres qui concernera aussi la production du récit de l'évangélisation (comme c'est le cas pour l'aventure éthiopienne); ensuite par une circulation entre ces centres, comme par exemple entre Mexico, Lima, Santiago dans la postérité du Concile de Trente et avec le développement des conciles nationaux, des juridictions inquisitoriales, etc.; enfin par une circulation entre les anciennes "périphéries" et le centre européen, c'est-à-dire par les *retours*.

L'importance du cas Vieira est aussi là. Elle est là jusqu'au vertige: qui est António Vieira? Un voyageur d'Europe vers l'extrême-occident?

---

<sup>1</sup> On citera ici en particulier les recherches de Carlos Zerón sur l'affrontement de Vieira et des *paulistas* et de Camila Dias sur l'espace amazonien. Voir pour ces travaux et d'autres indications le volume coordonné par I. Mendez, C. Zerón et moi-même (2016). *António Vieira: Nouvelles Recherches*. Paris: Honoré Champion.

<sup>2</sup> Rappelons ici le remarquable ouvrage d'H. Pennec (2003). *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean*. Paris: Fondation Gulbenkian.

Ou un voyageur de l'extrême-occident vers l'Europe? Rappelons brièvement les lieux, mouvements et dates:

1614: premier départ pour le Brésil

1641: *retour* à Lisbonne

1647: départ pour la France, l'Angleterre, la Hollande, Rome (Rome où Manoel de Oliveira, par son film *Parole et Utopie*, le réunit pour l'éternité à son vieil ami João Francisco Marques, sous l'habit d'un prélat romain, dans l'église Saint-Antoine-des-Portugais – cette brève intervention étant aussi un hommage à ces deux hommes de haute culture, à ces deux lecteurs d'Antonio Vieira dans leur siècle et leur temps)

1653: *retour au* Brésil

1654: retour à Lisbonne

1655: retour au Brésil

1661: retour au Portugal, à Lisbonne puis à Porto et à Coimbra

1667: retour à Rome

1674: retour à Lisbonne

1681: dernier retour au Brésil

Comme on le voit, plusieurs centres européens (et plusieurs centres romains même), plusieurs centres brésiliens aussi, qu'il faudrait cartographier dans le détail. Aussi peut-on dire qu'Antonio Vieira accomplit dans sa vie le changement de paradigme de l'historiographie du dernier XX<sup>e</sup> siècle. Mais il va au-delà, car il est tout-à-la fois l'homme du départ et l'homme du retour, il est l'un et l'autre voyages.

\*

Je voudrais vous proposer un autre voyage encore, qui nous conduira de l'île d'*Utopia* au film de Manoel de Oliveira, *Parole et Utopie*. Pourquoi un passage par l'utopie? J'anticiperai ici sur la dernière étape de ce voyage en rappelant une image, qui aura certainement frappé comme moi ceux qui ont vu le film d'Oliveira: l'image de la mer, l'image des flots bleus, roulant sous le soleil, impénétrables,

proprement insensés. Un entre-deux mondes, un “plan de coupe”. De quelle rive vers quelle rive? Pourquoi pas même d’une rive à *la même* rive, par ce détour? Et c’est ici, au milieu de ces flots, que surgit l’île d’Utopia. Car, on s’en souvient, après les nombreux voyages que Raphaël, le héros de Thomas More, a effectué de par le monde, et tout particulièrement du Portugal vers l’Amérique, le livre s’ouvre en 1516 sur le premier retour de Raphaël d’un pays d’où nul n’était jamais revenu avant lui. Mais le marin revient-il bien de cette île? Louis Marin a attiré l’attention du lecteur, dans son grand livre *Utopiques: Jeux d’Espaces*,<sup>3</sup> sur le fait que la toux bruyante d’un voisin brouille la conversation de Raphaël et du narrateur lorsque le premier annonce au second la localisation de l’île mystérieuse d’Utopia. Cette toux est un événement dans l’histoire du monde: elle ouvre la possibilité que l’île d’Utopia ne soit pas quelque île lointaine, mais l’Angleterre du premier XVI<sup>e</sup> siècle, dont le livre de More serait la description avec un regard étranger, le regard de celui qui croit avoir accosté sur une île lointaine et voit pour la première fois son propre pays.

Or cette définition de l’utopie comme regard *critique* (issu d’une crise, d’une rupture) est essentielle pour nous ici, à Coimbra, en 2016, pour deux raisons.

D’une part, les réductions jésuites américaines ont souvent été considérées comme des utopies sociales, et se sont progressivement inscrites comme telles dans la pensée politique européenne:<sup>4</sup> non pas parce qu’elles auraient construit un *autre* monde, mais parce que leur destin historique a été de produire des *effets critiques* sur *ce* monde, dans deux directions tout-à-fait contradictoires: d’une part une cri-

---

<sup>3</sup> Paris: Minuit, 1981. L. Marin reviendra sur cette œuvre essentielle dans une série d’articles postérieures repris après sa mort dans *Politiques de la Représentation*. Paris: Kimé (2007).

<sup>4</sup> Voir sur ce point le livre inépuisable de G. Imbruglia (1987). *L’Invenzione del Paraguay*. Naples.



tique sociale du libéralisme économique au nom de la recherche du “bien commun”, d’autre part une critique libérale de l’autoritarisme secrètement à l’œuvre dans l’imposition de ce bien commun au nom d’un ordre fondé, en dernière instance, sur l’arbitrage de Dieu. Aussi bien l’utopie des réductions a-t-elle été mobilisée tout aussi bien comme la projection parfaite d’une société libérée des intérêts particuliers que comme l’épouvantail d’une société asservie au modèle d’une théocratie, ou de tous ses avatars tyranniques.

D’autre part, l’utopie comme *discours critique*<sup>5</sup> ne serait pas seulement pour António Vieira, celle d’un monde, mais de deux mondes: dans l’entre-deux des flots bleus, dont on ne sait pas vers quelle terre ils portent ou reportent (et de moins en moins au fur et à mesure que Vieira va et vient), il y a un double regard critique porté sur le monde européen et sur le monde américain; ou pour le dire autrement sur la monarchie inquisitoriale, l’oligarchie esclavagiste – non exclusives l’une de l’autre évidemment, comme l’a bien montré l’historiographie de ces dernières décennies, sur le travail forcé en Europe et sur la persécution religieuse en Amérique. Or il faut bien reconnaître qu’avant de devenir un monument national portugais, sous le masque du “grand écrivain”, puis, enfin, dans le cadre d’un volume comme celui-ci, un simplement “grand homme”, Vieira a été rejeté par ces deux mondes.

\*

---

<sup>5</sup> Il faut aussi entendre dans ce *discours* un effet de langage: comme pourrait le montrer une étude approfondie, qui reste à entreprendre, des *Lettres Edifiantes et Curieuses* des missionnaires européens occupés à écrire le vaste monde, il y a une virtualité fictionnelle – bien reçue comme telle par les lecteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle – dans cette écriture au présent, *comme si on y était* (et alors même qu’on y est). Or ce même présent de narration est la modalité temporelle fondamentale de la description utopique: ça se passe ailleurs *dans le même temps* qu’ici, dans le temps présent. Il n’y a pas d’utopie passée (elle s’appelle alors un paradis perdu), ni future (elle s’appelle alors un avenir radieux). L’utopie, c’est *maintenant*, pour reprendre là encore le titre d’un article de L. Marin. Le maintenant utopique. In G. Raulet (éd.) (1978). *Stratégies de l’Utopie*. Paris: Galilée.

Or cette puissance utopique est aussi, me semble-t-il, le secret de sa puissance, *aujourd'hui*. Et c'est ce que le film de Manoel de Oliveira, *Parole et Utopie*, a compris. L'u-topie est une u-chronie, un temps par défaut, ni hier ni demain,<sup>6</sup> et donc aujourd'hui. Le génie simple d'Oliveira est là: aujourd'hui, eh bien, c'est aujourd'hui! Et c'est l'événement, saisissant chaque fois que le film, à nouveau, vient devant les yeux: au fur et à mesure de la progression du récit, le cadre se resserre autour du prédicateur Vieira dans ses âges successifs. Et lorsque celui-ci se retrouve seul, seul parce que nul n'est prophète *en ses pays*, il n'est pas seul parce que moi, spectateur, je suis là, maintenant. Le lien se noue ici profondément entre parole et utopie: utopie d'un entre-deux mondes – l'océan – qui progressivement prive Vieira de tout lieu (sauf celui de son écriture inlassablement reprise: l'île d'Utopie est un livre). Mais ce non-lieu, qui est aussi l'abîme du temps présent, bascule le vieux prédicateur dans l'aujourd'hui.

Je voudrais, pour provisoirement finir ce texte de conclusion à un travail, revenir encore une fois à Louis Marin, qui aura manqué la découverte politique et poétique magnifique qu'auraient été pour lui les œuvres complètes de Vieira; Louis Marin qui, comme il le fait très rarement, parle d'aujourd'hui dans "L'Utopie ou l'infini au neutre", en 1991, un an avant sa mort: "Aujourd'hui, septembre 1991, alors que s'ouvre soudain à l'Est le grand vide de la fin de l'Utopie..."<sup>7</sup> La fin de l'utopie comme utopie du "socialisme réel", mais le vide d'un non-lieu, d'une u-topie renaissante, ouverte à nouveau, ouverte à jamais dans le sillage de Vieira prêchant sur l'océan.

---

<sup>6</sup> Voir ci-dessus, note précédente.

<sup>7</sup> L. Marin (1992). L'utopie ou l'infini au neutre. Voyages aux frontières. In *Le genre humain*. Paris: Seuil, 50. L'enregistrement en ligne du Congrès de Coimbra révèle de ma part un étrange lapsus: je n'ai pas parlé du vide de la fin de l'utopie, mais du "vide de l'utopie". Entre parole et écrit, ce brouillage restera – hommage involontaire aux accidents de la communication dans l'*Utopie* de Thomas More.

# R

EVISITAR VIEIRA  
NO SÉCULO XXI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2020

# R

## EVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

*“Revisitar Vieira no Século XXI é uma obra única e necessária, constituída por um conjunto fundamental de reflexões em torno de dez núcleos, que nos permitem uma visitação do mestre, de modo a poder conhecê-lo melhor   luz dos tempos modernos. E assim encontramos, a cada passo, a demonstra o da genialidade do orador e do homem de cultura, bem como um apelo constante, que a atualidade não pode olvidar, relativamente   consagra o da dignidade humana. Os dez núcleos têm um forte sentido analítico e pedagógico, permitindo conhecer e compreender um manancial único na cultura portuguesa: biografia, historiografia e rece o – para nos integrarmos no percurso de vida do genial autor; epistolografia e interlocutores – para entendermos a importância da sua interven o; teologia e espiritualidade – para compreendermos os fundamentos do que nos diz; vis es do futuro: obra profética – para considerarmos a sua capacidade de antecipa o; política e sociedade – para percebermos a import ncia do compromisso político, num tempo pleno de incertezas e amea as; oratória sagrada e retórica: artes, usos e sentidos – para cuidarmos da oficina de cria o do artista  mpar; literatura e arte – para continuarmos a perscrutar a capacidade encantatória do artífice; escritas pol micas e a visão do outro – para lidarmos com a coragem e a determina o do intelectual; ciência e natureza – para nos apercebermos da genuína atra o que tinha pelos saberes; e pedagogia e didática – para nos colocarmos na posi o de quem deseja aprender ao máximo com a li o de Vieira.”*

Guilherme d’Oliveira Martins

Do *Prefácio*

