





ISSN 1415 - 4668



ANO 2008

MISSIONARISMO, PARENÉTICA E PROFETISMO NO  
QUADRICENTENÁRIO DE ANTÔNIO VIEIRA

VOLUME 1

REVISTA IDEIAÇÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

### **Conselho Editorial**

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)  
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)  
Desidério Murcho (King's College - UK)  
Dante Augusto Galeffi (UFBA)  
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)  
Edvaldo Souza Couto (UFBA)  
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)  
Elyana Barbosa (UFBA)  
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)  
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)  
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)  
João Alves Campos (UEFS)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
Jocival Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)  
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
José Crisóstomo de Souza (UFBA)  
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)  
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)  
Mária Constança Pissara (PUC/SP)  
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFESJ)  
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)  
Olival Freire Júnior (UFBA)  
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

### **Periodicidade:** Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

### **Ficha Catalográfica:** Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
v.1, n.19, jan./jun. 2008

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia  
[ NEF/ UEFS ]**

**Coordenador Geral**  
Eduardo Chagas Oliveira

**Vice-coordenador**  
João Alves Campos

**Secretária**  
Jaciene Silva e Carvalho

**Membros**  
Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva  
Eduardo Chagas Oliveira / Elyana Barbosa / João Alves  
Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha / Nilo Henrique  
Neves dos Reis / Marcelo Santana / Geovana da Paz Monteiro

**Membros Associados**  
Edvaldo Couto (UFBA) / Israel Pinheiro (UFBA) / Joceval  
Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira (UWO/USA)



---

---

## UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

---

---

### REITOR

José Carlos Barreto de Santana

### VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

### DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Onildo Araújo da Silva

### VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

### EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

### REVISÃO E TRADUÇÃO

Leticia Telles (UNEB) - Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) - Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) - Espanhol

Suani Vasconcelos (UEFS) - Português

### DIAGRAMAÇÃO E DIGITAÇÃO

Jaciene Silva e Carvalho

### NESTE NÚMERO

Maria Manuel Baptista e José Eduardo Franco

Eduardo Geda

João Francisco Marques

Lineide Salvador Mosca

Annabela Rita

Cláudia Couto

Florence Lévi

Ana Paula Banza

### Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS



# REVISTA IDEAÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar  
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da  
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Avenida Transnordestina, S/N - Novo Horizonte  
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294  
Tel: (75) 3224-8209 e-mail: nef@uefs.br  
Feira de Santana - Bahia - Brasil

## **EDITORIAL PROCEDURES**

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT<sup>1</sup> ;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a floppy disk, with author's authorization for publishing.

**ATTENTION: The texts must follow the norms above**

## NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEACÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em disco flexível, com autorização do autor para publicação.

**ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas**

# REVISTA IDEIAÇÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 19	p. 1- 225	Ano 2008
------------------	-------	-----------	----------

## Sumário-Summary

**Normas Editoriais - Editorial Rules**

**Apresentação - Apresentation**

**Artigos - Articles**

## Artigos - Articles

**António Vieira, Esse Povo de Palavras**

António Vieira, That People of Words

*Maria Manuel Baptista e José Eduardo Franco*

**17 - 93**

**Palavra e Utopia: Padre António Vieira no Filme de  
Manoel de Oliveira**

Word and Utopia: Father António Vieira in the Film by  
Manoel de Oliveira

*Eduardo Geada*

**95 - 111**

**Crítica e Doutrinarismo Sócio-Político do Padre António  
Vieira na Parénese Quaresmal dos  
«Sermões dos Pretendentes»**

Critique and Social as well as Political Doctrinarianism in Father  
Antonio Vieira's Sermonary During Lent as Found in the  
“‘Claimant’ Sermons”

*João Francisco Marques*

**113 - 141**

**Retórica Globalizada: O Sermão do Bom Ladrão, do  
Padre António Vieira**

Rhétorique Mondialisée: Le Sermon du Bon Voleur, du Père  
António Vieira

*Lineide Salvador Mosca*

**143 - 160**

**Vieira num Sermão Entre Luz e Sombra**

Vieira in a Sermon Between Light and *Shadow*

*Annabela Rita*

**161 - 169**

**As Cinco Pedras da Funda de Davi, segundo Vieira**

The Five Stones in David's Sling, according to Vieira

*Cláudia Couto*

**171 - 190**

**L'enchevêtrement des Sens  
O Entrelaçamento dos Sentidos**

*Florence Lévi*

**191 - 204**

**A “Retórica Cativa” de Vieira: Dos Sermões à  
Representação**  
Vieira’s “Captive Rethorics”: From Sermons to Representation

*Ana Paula Banzã*

**205 - 225**

## APRESENTAÇÃO

Na seqüência de encontros científicos, publicações, exposições e concertos, mostras de cinema, peças teatrais e de iniciativas de vária ordem que significativamente vêm assinalando, desde 6 fevereiro de 2008, a efeméride dos 400 anos de nascimento do Padre Antônio Vieira, a *Revista Ideação* traz a público, em seu presente número, um dossiê sobre a vida e a obra deste notável pensador, escritor e pregador jesuíta luso-brasileiro.

Organizado no âmbito de uma parceria do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana com *2008: Ano Vieirino*, amplo projeto de comemoração do mencionado IV Centenário – proposto e realizado pela Universidade Católica Portuguesa, pela Universidade de Lisboa e pela Província Portuguesa da Companhia de Jesus –, o dossiê é composto por um conjunto de textos de extração internacional e caráter pluridisciplinar, sendo Filosofia, História, Letras e Cinema os campos do conhecimento privilegiadamente cultivados, e brasileira, portuguesa e francesa, as nacionalidades dos autores dos artigos, nos quais, por sua vez, abordam-se as mais diferentes facetas, idéias e feitos deste homem de pensamento e ação que marcou decisivamente a Igreja, a política, a sociedade e as letras do século XVII português e brasileiro.

Em sua quase totalidade, professores e, ou, investigadores de universidades de Portugal ou do Brasil – ficando a exceção por conta de Florence Lévi, que leciona na Universidade da Nova Sorbonne (Paris III), e de Patrícia de Freitas Camargo, no momento atuando no Instituto Brasil-Itália de Milão –, os colaboradores e colaboradoras que tornaram este número possível – donde o agradecimento redobrado que lhes dirigimos – oferecem ao leitor um rico e instigante painel de análises e perspectivas, fruto das suas exegeses e pesquisas referenciais, sobre as dimensões biográfica, sermônística, profético-mítico-messiânica e escatológica, epistolar, missionária e inaciana do universo vieiriano, que por

meio delas encontra-se aqui exemplarmente representado – desde a Aveiro de Antônio de Abreu Freire e Maria Manuel Baptista à Juiz de Fora de Beatriz Helena Domingues e Leonardo Soares Barbosa; da Belém de Geraldo Mártires Coelho e da São Paulo de Lineide Salvador e Juarez Ambires ao Porto de João Francisco Marques e à Lisboa de Annabela Rita, Eduardo Geada e Guilherme d’Oliveira Martins; da Milão de Patrícia Camargo e da Paris de Florence Lévi ao Rio de Janeiro de Affonso Romano de Sant’Anna, Ana Lúcia de Oliveira e Cláudia Couto; e ainda da Teresina de Maria do Socorro Carvalho à Évora de Ana Paula Banza, sem todavia deixarmos de novamente ir ter à Lisboa, a de José Eduardo Franco, Romana Valente Pinho e Samuel Dimas, e que outrora também foi a dele, Vieira, que ali nasceu a 6 de fevereiro de 1608, para mais de oitenta e nove anos passados, morrer em 1697 na Bahia. Ele, Vieira, que, sob enfunadas velas, e algum naufrágio pelo meio, tantas vezes cruzou o Atlântico, e que, pelo visto, mais de três séculos passados, conosco, vária gente, continua a cruzar.

Donde as prosas transatlânticas que se seguem, a propósito do inolvidável mestre do Barroco luso-brasileiro, que cá vieram aportar nas páginas da *Ideação*, graças ao interesse, visão e incentivo de Eduardo Chagas, editor chefe deste ancoradouro sertanejo de idéias da Bahia, ao qual a bom termo não teríamos chegado sem o apoio de Manuel Cândido Pimentel e Luís Loia – respectivamente, presidente da comissão organizadora e secretário geral de *2008: Ano Vieirino* –, de Miguel Real e Paulo Borges, mestres-amigos, bem como de Romana Valente Pinho, que intermediou os primeiros contatos e convites feitos aos autores e autoras participantes e ainda colaborou na etapa inicial do trabalho de revisão dos textos.

Nestes tempos de transição para uma ortografia unificada da língua portuguesa, a ser implantada gradualmente no espaço do mundo lusófono, é preciso observar que optamos por manter as formas ortográficas em que os artigos foram originalmente

redigidos, conforme a variante, portuguesa ou brasileira, adotada. Por seu turno, no caso das citações feitas, no corpo dos artigos, de excertos de edições originais – tal como a *princeps* dos *sermoens*, publicada em quinze tomos entre 1679 e 1748 –, procurou-se igualmente respeitar o critério do(a) autor(a) de preservar ou não a ortografia então em voga.

O relevante no entanto a se notar é que diferentemente das ortografias das línguas e de muito do que houve e há no mundo, Vieira tem permanecido perene ante as determinantes, em geral inexoráveis, deste reino da caducidade das coisas, cujo território, com o passar do tempo, tende sempre a se alargar. O que nos lembra não só o que ainda há de válido no ideal grego de imortalidade, de que os ibéricos das grandes navegações, com seu espírito de aventura e feitos, não deixaram de ser uma atualização, como aqueles versos de Fernando Pessoa que nos falam de um Vieira “No imenso espaço seu de meditar, / Constelado de forma e de visão”. Um Vieira que “Foi-nos um céu também”, semelhantemente àquele que, imemorial, “estrela o azul e tem grandeza”, e do qual, porque sempre presente, não teremos como nos esquecer.

*Amon Pinho*



**António Vieira, Esse Povo de Palavras**

António Vieira, That People of Words

**Maria Manuel Baptista**

Universidade de Aveiro

**José Eduardo Franco**

Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa  
das Universidades de Lisboa (CLEPUL)

**RESUMO:** Com o presente texto, pretendemos ensaiar e propor uma síntese dos percursos da vida do Padre António Vieira: as suas mais ousadas propostas reformistas, as suas intervenções de crítica social, bem como os sucessos e fracassos da sua acção e obra, guiada e unificada pelo seu grande sonho utópico de construção de um mundo novo, consubstanciado na ideia de Quinto Império.

**PALAVRAS-CHAVE:** Padre António Vieira; Biografia; Política; Crítica Social; Reformas; Utopia.

**ABSTRACT:** With this text, we intend to make an essay and propose a synthesis of the life route of Father António Vieira: his daring reformist proposals, his interventions on social criticism, as well as the successes and failures of his action and work, guided and unified by his great utopic dream of building a new world, substantiated in the idea of the Fifth Empire.

**KEYWORDS:** Father Antonio Vieira; Biography; Politics; Social Criticism; Reforms; Utopia.

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Poucos vultos da Cultura Portuguesa terão uma história de vida tão interessante, aventureira, polémica e intensa como a do P.<sup>o</sup> António Vieira. Vivendo estimulado pela acção e pelo combate político, no sentido mais amplo do termo, Vieira envolveu-se nas questões mais candentes do seu tempo, tomando partido e propondo soluções, combatendo os seus opositores e forjando inimigos, procurando aliados entre os poderosos, tanto quanto os combatendo e desafiando. Em tudo cultivou uma postura de grande risco e por vezes equívoca, que lhe valeu muitos dissabores e até mesmo a prisão.

Acompanhar e procurar compreender o percurso deste homem, que utilizava a palavra como arma e o púlpito como um palco, é o objectivo a que nos propomos nesta biografia do P.<sup>o</sup> António Vieira que, sem pretensões de procura de dados históricos inéditos sobre a sua vida, visa tão só lançar sobre o jesuíta um olhar contemporâneo que nos devolva aquilo que na sua vida e reflexão continua a fazer para nós sentido hoje, e a ter valor cultural intrínseco, por ser, simultaneamente, intemporal e universal.

Assim sendo, é importante sublinhar o quanto uma compreensão alargada do “homem barroco” (no sentido em que Eugénio d’Ors<sup>1</sup> nos fala de um “estilo cultural” barroco com origem mais radical em Portugal, mas também na Península Ibérica) nos pode ajudar a compreender os famosos “paradoxos”, “contradições” e “oposições” de que a vida de Vieira foi feita. Longe de se tratar de incontornáveis dificuldades e inultrapassáveis problemas de coerência racional ou lisura moral, os equívocos e contradições que uma certa tradição biográfica e académica apresenta da obra e da vida do P.<sup>o</sup> António Vieira mostram-nos como, acima de tudo, estamos face a um homem que responde à vida de um modo prático, um homem para quem a percepção da verdade passa pela vivência e pela inscrição nas circunstâncias do espaço e do tempo.

Como alguém que constantemente entra e sai do palco encarnando diferentes papéis, Vieira vai-se apresentando com posturas e concepções diferentes e até opostas ao longo do tempo, ora instigando os brasileiros a reivindicar perante a Coroa portuguesa, ora aclamando o rei D. João IV e o poder da Coroa portuguesa sobre o Brasil, ora proclamando a soberania da Pátria e o seu carácter divino e até profético no que respeita ao papel de líder do V Império, ora chegando a propor a soberanos europeus, no âmbito de uma estratégia diplomática muito específica, a divisão da nação e o recuo da Coroa portuguesa para o Brasil...

É também um homem a quem não faltaram convicções e certezas, as quais expunha brilhantemente nas suas prédicas, convencendo e maravilhando quem o escutava, mas com frequência não vencendo a realidade indiferente à sua, por vezes delirante, imaginação argumentativa.

Na verdade, Vieira nunca parece ter admitido que o poder da palavra não fosse soberano em relação ao real e nesta teia imaginária logrou quase sempre embalar os ouvintes apaixonados pela beleza dos seus sermões, mas também exasperou inimigos que não cessou de suscitar durante toda a sua longa vida que coincidiu, praticamente, com todo o século XVII (1608-1697).

António Vieira foi um homem de emoções fortes e acção decidida, violento com os seus detractores, corajoso quando se tratava de contrariar a turba, temerário quando chega a criticar D. João IV, rei amigo e protector; e foi até demasiado ousado ao, num sermão, repreender severamente Deus por proteger os Holandeses nos seus ataques bem sucedidos contra os Portugueses na costa norte do Brasil. O prazer de viver nos limites, humanos e naturais (postura vivencial própria do homem barroco) ou, segundo alguns, não conhecer mesmo nenhum limite para as suas palavras e para a sua acção, fizeram dele uma figura que, talvez hoje, a partir da cultura contemporânea, estejamos em melhor condição de compreender, e menos de julgar, do ponto de vista da coerência lógica (que não cultivou) ou da acção prudente (que

quase sempre ignorou). Mas apesar de ter experimentado excessos, foi sempre um espírito inquieto que procurava incessantemente o equilíbrio e amava a moderação, tendo “horror aos extremos”, pois, como bem observou Pedro Calafate, sabia que era nos extremos que “a virtude se perdia”<sup>2</sup>.

Compreender Vieira, começando por acompanhá-lo ao longo dos 89 anos que viveu, existência reflectida igualmente na vasta obra que nos deixou, é talvez a melhor homenagem que lhe podemos prestar ao comemorar os 400 anos do seu nascimento. Compreender Vieira a partir da nossa circunstância cultural actual passa, em nosso entender, por relê-lo à luz das determinações históricas, sociais, políticas e económicas do seu tempo, suspeitar-lhe os arroubos de emoção e entusiasmo, sentir-lhe as decepções e angústias, pressentir-lhe as ansiedades e as dúvidas, mas também deixar-se seduzir pela sua poética e imaginação, admirar-lhe as astúcias de que foi capaz no jogo da vida e da política, as causas certíssimas que sempre defendeu (por vezes, pelas razões erradas), entre as quais a dos índios brasileiros e a dos cristãos-novos, enfim, senti-lo essencialmente como um não-contemplativo mas, como muito bem sublinhou já o seu “moderno descobridor” Lúcio de Azevedo, «(...) um espírito para tudo apto, de tudo apaixonado, e em tudo raro»<sup>3</sup>.

Na cultura portuguesa, ele desempenhará ainda um outro papel ímpar, como muito bem assinala Eduardo Lourenço, num belíssimo prefácio que escreveu em 1998 para a edição francesa de *A Missão de Ibiapaba*: «O império de Portugal, seu império real, extingue-se numa espécie de crepúsculo. Mas sob esse sol poente, brilha um outro império, oposto ao mundo, como o sonhará por sua vez Pessoa: o império que Vieira, apóstolo de um Deus a um só tempo poderoso e insondável, erige “sobre os simulacros da realidade”. Com esses simulacros – a sua experiência de glória mundana e de fracassos -, ajudado não somente pelos seus dons de visionário, mas por uma língua que nunca deixou de causar espanto e de fazer sonhar aqueles que penetram no seu jardim

de metáforas, ele oferece-nos a essência de uma palavra que só se pode apoderar do sentido da realidade através do espelho de Deus. Como sua sombra»<sup>4</sup>.

Na celebração do III centenário da sua morte, em 1997, os mais altos órgãos do Estado Português quiseram homenagear condignamente um dos maiores portugueses da história da cultura. O então Presidente da República, Dr. Jorge Sampaio, denominou o Padre António Vieira numa expressão lapidar que tenta abarcar a dimensão vasta da sua vida, da sua obra e do seu pensamento, daquele que foi amante da liberdade e da universalidade, pontificando pelo poder da retórica: “Vieira, esse povo de palavras”<sup>5</sup>.

É, pois, “esse povo de palavras”, de vida, de ideias, paixões, de liberdade, de lutas, de utopias, que pretendia abraçar todo o universo numa só corrente de amor, que vamos tentar apresentar ao longo destas páginas. Segue-se, pois, a história do Padre António Vieira, tecelão de utopias, cuja vida procurou ser ela mesma uma utopia vivida, superando o seu tempo, e que ainda hoje muito tem para nos inspirar.

### **TEMPOS DE FORMAÇÃO**

Quando no dia 18 de Julho de 1697 morreu o jesuíta, na sua querida Cidade da Baía, onde não nasceu mas onde recebeu toda a formação juvenil, a imaginação febril da população, referida por um dos seus primeiros biógrafos, André de Barros, viu o céu incendiar-se ao receber a alma do P.<sup>e</sup> António Vieira: «No mesmo ponto e hora da noite em que expirou, ascendeu ao céu uma nova estrela em facho luminoso, que foi visto sobre o colégio e notado dos de fora: brado portentoso e pregão divino dos merecimentos do imortal Vieira (...)»<sup>6</sup>.

Foi precisamente neste ambiente de milagre e prodígio, de contagiante sentimento místico, que o jovem António Vieira, então com quinze anos, optou um dia por fugir para os braços da Companhia de Jesus em cujo colégio virá a falecer. Dois

extremos de um mesmo arco, o da vida, que, se quisermos ser rigorosos, não teve o seu início no Brasil mas em Portugal.

Nasceu o “imortal Vieira” em Lisboa, a 6 de Fevereiro de 1608, na Rua dos Cónegos, na vizinhança da Sé, no seio de uma família modesta e sem pergaminhos (embora mais tarde o próprio lhos quisesse encontrar, não na ascendência dos Vieiras, mas nos Ravascos, família de maior nobreza, ambas de Moura): era o primeiro filho de Cristóvão Vieira Ravasco (nascido em Santarém) e de Maria de Azevedo (moradora em Lisboa).

Esta, por sua vez, era filha de Brás Fernandes, armeiro da Casa Real que, por desempenhar essa função, tinha obtido a benesse de um ofício de justiça ou fazenda para o homem com quem a filha casasse (e daí a família de António Vieira ter rumado à Baía quando aí se criou a Relação). A avó materna de António Vieira era, por sua vez, padeira dos frades de S. Francisco. Mais tarde será acusado pelos seus muitos inimigos de ter sangue judeu, o que nunca o Tribunal da Inquisição conseguiu provar aquando das Inquirições de Sangue a que procedeu (na verdade, tratava-se de uma vingança pela defesa que fez dos judeus e cristãos-novos que haviam sido expulsos de Portugal).

Já do lado da família paterna, o próprio pai, numa parte da sua vida, e o avô tinham sido criados dos condes de Unhão. A avó paterna teria sido uma mulata ou índia que também prestava serviço na casa dos condes (de onde ambos foram despedidos por causa dos amores em que se envolveram, para de seguida casarem). As próprias feições do P.<sup>e</sup> António Vieira revelam esta ascendência negra ou índia no retrato a que hoje se concede maior grau de verosimilhança. De qualquer forma, as descrições físicas do jesuíta feitas pelos seus contemporâneos confirmam esta mesma ascendência de cor, sublinhando o quanto era alto e de tez escura, com um corpo esguio e uma voz forte e sonante, que a todos envolvia do alto do púlpito da majestosa igreja barroca quando pregava o sermão, que não era lido mas dito de memória depois de decorado ou, as mais das vezes, fruto do improvisado.

O pai, escrivão das devassas dos pecados públicos num tribunal em Lisboa (que servira a Armada antes do casamento), rumo à Baía (Brasil), em 1609, deixando António de um ano com a sua mãe, para se tornar escrivão na aí recém-criada Relação. Ao regressar a Lisboa, em 1612, tem um segundo filho e em breve embarcará, com toda a família, de novo para o Brasil.

Em 1614, com seis anos, parte então António Vieira para a Baía, tendo já aprendido as primeiras letras por acção da própria mãe. Sendo o colégio dos jesuítas naquela cidade o principal foco da vida intelectual do Estado, é natural que daí tivesse recebido as primeiras luzes de ensino como aluno externo. Era precisamente de entre o conjunto destes alunos que os Jesuítas escolhiam os mais propensos a uma vocação religiosa ou ainda aqueles que revelassem maior talento ou mesmo os mais afortunados ou de mais relevante posição social. O importante é que fossem considerados como uma aquisição que pudesse valorizar a instituição religiosa. Uma vez escolhidos estes jovens, iniciava-se todo um trabalho de afeição da vontade e de motivação religiosa e mística (por exemplo, multiplicando-se os relatos milagrosos dos Santos da Companhia e os prodígios que se lhes atribuíam), inculcando-lhes o gosto pelas actividades de missão e ensino que a Ordem levava a cabo, a adesão e orgulho nos seus símbolos exteriores, mas também pela interiorização dos seus valores mais perenes, estimulando neles as virtudes evangélicas reputadas de essenciais: obediência, pobreza e castidade.

Numa noite, a 5 de Maio de 1623, com 15 anos, evadiu-se o jovem António de casa para o colégio, onde de braços abertos o recebeu o reitor, naquilo que era um caso trivial das tradições da Companhia. No dia seguinte, encetou o noviciado. O violento chamamento que sentiu em si para a vida religiosa é descrito pelo próprio nos seguintes termos: «aos 11 de Março de 1623, ouvindo uma história do inferno, em uma pregação da tarde, do Padre Manuel do Couto, me deu Deus a primeira inspiração eficaz de entrar religioso»<sup>7</sup>.

A família tentou contrariar-lhe o propósito, mas acabou por ter de se render à opção de Vieira, porventura compreendendo o quanto ela lhe era também favorável do ponto de vista de um projecto de vida que poderia ser estável e até socialmente prestigiante.

Não admira também que para explicar as dificuldades iniciais de Vieira no decorrer dos dois anos de noviciado que se lhe seguiram, em que o génio de Vieira não se revelou de imediato, tivesse surgido igualmente uma história prodigiosa que vem a mudar-lhe o destino de pregador: como compreendia mal e decorava mal, em tudo aluno medíocre, decidiu-se a pedir em súplica à Virgem das Maravilhas que lhe desse maior aptidão para os estudos. O seu mais antigo biógrafo, o P.<sup>e</sup> André de Barros, refere o testemunho de um confidente que ouviu do próprio P.<sup>e</sup> António Vieira o relato do milagre que então se operou por meio de um estalido no cérebro, acompanhado de dor tão violenta que pensou que iria morrer. Em seguida, a lição que ia dar, que lhe parecia obscura e difícil de recordar, tornou-se-lhe claríssima e presente ao espírito, como nos relata o seu biógrafo Lúcio de Azevedo: «Dera-se-lhe na mente uma transformação de que tinha consciência. Chegado às classes pediu que o deixassem argumentar, e com pasmo dos mestres, venceu a todos os condiscípulos. Daí por diante, foi ele o primeiro e mais distinto em todas as disciplinas»<sup>8</sup>.

Durante estes dois anos de noviciado, foram suspensas as aulas literárias, privilegiando a educação da vontade, que conduziria à formulação solene dos votos de obediência, pobreza e castidade. De entre estas virtudes, a obediência (que deveria, segundo os mentores da Companhia, aproximar-se da de um cadáver que não reage nunca) era considerada a primeira e filha da humildade, que se conquistava por diversos meios: em primeiro lugar pela confissão semanal, mas também pelo prestar periodicamente contas ao superior sobre o estado da sua consciência em matéria que não seja de pecado, mas de vocação ou acatamento dos preceitos da Ordem. Para além disso, havia ainda confissão

pública de faltas que decorria no refeitório, ou a “lapidação” que consistia na acusação, igualmente pública, por parte dos companheiros, de alguma falta, acto, gesto ou defeito extremo que lhe tenha sido encontrado.

A 8 de Maio de 1624, a armada holandesa da Companhia Ocidental, sob o comando de Jacob Willekens, apodera-se da Baía e prende o governador Diogo de Mendonça Furtado. O bispo fugiu durante a noite, pondo a salvo as relíquias dos jesuítas que, com a população, fogem para as aldeias de indígenas de S. João e Espírito Santo (hoje Abrantes, onde, a 7 léguas da Cidade da Baía, Vieira havia tido já o seu primeiro contacto com a missão dos índios, procurando aprender as suas línguas), localidades controladas pela Companhia de Jesus.

Vieira tinha então 16 anos e anotou os acontecimentos na *Carta Anua* de 1626 e já aí é excelente a descrição que desse primeiro assalto faz o jovem noviço.

A 30 de Abril de 1625, chegam à Baía socorros de Pernambuco e do Rio, além da armada de D. Francisco de Toledo enviada da metrópole. Os holandeses capitulam e regressam à Europa. A 5 de Maio, os Jesuítas celebram, na sua igreja da Baía, a vitória dos portugueses. No dia seguinte, Vieira, com 17 anos, proferiu os chamados votos simples de pobreza, obediência e castidade, fazendo deste modo promessa de entrar na Companhia. Tornou-se então estudante.

Nos finais do ano de 1626 ou começos de 1627 deixou a terra onde fizera os primeiros estudos para ir reger a cadeira de retórica no colégio de Olinda. Com 18 anos já Vieira é preferido em detrimento dos padres de mais letras, sem dúvida por ser um latinista de excepção e perfeito a dominar a língua vernácula.

### **DÉCADA DE REVELAÇÃO**

Nos oito anos seguintes até se ordenar sacerdote, em Dezembro de 1634, pouco se sabe da vida de Vieira, seja por nada de

particular haver a registrar, seja porque a sua rotina na preparação para o grau de professo nada tenha trazido de excepcional, a não ser a menção de que nas classes de Filosofia e Teologia, Vieira era excepcional aluno. Na Quaresma de 1633, pregou pela primeira vez na Baía o *Sermão da Quarta Domingo*, onde o seu talento de orador se começava já a revelar pelo uso de uma linguagem bélica e conceitos militares pouco comuns no púlpito e que soavam de forma desusada a ouvidos habituados ao *som das caixas e trombetas*, como dizia o orador.

Em 1638, foi nomeado lente de Teologia, com fama de notável orador, um pregador que apresentava já a grandiosidade e as dificuldades que acompanharão constantemente o uso que fará da palavra. De acordo com Lúcio de Azevedo, «Vieira tinha erudição, estilo grandioso, intimativa, número, propriedade notável de linguagem, elegância e pureza, de uma parte; de outra, o abuso das alegorias, das antíteses, as subtilezas, os trocadilhos, os maneirismos que infamavam a literatura da época e sobretudo a eloquência»<sup>9</sup>.

Entretanto, desde 1636 até 1641, altura em que viajará para Portugal, aplica-se todo a doutrinar os índios das aldeias e a gentilidade do Maranhão e do Pará. No primeiro caso, tratava-se de iniciar nos costumes europeus os índios, já baptizados, que os padres ali mantinham em tutela. Vieira pregava-lhes nas suas línguas e ensinava-lhes o catecismo. Já a gentilidade do Maranhão e do Pará se referia aos índios no seu estado natural, dispersos pelo sertão imenso e que Vieira ia buscar a matos e bosques para os trazer ao limiar do cristianismo e da civilização ocidental. O colégio dos Jesuítas era para ele apenas ponto de passagem e alojamento transitório, estando a maior parte do tempo com os índios no mato, sendo aí verdadeiramente pregador e missionário.

Ainda no ano de 1638, a 16 de Abril, desembarcou o holandês Maurício de Nassau em frente da cidade da Baía, vindo de Pernambuco com forças poderosas (3400 soldados europeus e mil índios auxiliares). Mas desta vez puderam os portugueses

repelir o ataque, que redundou num cerco de apenas 40 dias. A fuga do inimigo holandês é descrita pelo P.<sup>e</sup> António Vieira de modo impressivo e muito vivo num dos seus sermões: «A artilharia deixada e carregada nas plataformas sem retirar o inimigo uma peça; o pão cozendo-se nos fornos, as olhas dos soldados ao fogo, as tendas, as barracas, as armas, a pólvora, tudo desamparado, sem ordem, no precipício da desesperação não só temerosa mas atónita: sobretudo o silêncio das caixas e das trombetas com que tão confiados se tinham aquartelado, mudo e insensível às nossas sentinelas»<sup>10</sup>.

A partir da Europa preparava-se entretanto a armada comandada pelo conde da Torre com forças de Portugal e Castela, destinando-se à conquista de Pernambuco. A viagem foi demorada e acidentada, tendo os navios passado por Pernambuco sem poderem atacar os holandeses. A 23 de Janeiro, chegou a armada à Baía, já desmantelada. Em Outubro, estava pronta para o combate e, a fim de celebrar condignamente a saída da armada com direcção a Pernambuco, de novo foram solicitados os serviços do P.<sup>e</sup> António Vieira que, num sermão, invectiva especialmente a fidalguia (com algum menosprezo dos plebeus também presentes) dos Reinos de Portugal e Castela à vitória sobre os holandeses. A expedição correu mal: a armada esboçou um desembarque na costa, bateu-se sem conseguir dominar o inimigo e retirou vencida, em grande parte rumo à Índia. Desanimado, Vieira chega a considerar que Deus não quer a restauração do Brasil. Num sermão, provavelmente de 1640, em que comenta a derrota, afirma: «Assim vencido da sua própria vitória aquele grande poder, e fugindo sem fugir (porque fugia o mar em que navegava), podendo mais a desgraça que o valor, a natureza que a arte, e a força do destino que a dos braços, perderam os derrotados e tristes conquistadores o mar, perderam a terra, perderam a empresa, perderam a esperança, e nós que neles a tínhamos fundado também a perdemos»<sup>11</sup>.

Nesse, que é um dos sermões mais invulgares (e extremos)

que Vieira pregou contra as armas da Holanda, quando em Maio de 1640 o almirante Lichthart sitiava a Cidade da Baía, pode escutar-se a dura crítica do jesuíta à própria pessoa de Deus: «Mas pois Vós, Senhor, o quereis e ordenais assim, fazei o que fordes servido. Entregai aos Holandeses o Brasil, entregai-lhe as Índias, entregai-lhe (...) quanto temos e possuímos (como já lhe entregaste tanta parte); ponde em suas mãos o mundo, e a nós, aos Portugueses e Espanhóis, deixai-nos, repudiái-nos, desfazei-nos, acabaí-nos! Mas só digo e lembro a Vossa Majestade, Senhor, que estes mesmos que agora desfavoreceis e lançaís de Vós, pode ser que os queirais algum dia e que os não tenhais (...). Abrasai, destruí, consumi-nos a todos, mas pode ser que algum dia queirais Espanhóis e Portugueses e que não os acheis. Holanda vos dará pregadores evangélicos que semeiem nas terras dos bárbaros a doutrina católica e a reguem com o próprio sangue; Holanda defenderá a verdade dos vossos sacramentos e a autoridade da Igreja Romana; Holanda edificará templos, Holanda levantará altares, Holanda consagrará sacerdotes e oferecerá o sacrifício do vosso santíssimo Corpo; Holanda, enfim, vos servirá e venerará tão religiosamente como em Amesterdão, Medelburgo, Flissinga e em todas as outras colónias daquele frio e alagado inferno se está fazendo todos os dias?!»<sup>12</sup>.

Por esta altura, e para além do tom já profético dos seus sermões, é o P.<sup>e</sup> António Vieira um aparente defensor do poder castelhano em Portugal durante o domínio filipino, mostrando-se ainda não entusiasticamente sebastianista, dimensões do seu discurso que mudarão radicalmente aquando da Restauração em 1 de Dezembro de 1640.

Por uma tradição arreigada entre os jesuítas, correu sempre a ideia de que a notícia da aclamação de D. João IV chegou, por milagre, ao Brasil, à África e à Índia, no próprio dia da Revolução. Na verdade, tal notícia só chegou a Salvador da Baía no ano seguinte, em 1641. Acompanhando D. Jorge Mascarenhas, filho do governador, e o P.<sup>e</sup> Simão de Vasconcelos, Vieira, com 33

anos, regressa a Portugal, com o intuito de trazer a adesão do Estado a D. João IV, 27 anos depois de ter viajado com a família para o Brasil.

Partiu a 27 de Fevereiro de 1641 de São Salvador da Baía (cidade à qual apenas regressará 40 anos mais tarde, em 1681) e desembarca em Peniche em 28 de Abril desse mesmo ano, para iniciar um dos períodos mais conturbados, movimentados, apaixonantes e polémicos da sua longa vida.

### **AFIRMAÇÃO DO PREGADOR E DO POLÍTICO**

Uma vez em Lisboa, o P.<sup>c</sup> António Vieira conquista a confiança e amizade de D. João IV, que o faz pregador régio, em 1644. O rei, apercebendo-se da particular sensibilidade do jesuíta para os negócios do Estado, tornou-o também seu conselheiro particular, vindo mesmo a desempenhar funções de diplomata.

Nesta nova situação, Vieira metamorfoseia-se numa figura de alcance nacional que procura vencer na metrópole, não tanto como missionário jesuíta como apontava a sua formação, mas sobretudo procurando exercer influência política e mudar o rumo dos acontecimentos num momento particularmente difícil da vida da nação pós-Restauração. Este período, essencialmente mundano, abrange os anos de 1641 a 1652.

No dia 1 de Janeiro de 1642, pregou pela primeira vez o jesuíta na Capela Real de D. João IV e logo aí se embrenhou na política, tendo desenvolvido um discurso anticastelhano e agora até sebastianista, aproveitando para investir o rei como o monarca predestinado por quem esperava e chorava a nação há tanto tempo:

«Mas ainda que concedamos que os Portugueses não souberam esperar, não lhes neguemos que souberam amar, e com muita ventura; que talvez buscando a um rei morto, se vêm a encontrar com um vivo. (...) [Portugal] buscava-o por esse Mundo, perguntava por ele, não sabia onde estava, chorava, suspirava, gemia, e o rei

vivo e verdadeiro deixava-se estar encoberto e não se manifestava, porque não era ainda chegada a ocasião; (...) então se descobriu o encoberto Senhor, porque então era chegada o tempo, dizendo-nos aos Portugueses o que diz S. Gregório que disse Cristo à Madalena: ‘Reconhecei a quem vos reconhece’; reconhecei por rei a quem vos reconhece por vassalo. Então sim, e não antes; então sim e não depois; porque aquele e não outro era o tempo oportuno e determinado de dar princípio à nossa redenção. (...) Daqui fica tacitamente respondida uma não mal fundada admiração, com que parece poderíamos reparar os Portugueses, em que os sereníssimos duques de Bragança vivessem retirados todos estes anos, sem acudirem à liberdade do Reino, como legítimos herdeiros que eram dele»<sup>13</sup>.

Neste sermão, o *dos Bons-Anos*, é possível também vislumbrar já a projecção utópica do V Império espiritual que Vieira não se cansará de profetizar, atribuindo a D. João IV a responsabilidade de, pela sua acção, unir todo o mundo cristão e não cristão, como lhe parecia estar claramente indicado na sua muito particular interpretação das Sagradas Escrituras:

«Ora grande simpatia tem a mão de Deus com o nome de João. Bem o mostrou o Senhor na feliz aclamação de Sua Majestade, que Deus nos guarde, como há-de guardar muitos anos, pois aos ecos do nome de João, despregou da cruz o braço o mesmo Cristo, assegurando-nos que, assim como a mão de Deus estivera com o primeiro João da Judeia, assim estava e havia de estar com o quarto de Portugal (...)»<sup>14</sup>.

E prossegue, desenhando a sangue e sonho, com voluptuosa e enérgica palavra, o V Império que há-de vir pela mão dos portugueses:

«Grande ânimo, valentes soldados, grande confiança, valorosos Portugueses, que assim como vencestes felizmente estes inimigos, assim haveis de vencer todos os demais; que, como são vitórias dadas por Deus, este pouco sangue que derramastes em fé de seu poderoso braço, é prognóstico certíssimo do muito que haveis

que derramar vencedores; não digo sangue de católicos, que espero em Deus que se hão-de desapaixonar muito cedo nossos competidores, e que em nosso valor e em seu desengano hão-de estudar a verdade de nossa justiça; mas sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África, sangue de gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do Mundo a um só império para todos em uma coroa as meterem gloriosamente debaixo dos pés do sucessor de S. Pedro. Assim o contam as profecias, assim o prometem as esperanças (...)»<sup>15</sup>.

### **ESTRATEGIA POLÍTICO, DIPLOMATA E DEFENSOR DOS CRISTÃOS-NOVOS**

A D. João IV agradeceu o que chamava de “lábia” do pregador e dedicou-lhe sempre uma amizade e protecção que resistiram mesmo aos fracassos diplomáticos das incumbências de que mais tarde investirá o jesuíta. Entretanto, Vieira continua a incentivar os Portugueses à resistência contra Castela e propõe mesmo algumas medidas económicas, entre as quais se destaca a necessidade de contar com o apoio dos judeus e cristãos-novos portugueses exilados em diversas partes da Europa, mas sobretudo concentrados na Holanda.

A defesa destes judeus junto ao rei, propondo-lhe mesmo que se lhes concedesse liberdade de culto “como acontecia em Roma”, tinha relação com um outro projecto que acalentava há já algum tempo: a criação de uma Companhia de Comércio que protegesse o comércio com o Brasil de perigos e ataques de corsários, mas principalmente de holandeses e ingleses. Se esta proposta terá sucesso, já a defesa dos judeus e cristãos-novos portugueses (com cujo apoio monetário contava para a criação da Companhia de Comércio, mas também para custear o esforço de consolidação e reconstrução do Portugal restaurado) lhe trará os maiores dissabores junto da Inquisição e mesmo junto da sua própria Companhia, a quem, para além disso, não agradava os exageros e até desvios teológicos do pregador e muito menos

o seu comportamento demasiado secular, vindo a sofrer as represálias de ambos os lados: acabou por ser preso pela Inquisição e esteve a ponto de ser expulso da Ordem a que pertencia.

Efectivamente, a corte portuguesa a que chegara era para o P.<sup>o</sup> António Vieira um mundo deslumbrante, que viveu quase como um sonho, esquecido das virtudes da humildade, da modéstia e do silêncio. Como sublinha o biógrafo Lúcio de Azevedo, considerando que a vaidade foi sempre o seu achaque, «o obséquio dos grandes, a lisonja do aplauso ao pregador, eram fumos que o inebriavam e traziam alheado do que era na vida real»<sup>16</sup>. A Companhia de Jesus queria-o no púlpito, ao qual parecia pertencer naturalmente, mas a sua motivação profunda, a sua paixão, era a política e todo o tempo lhe estava tomado pelas ocupações mundanas.

Vieira completara 35 anos de idade, tinha 20 de religioso e 9 de sacerdote e ainda não era um jesuíta completo, com a categoria de professo. Por isso, o ano de 1643 foi um ano de recolhimento, por ser o terceiro de provação antes de se tornar jesuíta de pleno direito. No final desse ano, que Inácio de Loiola chamou de “escola do afecto”, deveria estar o jesuíta pronto a acrescentar aos três votos que já fizera (obediência, castidade e humildade) o de total obediência ao Papa. Nesse ano, não podia o candidato a professo encetar novas leituras ou reler as antigas, nem envolver-se em assuntos mundanos (o que apenas terá realizado em parte, pois o seu espírito continua ocupado com a questão judaica). Tratava-se acima de tudo de fazer exercícios de memória, realizar trabalhos manuais, tal como eram impostos aos noviços, moldando a vontade, impondo a humildade e contrariando os instintos naturais. No dia 22 de Maio de 1644, pronuncia Vieira os últimos votos, obtendo o grau de professo.

A proposta em favor dos judeus expatriados tem a data de 3 de Julho de 1643: em forma de Petição dirigida ao rei aconselhava-o a que deixasse retornar os judeus a Portugal e a impedir o confisco dos bens aos cristãos-novos. Ora, toda esta defesa

evocando razões económicas (o país necessitava desesperadamente do apoio económico dos judeus), razões de humanidade (perseguir os judeus era contrário à lei divina e humana) e razões de fé (os israelitas, de acordo com as profecias de Bandarra, teriam um papel importante na edificação do V Império pelo rei português), redundaria numa profunda animosidade que contra ele se criou, quer por parte dos inquisidores, quer por parte dos muitos fanáticos de mentalidade tacanha e obscurantista que nutriam um profundo ódio pelos judeus.

A 21 de Agosto de 1644, poucos meses após os votos de professo, Vieira profere um sermão onde, prometendo a D. João IV a monarquia do universo, considera que os principais problemas do país são as difíceis relações com a Holanda (desde logo o caso de Pernambuco), o perigo da guerra e a defesa de Portugal, que o auxílio dos judeus pode proporcionar se não forem mais hostilizados. Para os mais reticentes no uso de dinheiro judeu, recordava que «não houve no mundo dinheiro mais sacrílego que aqueles trinta dinheiros por que Judas vendeu Cristo»<sup>17</sup> e, no entanto, com ele foram feitas duas coisas notáveis: a primeira foi ter-se comprado «(...) um campo para sepultura de peregrinos (...)» e a segunda «(...) foi que mandou Cristo a el-rei D. Afonso Henriques que destes 30 dinheiros, e mais das suas cinco chagas, se formassem as armas de Portugal(...)», donde se prova que a vontade de Deus é «(...) que o dinheiro que foi instrumento da maior impiedade passe a servir as obras da maior piedade (...)»<sup>18</sup>.

É ainda nesta ocasião que aproveita para propor publicamente a criação de duas companhias mercantis, uma Oriental e outra Ocidental, que, à semelhança do que fazia a Holanda, pudessem trazer seguras as mercadorias da Índia e do Brasil.

Bem se pode imaginar o escândalo e a surpresa que teses tão arrojadas para a época não puderam deixar de provocar, tendo ainda como efeito lateral a publicação da sua antiga Petição a favor dos judeus.

A edição foi apreendida por Ordem do Santo Ofício e

provocou o desagrado da Companhia de Jesus, mas não lhe trouxe qualquer dificuldade na manutenção da amizade e protecção do rei, como se depreende pelo facto de, em 1644, D. João IV conceder o diploma de Pregador Régio a Vieira e ao seu pai alvará de promessa do hábito de Cristo e tença de 40 mil réis. De resto, foi o próprio D. João IV quem valeu ao inaciano neste apuro junto dos seus superiores, impedindo uma pena disciplinar com uma carta abonatória dirigida ao Provincial da Companhia.

Em 1646, encarrega-o D. João IV de uma missão diplomática importante em França e na Holanda. Parte de Lisboa a 1 de Fevereiro em missão, não propriamente oficial, e com dois objectivos essenciais: em primeiro lugar, procurar ter voz activa na “Paz Geral” que ocorria na Vestefália e envolvia as nações europeias e, em segundo lugar, na Holanda, procurar comprar Pernambuco, no Brasil, que continuava em posse dos flamengos.

O primeiro objectivo prendia-se claramente com a necessidade absoluta de manter Castela ameaçada, ou pelo menos incomodada, pela França e pela Holanda, sem o que se voltaria, de espírito e recursos livres, para ameaçar os portugueses (que, apesar de tudo, se iam mantendo independentes, mais por dificuldades pontuais de Castela do que pelos sucessos de Portugal).

O segundo objectivo, que parecia mais facilmente atingível, revelou-se de uma assinalável dificuldade, pois o contexto em que Vieira pretende negociar em Haia é assaz complexo e hostil à causa portuguesa. Chegado a 18 de Abril de 1646 à Holanda, reúne com Sousa Coutinho, o embaixador português que, em vão, tenta negociar a compra de Pernambuco com os Estados-Gerais. Duas dificuldades maiores se apresentam: a indisposição contra Portugal que, na opinião dos flamengos, instigara a revolta pernambucana contra o seu governo, e a absoluta necessidade de avultadas quantias em dinheiro, não só para efectuar a compra de Pernambuco à Companhia Ocidental, por três milhões de cruzados, mas ainda mais cerca de meio milhão para subornar os deputados e magistrados mais influentes e poderosos, convencendo-

os a negociar com os portugueses.

De volta a Portugal, sem poder negociar com os holandeses e tendo a noção do progressivo isolamento de Portugal no contexto europeu, dado o adiantado das negociações preliminares entre Espanha e a Holanda em Vestefália, redige um documento ao rei onde propõe algumas soluções que colocará em prática no ano seguinte, quando volta à França e à Holanda.

No Verão de 1646, propunha Vieira a D. João IV que se usasse o dinheiro dos judeus na Holanda para efectuar a compra de Pernambuco, pagando em cinco ou seis anos a quantia proposta. Esse pagamento poderia ser feito por fiança através de comerciantes portugueses que teriam ligações com mercadores da Holanda.

Para que tal pudesse ser garantido ao rei, já Vieira tinha contactado com cristãos-novos portugueses e judeus em Ruão e na Holanda, obtendo a sua colaboração a troco da garantia de não mais serem hostilizados pela Inquisição. Para o efeito, fazem chegar às mãos do rei um documento em que exigem algumas contrapartidas, que não se podem ficar por simples distinções honoríficas, mas que implicavam a possibilidade de regressar à Pátria, livres de qualquer perseguição, bem como a reforma dos procedimentos do Tribunal da Inquisição (queriam, por exemplo, conhecer o nome de quem os acusava), isenção do fisco de todo o capital envolvido em comércio português e igualdade nos direitos civis (designadamente, a abolição da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, ficando o exame de fé a ser o suporte do juízo relativo à religiosidade do réu).

Se bem que não tivesse a assinatura de Vieira, que teoricamente seria apenas o portador de um tal documento, aquele defendia-o como se fosse de sua lavra, alegando que a sua aceitação implicaria o aumento do comércio e a prometida saúde económica em Portugal, que vivia já a Holanda, para além de se tratar de uma questão de justiça e humanidade.

O rei acede à compra de Pernambuco pela quantia apazada e promete igualmente mandar o dinheiro para comprar os

políticos da Holanda (o que nunca veio a fazer), mas a solução para os problemas da fragilidade interna e externa do Portugal restaurado, vê-a antes na possibilidade de interessar a França na causa portuguesa, opondo-se assim aos interesses da Holanda e da Espanha. É neste contexto que os conselheiros do rei lhe propõem que se faça o casamento entre o herdeiro da Coroa, D. Teodósio, com uma princesa francesa, Mademoiselle de Montpensier, filha do duque de Orleães. Esta hipótese, que os portugueses viam como politicamente salvadora, parecia absurda àquele que seria o principal intermediário francês, o cardeal Mazarini.

Os putativos noivos não podiam ser mais diferentes. De acordo com os testemunhos da época referidos por Azevedo, ela «mais velha sete anos do que o príncipe, alta em demasia – para tal lhe chamavam a Grande Mademoiselle –, robusta e de voz grossa, desleixada no trajar, nos modos e na resolução uma virago, tal era a rainha destinada aos Portugueses. No que toca à beleza, vermelhaça, de rosto borbulhento, maus dentes e o narigão dos Bourbons; mas os cabelos loiros abundantes, o porte erecto e nobre, compunham o que na fisionomia e no jeito da pessoa poderia parecer desagradável. Em tudo isto, saltava aos olhos a disparidade com o pretendente, mal entrado na adolescência, gentil no corpo, dado a devoções e já maníaco da astrologia, bisonho e metido em si, podendo suspeitar-se que até um tanto mulherengo: antítese completa de pessoa e carácter, ainda sem levar em conta o que os ares soltos da princesa diferiam do tom recolhido de clausura do Paço de Lisboa. Isso, em suma, pouco importava ao rei, inquieto pela segurança da coroa»<sup>19</sup>.

Por isso, tenta tudo: desde oferecer ao cardeal Mazarini a rendosa mitra de Évora (ou a quem ele designasse) até imaginar a sua própria retirada para o Brasil, transformando a colónia em reino e entregando ao pai da noiva a regência de Portugal até à maioridade de D. Teodósio.

Tudo indica que Vieira tomou parte deste plano, nele trabalhou

e com ele concordava. De qualquer forma, o que se sabe com certeza é que foi encarregado de executar junto do cardeal Mazarini em França, tendo mesmo instruções para abandonar Pernambuco à sua sorte no caso de se obter a promessa, por parte dos flamengos, de que cessariam em troca toda a hostilidade contra os portugueses em continente americano.

Com este duplo encargo, parte de novo o P.<sup>c</sup> António Vieira para França no dia 13 de Agosto de 1647, onde encontra a mais absoluta resistência por parte do bom senso do cardeal Mazarini (com quem tem uma primeira entrevista a 17 de Outubro) e a relutância do embaixador português em França, o marquês de Niza.

Desenganado, relata os nulos resultados das suas diligências ao rei (em cartas que se perderam na sequência dos incêndios do Terramoto de 1755) e, extremamente flexível e decidido, parte de imediato para a Holanda, a 22 de Novembro, procurando levar a bom termo parte do seu encargo.

Na Holanda também nada conseguiu, pois o dinheiro prometido pelo rei para concretizar a compra de Pernambuco (cuja conquista definitiva à Holanda se dará em 1654) e o suborno aos notáveis holandeses não chegava. Por seu turno, os judeus na Holanda mostravam-se pouco dispostos a colaborar com Vieira, até porque tinham recebido a notícia de que o cristão-novo Duarte da Silva (principal credor da Coroa portuguesa) tinha acabado de ser preso pela Inquisição. Desacreditado entre os mercadores de Amesterdão, também não conseguiu entregar Pernambuco a troco da paz com os holandeses na América, pois estes, absolutamente convencidos de que a revolta pernambucana fora instigada por portugueses (no que tinham razão), exigiam a integral e incondicional devolução do Brasil holandês, uma quantia elevada de indemnização pelos danos sofridos e, como garantia, uma fortaleza na costa brasileira.

Estavam as negociações neste ponto muito desfavoráveis às pretensões portuguesas, quando Vieira é chamado a Lisboa pelo

rei. De regresso, em Agosto de 1648, o jesuíta sente-se desautorizado e, compreendendo a dimensão do seu fracasso diplomático, decide escrever um dos seus documentos mais polémicos, o qual ficou conhecido por “Papel Forte”.

Entretanto, o seu prestígio na corte começa a declinar, que não, apesar de tudo, a sua amizade com o rei. De entre os triunfos políticos que conta, registe-se a criação da Companhia do Comércio do Brasil (1649), na qual os capitais dos cristãos-novos ficaram isentos de carga fiscal, tal como preconizado por Vieira.

Verdadeiramente, nestes dois anos, esteve o missionário muito afastado do púlpito e das suas obrigações religiosas, completamente devotado às coisas do mundo. Da sua defesa, com algum sucesso, da causa dos cristãos-novos lhe pedirá contas mais tarde a Inquisição. Do seu comportamento, pouco conciliatório e nada condicente com os valores dos jesuítas, lhe pede contas no imediato a sua própria Companhia. Em 1649, cai no desagrado dos seus confrades, repetindo-se em Roma as queixas contra si, a ponto de o Geral ter ordenado que fosse Vieira intimado a transferir-se para outra ordem religiosa. Por esta altura, já o Santo Ofício indagava os seus actos e palavras.

A situação ter-se-á agravado pelo facto de, nesse ano, ter sido criada a Companhia de Comércio com o Brasil, com cabedais pertencentes a cristãos-novos, e isto por recomendação de Vieira, o que deu origem a um grave conflito entre a Coroa e o Santo Ofício. Mas também nesta circunstância lhe valeu a amizade do monarca. Desgostoso, Vieira pondera voltar ao Brasil.

Data ainda deste ano a primeira notícia da redacção da grande obra profética que projectava, a *História do Futuro*, onde desenvolvia a sua concepção relativa ao V Império.

Em Janeiro de 1650, D. João IV incumbe-o de uma dupla missão “para-diplomática”: tratava-se, novamente, de tentar fazer o casamento de D. Teodósio com a filha única de Filipe IV (princesa Maria Teresa de Áustria), ao mesmo tempo que deveriam

ser provocadas dificuldades à Espanha, em Nápoles, fomentando aí nova rebelião (tinha sido sufocada uma revolta contra Castela, em 1648, mas os ânimos encontravam-se ainda acesos).

Antes de partir, D. João IV agracia o P.<sup>e</sup> António Vieira com um conjunto de mercês pelos serviços prestados, que não são dirigidas a si por força do hábito, mas que se destinam aos seus familiares. Por despacho de 13 de Dezembro de 1649, faz mercê o soberano «(...) a seu pai Cristóvão Vieira Ravasco do foro de fidalgo com moradia ordinária; e a seu irmão Bernardo Vieira Ravasco faz mercê de que o cargo de Secretário de Estado do Brasil, de que era provido por três anos, o sirva sem limitação de tempo, e que na carta que se lhe passar se lhe declare como é secretário do Estado e Guerra do Brasil; e a sua irmã Dona Maria de Azevedo faz juntamente mercê do hábito de Cristo para quem com ela casar, com 70 mil reis de renda consignados no contrato das baleias da Baía de todos os Santos (...)». Por outra portaria do mesmo mês, acrescenta o monarca mais mercês «(...) a seus cunhados Simão Álvares de Lapenha, Rui Carvalho Pinheiro e Fernão Vaz da Costa (...)»<sup>20</sup>.

Assim beneficiado com a confiança e amizade do rei, parte o P.<sup>e</sup> António Vieira para Roma, confiante do sucesso da missão.

Com o primeiro objectivo, cuja prossecução foi tentada junto do embaixador castelhano na Cúria, duque do Infantado, procurava-se unir as Coroas castelhana e portuguesa pelo sangue, com o fito de conseguir a paz, não parecendo notar-se o quanto se retornaria neste lance a uma situação muito idêntica ao do anterior domínio filipino em Portugal. Com o segundo objectivo, não se procurava roubar Nápoles à Espanha, mas tão só, nas palavras do jesuíta, que comenta esta missão diplomática num sermão que fará 45 anos mais tarde, em 1695, em acção de graças, pelo felicíssimo nascimento do novo infante D. António, convencer Filipe IV da necessidade do referido casamento, “inquietando-o e divertindo-o”.

Mais de quatro décadas depois, o jesuíta justificaria esta

tentativa de união das Coroas portuguesa e espanhola, argumentando que ela tinha como cláusula principal a exigência de que a cabeça do Reino fosse Lisboa. A verdade é que não se dizia como tal haveria de se conseguir e, por isso, esta hipótese desagradava ao povo, que conhecia de há muito este género de solução dinástica de integração peninsular e, por tal motivo, a rejeitava. Porém, no Paço, ela continuava a ter adeptos. Para além do mais, este arranjo matrimonial ainda era pior que aquele tentado com a princesa francesa, pois o Brasil era, neste caso, parte do dote do príncipe D. Teodósio.

Se a alguns castelhanos esta hipótese não desagradou, o duque do Infantado recusou-a e acabou por conseguir que o Geral da Companhia de Jesus intimasse Vieira a sair de Roma. O jesuíta obedeceu de imediato, regressando a Lisboa no mês de Junho de 1650.

Desiludido da vida política, em 1651, nas vésperas do seu regresso ao Brasil, explicava do púlpito aos fiéis as razões da sua queda, considerando que, para ter sucesso na vida pública, não bastaria agradar ao rei, mas também seria necessário gozar dos favores da corte, onde se encontravam adúladores traiçoeiros e todo o género de velhacos a conspirar e minar o poder do monarca. Em 1652, no *Sermão de S. Roque*, pregado na igreja dos jesuítas, volta a este mesmo assunto: desiludido e amargurado, conclui que «os homens quando mandam (e mais se têm o mando supremo) ou seja, ingratidão natural ou soberania, nem estimam nem pagam os serviços que se lhe fazem, como deveram, porque cuidam que tudo se lhes deve»<sup>21</sup>. E, tal como S. Roque deixara as cortes para servir a Deus, também Vieira se considera ditoso e bem-aventurado se lhe seguir o exemplo. E é o que realmente fará a breve trecho, regressando ainda no ano de 1652 ao Brasil, onde retoma a vida de missionário no Maranhão.

A sua actividade na propagação da fé multiplica-se e, embora abandonando a política da corte na metrópole, não deixará o jesuíta de se envolver nas questões políticas e sociais mais prementes,

nessa época, no Brasil.

Na realidade, o conflito e a luta com os seus contemporâneos não o abandonará ainda, pois o “Padre Grande” ou “Payassú”, como os índios lhe chamavam, encontra novas razões para o combate ao voltar a percorrer a selva, conquistando almas para a cristandade e enfrentando os colonos, que antes queriam fazer escravos do que cristãos.

### O MISSIONÁRIO DO NOVO MUNDO

A 16 de Janeiro de 1653, chega a S. Luís do Maranhão o P.<sup>e</sup> António Vieira como Superior dos missionários jesuítas. Embora na Companhia de Jesus não seja objecto da vontade de cada um tornar-se missionário ou pregador, ficar na cidade ou partir para regiões inóspitas, o certo é que, neste momento, o desejo de Vieira de regressar ao seu amado Brasil e a vontade da Companhia em afastá-lo da corte coincidiram.

Não se sabe se o rei terá tentado evitar a retirada do jesuíta, mas sabe-se que este, antes de partir, lançou de cima do púlpito, como era já seu hábito, frases de amarga ironia e desencanto que tocavam tanto a corte como o próprio soberano. No *Sermão da Graça*, em 1651, dito na Capela Real e referindo-se aos reis, queixava-se que ainda que se desse a vida por eles, o agradecimento era nenhum; pelo contrário, muitos dos que nada por eles faziam, limitando-se a adularem-nos, «nenhuma coisa diziam nem sabiam dizer senão ámen»<sup>22</sup>, eram esses que obtinham mais facilmente as graças reais.

É pois neste estado de espírito que viaja até ao Maranhão, convencido de que aí iria recolher-se a uma vida de meditação espiritual e missão. Em carta que escreve a D. Teodósio, já em S. Luís, reafirma esta sua nova disposição de vida: «Eu agora começo a ser religioso e espero na bondade divina (...) que estarei a o ser, e verdadeiro Padre da Companhia»<sup>23</sup>.

Ainda por carta descreverá a sensação de paz e bem-estar interior que o invade ao chegar ao Maranhão, sobretudo pela vida

simples e de recolhimento espiritual a que se entrega: «Sabei, amigo, que a melhor vida é esta. Ando vestido de um pano grosseiro cá da terra, mais pesado que forte, como farinha de pau, durmo pouco, trabalho de pela manhã até à noite, gasto parte dela em me encomendar a Deus, não trato com mínima criatura, não saio fora senão a remédio de alguma alma. Choro meus pecados, faço que outros chorem os seus, e o tempo que sobeja destas ocupações levam-no os livros de Madre Teresa e outros de semelhante leitura. Finalmente, ainda que com grandes impressões, nenhuma coisa faço que não seja com Deus, por Deus e para Deus; e, para estar na bem-aventurança, só me faltava vê-lo, que seria mais gosto, mas não maior felicidade»<sup>24</sup>.

No âmbito da sua actividade missionária, fez inúmeras incursões pelo sertão e viagens pelo rio Amazonas, catequizou nas margens do Itapicuru, foi ao Pará, à ilha dos Nheengáibas (onde o jesuíta Luís Figueira e seus companheiros foram trucidados pelos índios), organizou uma excursão missionária ao rio dos Tocantins.

Datam desta época algumas das mais belas páginas da correspondência de Vieira, plenas de misticismo e fervor religioso, mas também de curiosidade naturalista e antropológica por aquelas selvas temíveis e índios perigosos.

Mas este estado de fervor missionário e recolhimento interior não duraria muito tempo, pois o jesuíta em breve se encontrará no centro de um turbilhão de acontecimentos polémicos que se desencadearão em torno da questão da escravatura dos índios.

O facto é que, no Brasil, o tipo de actividade económica que aí era desenvolvida (essencialmente engenhos de açúcar, produção de tabaco e plantação do canavial) exigia, para ter viabilidade e sucesso, uma mão-de-obra intensiva que os colonos procuravam obter, escravizando as populações índias nativas. A actividade de missão que os jesuítas desenvolviam junto destas mesmas populações colidia de imediato com os interesses dos colonos: para aqueles, tratava-se de catequizar e baptizar “selvagens”,

expandindo a fé cristã e o Reino do Senhor; para estes, tratava-se de garantir um modo de vida e de exploração económica das riquezas naturais daquelas paragens, tão prometedoras quanto inóspitas e difíceis.

Numa carta que escreveu ao rei, em 20 de Maio de 1653, descrevia o jesuíta a situação do índio no Brasil do seguinte modo: «Os moradores deste novo mundo (que assim se pode chamar) ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Destes que vivem entre os portugueses uns são livres, que estão em suas aldeias, outros são parte livres parte cativos, que moram com os mesmos portugueses e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar... Os índios que moram em suas aldeias, com títulos de livres, são mais cativos que os que moram nas casas particulares dos portugueses, só com uma diferença, que cada três anos têm um novo senhor, que é governador ou capitão-mor que vem a estas partes, o qual se serve deles como de seus, e os trata como alheios, em que vêm a estar de muito pior condição que os escravos, pois ordinariamente os ocupam em lavouras de tabaco, que é o mais cruel trabalho de quantos há no Brasil»<sup>25</sup>.

Em jeito de lamento dolorido acrescenta: «mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento; tiram as mulheres casadas das aldeias e põem-nas a servir em casas particulares, com grandes desserviços de Deus e queixas de seus maridos, que depois de semelhantes jornadas, muitas vezes se apartam delas; não lhes dão tempo para lavrarem e fazerem suas roças, com que eles, suas mulheres e filhos, padecem e perecem; enfim em tudo são tratados como escravos, não tendo a liberdade mais que o nome»<sup>26</sup>.

Para além disso, acrescentava ainda o Padre, muitos dos

colonos que iam ao sertão eram de uma violência extrema para com os índios, relatando-se até a história de um que mandara atar morrões acesos aos dez dedos de um chefe tribal até que lhe fossem dados os escravos que ele pedia.

A animosidade entre colonos e a Companhia de Jesus era pois uma realidade de há longa data: desde a chegada do primeiro jesuíta à Baía, em 1549, até à expulsão destes em 1759, nunca esta contenda deixou de existir, tendo sido a introdução da escravatura negra africana uma tentativa de resolução do problema (embora a questão humana e política da escravidão se mantivesse).

Não admira, por isso, que rapidamente o P.<sup>o</sup> António Vieira saísse de um estado inicial de recolhimento espiritual, em que se encontrava desde que chegou ao Maranhão, e até de tentativa de encontrar um equilíbrio com os colonos que praticavam a escravatura dos índios, para voltar ao seu elemento natural de luta e antagonismo.

O ponto de viragem desta situação dá-se no momento em que uma ordem vinda da metrópole procura regular a questão da escravatura, concedendo a liberdade aos índios que se encontram em cativeiro. O tumulto levantado pelos colonos por causa do diploma foi canalizado de imediato contra os jesuítas, considerados, provavelmente com razão (embora Vieira viesse a negar a paternidade de tal lei), os mentores, ou pelo menos inspiradores, do polémico documento.

Os colonos pedem ao capitão-mor que a lei seja suspensa enquanto se requeria para a corte a sua revogação, alegando que, naquele Estado, sem índios a máquina produtiva pararia. Alegava-se ainda que os escravos eram legítimos e tinham de ser mantidos em cativeiro por serem selvagens e inimigos. Pediram aos jesuítas que assinassem também este documento que seguiria para Lisboa, o que, obviamente, não quiseram fazer. Porém, para evitar a expulsão da cidade, como alguns colonos chegaram a sugerir, foi possível encontrar uma posição intermédia, que gerava algum consenso e permitia ultrapassar a crise.

Dessa posição a que foi possível chegar, nos dá conta o P.<sup>o</sup>

Antônio Vieira no primeiro sermão, o *das Tentações*, que pregou em S. Luís do Maranhão. Num texto em que se mistura a reflexão mística e teológica com as questões práticas da comunidade para a qual pregava, o jesuíta começa por recordar ao seu auditório que ter índios em cativeiros injustos é viver em pecado. E prossegue, invectivando-os: «Sabeis Cristãos, sabeis, nobreza e povo do Maranhão, qual o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão (...)»<sup>27</sup>. Imaginando as objecções que os colonos poriam a estas determinações, a primeira das quais, saber quem trabalhará as terras e fará os serviços dos índios escravos, Vieira prossegue: «Primeiramente, não são estes os apertos em que vos hei-de pôr...Mas quando a necessidade e a consciência nos 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 com os 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!»<sup>28</sup>.

Mas, parecendo-lhe que não poderia pedir tanto aos seus fiéis, apresenta uma proposta conciliadora da diversidade de interesses em jogo.

São três as categorias de índios: os que servem como escravos, os que, sendo livres, moram nas aldeias do rei e os que se encontram em estado natural na selva. Os primeiros deveriam permanecer em casa de seus donos apenas se essa fosse a sua vontade (caso contrário, iriam livremente para as aldeias do rei). Os que viviam no sertão só poderiam ser tornados cativos em “entradas” que ali se fizessem, ou os que sem violência fossem já escravos de tribos inimigas, tomados por justa guerra. Também seria admissível tomar por escravos aqueles índios que fossem encontrados em cordas para ser comidos.

Da legitimidade e autenticidade de todas e cada uma destas

situações teriam de ajuizar o governador do Estado, o ouvidor geral, o vigário do Maranhão ou Pará e os prelados. Finalmente, propunha-se que estes índios cativos fossem «(...) todos aldeados em novas povoações ou divididos pelas aldeias que hoje há; de onde, repartidos com os demais índios delas pelos moradores, os servirão em seis meses do ano alternadamente, de dois em dois, ficando os outros seis meses para tratarem de suas lavouras e famílias»<sup>29</sup>. E concluía, hábil, todos os índios servirão os portugueses ou como cativos, ou como meios cativos ou como livres.

Numa carta que mais tarde escreverá, comentando o efeito deste sermão nos seus ouvintes, declarava-se o pregador muito satisfeito, estando intimamente convencido que os tinha persuadido da sua proposta.

Foi então criada uma Junta que deveria decidir quais os índios que se encontravam em cativeiro justamente e aqueles que se encontravam reduzidos à servidão injustamente. Mas, na prática, Vieira via que tudo havia permanecido na mesma e os colonos eram irredutíveis no uso e abuso da escravatura índia.

Em Outubro de 1653, tinha viajado até Belém do Pará, onde se deparou com uma situação ainda pior do que a de S. Luís. Em Abril de 1654, queixa-se a D. João IV de uma violenta incursão de Gaspar Cardoso sobre os índios e chega também a escrever ao Padre Provincial do Brasil, relatando-lhe a expedição criminosa e depredatória de índios realizada por Raposo Tavares. Desiludido e descrente de uma solução de consenso com os colonos, propõe ao rei uma solução mais radical, que Hernâni Cidade no seu interessante estudo sobre *Padre Antônio Vieira – a obra e o homem*, sintetiza do seguinte modo:

«1.º - que as entradas do sertão se façam só a fim de ir converter os gentios e reduzi-los à sujeição da Igreja e da Coroa...e que os índios em cordas ou legitimamente escravos se possam comprar ou resgatar, aprovando-o primeiro os padres que forem à dita missão;

2.º - que o governo dos índios baptizados fosse de inteira jurisdição dos padres, sem nenhuma dependência dos governadores, que tantas vezes os exploravam como quaisquer outros colonos»<sup>30</sup>.

Na prática, o que se sugere é que o governo dos índios fique entregue aos jesuítas. Mas nem tudo conseguiu o jesuíta fazer valer junto do rei, o que terá evitado que no Brasil acontecesse como no Paraguai, onde a Companhia de Jesus se chegou a comportar como uma espécie de Estado dentro do Estado.

Descontente com os resultados práticos que pudera obter para os índios desde o Maranhão, Vieira decide-se a partir para Lisboa no dia 14 de Junho de 1654, não sem que, três dias antes, tivesse pregado um dos mais belos e imaginativos sermões que se lhe conhecem: o *Sermão de Santo António aos Peixes*.

Nesse notável texto de sátira violenta que o jesuíta decide pregar aos peixes, já que os homens parecem não o querer escutar, irá criticar os seus vícios e louvar-lhes as virtudes. Usando uma linguagem metafórica muito viva, servida por uma sólida doutrina, falava Vieira dos diversos géneros de peixes, aludindo precisamente aos vícios e virtudes dos colonos em particular, e do povo do Maranhão em geral.

Nesta alegoria aquática, plena de fantasia impressiva, vão desfilar, entre muitos outros, o polvo (símbolo do indivíduo hipócrita, acomodado e traiçoeiro), o peixe-roncador (criatura pequena dos trópicos, mas que emite um ruído como se fora um peixe enorme) e o peixe-voador (petulante, que, apesar da sua insignificância, não tem consciência da fragilidade própria).

E a ironia continua, descrevendo o pregador o inusitado facto de os peixes se comerem uns aos outros: «Não só vos comeis uns aos outros – prossegue –, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos mal. Se os pequenos comerem 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. (...) Olhai, peixes, lá do mar para a terra! Não, não: não é isso que vos digo.

Vós virais os olhos para os matos e para o sertão? Para cá, para cá! Para a cidade é que haveis de olhar. Cuidais que só os Tapuias se comem uns aos outros? Muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vedes vós todo aquele bulir, vedes todo aquele andar, vedes aquele concorrer às praças e cruzar as ruas; vedes aquele subir e descer as calçadas; vedes aquele entrar e sair sem quietação nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como hão-de comer e como se hão-de comer»<sup>31</sup>.

Tendo deixado atrás de si esta bela e audaciosa sátira, faz-se o jesuíta ao mar revoltoso e, após 60 dias de tormentosa jornada, chega ao Reino onde encontra D. João IV muito doente em Salvaterra. Num sermão que aí proferiu, garante à rainha e à corte que Sua Majestade não poderia morrer, pois restavam-lhe ainda grandes feitos por realizar (vencer os turcos, resgatar os lugares santos, estabelecer o V Império) e, ainda que morresse, ressuscitaria para cumprir o seu destino, tal como estava profetizado nas *Trovas de Bandarra*.

Viveu então em Lisboa um período de intensa actividade e despertou renovada curiosidade na corte e fora dela. O restabelecimento do rei deu-se rapidamente, mas ainda teve o Padre oportunidade de pregar dois dos seus melhores sermões, o *Sermão da Sexagésima* e o *Sermão do Bom Ladrão*.

No primeiro, procurou defender-se de algumas críticas que circulavam em Lisboa sobre o seu precoce retorno ao conforto da corte, afirmando que, por vezes, o “semeador” tem de voltar para melhor cumprir a tarefa que se propôs levar a cabo ao sair para semear. Num segundo momento, avança para a construção de uma espécie de tratado da arte de pregar, pleno de críticas e alusões aos hábitos arreigados de outros pregadores (especialmente os dominicanos).

Já o *Sermão do Bom Ladrão* foi proferido na Sexta-feira Santa do ano de 1655, aproveitando para criticar de forma audaciosa e destemida os vícios dos homens, tanto na metrópole como na

colônia, conjugando o verbo *rapio* (roubar) em todos os modos e em todas as pessoas: «O que eu posso acrescentar pela experiência que tenho é que não só do cabo da Boa Esperança para lá, mas também das partes de aquém, se usa igualmente a mesma conjugação. Conjugam por todos os modos o verbo *rapio*; porque furtam por todos os modos da arte (...)»<sup>32</sup>.

E, não se dando ainda por satisfeito, concluirá que também os príncipes roubam como os ladrões, pelo que irão, do mesmo modo, para o inferno: «Em qualquer parte do mundo se pode verificar o que Isaías diz dos príncipes de Jerusalém: *os teus príncipes são companheiros dos ladrões*. E porquê? São companheiros dos ladrões, porque os dissimulam; são companheiros dos ladrões, porque lhes dão os postos e os poderes; são companheiros dos ladrões, porque talvez os defendam; e são, finalmente, seus companheiros, porque os acompanham e hão-de acompanhar ao inferno, onde os mesmos ladrões os levam consigo»<sup>33</sup>.

Ainda assim, e apesar desta crítica atingir também o rei seu amigo, protector e confidente, consegue o jesuíta levar da metrópole para o Brasil um novo regime legal para os índios do Maranhão: pelo diploma de 9 de Abril de 1655, estava interdito qualquer “resgate”, guerra ou actividade ofensiva contra os índios sem a autorização prévia do rei; em Lisboa ficaria instituída uma Junta das Missões, presidida pelo amigo e confrade de Vieira, D. André Fernandes (bispo titular do Japão); as aldeias seriam dirigidas pelo chefe da respectiva nação (os principais), sob supervisão dos jesuítas (mesmo no respeitante a questões materiais); finalmente, o amigo de Vieira, André Vidal de Negreiros, herói de Pernambuco, era nomeado governador do Maranhão.

Pouco depois da Páscoa de 1655, regressa Vieira ao Maranhão, vitorioso junto do rei, mas não imediatamente triunfante junto dos colonos que, durante largo tempo, procuraram boicotar e ignorar as determinações régias relativas ao estatuto dos índios. De qualquer modo, a Companhia chegou a ter sob a sua alçada 51 aldeias e o seu poder na região fortaleceu-se: multiplicaram-

se as expedições missionárias ao sertão, fundaram-se centros catequistas e criaram-se pequenas capelas em cabanas, onde se faziam prédicas em línguas nativas. Vieira percorre o sertão e sobe os rios, em todo o lado solícito e vigilante. De uma das vezes, leva consigo D. Jorge da Silva, filho de um chefe indígena que os Jesuítas tinham mandado para a metrópole, regressando agora vestido à europeia e com modos europeus, maravilhando os seus companheiros de nação, que o imaginavam morto.

Todas estas actividades e deambulações de Vieira mais contribuía para que se sedimentasse em si a quimera e a esperança do V Império, para o qual ele próprio ia contribuindo na conversão massiva dos índios, alargando a cristandade e os súbditos do rei português. Fundar o Reino de Cristo na Terra era a suprema motivação do jesuíta no árduo trabalho que desenvolvia, vivendo por vezes como um nómada, sem poiso fixo, navegando horas a fio de canoa sob o sol ardente, noites passadas ao ar livre, léguas e léguas palmilhadas sem descanso num errar constante, como se fosse o Deus ubíquo protector dos índios.

Entretanto, continua a meditar nos textos sagrados, aprofundando a convicção de que a Verdade, a autêntica Sabedoria, está apenas nas Escrituras. Não admira por isso que, ao receber a notícia do falecimento do rei D. João IV, em 1656, tenha dirigido, confiante, a seguinte missiva de teor profético e sebastianista ao seu amigo P.<sup>o</sup> André Fernandes:

«Ao Sr. Bispo do Japão. Conta-me Vossa Senhoria prodígios do mundo, e esperanças de felicidades a Portugal, e diz Vossa Senhoria que todas se referem à vinda de el-rei D. Sebastião, em cuja dúvida e vinda tenho já dito a Vossa Senhoria o que sinto. Por fim me ordena Vossa Senhoria que lhe mande alguma maior clareza do que tantas vezes tenho repetido a Vossa Senhoria da futura ressurreição do nosso bom amo el-rei D. João, o 4.<sup>o</sup>. A matéria é muito larga, mas para se escrever tão de caminho, como eu o faço, em uma canoa em que vou navegando no rio das

Amazonas, para mandar este papel em outra que possa alcançar o navio que está no Maranhão de partida para Lisboa, e resumindo tudo a um silogismo fundamental, digo assim: O Bandarra é verdadeiro profeta; que ainda o Bandarra profetizou que el-rei D. João, o 4º, há-de obrar muitas coisas que não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando, *ergo...*»<sup>34</sup>.

### QUEDA DO CICLO DE INFLUÊNCIA NA CORTE

A morte de D. João IV, a 6 de Novembro de 1656, vem fechar o grande ciclo político de influência de Vieira na corte portuguesa. De facto, o rei restaurador de Portugal manteve pelo seu pregador jesuíta uma amizade que resistiu a todas as derivas turbulentas daqueles dezasseis anos do Portugal restaurado. Aliás, Vieira foi dos poucos colaboradores próximos da corte a quem o rei manteve a sua protecção até ao fim de forma inamovível.

Depois do último grande êxito alcançado no ano anterior, por António Vieira, contra os interesses dos colonos brasileiros, a Lei da Liberdade dos índios e a gestão temporal e espiritual dessa liberdade pelos missionários jesuítas que presidiam às aldeias missionárias, nunca mais aquele agora ex-conselheiro real conseguirá fazer valer de forma tão relevante os seus projectos na corte portuguesa. O tempo de conselheiro e amigo influente do rei de Portugal passou. E Vieira não tardará a sentir na pele os custos das suas ousadias críticas e das suas ideias reformadoras sem a protecção poderosa de quem tinha nas mãos os destinos do Reino. Com efeito, os grandes génios pagam quase sempre, no seu tempo, a largueza da sua visão à miopia dos preconceitos institucionalizados que impedem que se ensaiem mudanças mentais e políticas.

Entretanto, Vieira, regressado à sua actividade missionária no Maranhão, continuava a acção para que tinha, na Companhia de Jesus, consagrado na juventude a sua vida. Apesar da forte oposição sentida da parte dos interesses dos colonos brancos em

relação ao esforço missionário dos Jesuítas e ao seu modo de reunir os ameríndios em aldeias protegidas das investidas dos escravagistas, foi nesta segunda metade da década de 50 que a Companhia de Jesus conseguiu no Maranhão elevar consideravelmente o número de missões. Vieira estava no apogeu do seu trabalho de evangelizador dos “gentios”.

É nesse ano de 1656, na qualidade de Superior das Missões, que o encontramos a pedir o reforço do contingente de missionários para aquela sua missão no Norte do Brasil. Empolgado com os sucessos alcançados nas missões naquela região das Terras de Vera Cruz, advoga a abertura de uma Casa de Noviciado no Maranhão para formar os futuros jesuítas que actuariam naqueles campos missionários, certamente tendo em mente a possibilidade de, no futuro, se constituir ali uma província autónoma da Companhia de Jesus, quando o Maranhão fosse auto-suficiente em vocações e em meios. Como antes, já tinha gizado projectos de províncias autónomas da Companhia em Portugal, ao conceber, quando tinha influência na corte joanina, a divisão da Província Portuguesa da Companhia de Jesus, criando uma nova que compreendesse Lisboa, a região do Alentejo e o resto de Portugal a Sul do Tejo, Ilha da Madeira e Angola. De facto, com o apoio do rei, esta divisão chegou a concretizar-se em 1653, mas não durou mais de dois anos.

Aliás, Vieira, além de se ter revelado um bom estratega político como conselheiro de D. João IV, nunca descurou daquilo que dizia respeito à sua missão eclesial, manifestando-se também como estratega em matéria religiosa, procurando intervir e opinar no que ao governo da sua Ordem dizia respeito, por vezes com consequências pouco agradáveis para a sua pessoa.

Chegada ao seu conhecimento a notícia da morte do rei D. João IV, o seu antigo amigo e pregador régio sobe ao púlpito para lhe proferir o elogio fúnebre, exprimindo a sua inconformidade com aquele falecimento real. Em D. João IV, tinha a palavra vigorosa e profética de Vieira depositado todas as esperanças de

cumprimento da idade gloriosa de Portugal, infaustamente interrompida pela União Dual com Castela em 1580. O monarca bragantino tinha-lhe inspirado, mais pelo sabor da amizade real do que pela eficácia do seu governo, todas as expectativas atribuídas miticamente a um rei restaurador: reabilitar Portugal e elevá-lo à glória do mundo prometida por Bandarra, inaugurador de uma era nova sob a égide do cristianismo em toda a Terra. Escritos seus deixam antever a fé incondicional de Vieira nesta esperança depositada no seu rei que, apesar de morto, a sua fé diz que vai ressuscitar para acabar o trabalho iniciado. Tal era a força da idealização que tomou posse do espírito de Vieira, incapaz de aceitar os desmentidos da realidade.

Entretanto, mal D. João IV morreu, começaram a chover na corte, junto da rainha, D. Luísa de Gusmão, que tinha assumido a regência do Reino, e depois junto do seu filho sucessor, D. Afonso VI, e do seu valido, conde de Castelo-Melhor, as queixas de todas as forças de pressão e de interesse que tinham sido barradas pelo governo cessante do Reino, apoiado nas ideias do grande jesuíta e pregador régio. Destacaram-se as queixas dos colonos brasileiros contra as prerrogativas e protecções alcançadas pelos missionários na administração dos índios convertidos; o descontentamento manifestado contra a criação da Companhia monopolista de Comércio para o Brasil; e os pedidos dos sectores afectos à Inquisição de revogação da legislação, proposta por Vieira, de coibição e controle de um dos mais implacáveis e rentáveis estilos daquele tribunal: o confisco prévio dos bens dos cristãos-novos.

Começam então a ser paulatinamente revogadas todas as reformas e conquistas legislativas alcançadas por Vieira. Na Reunião do Conselho de Estado, ocorrida a 23 de Novembro de 1656, põe-se fim à suspensão do confisco de bens aos cristãos-novos. O mesmo Conselho de Estado considera a Companhia de Comércio responsável pelas perdas portuguesas no Brasil para, no ano a seguir, integrar essa mesma Companhia no seio

do Estado com a sucessiva perda de importância que esta empresa comercial vai sofrer até à sua extinção por esvaziamento de funções que lhe estavam reservadas, como aconteceu em 1658, com o fim do seu privilégio de fornecer ao Brasil bens alimentares como vinho, farinha, azeite e bacalhau. Iniciou-se assim, em crescendo, a contagem do rosário de derrotas do jesuíta expregador régio.

Neste mesmo ano em que começou a tomar conhecimento, com grande desaire, da destruição das suas realizações políticas, continuou fortemente empenhado na sua actividade missionária. Depois de, em 1658, ter tido um papel destacado na redacção do “Regulamento das Missões”, revestido da autoridade, conferida pelo Superior Geral dos Jesuítas, de Visitador Geral das Missões, no ano a seguir realiza importantes incursões missionárias do Baixo Amazonas até ao Rio Tapajós. Do trabalho evangelizador desse ano, resultou a criação da aldeia dos Nheengaíbas, com o juramento de fidelidade desta etnia índia ao rei de Portugal em pleno mês de Agosto.

Encantado com os resultados do seu processo de expansão missionária no Brasil e conseqüentemente dos domínios do Reino lusitano, escreve o célebre texto *Esperanças de Portugal – Quinto Império do Mundo*, que enviou em correspondência para o seu amigo, André Fernandes, bispo eleito do Japão. Este manuscrito vai oferecer, poucos anos depois, o grande pretexto ao Tribunal do Santo Ofício para acusá-lo de desvio da ortodoxia católica. Nesse texto, não dando por definitiva a morte do primeiro monarca da restauração portuguesa e reinterpretando à letra as profecias de Bandarra, profetiza a ressurreição de D. João IV para realizar as missões teleológicas que lhe estavam destinadas: derrotar o império otomano, reconquistar Jerusalém para o cristianismo e inaugurar o Quinto Império do Mundo. O Padre António Vieira é um dos mais importantes autores que, no século de Seiscentos, tece, ao lado dos sebastianistas ortodoxos e heterodoxos, a ideia de Portugal como “nação superior”. Como

bem observa Miguel Real, para sobrecompensar a experiência de perda e incumprimento da fase gloriosa da história portuguesa da época dos Descobrimentos com a anexação a Castela entre 1580 e 1640, prognostica-se uma “nova fase de glória e êxtase”, projectando-se Portugal no futuro “como vanguarda do mundo”<sup>35</sup>.

Na correspondência com aquele bispo, manifesta o fundamento da sua fé: as Profecias de Bandarra. A autenticidade das quadras proféticas do Sapateiro de Trancoso é reconhecida por Vieira pelo facto de se terem alegadamente verificado as predições que apontavam o ano 40 para a Restauração de Portugal. Se aquelas foram cumpridas, as outras também o deveriam ser, de acordo com o seu raciocínio silogístico, mas agora mais fundado na emoção utópica do que na razão realista de Vieira.

Em 1660, continua a sua intensa acção missionária, realizando uma visita de prospecção à Serra de Ibiapaba no Ceará brasileiro. Estava, pois, totalmente consagrado à sua vocação de evangelizador. Tinha percorrido vastos territórios dos sertões brasileiros, enfrentando perigos, experimentando doenças, disputando prerrogativas com os colonos, dando instruções para o governo das aldeias, aprendendo línguas nativas, redigindo relatórios e cartas, sonhando e escrevendo utopias.

Das suas missões redigiu um relato, impresso em Lisboa naquele ano, em forma de informação sobre as missões do Norte do Brasil, do Ceará ao Amazonas.

No ano seguinte, começaram as vicissitudes que vão fazer dos anos 60 de Seiscentos a década negra de Vieira. Sofre na pele as consequências do descontentamento dos colonos, em relação à sua acção protectora dos índios, ao ser preso à sua chegada ao Pará, no Verão de 1661. Entretanto, outras sublevações se tinham verificado em São Luís do Maranhão, com o assalto ao Colégio de São José da Companhia de Jesus e à prisão dos padres. A população apoiada pela Câmara manifestava, assim, a sua revolta contra o sistemático impedimento imposto pelos missionários inacianos, sob a liderança de Vieira, à entrada no sertão para fazer

escravos.

Com diversos outros missionários jesuítas, António Vieira acaba por ser deportado para a metrópole. Chega a Lisboa, em Novembro, encontrando a capital ocupada em disputas pelo poder entre facções rivais, no âmbito da discussão da incapacidade do paraplégico D. Afonso VI para governar. Apesar do ambiente já lhe ser cada vez menos favorável, Vieira não se coibiu, na primeira oportunidade que lhe foi dada, de pregar fortemente contra as práticas da sociedade colonial na Solenidade de Reis na Capela Real, a 6 de Janeiro de 1662. Responsabiliza os colonos brasileiros de terem criado uma espécie de caos apocalíptico que corria o risco de ferir de morte os fins da Igreja, os interesses do Estado e o progresso daquela colónia portuguesa: “Quem havia de crer que em uma colónia chamada de Portugueses se visse a Igreja sem obediência, as censuras sem temor, o sacerdócio sem respeito, e as pessoas, e lugares sagrados sem imunidade? (...) Que será dos cristãos? Que será dos catecúmenos? Que será dos gentios? Que será dos pais, das mulheres, dos filhos, e de todo o sexo, e idade? Os vivos, e são sem doutrina, os enfermos sem sacramentos, os mortos sem sufrágios, nem sepultura, e tanto género de almas em extrema necessidade, sem nenhum remédio? Os pastores, parte presos, e desterrados, parte metidos pelas brenhas; os rebanhos despedaçados, as ovelhas, ou roubadas, ou perdidas; os lobos famintos, fartos de sangue, sem resistência; a liberdade por mil modos trocada em servidão, e cativo; e só a tirania, a sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atrevessem, e atrevem homens com nome de Portugueses, e em tempo de Rei português?”.

Apesar de D. Luísa, regente do Reino, se ter declarado protectora da Missão, persuadida pelas razões de Vieira, o avolumar das queixas vindas do Brasil e as pressões da corte levam-na a emitir, em Abril daquele ano, um perdão geral aos que se tinham amotinado no Brasil contra os missionários. A posição da rainha era cada vez mais frágil, terminando dois meses

depois o seu governo com o golpe palaciano que colocou no poder D. Afonso VI. Em Junho, pois, a facção desfavorável a Vieira e às pretensões dos Jesuítas assume as rédeas do país.

O grande pregador régio de D. João IV, há pouco nomeado pela rainha confessor do príncipe D. Pedro, é desterrado para o Colégio da Companhia no Porto e, no ano a seguir, no mês de Fevereiro, para o Colégio de Coimbra. Desterrados também foram os mais importantes e fiéis amigos de Vieira, entre os quais, o duque de Cadaval, o marquês de Gouveia e o conde de Soure. Fechava-se ainda mais para António Vieira o seu ciclo de influência na corte portuguesa no ano em que conhece a sua primeira glória literária no estrangeiro com a publicação de uma colectânea de sermões em Espanha.

No ano em que se viu impossibilitado, por doença grave, de ir agora para as missões da Índia Oriental, por sugestão vinda do novo rei D. Afonso VI, é constituído arguido pela Inquisição, sendo chamado, a partir de 21 de Junho de 1663, a depor no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra, em regime indeclarado de prisão domiciliária. Entre doenças e convalescenças, Vieira, agora despido das protecções poderosas que o salvaguardavam, contra os guardiães da ortodoxia intransigente, das suas ousadas ideias e acutilantes críticas, vê-se obrigado a defender longamente a integridade católica da sua doutrina, a irrepreensibilidade moral da sua vida e a imunidade da sua fé nos contactos e amizades travadas com a elite judaica e cristã-nova de Portugal e da Holanda. O Inquisidor Alexandre da Silva convocou-o desde então para interrogatórios sucessivos. A apreensão inquisitorial do seu manuscrito sobre as *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo* tinha dado o argumento material que faltava para o incriminar de desvio doutrinal.

Aqueles que Vieira tinha combatido estavam agora do lado do poder, nomeadamente os sectores afectos à Inquisição e às reivindicações dos colonos brasileiros. Ainda a 12 de Dezembro daquele ano fatídico, o Padre António Vieira conheceu um novo

e duro revés: o Conselho Ultramarino decidiu revogar os privilégios conquistados pela Companhia de Jesus nas Missões do Brasil. Os missionários de todas as ordens apenas podem exercer poder espiritual sobre os conversos ameríndios, perdendo as prerrogativas alcançadas de exercício de poder temporal, as quais passaram para as Câmaras. Às Câmaras locais também é dado o poder de decidir e repartir o fruto das entradas no sertão para fazer escravos. Ficava, novamente, caminho aberto à escravatura massiva dos índios.

Emitidas estas novas medidas que atendiam às pretensões dos colonos, os missionários jesuítas expulsos foram autorizados a regressar às missões, excepto, naturalmente, o seu mais intrépido líder, António Vieira, agora vivendo como recluso e já quase dado como criminoso da Fé e da “boa ordem” social.

### **A GRANDE UTOPIA: O QUINTO IMPÉRIO DO MUNDO**

Apesar de perseguido pelo “Tribunal da Fé”, devido às suas cogitações proféticas, aquele que tinha consagrado a sua vida a propagar o Evangelho, continua cada vez mais convicto da sua utopia. Aproveita algumas melhoras da sua saúde para se dedicar, no ano de 1664, em que lhe morre a mãe, à escrita de uma das mais emblemáticas das suas obras proféticas, que deixará inacabada: a *História do Futuro*. Deste projecto de tratado apenas redigiu o *Livro Antepimeiro*, isto é, uma espécie de grande introdução ao que devia ser a explanação longa sobre o que iria ser o futuro do Mundo. Amando a sua pátria até à raiz do coração e do pensamento, sonha, e tenta prová-lo com argumentos eruditos, pesquisados em autores cristãos e não cristãos da tradição profética antiga e moderna, que Portugal seria o líder da instauração do Quinto Império.

A utopia do Quinto Império encerrava uma expectativa de instauração de uma idade messiânica de paz, justiça e santidade. Seria uma era de mil anos, como profetizava o *Apocalipse*, inaugurada

pelo último império da História, que sucederia aos Quatro grandes impérios anteriores, de acordo com a interpretação da profecia patente no segundo capítulo do *Livro de Daniel*, deduzida do sonho da estátua composta de vários materiais. A partir deste sonho explicado por Daniel, a exegese cristã tradicional, da qual Vieira é herdeiro, o pregador interpreta a história com base na sucessão de quatro grandes impérios, a saber, como escreve na *História do Futuro*: “A cabeça de ouro significava o Império dos Assírios, em que Nabucodonosor naquele tempo reinava; e o princípio de todos os impérios, por isso estava representado na cabeça, que é o princípio do corpo, e no ouro, que é o primeiro entre todos os metais. A prata, que é o segundo metal, significa o Império dos Persas, que foi o segundo depois dos Assírios, e que se seguiu a eles, assim como o peito e braços se seguem à cabeça. O bronze, que é o terceiro metal, significava o Império dos Gregos, que foi o terceiro depois dos Persas e se seguiu depois deles, assim como o ventre se segue depois do peito. O ferro, finalmente, que é o quarto metal, significava o Império dos Romanos, que foi e é o quarto Império, que se sucedeu aos três primeiros, e assim como as pernas e pés são a última parte do corpo humano (...)”.<sup>36</sup> Então surgiria, na sequência desta sucessão de impérios terrenos, um quinto império, de carácter divino: “O Reino dos Santos do Altíssimo”, de acordo com Daniel. Aqui está o fundamento bíblico basilar da teoria do Quinto Império que mobilizou as melhores energias e qualidades do génio do Padre António Vieira: a elaboração de uma obra profética que concedia a Portugal o privilégio da eleição para a realização desta profecia, que adviria do processo já iniciado nos dois séculos anteriores pelos Descobrimentos e que deveria agora ser concluído em plenitude: universalizar o Cristianismo. Este era o sentido da existência histórica de Portugal enquanto Reino e enquanto povo protegido pelos céus e constituído matricialmente por Deus, para ser *Lux Mundi* (“Luz do Mundo”). Defendeu este estatuto de Reino fundador do Quinto Império para o seu país, concorrendo

e disputando argumentativamente esta prerrogativa contra outros reinos da cristandade, nomeadamente Espanha, que advogava também para si esta eleição divina.

Quando Vieira escrevia estas elucubrações proféticas, estava quase a rebentar o muito esperado ano de 1666. Um novo surto messiânico tinha invadido não só Portugal, mas também a Europa inteira. No estrangeiro, sobretudo entre os judeus, excitavam-se as esperanças antigas. Esperavam a Vinda do Messias e o seu triunfo naquele que apelidavam de *annus mirabilis*. Por seu lado, em ambiente cristão, circulavam as profecias sobre a destruição de Roma e comentava-se abundantemente Nostradamus. O tempo era, pois, de inquietação, de que Vieira dá conta na sua correspondência de 1665: “Aqui chegaram agora uns padres de Itália, e dizem que para o ano que vem se esperam lá grandes mudanças no mundo”<sup>37</sup>.

Em Portugal, persistiam pelo menos três correntes messiânicas distintas. A primeira era a dos judeus e dos cristãos-novos que esperavam a chegada do Messias para aquele ano, em consonância com os seus correligionários europeus. Outra era a dos sebastianistas ortodoxos que anunciavam para 1666 o retorno de D. Sebastião. E ainda existia aquela corrente de que António Vieira é o grande representante, a corrente do sebastianismo heterodoxo, que esperava a destruição do poderio Turco e a instauração de um império cristão e universal por um outro rei restaurador, sucessor no trono de D. Sebastião.

De notar que a data de 1666 era aceite por todas estas correntes como o momento da consumação das suas esperanças. As especulações à volta deste ano fundavam-se na interpretação de uma passagem do capítulo XIII do *Apocalipse* de São João: depois de ter anunciado a vinda da Besta e revelado o poderio que ela exercerá sobre o mundo, o evangelista anuncia que todos serão submetidos ao seu império. Eles deverão trazer a marca da Besta que será o seu nome. O escritor sagrado acrescenta ainda que aquele que tiver inteligência poderá calcular o número da Besta, o qual é 666. O autor do *Apocalipse* apresenta a revelação

do chifre da besta, seguida do anúncio da queda da Babilónia (Ap 14, 8) e do julgamento escatológico (Ap 14, 7). O número 666 foi decodificado como sendo uma data histórica, onde aconteceria uma extraordinária reviravolta no mundo<sup>38</sup>.

O nome do monstro apocalíptico era 666 e não 1666, mas esta pequena diferença não é vista como relevante para os intérpretes do tempo. O ano 666 já tinha há muito passado e nada tinha acontecido para mudar o curso da história. Sabia-se, igualmente, que este ano não se poderia referir a outro milénio porque as teorias comumente admitidas, no tempo de Vieira, acerca da duração da Criação, atribuem ao mundo a duração máxima de seis mil anos. Quatro mil precederam o nascimento de Cristo. Em 1660, o universo estava fatalmente no seu último milénio.

Segundo esta lógica, o ano crucial não poderia deixar de ser o ano referido. Os expectantes não se contentaram em afirmar que São João quis anunciar um acontecimento capital da história da criação indicado no número da Besta.

O Padre António Vieira interpreta a passagem do *Apocalipse* e considera-a inspirada nos seus mínimos detalhes. Cada número está carregado de um valor simbólico, no qual o criador dissimulou uma verdade sobre a história. O número 666, interpretado como uma maneira secreta de escrever o nome do fundador do Islão. Chega a esta conclusão escrevendo o nome de Maomé em latim e no genitivo e recorrendo ao valor numérico das letras do alfabeto grego:

$$\begin{array}{cccccccc} \text{M} & \text{A} & \text{O} & \text{M} & \text{E} & \text{T} & \text{I} & \text{S} \\ 40 & 1 & 70 & 40 & 5 & 300 & 10 & 200 = 666 \end{array}$$

Fazendo a soma, o resultado corresponde aos caracteres timbrados na testa da Besta. A conclusão brilhante a que chega é, logicamente, a que São João quis designar com este número misterioso: Maomé e os seus descendentes. Vê aqui também contida a profecia da destruição próxima do poderio otomano.

Este número traduz ainda uma conta perfeita, *um conto cheio*. Ele possui uma particularidade que lhe assegura um lugar único na numeração. Escrito em caracteres romanos é: MDCLXVI.

Com efeito, conclui-se que este número é o único que se pode escrever utilizando todas as letras da numeração romana, dispostas na ordem normal descendente. Esta perfeição não podia ser mais do que o símbolo de uma totalidade, de um desfecho: “Porque todos os números do abecedário latino se enchem completamente na conta deste ano, sem se acrescentar, nem diminuir, nem trocar ou alterar a ordem deles: porque M vale mil, o D quinhentos, o C cento, o L cinquenta, o X dez, o V cinco e o I um; e todos juntos pela mesma ordem vêm fazer 1666: MDCLXVI.” Recorde-se que Bandarra também usou este número para anunciar a realização e teve em conta esta significação:

O Rei novo é escolhido  
 E elegido...  
 E nestes seis  
 Vereis coisas de espantar?!  
 (...)  
 E depois de eles entrarem  
 Tudo será já sabido,  
 Aqueles que aos seis chegarem,  
 Terão quanto desejarem  
 E um só Deus será conhecido<sup>39</sup>.

Para fomentar ainda mais a expectativa, registou-se uma série de acontecimentos anormais no ano precedente ao de 1666. Cometas, meteoritos, juntamente com tempestades e inundações terríveis, assolaram a Europa com conseqüências graves para a agricultura. O resultado era o habitual quando aconteciam anos maus: fomes e doenças epidémicas entre as populações. Vieira vê nestes acontecimentos trágicos o prenúncio das felicidades grandes que deveriam ser precedidas de muitos sofrimentos: “(...) todo o meu temor é que, antes das esperadas felicidades, dê Deus

alguma grande satisfação à sua justiça.” Os sinais são diversos e multiplicam-se por todos os lados, uns fruto de fenómenos cósmicos e naturais, outros resultantes da ênfase da criatividade popular. Sob a alçada da Inquisição, António Vieira estava mais confiante do que nunca: “Tudo são sinais e prodígios que solenizam as vésperas do ano fatal, por cujas maravilhas nenhum há já tão incrédulo que não espere.”<sup>40</sup>

Mas o ano 1666 passou sem trazer outra coisa ao mundo que não fosse o cortejo habitual de alegrias e sofrimentos. Para António Vieira, este ano foi, sem dúvida, um dos mais sombrios da sua vida. Apesar desta decepção e da defesa acérrima contra os juízes da Inquisição, a grande esperança não deixou de sustentá-lo. Vieira admitiu a existência de um erro de contagem e foi, até à sua morte, reprojectando para outras datas a chegada da plenitude dos tempos.

### CONDENADO PELA INQUISIÇÃO

Estando a sua vida e obra sob escrutínio judicial, acaba por ser considerado réu e recebe ordem de prisão nos cárceres da Inquisição a 1 de Outubro de 1665. A seu pedido, é dispensada a entrada nos cárceres e fica antes sob custódia em prisão domiciliária. É-lhe feito, como era praxe daquele tribunal, o inquérito de “limpeza de sangue”, não lhe sendo diagnosticados antecedentes judaicos, mas apenas uma “avó paterna mulata”. Depois, é intimado pelo Santo Ofício a escrever a sua defesa, não lhe sendo autorizado, todavia, a ter em seu poder mais livros do que o *Breviário* e a *Sagrada Escritura*.

Não obstante a sua débil saúde, situação que alegou para atraso na escrita da sua resposta às acusações, nunca prescindiu do direito de se defender e acabou por escrever uma volumosa apologia que contemporaneamente veio a lume com o título *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. O seu maior biógrafo, Lúcio de Azevedo, escreveu que este documento de resposta às

acusações expressa a “grandeza do seu ânimo”, genial e inconformado. A defesa vai ser apresentada ao Santo Ofício no ano seguinte. Nesse ano de 1666, a sua imaginação utópica tinha projectado a data de inauguração do Quinto Império com a derrota do Império Turco. Defendeu-se com um grande arsenal erudito, em jeito de tese, das acusações que lhe faziam de milenarismo, de judaizar, de defender doutrinas que se desviavam dos conteúdos dogmáticos da fé católica.

A sentença já estava congeminada há muito pelo Tribunal da Inquisição, mas só foi lida a 24 de Dezembro de 1667, no mês que se seguiu à abdicação do rei D. Afonso VI em favor de seu irmão, o Príncipe D. Pedro, que assume então a regência do Reino. A sentença é implacável e priva Vieira da liberdade de palavra, de acção e de liderança. Os Inquisidores retiram perpetuamente ao grande orador a faculdade de pregar, de ter voz activa e passiva na sua ordem, isto é, de poder votar e de ser eleito ou tomar, de outra forma, parte nas decisões da Companhia de Jesus. A fechar o castigo, é obrigado à reclusão num colégio dos Jesuítas. Foi, portanto, reduzido a uma espécie de minoridade social e institucional.

O espírito livre de Vieira não podia experimentar pior morte do que a morte da sua liberdade. Assim, é proibido judicialmente de usar da ferramenta da palavra para intervir social e politicamente. Na sua Ordem, que tanto amava e da qual nunca quis dissociar-se, era agora reduzido a um membro sem direitos. Em nome do amor à sua Companhia de Jesus e fiel à sua condição de religioso, obrigado pelos conselhos evangélicos da Castidade, Pobreza e Obediência, até chegou a recusar, noutra tempo, a proposta do seu fiel amigo D. João IV para o fazer bispo, a fim de ficar mais protegido, pela púrpura, dos seus detractores, particularmente da Inquisição.

Ouviu de pé, ao lado dos seus confrades, a sentença que lhe foi lida no Colégio da Companhia, em Coimbra, que resultou de um auto judicial constituído por mais de mil páginas, ficando

constrangido a viver recluso até ao fim da vida naquele colégio dos Jesuítas (pelo facto do Mosteiro de Pedroso, nos Carvalhos, onde estava inicialmente designado o lugar da sua prisão, não ter condições para o efeito) e a pagar as despesas do processo judicial que foram estimadas em 17\$223 réis. Foi documentado o facto do Inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco, inimigo fidalgo de Vieira, ter sofrido uma apoplexia, em Lisboa, no exacto momento em que era lida a sentença contra o jesuíta em Coimbra, vindo a falecer passados três dias. Em boa parte, a condenação do Padre António Vieira acabava por ser uma vitória dos sectores desafectos à Companhia de Jesus e o sinal de que, naquele momento, a sua velha influência junto dos grandes círculos do poder tinha sido fortemente subtraída.

### **A PROGRESSIVA LIBERTAÇÃO DAS PENAS DO SANTO OFÍCIO**

Todavia, nada mais flutuante no mundo do que a alternância das posições de poder, mesmo no tempo da monarquia. Entretanto, uma nova viragem estava a verificar-se no governo do Reino, com a subida ao trono do príncipe regente D. Pedro e o regresso de alguns antigos amigos seus para junto da corte, como foi o caso do duque de Cadaval.

Começa, então, a conseguir progressivamente algumas atenuações do rigor da sentença inquisitorial que lhe fora aplicada. No mês de Março, em que Portugal celebra a paz com Castela e obtém o reconhecimento da sua independência restaurada, Vieira é autorizado a mudar para uma residência da Companhia mais próxima da corte: fixa-se no Noviciado da Cotovia em Lisboa. E não tardou a reaver a sua liberdade, a 12 de Junho, apenas com a condição de não mais abordar as ideias condenadas. Passados poucos dias, a 22 de Junho, regressa ao púlpito para usar da palavra que lhe fora proibida, pregando na Capela Real por ocasião do aniversário da rainha. Este sermão será publicado ainda naquele ano em Paris, sendo a sua primeira edição em língua

francesa. Nesse mesmo ano, conhece mais outra internacionalização da sua famosa oratória, com a publicação em italiano de um volume de sermões na cidade de Roma.

A sua fama de pregador não foi ofuscada pelas sequelas do processo inquisitorial de que foi alvo, pois o seu nome continuava agora a encher igrejas e a ser solicitado para pregar em prestigiados púlpitos, não só do Paço Real, mas também da Sé Episcopal. Contudo, deixou para sempre de voltar a ser considerado, como figura de relevo, no que mais desejava: ser conselheiro outra vez do monarca e poder apresentar os seus projectos políticos em prol da reforma do país.

### **A GLORIOSA VIAGEM A ROMA**

No último ano daquela que foi uma década terrível para aquele jesuíta, o Papa reconhece a independência do Portugal restaurado pela bula “Dilectum Filium”, emitida a 1 de Janeiro, e Vieira consegue autorização para sair de Portugal e viajar até Roma. O objectivo oficial desta viagem, apresentada também como uma peregrinação aos túmulos dos Apóstolos São Pedro e São Paulo, era tratar do processo de canonização do Beato Inácio de Azevedo e dos seus 39 companheiros jesuítas interceptados e martirizados pelos protestantes holandeses a caminho dos campos de missão brasileiros. Assim sendo, Vieira foi enviado à Cidade Eterna em pleno Verão de 1669 com este santo propósito pelo seu Superior Provincial, o P.<sup>o</sup> Francisco de Avelar. Embarca para Itália a 15 de Agosto, fazendo escala em Alicante e Marselha. Chega a Roma por terra, depois de ter passado por Florença, a 21 de Novembro daquele ano, e Vieira não tardará a encantar a corte pontifícia e a corte da própria rainha Cristina da Suécia, exilada em Roma, com o poder sedutor da sua Palavra barrocammente decorada.

Com esta sua viagem de peregrinação à cidade papal, Vieira entra na década de 70, aquela que será a sua década da desforra

em relação aos seus vigilantes inimigos. Sobre aqueles que nunca lhe faltariam em abundância ao longo do seu percurso, Vieira tinha falado em Lisboa no *Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma*, pregado no ano de 1649. Encarece o significado dos inimigos na vida de um homem com coluna vertebral, baseando-se na perspectiva estóica do filósofo ibérico Séneca: “*Fostes tão mofo que passaste toda a vida sem ter inimigos*. Não ter inimigos tem-se por felicidade, mas é uma tal felicidade que é melhor a desgraça de os ter do que a ventura de os não ter. Pode haver maior desgraça que não ter um homem bem algum digno de inveja? Pois isso é o que se argui de não ter inimigos”.

Longe das intrigas e dos inimigos portugueses, Vieira procura em Roma triunfos que remedeiem, de algum modo, as feridas causadas pelas suas ideias ousadas na mentalidade conservadora do seu país e, especialmente, na sua imagem e na sua boa fama. Sente-se bem recebido na Cúria Geral dos Jesuítas, governada pelo Geral João Paulo Oliva e onde também residia o Assistente de Portugal, o P.<sup>c</sup> Gaspar Correia.

Ganhando a estima e a admiração do Superior Geral da Companhia de Jesus, que já sabia bem da sua fama de grande orador, o Padre António Vieira começa por pregar na Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma e em português. Desse conjunto de peças oratórias, deixou-nos sermões notáveis sobre a identidade portuguesa e sobre o destino de ser português, os seus dois *Sermões de Santo António* destinados a um auditório composto por ouvintes portugueses residentes em Roma. Destacando a matricial vocação universalista dos nascidos em Portugal, afirma, no primeiro *Sermão de Santo António* pregado na cidade dos papas, que os portugueses têm pouca terra para nascer e muita para morrer: “para nascer, Portugal: para morrer o mundo”<sup>41</sup>.

No entanto, cedo se convence de que, se quisesse alargar o seu auditório e granjear a admiração dos romanos, teria que exercitar a arte de pregar em língua italiana. Para esse efeito, o Superior Geral dos Jesuítas manda-o aprender e aperfeiçoar o

italiano, em 1671. Em pouco tempo, e facilitado pelo seu conhecimento exímio da língua latina, aprende a língua do país dos papas e os seus sermões não tardarão a colher grandes aplausos entre ouvintes de uma língua estrangeira.

A força do seu verbo esmaga de admiração sucessivos auditórios e vence em jogos retóricos, para que foi convocado, prestigiados oradores. Ficou célebre a disputa intitulada *Riso de Demócrito contra as Lágrimas de Heraclito*, vencida por Vieira contra o P.<sup>e</sup> Jerónimo Catâneo, diante de um auditório ilustre composto pela rainha Cristina, que o convidou, e por vários cardeais e outros dignatários de Roma.

O momento alto da sua glória internacional de grande pregador em Roma consistiu no convite que lhe foi endereçado, no último mês do ano de 1673, pela rainha Cristina da Suécia, convertida ao catolicismo e por isso exilada em Roma desde 1668, para ser o seu pregador oficial. Tinha conquistado a admiração incondicional da monarca sueca, não só nas disputas retóricas ocorridas no seu palácio, mas também através dos cinco sermões que pregou na sua capela real, que tiveram por tema as “Cinco Pedras de David”. Sentiu-se, porém, obrigado a recusar tão honrosa nomeação para pregador da rainha, temendo trair a confiança do monarca português ao servir uma soberana estrangeira e por sempre alimentar o desejo de voltar a Lisboa, donde o seu pensamento nunca tinha saído de facto. Aliás, isto mesmo confessará em carta enviada a Duarte Ribeiro de Macedo a 10 de Julho de 1674: “Roma para mim é Lisboa, onde estou sempre com o pensamento, e por isso sempre triste”<sup>42</sup>.

No entanto, não deixou de frequentar o Palácio Riário, onde em torno da erudita rainha Cristina e, sob os auspícios do Cardeal Azzolini, participavam na Academia Clementina figuras destacadas da elite cultural e científica do tempo, quer das áreas da literatura e da história, quer das áreas da física e da astronomia, sem faltarem personalidades eminentes da teologia e da oratória barroca. Quer na corte da rainha da Suécia, quer na corte papal,

quer ainda na Cúria da Companhia de Jesus, Vieira teve a oportunidade de conviver com figuras gradas do mundo católico que viviam ou passavam por Roma e com personalidades notáveis da política e da cultura italianas. Foi, por isso, para Vieira um momento de alargamento de horizontes e de granjear o reconhecimento internacional do seu talento nos palcos da alta-roda da capital do catolicismo.

Não foi de facto menor o prestígio que alcançou na Santa Sé entre a corte papal, junto do alto clero romano: mosenhores, bispos e cardeais. Perante a Cúria Romana, pugnou persistentemente para alcançar dois fins secretos pelos quais tinha saído de Portugal em direcção a Roma: a obtenção da absolvição da condenação inquisitorial que lhe tinha sido imposta e a defesa da causa dos cristãos-novos em nome da qual tinha também sido perseguido pelo Santo Ofício português.

Com o Superior Provincial dos Jesuítas das missões do Malabar, o Padre Baltazar da Costa, entretanto chegado a Roma, congemina a criação de uma Companhia Mercantil para Oriente com o mesmo traçado daquela que tinha criado para o Brasil, no tempo de D. João IV. Convenceu-se que este seria um instrumento decisivo para refrear as perdas do Império Português do Oriente, cada vez mais carcomido pelo ascendente Império Holandês e ao mesmo tempo cobiçado por ingleses e franceses.

Fortalecer o império era, no seu ideário religioso, em última análise, reforçar também o cada vez mais fragilizado Padroado Português, que patrocinava a expansão missionária católica. O capital mais importante para criar esta Companhia monopolista teria de vir necessariamente da elite mais empreendedora e detentora de riqueza disponível para investir: homens de negócios cristãos-novos. Para o efeito defende, novamente, em propostas enviadas ao príncipe regente D. Pedro, a tomada de medidas protectoras da “gente de nação”, nomeadamente a revisão dos predadores estilos inquisitoriais e a emissão de um perdão geral que libertasse os descendentes de judeus das suspeitas que, sobre

eles, pairavam e que os faziam eternamente culpados.

Feito um acordo prévio, no qual se concertavam as condições desta criação para apoiar a reabilitação das possessões portuguesas ultramarinas, chegou a ser enviada, em 1672, uma missiva da parte dos cristãos-novos à corte portuguesa para pedir uma decisão em favor desta proposta.

Todavia, a conjuntura não era nada favorável a uma decisão positiva. Recorde-se que, a 11 de Junho de 1671, tinha-se dado o célebre caso da violação do sacrário da Igreja do Mosteiro de Odivelas. O acto sacrílego foi logo atribuído aos Judeus, tendo-se despoletado uma onda popular de anti-semitismo, incitada por pregadores fanáticos e pelos sectores ligados à Inquisição, apesar de mais tarde se vir a provar que foi um acto executado por um bandido vulgar. A reacção provocada, na sequência deste incidente contra os cristãos-novos, com o recrudescimento da propaganda anti-semita, levou o próprio D. Pedro a ameaçar a *gente hebraica*, considerada “gente ímpia”, com medidas radicais que iam desde o confisco dos bens a uma nova expulsão geral do Reino. As medidas mais radicais não foram aplicadas, em grande medida devido ao desacordo dos conselheiros ligados à Inquisição que, com a expulsão dos cristãos-novos, veriam a sua razão de existir hipotecada e a sua fonte de financiamento deslocalizada.

Apesar de, no ano seguinte, este grave contexto ter abrandado e o príncipe regente ter-se mostrado favorável à proposta apresentada pela delegação cristã-nova, o monarca quis, antes de decidir, fazer uma consulta prévia às cortes, aos bispos e às universidades. A consulta recebeu da parte de todas as instituições parecer negativo, apenas com a excepção da Universidade de Évora, dirigida pelos Jesuítas, que se manifestou favoravelmente à proposta da criação de uma Companhia Comercial para as Índias Orientais com capital cristão-novo.

Perante tantos pareceres desfavoráveis, o monarca acabou por recusar o empreendimento cristão-novo. Venceu mais uma vez a posição conservadora e, assim, impediu-se de intervir com

um projecto empreendedor para travar a derrocada do império que estava a verificar-se a passos largos. Vieira e os Jesuítas estavam, neste momento, do lado da perspectiva mais avançada para benefício da afirmação de Portugal e, por isso, foram associados aos judeus pela propaganda pró-inquisitorial, que fez da Companhia de Jesus uma “Ordem protestante” que deveria até ser expulsa do Reino.

Na realidade, na criação de novas estruturas, à semelhança do que se praticava na Holanda e na Inglaterra, estaria a garantia de alguma salvação para o Império Português, cada vez mais moribundo. Só uma organização que fosse capaz de atrair volumosos capitais para investir em armadas modernizadas e outros meios logísticos poderia fazer frente ao crescente poderio das esquadras e companhias dos emergentes impérios do Centro e do Norte da Europa.

O Padre António Vieira reflecte, na sua epistolografia, o seu desgosto e lança o seu fogo crítico, denunciando de uma forma aguda a triste situação da sociedade portuguesa subjugada pela Inquisição. Vieira sabia e acusava que este Tribunal «matava inocentes». Tal era a má fama da Inquisição portuguesa em Itália que, numa carta escrita de Roma, informa que naquela capital do catolicismo «corria a notícia que se alguém era inocente que o mandassem para Portugal para logo o queimarem». O pregador aponta o ambiente de espionagem doentia que corroía o tecido social português: «Em Portugal não se abre uma porta nem se fecha sem que toda a terra o não saiba». Numa “Carta do Padre António Vieira estando em Roma”, o pregador jesuíta ridiculariza em extremo a inconsistência das acusações que se alegavam para condenar os cristãos-novos: «quando queimaram um judeu, inocentemente acusado de ter assado o carneiro pascal, não faltou quem confessasse tê-lo visto levar o carneiro na algibeira, assá-lo ao lume de candeia e depois engolir o candeeiro»<sup>43</sup>.

## VITÓRIA CONTRA A INQUISIÇÃO

Contudo, Vieira não baixou os braços. Em Roma, somou o seu prestígio de pregador ao seu talento de advogado, e com a assessoria do ex-secretário do Santo Ofício português, Pedro de Lupina Freire, que estava em Roma, dispensado e degredado pela Inquisição, escreveu um relatório anti-inquisitorial denominado *Notícias Recônditas*, onde descreve os procedimentos desumanos daquele Tribunal.

Este documento de acusação da autoria de Vieira, juntamente com as sucessivas queixas dos cristãos-novos, permitiram obter uma inédita medida decretada pela Santa Sé, sob o governo do Papa Clemente X, em 1674, que os chama de “Filhos Dilectos”. Através da forma de Breve Pontifício, preparado na realidade pelo Cardeal Altieri, dada a invalidez do papa, o trabalho da Inquisição portuguesa é suspenso. Aquele temível Tribunal português foi de facto proibido pelo Papa de poder realizar autos-de-fé, de fazer julgamento e foi intimado a parar com os processos e executar penas. Mas apesar de ter deixado de aplicar penas capitais, continuou a fazer queimas de pessoas em efígie.

Com efeito, o Santo Ofício obedeceu à medida papal de suspensão apenas em parte, procurando, através dos seus emissários, tentar alterar esta decisão da Cúria Romana de quem dependia, o que só conseguirá em 1681. Portanto, durante cerca de 7 anos, a Inquisição portuguesa esteve, pela primeira vez, oficialmente suspensa devido ao papel influente de Vieira junto da Santa Sé.

É neste período de luta contra aquela instituição poderosa, que nem o Papa conseguia vencer plenamente, que o Padre António Vieira, desiludido, escreve o seu famoso *Desengano Católico sobre a causa da gente de nação hebraica*. Verificando que o Papa e a Inquisição romana eram mais tolerantes e benignos, para com os descendentes de judeus, do que a portuguesa, acusa os sectores inquisitoriais portugueses do seu cruel conservadorismo e de quererem ser mais papistas que o papa:

“Adverte-se que a fé é católica, por ser romana, e que é cismático desatino resistir ao Sumo Pontífice com pretexto e pretensão de ser mais católico que o Vigário de Cristo, se é que Portugal não quer seguir o caminho de Inglaterra. É certo que todos os contrários de Portugal e parciais de Castela contradizem e impugnam o intento da gente de nação, persuadindo-se que só assim tratam da sua conveniência e da ruína de Portugal. Oh! quem pudera retumbar em Portugal com uma voz de trovão, para despertar os portugueses adormecidos com o ditame seguinte: ou Castela ou França procuram o seu proveito com dano de Portugal, ou não. Dizer não, é loucura muito grande; conceder que sim e procurar o mesmo que os inimigos procuraram, é delírio que se acha unicamente na política portuguesa”<sup>44</sup>.

Por isso, vai com todo o empenho defender que os cristãos-novos passem a ser julgados em última instância pela Inquisição de Roma, mais tolerante do que a de Lisboa, e menos enredada nos velhos preconceitos anti-semitas, misturados com fortes interesses económicos e de manutenção de redes de poder.

Além de se ter empenhado em tratar dos interesses da gente da nação, nome que era dado aos cristãos-novos de origem judaica e, por essa via, dos interesses de Portugal de acordo com o seu entendimento da política portuguesa, Vieira não descurou a sua questão pessoal neste processo. No ano a seguir, antes de regressar ao seu país, consegue uma segunda vitória contra a Inquisição portuguesa, que acaba por ser simbolicamente mais uma desautorização, ao mais alto nível eclesiástico, do Tribunal do Santo Ofício lusitano. Do papa que o admirava, consegue um Breve, datado de 17 de Abril de 1675, que o absolve de todas as condenações inquisitoriais e o coloca apenas dependente, para efeitos judiciais, da Congregação do Santo Ofício da Cúria Pontifícia, tornando-o assim imune para sempre do poder da Inquisição portuguesa.

## REGRESSO A PORTUGAL E DESILUSÃO DA POLÍTICA

António Vieira pode, agora com protecção e ilibação papal, responder sem sobressaltos à ordem de D. Pedro que o mandava regressar com urgência a Portugal, como de facto o fez no dia 22 do mês seguinte. Tinha cumprido com sucesso os principais motivos que o levaram a Roma e talvez superado as suas expectativas pessoais.

Na Cidade Eterna, além dos negócios políticos e religiosos que referimos, tinha adiantado, por ordem dos seus superiores, a preparação dos seus sermões para edição e manteve uma intensa correspondência com figuras importantes da sociedade e da Igreja portuguesa e italiana, nomeadamente com o grão-duque de Florença, de quem se tornou amigo no percurso que fez por Itália até chegar à cidade papal. Através desta correspondência, se pode ver que os assuntos relativos à política portuguesa o continuavam a preocupar fortemente e que estava a par das grandes questões políticas e diplomáticas da Europa daquele período. Não tinha abandonado, portanto, a sua vocação de homem político que se tinha revelado ao serviço do rei D. João IV.

De facto, apesar da cidadania do mundo ser mais adequada a espriar o seu espírito universalista, a paixão pela pátria prendia-o, como uma trela ao dono, para onde o coração pendia e o corpo desejava regressar irremediavelmente, como confessa na sua correspondência: “Não quero ter mais pátria que o mundo, e não acabo de acabar comigo não ser português”<sup>45</sup>.

A viagem de regresso à capital portuguesa fez-se por Marselha e por La Rochelle, aportando em Lisboa a 23 de Agosto daquele ano de 1675, com o Breve na mão que o isentava da jurisdição do Santo Ofício português. Mas a desilusão rapidamente se apodera do seu espírito ao ser recebido friamente em audiência pública e não privada, como esperava, pelo regente D. Pedro. De desilusão em desilusão, mantém-se em Lisboa mais cinco

anos, antes de partir definitivamente para o Brasil, sem nunca mais recuperar uma posição de relevo na alta-rodada política, para poder influir nos destinos do seu país.

Ainda fez uma última tentativa para conquistar a atenção do monarca, dedicando-lhe o primeiro tomo dos seus *Sermões* completos, que veio a ser publicado na Oficina de João da Costa, em 1679, mas sem grande resultado. Desiste, assim, definitivamente de recuperar o seu lugar de destaque na acção política e decide regressar ao Brasil para dedicar o resto da vida à vocação missionária. A voz das Terras de Vera Cruz chamava Vieira às origens da sua vocação, de tal modo que chegou a recusar mais uma vez o convite que lhe foi, entretanto, comunicado pelo Geral dos Jesuítas, para que voltasse à Roma e se tornasse confessor da rainha da Suécia.

### **REGRESSO DEFINITIVO AO BRASIL**

Depois de se ter empenhado, antes de partir, na preparação de uma nova estratégia missionária dos Jesuítas para o Maranhão, parte a 27 de Janeiro de 1681 para a Baía, munido dos poderes de Superior das Missões da Companhia de Jesus do Brasil. No entanto, contribuiu para que fosse aprovada, a 1 de Abril de 1680, uma lei favorável à liberdade dos índios do Maranhão.

Já na Quinta do Tanque, nos arredores da então capital da colónia portuguesa no Brasil, onde fixa residência, o Padre António Vieira recebe da metrópole duas notícias que o fazem desgostar ainda mais da sua amada pátria e reforçar o desejo, manifestado ao partir, de não mais querer regressar a Portugal. A Inquisição obtém da Santa Sé o fim da suspensão dos julgamentos e o Tribunal recupera o seu poder de acção apenas acatando algumas reformas pouco significativas. Para assinalar este desimpedimento do Santo Ofício, os estudantes de Coimbra juntam-se à população para queimar Vieira em efígie na cidade dos doutores. Vieira reage com ironia à ingratidão da pátria, declarando que gozava

ainda vivo dos “privilégios de morto” e confessa este lamento na sua correspondência: “Não merecia António Vieira aos portugueses, depois de ter padecido tanto por amor da pátria e arriscado tantas vezes a vida por ela, que lhe antecipssem as cinzas e lhe fizessem tão honradas exéquias”.

Dois anos depois, recebe a notícia de que lhe foi reconhecido o mérito e feita uma homenagem à sua obra na Universidade do México. Tinham-lhe sido dedicadas, com um retrato seu e emblemas triunfais, as *Conclusões Teológicas* daquela instituição universitária da colónia espanhola. Esta boa nova de reconhecimento estrangeiro contrastava gritantemente com o desmérito que lhe imputavam em Portugal e vinha confirmar ainda mais o diagnóstico que fez no segundo *Sermão de Santo António*, que escreveu em Roma, para ser proferido na Igreja de Santo António dos Portugueses, em 1672, e que, por doença do pregador, não foi de facto consumado. Numa crítica que ainda mantém hoje grande actualidade, Vieira acusa assim Portugal de não saber promover, mas sim, antes apagar os seus melhores talentos: “Em chegando aos horizontes da Lusitânia, ali se afogam os raios, ali se sepultam os resplendores, ali desaparece e perece toda aquela pompa de luzes. E se isto sucede aos lumes celestes e imortais, que nos lastimamos, Senhores, de ler os mesmos exemplos nas nossas histórias? Que foi um Afonso de Albuquerque no Oriente? Que foi um Duarte Pacheco? Que foi um D. João de Castro? Que foi um Nuno da Cunha, e tantos outros heróis famosos, senão uns astros e planetas lucidíssimos, que, assim como alumiarão com estupendo resplendor aquele glorioso século, assim escureceram todos os passados? Cada um era na gravidade do aspecto um Saturno, no valor militar um Marte, na prudência e diligência um Mercúrio, na altivez e na magnanimidade um Júpiter, na fé, na religião e no zelo de a propagar e exceder entre aquelas vastíssimas gentilidades, um sol. Mas, depois de voarem nas asas da fama por todo o mundo, estes astros ou indígetes da nossa Nação, onde foram parar quando chegaram a ela? Um vereis privado com infâmia

do governo, outro preso e morto em um hospital, outro retirado e mudo em um deserto, e o melhor livrado de todos, o que se mandou sepultar nas ondas do Oceano, encomendando aos ventos levassem à sua pátria as últimas vozes com que dela se despedia: *Ingrata pátria, non possidebis ossa mea!* Vede agora se tinha eu razão para dizer que é natureza e má condição da nossa Lusitânia não poder consentir que luzam nela os astros”<sup>46</sup>.

A cerca de meia légua da capital baiana, longe do bulício da corte e das preocupações da cidade, poderíamos pensar que teria chegado o tempo do repouso para o inquieto pregador se preparar para a etapa final da vida. Ali, deveria ocupar-se da preparação dos seus sermões, para continuar a publicação dos tomos seguintes, como o faz cumprindo, por obediência religiosa, a determinação dos seus superiores maiores.

Não perde de vista ainda a intenção de dar andamento ao trabalho de continuação das suas obras proféticas, a que atribui um valor superior. Apelida-as de “palácios altíssimos” por comparação com as “choupanas”, expressão que usa para classificar o menor valor que atribuía aos seus sermões, os quais, todavia, o vieram de facto a celebrar na História da Literatura. Apesar de ter deixado inconclusa a *História do Futuro*, decide entregar-se ao desenvolvimento daquela que viria a considerar a sua *magnum opus* (obra magna): a *Clavis Prophetarum: De Regno Christi in Terris consummato* (Chave dos Profetas: Sobre o Reino de Cristo consumado na Terra). De facto, acabará a sua vida a tentar concluir esta obra, onde revê a sua ideia de Quinto Império, de matriz mais nacionalizante, patente na *História do Futuro*, para dar à sua utopia, desiludido que estava com a sua pátria, um carácter mais universalista e eclesiológico. O Quinto Império será, nesta sua última obra profética, a realização do sonho de universalização do cristianismo sob a égide da Igreja e o estabelecimento de uma era ecuménica de paz e de fraternidade entre os homens. Também, com esta revisão de perspectiva, queria precaver a sua obra profética contra os esperados olhares censórios dos inquisidores e libertá-

la o mais possível dos desvios heréticos.

Não obstante, da Baía ia reagindo às notícias que lhe chegavam da corte e manifestando a esperança de um futuro auspicioso para Portugal. Acreditava que sempre algo de extraordinário poderia advir de uma realização política, de um casamento ou do nascimento de um herdeiro para o rei. Usava ainda, de vez em quando, o ofício de pregador de fama consolidada, para fazer elogios aniversariais ou para consolar a família real na ocasião de mortes inesperadas. Apesar de estar muito longe, não deixava de tentar fazer-se presente, nem que fosse através da publicação de um sermão em Lisboa, pregado no Brasil, mas que dizia respeito às questões da política portuguesa, como aconteceu com o *Sermão das exéquias da rainha D. Maria Francisca de Sabóia*, pregado a 11 de Setembro de 1684, na Igreja da Misericórdia da Baía. Com esta intervenção, aproveitou para fazer um elogio ao rei D. Pedro II, coroado como tal, no ano anterior, logo após a morte de D. Afonso VI e para desejar-lhe o nascimento de um herdeiro valoroso do novo casamento.

Um ano depois do casamento de D. Pedro com D. Maria Sofia de Neuburgo, Vieira alegra-se, num discurso exaltado de congratulação que profere na Sé, pelo nascimento do primeiro filho, chamado João, que morre passado pouco tempo. Não obstante, Vieira não desmobiliza da sua esperança e escreve um discurso apologético que envia à rainha de Portugal. Procura consolá-la da morte do primeiro filho e animá-la na fé, afirmando que só a Deus cabe confirmar, mais tarde ou mais cedo, a grande esperança de Portugal, consubstanciada na sua teimosa ideia teleológica do Quinto Império. Aqueles dois textos acabaram por ser reunidos num volume, significativamente intitulado *Palavra de Deus empenhada e desempenhada*, publicado em Lisboa, no ano de 1690, por Miguel Deslandes.

## UMA VELHICE ATRIBULADA: AFECTOS E DESAFECTOS

Apesar de se considerar como que abandonado e esquecido dos homens, o seu espírito não estava talhado para a resignação nem para a vida calma, antes para a intervenção, para o protagonismo, para a acção. Mas as “ressuscitações” de Vieira do seu dito estado de retiro, nem sempre aconteceram pelas razões mais prestigiosas. Em resultado do homicídio do Alcaide da Baía, cometido a 4 de Junho de 1683, por oito homens mascarados que depois se refugiaram no colégio da Companhia de Jesus, invocando a lei do homizio, Vieira vê-se obrigado a defender a sua honra, a do seu irmão Bernardo Ravasco e a do seu sobrinho Gonçalo Ravasco, alegadamente envolvidos no crime. A associação a este homicídio do irmão do Padre António Vieira, que então era Secretário de Estado, deveu-se ao seu conhecido desentendimento com o governador do Brasil e ao apoio que este último gozava do Alcaide da Baía neste processo. O caso resultou na despronunção dos seus familiares passados três anos, desfecho para que muito contribuiu a advocacia de Vieira.

Entretanto, alguns focos de instabilidade reacenderam-se em algumas regiões do Brasil. Em 1684, manifestou-se aquele que foi considerado o primeiro movimento autonomista do Brasil, o chamado Pronunciamento de Beckman, em São Luís do Maranhão. Ocorrem também, nesse ano ainda e no seguinte, levantamentos no Pará e no Maranhão. Houve novamente a pretensão de expulsar os missionários da Companhia de Jesus que prejudicavam os interesses dos colonos em relação aos índios.

Vieira, no seu retiro da Baía, manifesta, em 1697, o desejo de voltar ao trabalho missionário directo nos sertões do Maranhão e da Amazónia. Não já na qualidade de simples missionário como desejava, mas com o estatuto de Visitador Geral das Missões do Brasil e do Maranhão, nomeação que recebeu do Geral da Companhia de Jesus. No ano seguinte, vai poder voltar ao Colégio e intervir como estratega e orientador do esforço missionário

dos Jesuítas. O novo cargo que recebera acabava por representar mais um reconhecimento e uma recompensa, da parte da sua Ordem, pelo grande prestígio da sua pessoa e da sua obra, do que uma nova rampa de lançamento para a acção. Mas Vieira, apesar de velho e cansado, não quis deixar-se quieto à sombra do honroso título que recebera.

Nesse mesmo ano, tenta inculir um novo fôlego na acção missionária da Companhia, fazendo uma exortação doméstica aos jesuítas do Colégio da Baía, onde passava a ser a sua residência oficial de Visitador. Exalta a importância da “universidade” de almas dos bosques da gentildade e incentiva a necessidade estratégica da aprendizagem das línguas indígenas como trabalho prévio à evangelização.

Envia recomendações aos missionários para que reclamem, insistentemente ao rei, a falta de cumprimento do Regimento das Missões e as dificuldades da nova lei de liberdade dos índios que teria cláusulas mais obstrutivas que a de 1655.

No ano seguinte, envia a Lisboa o Procurador das Missões da Companhia, o P.<sup>o</sup> Baltazar Duarte, para solicitar mais missionários para o Brasil. Apesar de ter pedido, neste segundo ano de mandato, ao Superior Geral, a dispensa do cargo de Visitador, devido às sentidas incapacidades da sua idade avançada, acabará por cumprir o seu triénio, regressando, em 1691, à Quinta do Tanque. Até ao fim do exercício das suas funções de Visitador, vai promover novas incursões missionárias, nomeadamente a dos Quiriris no interior da Baía, investindo nelas o lucro obtido com a venda dos seus livros de sermões, que estavam a ser sucessivamente publicados com ampla aceitação.

Retirado novamente dos cargos de responsabilidade na sua ordem, para, com sossego, se dedicar à preparação da publicação das suas obras, revelou-se, todavia, incapaz de refrear totalmente o seu desejo de intervenção, quer nos assuntos públicos, quer nos da sua Ordem, com custos pessoais, por vezes graves.

Convicto da sua razão e da sua experiência, exasperou com

a sua teimosia interventiva aqueles que detinham cargos de autoridade. O caso mais grave aconteceu com a sua interferência insistente no processo de eleição de um Procurador pela Congregação Provincial da Companhia de Jesus, reunida na Baía, em 1694. O Procurador teria a missão de ir à Congregação Geral, reunida em Roma, tratar de assuntos importantes dos jesuítas do Brasil. A inoportuna interferência de Vieira, nesta decisão, mereceu uma veemente reprovação de todos os superiores da Companhia de Jesus do Brasil, chegando ao cúmulo de o privarem da voz activa e passiva no que às decisões da sua ordem dissesse respeito.

Como era de esperar, Vieira não se conformou com esta pena, tanto mais que a sua intervenção visava defender princípios e conquistas por que tinha lutado no passado, nomeadamente no que às administrações dos índios e à sua liberdade concernia. Inspiravam-lhe, de facto, sérios cuidados algumas tendências e cedências dos responsáveis da Companhia de Jesus às velhas pretensões dos colonos, contra as quais tinha lutado toda a vida e com o risco da mesma vida. É então que escreve este desabafo contra os conspiradores da dignidade de todos os homens: “Não me temo de Castela, temo-me desta canalha”. Sobre este último grito de revolta, comenta o grande biógrafo de Vieira: “Foi a última vez que interveio no assunto da liberdade dos índios, tanto do seu coração, como o das franquias da gente hebraica pelos quais ambos trabalhou com afinco e suportou dos contemporâneos inimizades e perseguições; e um inimigo póstumo, mais encarniçado que nenhum dos outros, nascido dois anos depois da sua morte, Pombal, havia de os resolver no mesmo sentido das suas ideias, mas caluniando-lhe o intento e deformando-lhe as acções”<sup>47</sup>.

Apresenta recurso da decisão dos seus superiores ao Geral, num processo que dilacerou o seu espírito no final da vida. Embora o Superior Geral viesse a atender ao seu recurso e acabar por anular a decisão que o condenou, a sentença definitiva só chegaria à Baía depois da sua morte, ocorrida a 18 de Julho de 1697.

Quase cego, dedicou os últimos anos da sua vida a concluir os seus escritos proféticos e a preparar sermões para edição, já com ajuda de um secretário, a quem ditava livros e correspondência que procura manter, agora, com cada vez menos regularidade, com amigos e figuras gradas da sociedade portuguesa e europeia.

Apesar dos desaires e amarguras provocadas por inimigos externos e por alguns confrades seus, ainda vê, nos últimos anos da sua vida, algumas ideias suas vingarem, como foi a criação a 1 de Março de 1694, conforme projecto seu, apresentado dois anos antes, da Casa da Moeda do Brasil, instituição considerada importante para a consolidação da estrutura económica colonial daquele imenso território. Entretanto, continuaram a chegar ao seu conhecimento o eco da sua notoriedade de grande pregador no estrangeiro. Por exemplo, em 1690, foi publicado em Puebla de los Ángeles, no México, a “Carta Antenagórica” da poetisa Soror Inés de la Cruz, a propósito do *Sermão do Mandato*, que classifica Vieira como “orador grande entre os maiores”<sup>48</sup>. À data da sua morte, já tinha 11 tomos de sermões publicados, sendo os quatro que faltavam publicados postumamente até o ano de 1748.

Vieira foi, ainda em vida, o autor barroco português mais publicado no estrangeiro, contando com várias colectâneas do seu sermonário, editadas em várias línguas modernas dos países europeus, sem faltar uma edição em latim, feita em Colónia, na Alemanha. Não deixaram de surgir ainda textos “apócrifos” que começaram a vir a lume dados como se fossem da sua autoria e que António Vieira não lhes reconhece propriedade. A Vieira não foi, pois, também estranha aquela tendência de atribuir aos grandes autores escritos que não foram de facto da sua autoria, o que não é mais do que uma estratégia de conferir autoridade maior a textos que pretendem veicular determinadas ideias. O caso mais emblemático foi o livro *Arte de Furtar*, obra que até há pouco tempo era dada como sendo do Padre António Vieira, mas que a crítica textual e editorial já o deu como sendo mais

uma contrafacção.

A sua fama de pregador exímio tinha-se de facto imposto não só no seu país, mas extravasado fronteiras, contribuindo para prestigiar a língua portuguesa, enquanto instrumento de criação literária e de pensamento.

A sua personalidade apaixonada, fiel às suas convicções até ao sangue, as suas ideias demasiado avançadas e muitas delas incompreendidas pela mentalidade estreita do seu tempo, tornou-o uma personalidade controversa que granjeou grandes admiradores e amigos fiéis, mas ao mesmo tempo lhe garantiu a vigilância crítica, por vezes violenta, de muitos inimigos. Não obstante os conflitos que suscitou dentro da sua própria ordem, nos últimos anos da sua vida, em nome da fidelidade aos seus princípios e à sua perspectiva de defesa da liberdade dos índios, que foram um dos grandes amores da sua vida, Vieira mereceu da parte dos superiores gerais dos Jesuítas solidariedade, respeito e reconhecimento pela sua pessoa e obra. Entre outras provas daquele superior apoio, podemos lembrar aquela última documentada em 1695, ao ter recebido uma carta da Cúria Geral que garantia a estima do Geral da Companhia de Jesus e lhe reconhecia a sua bondade e grandeza de espírito. O Geral dos Jesuítas quis sossegá-lo, ao declarar-lhe que poderia confiar, pois o diferendo com os seus superiores, de que apresentou recurso, iria ser resolvido com a melhor atenção e justiça.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Três anos antes de acabar o século de Seiscentos, morreu no Colégio da Baía aquele que, como escreve Álvaro Dória, encheu todo esse conturbado século XVII. Foram-lhe feitas cerimónias fúnebres no Brasil e em Portugal, à altura da sua estatura de grande homem de Igreja e de Estado. Dois dias depois da sua morte, o seu confrade, P.<sup>c</sup> António Andreoni, publicou a sua primeira biografia com o título que contribuiu para a perenização

da memória de uma vida, *Compêndio da vida do muito exímio Padre António Vieira*. Imortalizava-se na memória histórica aquele que, no dizer lapidar de Aníbal Pinto de Castro, “converteu-se num verdadeiro símbolo do seu tempo”. O tempo era do barroco e da sociedade dos contrastes, aliás, como sempre são em maior ou menor grau as sociedades dos homens. Vale a pena recordar o quadro social feito pelo biógrafo citado de Vieira, na sua obra intitulada *António Vieira: Uma síntese do barroco luso-brasileiro*: “Vivia a sociedade portuguesa dessa mesma época num permanente conflito entre a autoridade e a liberdade, a contenção e a exuberância, o pecado e a graça; conflito de indivíduos, de classes, de consciências, de interesses e de credos”<sup>49</sup>.

Vieira procurou responder às contradições do seu tempo com a palavra utópica que, de algum modo, semeia, não só nos escritos proféticos, mas também em muitos dos seus sermões, cartas e projectos práticos de reforma do país. Quis, com a sua vida, forçar a chegada do Quinto Império, que até ao fim acreditou ser possível realizar na terra. Mas, apesar de ser padre, o autor da *História do Futuro* não cede às tentações do clericalismo. O Quinto Império faz pensar, *ante litteram*, numa federação, numa sociedade das nações, na qual cada um sabe renunciar a uma parcela de soberania nacional, em favor do bem geral. Um dos seus mais luminosos estudiosos franceses, Raymond Cantel, escrevia nos anos sessenta do século XX: “Pensando à escala mundial, Vieira, sentiu o cansaço dos homens perante a guerra. Foi um daqueles que, no seu tempo, teve a capacidade de sentir a necessidade imperiosa dos povos se unirem, de tenderem para objectivos comuns de forma a construir a harmonia universal. Idealizou um projecto para que os homens obtivessem mais felicidade na terra, mas não pensou que a pudessem alcançar dispensando-se do céu”<sup>50</sup>.

A problemática da instituição sólida e eficaz de uma autoridade mundial pacificadora e produtora de consensos, não tem sido uma das grandes labutas dos homens do nosso tempo actual? A

exigência e procura dessa autoridade universal para oferecer e regular as soluções de paz e de reconciliação entre os homens e estabelecer os caminhos da solidariedade tem sido uma das labutas políticas dos séculos XX e XXI, as quais foram, de algum modo, corporizadas, apesar das inúmeras contradições da burocracia dos interesses, na Organização das Nações Unidas (ONU). E não será esta uma das grandes exigências, ainda muito situada actualmente no domínio da utopia, do século XXI e do milénio que começamos a viver?

O estudioso francês citado, Raymond Cantel, considerou a ideia de Quinto Império, especialmente na linha traçada por Vieira, como a prefiguração, o sonho *avant la lettre*, deste projecto que, hoje em dia, não é só pertença de um ou dois sonhadores, mas é uma exigência que reúne muitos consensos em termos internacionais. Esse Quinto Império, nome simbólico de todas as aspirações de unidade, de paz e comunhão entre os homens, só poderá ser fundado por um novo tipo de homem que supere efectivamente *o homo mechanicus*. Este homem criado pela era industrial, corre o risco de se tornar hegemónico na era da informática que emerge triunfante contra todas as resistências, e que o Padre Manuel Antunes, um dos grandes pensadores humanistas do século XX português, bem caracteriza: “O *homo mechanicus* é um *homo dynossauricus*. Multiforme e disforme quase como os seres de certa espécie animal aparecida e desaparecida durante a era secundária. Gigantesco e liliputiano, maciço e alongado, duro e dúctil, compacto e plástico, entre réptil e ave, ora armado de dentes e de grifos, ora de bicos e picos, o *homo mechanicus* provoca a expansão da mudança mas sem lograr ajustar-se-lhe; produz novos objectos, sempre novos objectos, mas sem, por vezes, saber bem para quê; cria novas aspirações, novos desejos, novas necessidades para, finalmente, os não satisfazer, pelo menos em larguíssimas camadas da população; procura a segurança nos seus órgãos de ataque e de defesa para, no cabo de contas, ficar exposto à extinção da espécie e da própria vida; vai multiplicando

prodigiosamente os meios, mas está longe de os proporcionar aos fins, construindo, ao mesmo tempo, os explosivos desses mesmos meios; preocupa-se com o ritmo, cada vez mais rápido, da evolução, mas não cura bastante de saber em que sentido”<sup>51</sup>.

Um homem deste tipo nunca poderá realizar a proposta de transformação da humanidade que o Quinto Império simboliza, isto é, a urgência da efectiva humanização do mundo. Só um novo tipo de homem que, nos anos 70 do século XX, Manuel Antunes, cujas ideias avançadas fazem deste jesuíta um Vieira dos nossos dias, designava como o *homo misericor* – o homem movido pela centralidade do coração, “do coração tido como o símbolo e o órgão central da afectividade”. Pois é, segundo este autor, pela misericórdia (do latim *mise-ricordia*, isto é, movimento do coração – “constelação formada pela ternura, a bondade, a paciência, a longanimidade, a indulgência”), que a face desumana da terra pode mudar. O Quinto Império não é mais, no dizer de outro grande estudioso de Vieira, António Lopes, o sonho de “amorização do mundo”<sup>52</sup>.

De facto, o avançado pensamento utópico de Vieira poderia ser, no dizer certo de Aníbal Pinto de Castro, uma espécie de “manual de cidadania do futuro” de grande validade para os seus contemporâneos e ainda para nós, homens do século XXI.

A vida de Vieira é uma escola, que a obra reflecte e a memória dos seus contemporâneos testemunha. Uma escola de sabedoria edificada na Universidade do Mundo, onde o grande jesuíta aprendeu, à custa de muito sofrimento e desilusão, cinzéis que purificaram o ouro bruto dos seus ideais e da sua vontade férrea de transformar o mundo com a sabedoria fina sobre a vida dos homens. Grandes autores portugueses que se lhe seguiram beberam na sua escola, particularmente na sua escola da palavra, onde muitos continuam a beber inspiração para aperfeiçoar a língua portuguesa como instrumento poderoso de traduzir o pensamento sagazmente dito em linguagem belamente ornamentada<sup>53</sup>.

Em 1931, numa página do *Livro do Desassossego*, Fernando

Pessoa confiou a Bernardo Soares, seu semi-heterónimo, esta confissão: “Não choro por nada que a vida traga ou leve. Há porém páginas de prosa que me têm feito chorar. Lembro-me como de que estou vendo, da noite em que, ainda criança li, pela primeira vez, numa selecta, o passo célebre de Vieira sobre Salomão: *Fabricou Salomão um palácio...* E fui lendo até ao fim, trémulo, confuso; depois rompi em lágrimas felizes, como nenhuma felicidade real me fará chorar, como nenhuma tristeza da vida me fará imitar. Aquele movimento hierático da nossa clara língua majestosa, aquele assombro vocálico em que os sons são cores ideais – tudo isso me toldou do instinto como uma grande emoção política. E, disse, chorei: hoje, relembro, ainda choro... não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho, porém, um sentido, um alto sentido patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa.”<sup>54</sup>

Vieira deu a cidadania da língua portuguesa ao maior poeta português do século XX. No nosso século, carente de utopias verdadeiramente mobilizadoras e iluminadoras do futuro, Vieira e a sua palavra poderosa são, sem dúvida, estímulo para não desistirmos da construção de um mundo melhor.

## NOTAS

<sup>1</sup>D’ORS, Eugenio. *Lo Barroco*. Madrid: Aguillar, 1964.

<sup>2</sup>Cf. CALAFATE, Pedro. António Vieira ou o elogio da tolerância. *Brotéria*, vol. 145 (números especiais de Outubro-Novembro dedicados ao Padre António Vieira), 1997, p. 361-373.

<sup>3</sup>AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira: Com factos e documentos novos*. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editora Clássica, 1992, vol I, p. 83.

<sup>4</sup>LOURENÇO, Eduardo. Vieira ou o Tempo barroco. In: \_\_\_\_\_. *A Morte de Colombo: Metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 74-75.

<sup>5</sup>SAMPAIO, Jorge. Esse povo de palavras [discurso da cerimónia oficial da

comemoração do Tricentenário da Morte de António Vieira, A. R., 18 de Julho de 1997]. *Público*, n.º 2684, 18 Jul. 1997, p. 30.

<sup>6</sup>BARROS, André de. *Vida do Apostólico Padre António Vieyra da Companhia de Jesus chamado por Antonomásia O Grande*. Lisboa, 1746, p. 494.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 6.

<sup>8</sup>AZEVEDO, João Lúcio de, *op. cit.*, p. 16.

<sup>9</sup>*Ibidem*, p. 34.

<sup>10</sup>VIEIRA, António. *Sermões*, Tomo III. Porto: Lello & Irmãos, 1959, p. 112 e ss.

<sup>11</sup>*Ibidem*, Tomo XIV, p. 359.

<sup>12</sup>*Ibidem*, p. 311-312.

<sup>13</sup>*Ibidem*, Tomo I, p. 325.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 326.

<sup>15</sup>*Ibidem*, p. 327.

<sup>16</sup>AZEVEDO, João Lúcio de, *op. cit.*, p. 174.

<sup>17</sup>VIEIRA, António, *op. cit.*, Tomo XI, p. 156.

<sup>18</sup>*Ibidem*.

<sup>19</sup>AZEVEDO, João Lúcio de, *op. cit.*, p. 99.

<sup>20</sup>*Ibidem*, p. 141.

<sup>21</sup>VIEIRA, António, *op. cit.*, Tomo III, p. 59.

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 32.

<sup>23</sup>VIEIRA, António. Carta de 25 de Dezembro de 1652. In: \_\_\_\_, *Cartas*. Coordenação e notas por J. Lúcio de Azevedo, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1970-1971, p. 291.

<sup>24</sup>VIEIRA, António. Carta de 26 de Maio de 1653. In: \_\_\_\_. *Cartas, op. cit.*, p. 304.

<sup>25</sup>VIEIRA, António. Carta de 20 de Maio de 1653. In: \_\_\_\_. *Cartas, op. cit.*, p. 219.

<sup>26</sup>*Ibidem*.

<sup>27</sup>VIEIRA, António. *Sermões, op. cit.*, Tomo XI, p. 169.

<sup>28</sup>*Ibidem*.

<sup>29</sup>*Ibidem*, p. 174.

<sup>30</sup>CIDADE, Hernâni. *Padre António Vieira: A Obra e o Homem*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Arcádia, 1979, p. 70.

<sup>31</sup>VIEIRA, António. *Sermões, op. cit.*, Tomo VII, p. 260.

<sup>32</sup>VIEIRA, António. *Sermões, op. cit.*, Tomo V, p. 71.

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 75.

<sup>34</sup>VIEIRA, António. *Sermões, op. cit.*, Tomo I, p. 488.

<sup>35</sup>REAL, Miguel. *A Morte de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 2008, p. 81.

<sup>36</sup>VIEIRA, António. *História do Futuro*, vol. II. In: \_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1953, p. 246-247.

<sup>37</sup>VIEIRA, António. *Cartas*, *op. cit.*, vol. II, p. 211.

<sup>38</sup>Cf. CANTEL, Raymond. *Propbétisme et messianisme dans l'oeuvre de Antonio Vieira*. Paris: Ed. Hispano-Americanas, 1963, *passim*.

<sup>39</sup>BANDARRA. *Profecias de Bandarra, Sapateiro de Tancoso*. Apresentação de António Carlos Carvalho. Lisboa: Vega, s.d., p. 71 e 82.

<sup>40</sup>VIEIRA, António. *Cartas*, *op. cit.*, p. 160-161, 210, 231, 232, 236 e 252-254.

<sup>41</sup>VIEIRA, António. *Sermões*, *op. cit.*, vol. VII, p. 68-69.

<sup>42</sup>Idem, *Cartas*, *op. cit.*

<sup>43</sup>“Carta que o Padre António Vieira, estando em Roma, vez escreveu a um português e grave que também lá se achava sobre o rigor de estilo das Inquisições em Portugal naquele tempo”, BA, cód. 49-IV-23.

<sup>44</sup>VIEIRA, António, S.J. *Obras Inéditas*, Tomo I. Lisboa, 1857, p. 175.

<sup>45</sup>VIEIRA, António, *Cartas*, *op. cit.*

<sup>46</sup>Sermão de Santo António, em *Padre António Vieira (1608-1697): Imperador da Língua Portuguesa*. Coordenação de José Eduardo Franco. Lisboa: Correio da Manhã, 2008, p. 22.

<sup>47</sup>AZEVEDO, João Lúcio de, *op. cit.*

<sup>48</sup>Cf. CARVALHO, Joaquim Montezuma de. *Sor Juana Inés de la Cruz e o Padre António Vieira ou a disputa sobre as Finezas de Jesus Cristo*. Lisboa: Vega, 1998.

<sup>49</sup>CASTRO, Aníbal Pinto de. *António Vieira: Uma síntese do barroco luso-brasileiro*. Lisboa: Correios, 1997, p. 201-202.

<sup>50</sup>CANTEL, Raymond. Vieira e a filosofia política do Quinto Império. *Tempo Presente*, n.º 17-18, 1960, p. 26-27.

<sup>51</sup>ANTUNES, Padre Manuel, S.J. *Paideia: Educação e Sociedade*, Tomo II. In: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*. Coordenação Científica de José Eduardo Franco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 87.

<sup>52</sup>Cf. LOPES, António, S.J. *Vieira, o encoberto: 74 anos de evolução da sua utopia*. Cascais: Principia, 1999, p. 183 e ss.

<sup>53</sup>Cf. CALAFATE, Pedro. *Portugal como problema (Séculos XVII-XVIII): Da obscuridade profética à evidência geométrica*. Lisboa: Fundação Luso-Americana e Público, 2006, p. 61.

<sup>54</sup>PESSOA, Fernando. *O Livro do Desassossego*. Prefácio de J. do Prado Coelho. Lisboa, 1982, p. 23.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

*Cartas do Padre António Vieira*. Coordenação e notas por João Lúcio de Azevedo, 3 Tomos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1970-1971.

*Clavis Prophetarum. A Chave dos Profetas*, Livro III. Tradução e edição crítica de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

*Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introdução e notas do Prof. Hernâni Cidade, 2 vols. Salvador: Universidade da Bahia, 1957.

*História do Futuro*. Introdução e notas por Maria Leonor C. Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

*Livro Anteprimeiro da História do Futuro*. Introdução e notas de José van den Besselaar, 2 vols. Munster, 1976.

*Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de António Sérgio e de Hernâni Cidade, 12 vols. Lisboa: Sá da Costa, 1951-1954.

*Sermoens*, XV tomos. Lisboa, 1679-1748.

*Sermões*. Prefácio e revisão por Gonçalo Alves, XV tomos. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

### OBRAS SOBRE O PADRE ANTÓNIO VIEIRA

*Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, 3 vols. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1999.

ANDREONI, P.<sup>o</sup> António. *Compêndio da vida do muito exímio Padre António Vieira*, 1697.

AUTORES vários. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

AZEVEDO, João Lúcio de. História do Futuro. *Boletim da segunda classe da Academia de Ciências de Lisboa*, vol. XII, 1918, p. 110-247.

\_\_\_\_\_. *História de António Vieira: Com factos e documentos novos*. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editora Clássica, 1992.

BARROS, André, S.J. *Vida do apostólico Padre António Vieyra da Companhia de Jesus chamado por antonomásia O Grande*. Lisboa: Off. Sylviana, 1746.

BATAILLON, Marcel. Le Brésil dans une vision d'Isaïe selon le Père António Vieira. *Bulletin des Études Portugueses*, nouvelle série, tome XXV, 1964, p. 2-12.

BESSELAAR, José van den. António Vieira e a sua História do Futuro. *Minerva*, vol. VIII, 1969, p. 19-40.

\_\_\_\_\_. António Vieira e a Holanda. *Revista da Faculdade de Letras*, vol. III, 1971, p. 5-35.

\_\_\_\_\_. *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Sebastianismo: História sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. *A Plenificação da História em Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

CALAFATE, Pedro. António Vieira ou o elogio da tolerância. *Brotéria*, vol. 145 (números especiais de Outubro-Novembro dedicados ao Padre António Vieira), 1997, p. 361-373.

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre de Antonio Vieira*, Paris: Ed. Hispano-Americanas, 1963.

CARDOSO, Maria Manuela Lopes. *António Vieira: Pioneiro e Paradigma da Interculturalidade*. Lisboa: Chaves Ferreira, 2001.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *António Vieira: Uma síntese do barroco luso-brasileiro*. Lisboa: Correios, 1997.

CIDADE, Hernâni. *Padre António Vieira: A Obra e o Homem*, 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Arcádia, 1979.

D'ORS, Eugenio. *Lo Barroco*. Madrid: Aguilar, 1964.

DÓRIA, Álvaro. António Vieira no seu tempo. *Ocidente*, vol. LXI, Separata, 1961.

FRANCO, José Eduardo e REIS, Bruno Cardoso. *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica*. Lisboa: Roma Editora, 1997.

FRANCO, José Eduardo. Teologia e utopia em António Vieira. *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> Série, vol. XI, 1999, p. 153-245.

\_\_\_\_\_. O mito da mulher em Vieira: Teologia, representação e profecia – I e II. *Brotéria*, vol. 163, p. 153-174 e p. 279-298.

\_\_\_\_\_. Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira. *Prelo*, n.º 5, 2007, p. 32-47.

LOPES, António. *Vieira, o encoberto: 74 anos de evolução da sua*

Utopia. Cascais: Principia, 1999.

LOURENÇO, Eduardo. Vieira ou o Tempo Barroco. In: \_\_\_\_\_. *A Morte de Colombo: Metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Paris: Chandeigne/UNESCO, 2005, p. 7-19.

MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 2003.

MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira: Retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.

REAL, Miguel. *A morte de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 2007.

RICART, Robert. Antônio Vieira e a irmã Inês da Cruz. *Boletim de Estudos Portugueses*, vol. XII, 1948, p. 1-34.

RODRIGUES, Graça A. *Literatura e Sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

SALDANHA, António V. S. Política e razão de Estado na obra de Antônio Vieira. *Revista Jurídica*, n.º 7, 1986, p. 221-239.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Melancolia e Apocalipse: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

SARAIVA, António José. *História e Utopia*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

\_\_\_\_\_. *História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950.



**Palavra e Utopia:**  
**Padre António Vieira no Filme de Manoel de Oliveira**  
Word and Utopia:  
Father António Vieira in the Film by Manoel de Oliveira

**Eduardo Geada**  
Escola Superior de Comunicação Social  
do Instituto Politécnico de Lisboa

**RESUMO:** Preso pela Inquisição em 1663 por ter escrito textos messiânicos nos quais prevê o advento do Quinto Império sob o poder temporal do Rei D. João IV de Portugal, Padre António Vieira relembra a sua juventude no Brasil como membro destacado da Companhia de Jesus. Desde jovem que Vieira encontrou a sua vocação apostólica em defesa da libertação dos índios e dos escravos africanos. Acusado de judeu e de herege, Vieira viaja entre o Brasil, Portugal e o Vaticano, utilizando o púlpito para criticar as injustiças sociais e humanas, em sermões que são considerados dos mais belos da língua portuguesa. O filme de Manoel de Oliveira sintetiza a vida do Padre António Vieira, salientando a força dramática da sua arte oratória. O artigo analisa e compara a poética e a retórica da prosa de António Vieira com a poética e a contenção do cinema de Manoel de Oliveira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Utopia; Teatro; Retórica; Messianismo; Império.

**ABSTRACT:** Father António Vieira was arrested by the Inquisition in 1663 because he wrote some messianic texts foreseeing the

coming of the Fifth Empire under the temporal power of King John the Fourth of Portugal. He remembers his youth in Brazil as a distinguished member of the Jesuits, defending the liberation of the Brazilian Indians and the African slaves. Accused of being a Jewish and a heretic, Vieira travelled among Brazil, Portugal and the Vatican using the pulpit to criticize several social and human injustices in sermons that are still considered the most beautiful of the Portuguese language. The film by Manoel de Oliveira follows the life of Father Antonio Vieira and shows the dramatic tension of his sermons. The article analyses and compares the rhetoric and poetics of Antonio Vieira prose with the contention and poetics of Manoel de Oliveira cinema.

**KEYWORDS:** Utopia; Theatre; Rhetoric; Messianic; Empire.

Começemos pelo princípio. E ao princípio temos o genérico, com a ficha técnica, sobre imagens de árvores e o céu límpido. O movimento suave parece simular o olhar de alguém que passeia na floresta e olha para o azul celeste. Na banda sonora, a guitarra de Carlos Paredes, um dos mais genuínos compositores da música tradicional portuguesa. É uma composição plástica típica dos filmes em que Manoel de Oliveira procura a essência da identidade portuguesa. O olhar de contemplação, a procura do enigma e o anonimato do percurso remetem desde logo para a universalidade da viagem, para a vastidão da natureza que se adivinha e para o divino que nos responde das alturas.

É um princípio adequado à personalidade de Padre António Vieira, para quem a verdade histórica se vergava aos caprichos da imaginação profética. Fruto da mentalidade da sua época, Vieira aceitava em todas as circunstâncias que o plano do transcendente explicava a realidade deste mundo e que, portanto, a transformação do mundo não se podia esperar sem a intervenção da providência. Entre o natural e o sobrenatural não existia apenas uma relação de semelhança, mas uma relação de causalidade. Como tantos outros visionários da pátria amada, que constituem até hoje uma corrente subterrânea da interpretação de Portugal na dinâmica da história, Padre António Vieira por várias vezes interpela Deus em defesa do seu país porque o seu país está destinado a triunfar graças à protecção divina inscrita na ordem religiosa do mundo. Por exemplo, no *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal*, pregado na Baía em 1640, quando a cidade se encontrava seriamente ameaçada pelas tropas holandesas, Padre António Vieira interroga e desafia Deus numa das mais extraordinárias peças de oratória de que há registo. Tinha então 32 anos e estava na véspera de regressar a Lisboa para celebrar a Restauração de Portugal e a subida ao trono de D. João IV, que punha termo a 60 anos de dominação espanhola (1580-1640).

Mas não nos adiantemos, porque o filme de Manoel de Oliveira começa mais tarde, precisamente em 21 de Junho de

1663, em Coimbra, quando Padre António Vieira responde perante o tribunal do Santo Ofício. Durante quase quatro anos consecutivos, diminuído por uma saúde precária, Vieira é sujeito aos interrogatórios da Inquisição.

Criada para inquirir e combater as heresias, a Inquisição aceitava todo o tipo de denúncias e ocultava o nome dos denunciantes e das testemunhas, tornando assim precária a defesa dos acusados. O objectivo do processo inquisitorial consistia em levar o acusado a confessar e a arrepender-se, utilizando para tanto métodos que podiam passar por várias formas de coação, violência e tortura. Depois, o herege era abandonado pelo tribunal eclesiástico ao poder do Estado, já que os juizes do clero não podiam pronunciar sentenças de morte. Os bens dos culpados eram confiscados pela autoridade régia, acabando o respectivo património por ser doado à própria Inquisição. Aos desgraçados hereges estavam reservados o garrote ou a fogueira. O acordo entre a Igreja e o Estado era completo, uma vez que pôr em causa os alicerces da religião significava pôr em causa a estrutura do edifício social e simbólico em que assentava o poder real.

Introduzida em Portugal a partir do século XVI, com tribunais em Lisboa, Coimbra e Évora, subordinada à autoridade régia, a Inquisição perseguia casos de heresia, ou de desvios religiosos e comportamentais de vários tipos, desde a feitiçaria até às anomalias sexuais. Porém, a maior parte dos processos tinha a ver com a prática de costumes ligados às crenças judaicas.

Na altura em que é preso pelo Santo Ofício, Padre António Vieira era um dos mais ilustres membros da Companhia de Jesus, fundada em 1540. Com uma vasta obra missionária e cultural no Oriente, em África e no Brasil, os jesuítas tinham criado alguma animosidade junto dos poderes políticos e religiosos, nomeadamente junto da Ordem Dominicana cujos dignitários dominavam as Mesas da Inquisição.

Não é, por certo, apenas para obter um efeito dramático, de pertinência indiscutível, que Manoel de Oliveira começa o

filme quando Padre António Vieira se encontra a meio da sua vida, depois de acontecimentos prodigiosos ao serviço do país, como teólogo, missionário, pregador, conselheiro, diplomata, escritor e protegido do rei D. João IV. Veremos que, no filme, a figura de Padre António Vieira encarna um ideal de humanismo cristão com o qual se identifica Manoel de Oliveira e através do qual o cineasta define o elemento primordial da identidade e da acção de Portugal no mundo.

De que era, afinal, acusado pela Inquisição o Padre António Vieira? De ter escrito que D. João IV, morto há sete anos, haveria de ressuscitar para cumprir o Quinto Império. Baseado numa interpretação fantasista das profecias do Bandarra, um sapateiro e poeta popular do século XVI, recordado sempre que numa situação de crise se evoca a vinda de um salvador messiânico, Padre António Vieira refunde um dos grandes mitos da História de Portugal, decalcado da imagética judaica do Povo Eleito, uma vez que, segundo ele, Portugal seria o berço do segundo povo eleito.

No *Sermão por Acção de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João*, Padre António Vieira explica a seu modo as profecias de Daniel, enumerando os quatro impérios que a história até então teria conhecido. De acordo com a sua interpretação bíblica, o primeiro império teria sido o dos Assírios, o segundo império o dos Persas, o terceiro império o dos Gregos e o quarto império o dos Romanos. Faltaria erguer o Quinto Império, a que nenhum outro haveria de suceder, porque seria o último até ao fim do mundo. Para Padre António Vieira, o Quinto Império realizar-se-ia à escala planetária. Todas as terras e todas as gentes seriam reconvertidas ao cristianismo, todas as heresias seriam eliminadas e consumir-se-ia o Reino de Cristo na Terra. Com a segunda vinda de Cristo, dois Imperadores estariam destinados a promover o Quinto Império: o Papa enquanto Imperador Espiritual e o Rei D. João IV ressuscitado, enquanto Imperador temporal. Reinaria o estado de paz universal, justiça e santidade.

Este delírio messiânico, alimentado pela propagação do maravilhoso na mentalidade medieval, tinha porventura um propósito político que não escapou aos inquisidores. Tratava-se de recenrar o destino de Portugal na esperança providencialista e na herança política de D. João IV, desbaratada pelo seu infeliz sucessor no trono. De resto, nem o próprio D. João IV escapou a ser excomungado pela Inquisição, mesmo depois de morto.

Entre as duas cenas de interrogatório no Tribunal da Inquisição, que servem de moldura narrativa à primeira parte do filme, Manoel de Oliveira desenha com uma admirável economia de meios os traços fundamentais da personalidade, da postura e da acção missionária de Padre António Vieira. E é justamente essa personalidade, essa postura e essa acção que os seus inimigos não lhe perdoavam, estivessem eles nas colónias, na corte ou na Igreja. Quando, no filme, termina a primeira cena de interrogatório da Inquisição, antes de regressarmos ao Brasil, onde tudo verdadeiramente começa, Padre António Vieira olha para o Cristo crucificado que se encontra por detrás e acima da cadeira do inquisidor. Vemos então em grande plano o rosto sofrido de um Cristo negro, talhado em madeira característica das colónias. Triste ironia esta, que conduz o pensamento de Vieira e do espectador à Baía, região do Brasil onde a evangelização jesuíta foi um factor decisivo da presença portuguesa. E o plano que temos a seguir é o de um grupo de nativos a cantar e a dançar, na inocência de um estado de natureza sem qualquer contexto ou referência que possa impedir a sua associação com a nostalgia do paraíso perdido, que é uma das ideias centrais da utopia de Padre António Vieira.

Levado para o Brasil pelos pais quando contava apenas seis anos de idade, António Vieira estudou no Colégio dos Jesuítas de Salvador, tendo depois ingressado na Ordem, onde veio a ser professor de Retórica e Teologia. Mas foi na catequese dos índios, na improvisação de igrejas e na construção de aldeamentos que Vieira encontrou a vocação de um apóstolado sublime, bem

distante das discussões escolásticas dos colégios e palácios. Aprendeu a falar o tupi-guarani, o quibumdo e outros dialectos nativos. Viveu durante anos no sertão, cumpriu votos de pobreza, viajou pelos quatro cantos do mundo, atravessou sete vezes o Atlântico e na defesa dos seus ideais escreveu a mais bela prosa da língua portuguesa.

Não é em vão que Padre António Vieira se empenha na libertação dos índios do Brasil e na denúncia do comércio dos escravos africanos. A pergunta retórica que faz num dos primeiros sermões citados no filme – *como podem os índios ser escravos na terra onde nasceram e sempre viveram?* – tem uma resposta de ordem política e económica que ele não ignora. Os engenhos de açúcar, a produção do tabaco, a plantação do canavial e as minas de ouro precisavam de grande abundância de mão-de-obra, explorada num trabalho violento e coercivo susceptível de enriquecer os colonos europeus e de encher os cofres do Estado na metrópole. Porém, Vieira não descansou enquanto não obteve do rei o diploma que determinava que fossem libertos todos os índios cativos, provocando deste modo a cólera dos colonos e, mais tarde, a sua expulsão do Brasil.

Do mesmo modo, no que diz respeito ao tráfico de escravos provenientes de África, escreveu Vieira palavras que, no seu tempo, não só causaram perplexidade como originaram ressentimentos e conflitos insanáveis com os poderosos do reino. No filme de Manoel de Oliveira, podemos escutar um excerto de um dos mais extraordinários sermões da série *Maria Rosa Mística*, pregado em 1649 na Baía. Vieira alinha, em forte contraste de tom dramático, a existência dos senhores e a existência dos escravos. Uns vivendo na opulência e no luxo, os outros morrendo de fome e de nudez. E acrescenta: “Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem como os nossos? Não respiram o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu?” Também no *Sermão do Rosário*, pregado mais tarde em Lisboa,

perante uma assembleia atenta e atónita, Vieira compara o sofrimento do escravo no engenho de açúcar com o sofrimento de Cristo na cruz.

O que se torna claro nas palavras de Padre António Vieira é que o sistema de cristianização devia ser inseparável de um processo de humanização e de uma atitude de comiseração, que muitos representantes da sua Igreja e da sua Pátria não respeitavam. De facto, o comércio negreiro tornou-se um factor determinante do desenvolvimento da economia colonial no Brasil.

Embora os movimentos anti-esclavagistas tenham frequentemente utilizado citações da Bíblia para condenar a escravatura como um pecado, mencionando excertos das escrituras onde se pode ler que Deus criou os homens iguais e à sua imagem, no século XVII prevalecia o recurso à célebre passagem do Génesis na qual Noé amaldiçoa Canaan e com ele todos os seres de pele negra, que deste modo teriam sido condenados à servidão e a uma espécie de sub-humanidade. É, pois, no contexto da ideologia dominante da época que devemos entender a extraordinária acção de Padre António Vieira na Companhia de Jesus em defesa da liberdade dos índios do Brasil e em defesa dos escravos negros que chegavam de África para viverem e trabalharem em condições de extrema miséria e dor.

O facto de uma avó de António Vieira ser mestiça, porventura filha de uma escrava negra trazida para a metrópole e a hipótese, não provada pela Inquisição, de haver sangue judaico na sua família, podem ajudar a explicar a sua personalidade e, sobretudo, o empenho que sempre demonstrou na luta contra a escravatura, o racismo e a perseguição aos cristãos-novos, como então se chamavam os judeus convertidos, por convicção ou por necessidade, ao ditame das regras católicas.

Contra a posição da Inquisição, que perseguia e procurava pretextos para expulsar os judeus e os cristãos-novos de Portugal, Padre António Vieira defende-os, alegando junto do rei que o seu enriquecimento e conseqüente contributo financeiro e tributário

eram imprescindíveis ao desenvolvimento económico do país, à sustentação da guerra contra Espanha e à promoção da Companhia do Comércio do Brasil. O grande comércio internacional estava nas mãos dos judeus e Vieira não poupou esforços para atrair a Portugal algumas das famílias judaicas mais ilustres que se tinham refugiado na Holanda, na altura o único país europeu que não tinha uma religião de Estado.

A corrupção alastrava entre os grandes da Corte. E Padre António Vieira não os poupa, como constatamos ao ouvir, entre outros, o famoso *Sermão do Bom Ladrão*, pregado em Lisboa na Igreja da Misericórdia em 1655. Nele se denunciam em todos os tempos e modos os furtos e a voraz ganância dos poderosos, terminando o exórdio com a afirmação de que “nem os reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões, nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os reis”. Para Padre António Vieira o púlpito não se confinava à oração sacra, à prédica canónica, antes servia como tribuna de intervenção social e política, evocando os fundamentos da pedagogia de Cristo, é certo, mas sem esquecer a conjuntura do seu tempo e da sua sociedade, numa admirável capacidade de intervenção cívica e moral que continua a merecer a admiração e o respeito de quantos se aproximam da sua obra.

*Palavra e Utopia* (2001) se chama o filme. Título apropriado, tanto mais que Manoel de Oliveira escolhe judiciosamente as passagens dos sermões em que Vieira se afirma como um paladino inquebrantável de ideias e de ideais que estavam muito avançados para o seu tempo. Preocupado com o presente, com “aquilo que nunca está e sempre passa”, como escreveu, virado para o passado no que respeita ao ressurgimento de profecias utópicas de cariz visionário, Vieira era também um homem do futuro no que toca ao que hoje poderíamos chamar com propriedade a defesa dos direitos humanos.

Portugal vivia então tempos difíceis. Após o domínio espanhol, a Guerra da Restauração prolongou-se até 1668, obrigando o

país a um enorme esforço militar, financeiro e diplomático. A morte de D. João IV em 1656 veio criar novos receios pela estabilidade e independência nacional. Vieira entendia que era preciso recriar a esperança na utopia e na grandeza que Portugal conhecera.

É sabido como as utopias nascem da insatisfação colectiva. Por maior que seja a intervenção de um só homem na elaboração desse mundo imaginário que é a utopia, que se espera poder vir a substituir os sofrimentos e o pesar do presente, ela não pode consolidar-se e difundir-se senão com a participação colectiva daqueles que desejam e sonham com a construção de um mundo melhor. Existe, portanto, no pensamento utópico uma forte componente de fé e esperança que desafia a lógica do mundo tal como o conhecemos e que desafia também uma interpretação estritamente racionalista dos seus objectivos. Poder-se-ia mesmo dizer que a utopia desafia as leis do mundo tal como Deus o criou e o homem o organizou, na medida em que não conhecemos outro, mas não nos conformamos com aquele que temos. Neste sentido, no contexto do pensamento pré-iluminista do século XVII, uma utopia não podia deixar de ser considerada pela Igreja uma heresia, não só porque a utopia desafia abertamente a ordem social reinante mas porque ela desafia também a ordem divina que a fundamenta e legítima.

Não é certamente por acaso que os autores das duas grandes utopias que precederam o delírio imperialista do Padre António Vieira – refiro-me às obras de Thomas More e Tommaso Campanella – acabaram às mãos dos verdugos da Igreja Católica. O mesmo poderia ter acontecido ao Padre António Vieira, não fossem as circunstâncias instáveis da política interna do país na época terem-lhe sido favoráveis.

É sabido que o imaginário de culturas distantes, no espaço ou no tempo, foi durante o século XVII, mas também em plena expansão Iluminista, o núcleo central da inspiração utópica. O suposto declínio da civilização ocidental foi, desde a antiguidade

grega, um tópico filosófico permanente na evocação do contraste entre os constrangimentos do presente e a harmonia da chamada idade de ouro, que remontava aos tempos primordiais do mito. Desde a era dos Descobrimentos que o tema do selvagem nobre e puro foi ganhando forma até se ver consagrado na cultura europeia do século XVIII. A rejeição da sociedade ocidental tal como a conhecemos tornou-se, desde cedo, um traço cultural tipicamente europeu. A ideia de que o mundo em que nos encontramos é um mundo corrupto e decadente é uma característica decisiva do pensamento utópico. Quando os primeiros pensadores da utopia referem as qualidades distintivas das sociedades primitivas, identificadas com a harmonia e a abundância da idade do ouro, sublinham em primeiro lugar a ausência de propriedade, a vida em comunidade, a liberdade sexual, o desprendimento em relação aos bens materiais e o que poderíamos chamar a total ausência de luxo e de acumulação de capital.

A descoberta da América e do Brasil na viragem do século XVI foram acontecimentos históricos cruciais no desenvolvimento das fantasias utópicas. Os europeus encontraram nesses imensos e prodigiosos territórios populações nativas que viviam, aparentemente inocentes e felizes, num estado de natureza primordial. Alimentou-se a promessa de um Novo Mundo. Muitos pensadores utópicos quiseram acreditar ter encontrado nessas terras virgens uma imagem possível do paraíso terrestre. Foi o caso de Padre António Vieira. Descrevendo o seu desembarque em S. Luís do Maranhão, a 16 de Janeiro de 1653, na qualidade de Superior dos missionários jesuítas, Vieira escreveu: “Se a alegria de entrar no Céu tem na terra comparação, foi esta. Agora começo a ser religioso e espero na bondade divina”. O contraste com as suas experiências entre os poderosos do mundo, no Paço Real em Lisboa, nas Cortes da Europa e nos salões do Vaticano, não lhe deixavam margem para dúvidas. Se houvesse paraíso na terra ele seria à semelhança do sertão do Brasil.

Em 1669, após a morte do Inquisidor Geral e a substituição

no trono de D. Afonso VI por D. Pedro, de quem fora educador na infância, Padre António Vieira parte para Roma a fim de obter do Papa imunidade contra novos ataques da Inquisição Portuguesa. Acabou por ficar seis anos em Itália. Depressa aprendeu italiano e ganhou fama junto da cúria romana graças aos seus dotes oratórios, tendo assumido o cargo de pregador da Rainha Cristina da Suécia, que desenvolvera em Roma uma verdadeira Corte no mais puro estilo do Renascimento. Vale a pena debruçarmo-nos um pouco sobre as cenas em que Manoel de Oliveira reconstituiu a relação entre Padre António Vieira e a Rainha Cristina, não só porque essas cenas ocupam um certo relevo na economia narrativa do filme, mas também porque elas são reveladoras da possível aproximação estética e ética entre a obra de António Vieira e a obra de Manoel de Oliveira.

A primeira vez que vemos a Rainha Cristina no filme, ela encontra-se na Igreja, a ouvir um concerto de música sacra, enquadrada num plano como se a víssemos num camarote de teatro. Padre António Vieira, tendo por fundo uma pintura angélica, aguarda na sacristia, como se estivesse nos bastidores do teatro à espera da sua vez para entrar em cena. Na verdade, assim que ouve os aplausos, Vieira entra na Igreja, entra literalmente em cena, sobe ao púlpito e inicia a dissertação com um conjunto de metáforas referentes à harpa e à funda de David. E explica a razão pela qual a harpa representa a música enquanto a funda representa o sermão. A harpa, ou a música, serve para afastar os maus espíritos; a funda, ou o sermão, serve para derrubar aos pés de Cristo os seus inimigos. Torna-se evidente que a palavra é para Vieira um instrumento de acção religiosa e política e o púlpito um palco onde se dramatizam os conflitos sociais e existenciais. António Vieira conclui que tanto a música como o sermão simbolizam as duas grandes cenas do teatro do mundo. Apesar de, em alguns dos seus escritos, nomeadamente no célebre *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, em 1655, Padre António Vieira criticar a dialéctica escolástica como um suporte

de espectáculo, com a qual os pregadores sobem ao púlpito como se fossem comediantes, ele próprio não fez outra coisa se não utilizar a prédica como forma suprema de tensão dramática e de virtuosismo retórico. À comédia dos pregadores, que baseiam a sua arte no fingimento, no ornamento e na volúpia dos sentidos, opõe Vieira os dramas da fraqueza humana e da realidade histórica. A diferença é que, ao contrário daqueles que censurava e que são hoje meras notas de rodapé do cultismo barroco, António Vieira é um mestre supremo da língua – o imperador da língua portuguesa, como lhe chamou Fernando Pessoa.

Compreende-se assim o método de encenação de Manoel de Oliveira ao filmar as prédicas de Vieira em longos planos fixos, começando quase sempre em voz off sobre imagens de fachadas de igrejas, quadros de temática religiosa, o oceano e estátuas, como se entre a palavra de Vieira e os sinais de Cristo no mundo houvesse uma consonância liminar, como se Vieira estivesse num local e a sua palavra estivesse em toda a parte. Quando vemos no púlpito os actores que representam Padre António Vieira, eles falam a maior parte do tempo para um espaço que não se vê, ou que não se vê na totalidade, deixando em aberto a inscrição do próprio espectador na assistência do sermão. Este dispositivo de ligação entre a imagem e o som, que podia servir apenas o propósito pragmático de poupar tempo para inserir os sermões de Padre António Vieira ao longo do filme, cria um imaginário surpreendente, que nos afasta radicalmente da mera função ilustrativa em que se baseiam muitas biografias históricas do cinema industrial.

A simplicidade primitiva dos enquadramentos de Manoel de Oliveira, definidos através de eixos que acentuam a dimensão cenográfica dos espaços, bem como a longa duração dos planos, permitem realçar o efeito de teatralidade, que é uma das características da obra do cineasta, como é uma das características da estratégia discursiva de Padre António Vieira. Estes elementos ressaltam de

maneira brilhante na cena da argumentação no Vaticano, quando Padre António Vieira e Padre Jerónimo Catâneo, num debate académico para divertimento da Corte da Rainha Cristina, dissertam sobre o Riso de Demócrito e as Lágrimas de Heráclito.

Cabe ao Padre Catâneo exemplificar no filme o modelo de oratória barroca, afectada, ornamental e vazia de sentido que Vieira condenava e atribuía aos pregadores comediantes. Enquanto o discurso de Padre Catâneo é rebuscado e pueril, centrado unicamente no malabarismo das palavras, a argumentação de Padre António Vieira é de uma clareza cristalina, preocupada em exprimir uma visão crítica do mundo. Na resposta à questão de saber qual dos filósofos gentios terá sido mais prudente, se Demócrito que ria sempre, se Heráclito, que sempre chorava, Padre Catâneo escolhe a defesa do riso de Demócrito enquanto Padre António Vieira fica com a defesa das lágrimas de Heráclito. Depois de reconhecer que o riso e o pranto são propriedades indiscutíveis do ser racional, com as quais o homem traduz o seu sentimento da realidade, pergunta Vieira como pode o homem rir de um mundo que é um mapa universal de misérias, de trabalhos, de perigos, de desgraças e de mortes. Seguramente, só pode rir deste mundo quem não o conhece. Neste debate de salão, que ficou célebre, Vieira volta a utilizar a metáfora do mundo como um imenso teatro trágico, pois cada dia que passa é uma fatalidade na existência efémera do ser humano, condenado ao infortúnio, à miséria e à morte.

Vale a pena recapitular o início da cena, porque ela introduz uma espécie de rima interna no filme, que nos diz muito acerca da figura de Padre António Vieira, tal como é vista pelo cineasta Manoel de Oliveira. Os convidados da Rainha Cristina entram no salão do Vaticano e sentam-se para assistir ao jogo de palavras. Entretanto Padre António Vieira olha em volta. E, pela segunda vez no filme, depois da cena inicial do Tribunal da Inquisição, quando Vieira olhou para a escultura do Cristo negro crucificado, Manoel de Oliveira dá-nos de novo dois ou três planos subjectivos

de António Vieira. O que ele vê e o que nós vemos são paredes de mármore precioso, cobertas de frisos dourados e pinturas a fresco onde se misturam temas clássicos da mitologia pagã com evocações bíblicas, características do período barroco. Quem vive naquele mundo artificial, pleno de mordomias, pompa e circunstância, terá por certo bons motivos para rir, mas quem, como Vieira, conhece a realidade dos que sofrem e lutam todos os dias pela sobrevivência, não pode senão juntar-se às lágrimas de Heráclito.

A teatralidade barroca é um dos preceitos incontornáveis da cultura do século XVII. E o teatro como metáfora da existência é uma figura de estilo comum a diversos escritores da época, que se debruçam sobre a dialéctica do ser e do parecer, da ilusão e do artifício. Mas em Vieira, a teatralidade da arte oratória, a frequência da hipérbole e da alegoria fundem-se com a desmesura visionária, a obstinação idealista, o nacionalismo místico, a coragem indómita, o carácter exaltado, a mestria pedagógica, a fé missionária. Nele, a componente teatral não é sinónimo de fingimento ou de representação vã, antes a essência de uma realidade que é dramática por natureza. Ora, justamente, a noção de que a realidade social e existencial só pode ser apreendida através de um dispositivo teatral tem manifestas analogias com a poética de Manoel de Oliveira, para quem o cinema é, antes de mais, um registo audiovisual do teatro, na medida em que tudo o que se põe diante da câmara de filmar passa a ter necessariamente uma dimensão teatral.

Tanto em Vieira como em Oliveira a procura da palavra justa, ou da imagem justa, deriva de uma postura ética que entende a linguagem simultaneamente como forma de conhecimento do mundo e como manifestação da transcendência. Os referentes materiais da realidade degradam-se e perecem, mas o testemunho da palavra e da imagem perdura como herança espiritual. Porém, enquanto a palavra de Vieira visa o excesso, a imagem de Oliveira visa a contenção. Se um pode associar-se à exuberância barroca,

o outro deve aproximar-se da depuração minimalista. Assim, à estratégia da metáfora em Vieira corresponde a estratégia da metonímia em Oliveira. O pregador utiliza os mecanismos semânticos de analogia entre realidades distintas, o cineasta opta pela contiguidade visual e sonora entre o que está dentro de campo e o que se supõe estar fora de campo. Vimos já alguns exemplos da metáfora nos sermões de Padre António Vieira, vejamos agora alguns exemplos da metonímia no filme de Manoel de Oliveira.

Quando ouvimos o *Sermão do 4.º Domingo da Quaresma*, pregado em 1657 na Igreja Matriz de S. Luís do Maranhão, vemos um grupo de escravos negros diante da porta aberta da Igreja. Quando passamos para o interior da Igreja, vemos uma estátua de Cristo em agonia. Ouvimos mas não vemos Padre António Vieira. A multidão que se acumula no exterior indicia que a Igreja está cheia, assinala que os escravos ouvem com atenção as palavras de Vieira, mas não têm assento no interior. E o corte visual dos escravos no exterior para a estátua de Cristo no interior prolonga o eco de sentido que as palavras de Vieira evocam. Manoel de Oliveira não é um cineasta realista, não pretende que a sintonia da imagem e do som criem a ilusão da transparência discursiva, pelo contrário, quando dissocia a imagem do som procura que o som se torne ele próprio uma imagem mental de outra coisa que não aquela que estamos a ver no plano. Gera-se assim o imaginário de uma realidade invisível que é a arte suprema do cinema. Dir-se-ia que, nos filmes de Oliveira, quanto menos elementos referenciais se inscrevem na imagem, maior é o potencial de significação que ela apresenta.

Outro exemplo, porventura dos mais belos de toda a obra de Oliveira, está no plano do naufrágio, ocorrido na viagem que Vieira fez em 1654 do Brasil para Lisboa. O plano começa sem ninguém, só vemos rocha, mar e céu. Depois, um por um, surgem Vieira e os seus companheiros de viagem. Não vemos de onde vêm nem para onde vão. São homens perdidos na paisagem, que regressam extenuados do fundo do oceano longínquo. Nenhuma

outra imagem revela melhor, e com tão poucos meios, o que foi a epopeia, a solidão e a tragédia dos navegadores portugueses.

Ao longo do filme, a figura de Padre António Vieira é representada por três actores, dois portugueses e um brasileiro: Ricardo Trepa, Luís Miguel Cintra e Lima Duarte, todos notáveis. Poder-se-ia dizer que a longevidade de Vieira exigia que actores de idades diferentes interpretassem as várias fases da sua vida. Esta justificação de ordem prática, embora correcta, não esgota as hipóteses que o filme explora. Manoel de Oliveira dá a conhecer um personagem complexo, contraditório, multifacetado. Vieira foi um patriota fiel ao seu rei e ao seu país, mas não se inibiu de criticar o rei e o país. Foi um missionário fiel à sua Igreja, mas não se inibiu de entrar em conflito com os seus representantes. Foi um diplomata nas Cortes da Europa e um andarilho nas florestas tropicais. Nenhuma das suas profecias se cumpriu, nenhum dos seus projectos políticos se concretizou. Não obstante, a palavra e a utopia fazem dele uma das personalidades cimeiras da cultura de expressão portuguesa. Ao lê-lo, sentimos que é um cidadão do mundo e um homem que ultrapassa o seu tempo. É português e é brasileiro, é africano e é judeu, é cristão e é herege. António Vieira encarna à perfeição o aforismo de Fernando Pessoa: “cada um de nós é tanta gente”.



**Crítica e Doutrinarismo Sócio-Político do P.<sup>c</sup> António  
Vieira na Parénese Quaresmal dos  
«Sermões dos Pretendentes»**

Critique and Social as Well as Political Doctrinarianism in Father  
Antonio Vieira's Sermonary during Lent as Found in the  
“Claimants' Sermons”

**João Francisco Marques**  
Catedrático Jubilado da Faculdade  
Letras da Universidade do Porto

**RESUMO:** A parénese pedagógica exercida através do púlpito, no tempo quaresmal, teve no jesuíta António Vieira, ao longo de mais de meio século, um pendor crítico de incidência ímpar sobre o Estado e a sociedade portuguesa de Seiscentos. Denúncia contundente e doutrinarismo imbricam-se exemplarmente no seu discurso moralista de contornos polémicos acerca da nomeação de pessoas para a administração e da distribuição de mercês por serviços prestados à Coroa. Pregados na Terceira Quarta-Feira da Quaresma, no início da década de 1650 – antes, pois, do regresso de Vieira ao Brasil e após o processo inquisitorial sofrido –, nos finais da de sessenta e na de setenta, na Capela Real dos Paços da Ribeira e na presença de reis e cortesãos que exerciam ou se candidatavam a postos públicos no continente e no ultramar, estes três “sermões dos pretendentes” expendem uma doutrina sobre o governo da monarquia, do bem comum e da aplicação da justiça distributiva que se enquadra dentro de uma filosofia política de óbvia inspiração cristã.

**PALAVRAS-CHAVE:** Padre António Vieira; Parénese Pedagógica; Crítica Política e Social.

**ABSTRACT:** Father Antonio Vieira's pedagogical and parenetical sermons during Lent exerted a unique influence over government and portuguese society for over fifty years during the sixteen hundreds. Both doctrinarianism and denouncement were intertwined in his moralistic and polimical discourse concerning the appointments for public offices and the spreading of rewards for services rendered to the Crown. In these three "claimants' sermons" which were preached on the third Wednesday of Lent, early in the 1650's, before Vieira's return to Brazil and then in the sixteenth and seventeenth decades after the inquisitorial process he was subjected to, held in the Royal Chapel of the palace "Paços da Ribeira" before kings and courtiers who held or expected to hold public offices either on the continent or overseas, we can find a body of principles on the government of the monarchy, on the common good and on the upholding of equitable justice which are clearly inspired by a political philosophy of Christian Faith.

**KEYWORDS:** Father Antonio Vieira; Pedagogical and Parenetical Sermons; Social and Political Criticism.

A acção pedagógica do pregador evangélico, exercida através do púlpito, e a importância social do sermão eram factos salientes na época barroca. Com efeito, se por um lado o orador sagrado devia instruir os fiéis sobre as verdades a crer e os preceitos a cumprir, não pressionava menos a necessidade de orientá-los em questões e comportamentos que implicassem o seu fim último. A tendência era, pois, imprimir ao discurso concionatório mais um perfil moral do que dogmático, embora a circunstância de ter de tirar frequentes ilações de carácter prático, em ordem à salvação da alma, o obrigassem a invocar princípios e valores eternos.

Século agitado por múltiplos conflitos e sociedade devorada por interesses particularistas, que o individualismo agudizava, a era de Seiscentos justificava bem uma pregação eclesiástica de cerne moralista. A realidade humana a atingir fornecia ao pregador os pontos concretos a tratar. O modo alegorizante, em curso na parenética coeva, permitia a um espírito imaginativo e arguto, genialmente dotado, movimentar-se de forma consumada no que arquitectava e dizia. Mas, como Vieira visava não apenas a salvação eterna das elites de ouvintes da Capela Real de Lisboa, e, por causa dela, o homem em sua situação, no sentido orteguiano, os temas que abordava revestiam-se, em geral, da importância inerente a uma história imediata. Daí o aliciante, para o estudioso das ideias e mentalidades, perpassar analiticamente estes discursos sagrados onde se reflectem questões conjunturais e estruturais da política e administração portuguesa do tempo. Consciente de que o púlpito dos Paços da Ribeira era escutado por uma nata social privilegiada, o célebre jesuíta aproveitava-o, na sinceridade audaciosa da sua crítica, para ventilar a problemática coeva, abrangendo o que se passava no continente e ultramar, no seu Brasil, em particular. A denúncia corria em paralelo com o remédio proposto, haurido mormente nas fontes evangélicas e numa filosofia política de inspiração cristã.

Sendo a escolha de pessoas para cargos públicos e a distribuição

de mercês régias pomos polémicos pelas implicações sociais e as ambições pessoais em jogo, não surpreende que a esses aspectos se referisse, sempre a propósito, e lhes dedicasse até espaço exclusivo em seu sermonário. E, se para o primeiro tema o podia motivar a condição de cidadania e a solidariedade com o corpo eclesiástico, já não assim para o segundo, em que o pregador se sentia arrastado a falar como conselheiro que era ou fora de príncipes<sup>1</sup>. Advém daqui o interesse despertado por estes discursos sobre os pretendentes. Pelo que se conhece do contexto português da época, sabe-se que acorriam à corte multidões de requerentes, que afogavam, em memoriais e empenhos abonados, os ministros e o soberano, mais desejosos de servir-se do que servir. E, como pelas decisões supremas o rei se devia responsabilizar, compreende-se que fosse ele o referente particularmente visado. A doutrina do sermão, recorda Vieira algures, convinha dizer com o lugar tanto na matéria escolhida como no tratamento circunstancial porventura oportuno.<sup>2</sup>

Creemos que dos três sermões sobre os pretendentes, relativos a candidatos aos despachos e mercês régias, pronunciadas na capela real dos Paços da Ribeira, só os dois primeiros pertencem às datas de 1651 e de 1669, atribuídas pela edição *princeps*. O terceiro, porém, não poderia ter lugar em 1670, como se indica.<sup>3</sup> Na verdade, na 3.<sup>a</sup> quarta-feira da Quaresma desse ano, Vieira encontrava-se em Roma, para onde partira a 15 de Agosto de 1669, a fim de promover a canonização do missionário Inácio de Azevedo e seus companheiros jesuítas mortos por piratas calvinistas franceses.<sup>4</sup> O motivo principal seria, contudo, conseguir um Breve pontifício que o isentasse da jurisdição do Santo Ofício.<sup>5</sup> Pela análise interna do texto, julgamos que poderia haver sido pronunciado nesse dia da Quaresma, mas no regresso da cidade eterna, que deixara a 17 de Maio de 1675, sem excluir o ano de 1680 – o da última Quaresma em Lisboa, antes de voltar definitivamente ao Brasil.<sup>6</sup>

Várias são as razões para os considerarmos um pequeno

tratado político-moral. Entre elas, a mesma área temática e divisão tripartida da perícopa do evangelho de S. Mateus que está na origem do assunto destes sermões. Com efeito, na liturgia da terceira quarta-feira do tempo quaresmal, lê-se a passagem novotestamentária do pedido a Cristo feito pela mãe dos apóstolos João e Tiago, que desejava vê-los sentados à direita e esquerda de Jesus, no governo do reino dos céus, e da recusa do Mestre com a escusa de que tal atribuição era da exclusiva competência de Deus-Pai. O texto e o contexto evangélicos eram ideais para um tratamento alegórico de cerne político, que motivos circunstanciais levariam Vieira a intentá-lo, em conselhos, sugestões, críticas e amargos desabafos à realeza, de quem se sentia desgostoso.

No sermão de 1651, a matéria ventilada centrava-se sobre a oportunidade e escolha de ministros para cargos políticos cimeiros, através de uma hermenêutica ao teor da petição expressa, a partir do próprio texto bíblico. Nas duas pregações seguintes, distanciadas por alguns anos, desenvolve-se, em denunciada interpretação alegórica, o indeferimento de Cristo à petição. Isso permitiu-lhe comentar a oportunidade e modo da recusa às mercês requeridas ao monarca. Ao tocar, porém, em assunto de pessoal melindre, como fosse o da substituição, pelo herdeiro da Coroa, dos conselheiros do rei seu pai, entre os quais Vieira se contava, aproveitou para incisivos e interpretações textuais suficientes para indicar sentimentos recalcados que uma psico-história avalizaria.

## I

O primeiro sermão foi pregado em vida de D. João IV, que nutria pelo orador uma benevolente estima e justificada admiração, apesar dos insucessos diplomáticos em missões cruciais para a solidificação da nova dinastia e independência pátria em 1640 restaurada.<sup>7</sup> O tema bíblico tomara-o Vieira ao capítulo XX, versículos 20-23 do evangelho de S. Mateus, escolhendo as palavras da peticionária: *Dic ut sedeant hi duo filii mei, unus ad dextram tuam, et unus ad sinistram in regno tuo.* Considerando-o numa

perspectiva alegórica, o pregador encara-o como um memorial apresentado ao rei para a concessão de um cargo governativo. A exegese do texto recai sobre a matéria da petição – alvo a escarpelizar –, sem deixar de dissecar termo a termo a sua expressão formal. Aparentemente, parece um hábil exercício concionatório de análise textual ou comentário de perfil homiliético que se deseja directo e prático, para bom entendimento dos ouvintes, na maioria constituído por qualificados cortesãos. O clausulado do memorial, no segundo sermão sobre o assunto, lembrado por ele próprio ao dizer que, na representação política e história cristã do evangelho há: dois pretendentes, um memorial, uma intercessora, um príncipe e um despacho.<sup>8</sup> O que está de imediato em jogo, suspenso da vontade do soberano, parece apenas ser: os candidatos, os lugares políticos e o aval dos proponentes. A pregação toma assim uma tonalidade crítica entre a advertência e o alvitre, atitudes que se esperam do conselheiro ou valido em que o monarca confia.

Vieira adverte que fazer ministros pela palavra parece não convir nem a quem nomeia nem à importância da nomeação. E será bem, interroga enfaticamente o pregador, que se diga que no governo de uma monarquia, que há-de ser exemplo de todas, se distribuam os postos por intervenção de uma mulher?<sup>9</sup> As reservas levantadas a estas influências femininas de mães e irmãs – abundantes na corte joanina, se pensarmos nas aias de proeminente estirpe que formavam o séquito de D. Luísa de Gusmão – levam-no a insinuar como seriam incómodas quando a inveja acicatasse. À vista de um despacho favorável para lugar importante, conseguido por uma patrocinadora, censurariam outras com suspeitas pessoais. A crítica salta dos lábios de Vieira, que ironiza com o interesse das mães em interferir na acção governativa dos filhos ministros, pois ao quererem para estes o «lado do trono» – as cadeiras próximas do rei – estão pretendendo para si o estrado – a antecâmara do despacho –, sobraçando memoriais, quando a idade recomendaria terem «nas mãos em lugar desses papéis, ou o

Psaltério de David, ou os Threnos de Jeremias»<sup>10</sup>, o mesmo é dizer que entregar-se a piás devoções.

Havia ainda a circunstância concreta da pretensão e a do momento que o país atravessava que era o da beligerância crucial com Castela. É indecoroso, satiriza o orador com a expressão do texto bíblico *ut sedeant*, quando se pretende a nomeação de ministros para tais «assentos», havendo um só palácio, uma só cadeira e um só docel: estando os nobres de pé na presença do soberano; exigindo o serviço de um rei ameaçado de morrer quem o siga e ande.<sup>11</sup> De resto, os cargos requerem para o correspondente provimento – e Vieira tinha presente os fracassos governativos resultantes da incompetência dos titulares – pessoas indicadas pela natureza das habilitações e o tirocínio da experiência. Era, pois, perceptível ao auditório e, em particular, aos visados, o que o orador desejava atingir e o alerta lançado a D. João IV, através do jogo de agudezas retóricas, tomando em sentido alegórico a profissão dos apóstolos filhos de Zebedeu. O mister de pescadores, recorda Vieira, é bom para primeiros-ministros, pois sendo o barco (a metáfora era corrente) uma república pequena, uma monarquia é uma barca grande. E continua numa espécie de acidulado comentário. Só há um senão no ofício: é puxarem os pescadores as redes para si. Os cargos, observa em tom pessimista, «mudam as pessoas que os desempenham, os ofícios os costumes e os lugares as naturezas: os ministros são fogosos e ardentes e, por isso, intempestivos, não os tendo os príncipes junto de si, não se contêm em si».<sup>12</sup>

O problema dos *validos*, se em teoria continua a pôr-se em dúvida a sua conveniência, parece não dar minimamente ocasião para se colocar a questão da existência de dois, pois «ninguém há que tal dissesse, nem imaginasse».<sup>13</sup> A esfera da sua actuação o rejeita. Na verdade, insiste Vieira, a simples leitura das «Histórias Sagradas Profanas desde principio do mundo ate hoje», o desabona.<sup>14</sup> E continua: «Entre os Chaldeus foy o primeiro Ministro de Nabudocodonor Daniel, mas só Daniel: entre os Egypcios

Ioseph de Faraó, mas só Joseph; entre os gregos Efestiam, de Alexandre, mas só Efestiam: entre os Persas Aman, Mardocheo de Assuero, mas não juntos, senão em diversos tempos sempre hum só. Se algum exemplo ouve de dous juntamente, foy para ruína do Rey & perdiçam da Coroa».<sup>15</sup> A exaustão, a que o leva a busca de argumentos em defesa do seu parecer, faz com que aduza os exemplos de Cristo e da Trindade divina que convergem na intenção da prova, a partir de duas realidades antitéticas: no primeiro caso, duas naturezas, dois entendimentos e duas vontades uniram-se numa só pessoa; no segundo, três pessoas distintas estão unidas numa só natureza, num só entendimento e numa só vontade.<sup>16</sup> Lembra ainda, no cerco de uma dialética que pretende aniquiladora, que, sendo Esaú e Jacob filhos dos mesmos pais, eram objecto por parte deste de desigual preferênciã. Lança então ao auditório a interrogação enfática de inequívoco alcance político: «E como será a sua vontade igual para todos (como deve ser) não sendo filhos, mas estranhos, os que ouverem de governar?»<sup>17</sup> Acrescenta que não sendo os entendimentos tão livres como as vontades, «nem por isso discrepão menos no julgar, ainda quando as informações são as mesmas».<sup>18</sup> Se era pertinente a observação, mais convincente se tornava através do caso bíblico de Moisés e Josué que, ouvindo o mesmo ruído proveniente do acampamento israelita, lhe davam diferente interpretação: «Hum disse, cantam, outro disse, pelejam: & a guerra não estava nos arrayaes, senão nos juízos dos que ouviam o mesmo».<sup>19</sup> E a exploração da sinonímia e o conhecimento da psicologia dos políticos preparam a Vieira a conclusão desejada: «E ã entendimêto, ou vontade há tão recta, não torça de parecer por aparecer? Quãtas vezes folgara hũ de saber votar, que votou o companheiro, & sô porque o voto he alheeo, & naõ seu, vota o contrario? Assim ficaria parado o curso dos negócios, & desta discórdia de pareceres seria a remora da monarquia, tudo por serem dous, & não hum só, os que estivessem ao leme».<sup>20</sup>

O requisito indispensável para quem pretende governar é ter

experiência. Ora esta adquire-se, segundo o pregador, vivendo na corte, viajando, instruindo-se, resolvendo assuntos correntes, sabendo falar às pessoas.<sup>21</sup> As tarefas de tão complexas amedrontam mesmo os gigantes que «sam aquelles, que entre os outros homens seus iguaes chegam a ser mayores que todos no poder, na privança, na dignidade, no posto».<sup>22</sup> Há que se revestir, por isso, de uma paciência comprovada, para não mostrar má cara aos desprezos e injúrias, aguentando estoicamente tudo num lugar onde as virtudes se perdem. O pessimismo crítico de Vieira roça então o sarcasmo. «O Paço, diz, a ninguém fez melhor: a muitos, que eram bons, fez que o não fossem».<sup>23</sup> O panorama quotidiano da corte intimidava. Basta entrar «no Palácio profano de Herodes, no Sagrado de Caifaz» – insiste o pregador, que, de passagem, insinua o que se passa em Portugal nas estâncias do poder, até eclesiástico – para se ver o «tropol, & concurso de pretendentes esfaimados [que tanto procuram comer, e todos se comem]», não podendo, entre tanto tumulto, «haver quietaçam, entre tanta perturbaçãẽ socego, entre tanta variedade firmeza, entre tanta mentira verdade, entre tanta negociação justiça, entre tãoõ respeito inteireza, entre tanta inveja paz, entre tanta adulaçam adoraçam modestia, temperança, nem ainda fé».<sup>24</sup> E desanimador é, ainda, para quem exerce tão altas funções, reconhecer não existir satisfação que farte ou modere «tanta sede de ambiçam, & cubiça insaciável» e observar, como resultado do que se nega a uns e concede a outros, «os descontentamentos, as queixas, as murmuraçoens do governo, as arrogancias dos grandes, as lagrimas, & lamentaçoens dos piquenos, as dissençoens, as parcialidades, os odios, sendo o alvo de todas estas setas envenenadas, os que assistem mais chegados ao trono do supremo poder, os que respondem em seu nome, os que declaram seus oráculos, os que distribuem seus decretos».<sup>25</sup>

A dimensão do futuro império – o Quinto, na vulgata das utopias – que se aguarda para a monarquia portuguesa, é explicitada alegoricamente na última parte do sermão, a partir da palavra

«tuo» do memorial evangélico. Na base está o profetizado reino de Cristo, nas revelações de Isaías e Daniel: estendido do Setentrião ao Meio-Dia, formado por todas as gentes, todos os povos e todas as línguas e obedecido e servido de todos os reis e monarcas do mundo. Daí, o conjunto de exigências que, como Vieira lembra, a sua administração implicará «para conhecer as regioens, & as gentes, para perceber, & entender as linguas, para comprehender os negocios de Estado, & tantos Estados, para responder às embaixadas, para aceitar as obediencias, para capitular as condiçoens, para estabelecer as pareas, para ajustar os tratamentos: emfim para concordar as vontades & compor os interesses de todos os Reys, & Príncepes do Vniverso».<sup>26</sup> Razões suficientes, pois, para se excluir de tão elevados cargos os candidatos presentes em tais petições.

A sensação de Vieira, no final do sermão, era de que fora demolidor e pessimista, visando as pessoas e os cargos da administração pública, ao dizer: «Duvidey se sahiria a publico com os ditos reparos, como fiz neste discurso, receando que se me poderia imputar a crime quase de lesa Magestade, por parecer que com estes desenganos, ou apartava os vassalos do serviço Real, ou os exhortava a isso».<sup>27</sup> Mas espera haver sido compreendido, insistindo ao dirigir-se a D. João IV, no fecho da peroração, com a moralidade conclusiva para matéria tão delicada como era a pretensão de postos políticos: «E quando estes lugares não forem apetecidos, nem procurados, então será Vossa Magestade mais bem servido».<sup>28</sup>

## II

Só quase vinte anos depois – mais exactamente em 1669, e outra vez na Capela Real e na terceira quarta-feira da Quaresma –, Vieira retomou *ex professo* a mesma matéria dos pretendentes a cargos públicos e mercês régias. O tema de novo o retira do mencionado texto de S. Mateus, mas detém-se apenas a considerar a primeira

parte da resposta de Cristo à mãe dos filhos de Zebedeu: «*Nescitis, quid petatis*.<sup>29</sup> Era como se desejasse continuar um assunto de largo espectro que deixara interrompido por vicissitudes várias. E a ele voltava com muito maior cabedal de experiência.

Com efeito, a 29 de Novembro de 1652, regressara ao Brasil, desiludido com o que lhe fora dado ver na corte e ansioso de se sentir religioso nas lides missionárias do Maranhão.<sup>30</sup> Longe estava de imaginar que «a alegria de entrar no Céu», sorvida nos primeiros tempos, se converteria numa luta sem quartel com os colonos brancos, quando tomasse a defesa corajosa dos índios explorados.<sup>31</sup> Se descontarmos o quase um ano entre viagem e estadia em Lisboa, de Maio de 1654 a Abril de 1655, a sua segunda dilatada permanência em Portugal decorrerá a partir de 1661, ocorrida depois do falecimento de D. João IV. Homem de confiança da rainha-regente, D. Luísa de Gusmão, ele vê empalidecer a sua estrela de cortesão influente, quando uma conspiração de palácio coloca no trono, em Junho de 1662, D. Afonso VI, e o valido Castelo-Melhor desterra-o para o Norte.<sup>32</sup> No ano seguinte, é chamado à Inquisição de Coimbra e, em Outubro de 1665, metido em seus cárceres. A sentença lida, em 23 de Dezembro de 1667, restitui-lhe alguma liberdade, mas sem «voz activa e passiva» na ordem e proibido de pregar. No início do ano de 1668, novo golpe palaciano depõe o monarca e exila o seu todo poderoso ministro. Os amigos políticos de Vieira reaparecem na zona do poder, mas o jesuíta nunca mais recupera o valimento passado, embora tivesse militado para dar solidez ao governo do Infante D. Pedro, agora regente do trono português, e que jamais lhe deixará de pertencer.<sup>33</sup> Entretanto, fora assinada, em Março de 1668, a paz com Castela e o sermão que devia pregar a 22 de Junho, no aniversário de D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, apenas circulará impresso.<sup>34</sup> As relações, porém, com D. Pedro eram frias e Vieira pensa em partir para Roma, sob pretexto oficial da beatificação dos mártires do Brasil, mas desgostoso com a distância a que o mantinha o príncipe e

apostado em conseguir na corte pontifícia a anulação da sentença inquisitorial contra si lavrada.<sup>35</sup>

É neste contexto que o orador pronuncia o segundo discurso sobre os pretendentes, fixando-se agora no efeito que o indeferimento das petições régias provoca no ânimo dos requerentes.<sup>36</sup> O seu ressentimento extravasa, e com razão, se pensarmos na atitude do regente que não só nada fará para o impedir de abalar para Itália, como nem cartas de recomendação lhe dará para beneficiar de protecção e ajuda diplomática.<sup>37</sup>

Na anterior pregação, o orador mostrara já que as ambições, empenhos e requerimentos, que envolviam a petição, eram motivos para desenganos, pois, analisadas as circunstâncias concretas do memorial, as conveniências do poder e da justiça impunham a recusa à nomeação de validos.

Vieira tinha plena consciência da delicadeza de que se revestia a apreciação dos requerimentos dos pretendentes a mercês régias e cargos públicos. Sabia por experiência passada, quando conselheiro de D. João IV, como eram abundantes e de natureza vária os «memoriais» que lhe iam parar às mãos e as «recomendações» que lhe chegavam na residência da casa professa de S. Roque, e do que implicava de odioso para si e para a Companhia de Jesus indeferi-los.

Delicado problema, porém, é ver como não recompensa o Estado os seus servidores. O pregador pensa obviamente em si, pressionado pelo que nos últimos tempos lhe estava a acontecer, face à valiosa folha de serviços prestados. É certo que como ministro sagrado, ele tem de se orientar por valores mais altos. Séneca e Cristo fornecem-lhe motivos suficientes para se conter na sua humana indignação. Na verdade, o que se considera ingratião pode ser aceite, estoica e evangelicamente, se a norma de acção for o dever e a virtude. A máxima senequista do vence-te a ti mesmo, como regra de conduta, leva os «beneméritos mal despachados» a contentarem-se com a bondade das próprias acções cumpridas. O raciocínio dilemático apontado torna inevitável

a conclusão: se não merecem os pretendentes os prémios esperados, não há lugar para recriminações; se existe motivo para recompensa, a virtude é um prémio como o vício um castigo. As acções, que dão honra, a conferem por si mesmas e a opinião pública, que as considera, é já suficiente compensação. De resto, argumenta Vieira no jeito de freudiana auto-consolação, pouco fez e mui baixamente avalia o seu proceder, quem cuida poder receber dos homens paga. E remata com o famigerado dito: «Se servires á patria que vos foy ingrata, vós fizeste o que deueis, e ella o que costuma».<sup>38</sup>

A advertência evangélica de que o homem, no que faz à comunidade, se deve julgar como servo inútil, e as ilações senequistas, a partir da satisfação do dever cumprido, permitiram-lhe tecer uma cadeia de expressões sentenciosas de recorte aforístico: «Quem fez o que deuia, deuia o que fez: & ninguém espera paga se paga o que deue. Se serui, se pelejei, se trabalhei, se venci, fiz o que deuia ao rey, fiz o que deuia á patria, fiz o que me deuia a mim mesmo: e quem se desempenhou de tamanhas dúidas não hade esperar outra paga. Algũs há tão desuaneidos, que cuydão que fizerão mays do que deuião. Enganão-se. Quem mays he, & mays póde, mays deue».<sup>39</sup>

Porém, como lhe fosse psiquicamente intolerável suportar a injustiça de que era vítima pela indiferença do regente D. Pedro, deixa cair a crítica de que não tem direito o Estado de «ser injusto, só porque é generoso quem o serve». O recurso ao exemplo do Catão, à vista de quem a opinião pública se perguntava espantada por que não o premiavam, é apenas pretexto para denunciar o tratamento de que era vítima, terminando por sublinhar indirectamente a sua própria valia ao dizer que o que deu a fama a ingratidão não o tira.<sup>40</sup>

Há também, parece-nos, uma alusão, em altura do termo da campanha militar da restauração, a militares votados ao esquecimento pelo poder político, lembrando apontar a opinião pública serem os premiados, por vezes, os que menos ou até nada fizeram.

Vieira lamenta e deplora-o, criticamente, com o testemunho de Cícero, para quem as honras atribuídas a indignos afrontam as próprias honras. A utilização conceitista do paralelismo dá-lhe ensejo de tornar mais contundente a acusação, pois: «quando as mercês não são proua de ser homem, senão de ter homem; & quando não significão valor, senão valia; pouca injuria se faz, a quem se não fazem».<sup>41</sup> Além de que, prossegue com sarcasmo: «Comendas em semelhantes peytos não são Cruz, são aspa: & quando se vem tãtos ensambenitados da honra, bem vos podeis honrar de não ser hum delles».<sup>42</sup> O mérito conquista-se na acção, acentua, realçando, com humor cáustico, a importância do voluntarismo e da heroicidade anónima: «Os reys podem dar titulos, rendas, estados; mas animo, valor, fortaleza, constancia, desprezo da vida, & as outras virtudes, de que se compoem a verdadeyra honra, não podem. Se Deos vos fez estas merces, fazei pouco caso das outras, que nehã val o      custa. Sobre tudo lembrese o capitaõ. & soldado famoso de quantos companheyros perdeo, & morreraõ nas mesmas batalhas, & não se queyxao. Os que morreraõ, fizeraõ a mayor fineza, porque deraõ a vida por quem lha não póde dar. [...] Se não beijaste a mão real pelas mercês, que vos não fez, beijai a mão da vossa espada, que vos fez digno dellas».<sup>43</sup> Perseguiu o orador o quadro, verdadeiro por certo, de mercenários bem compensados enquanto morriam à míngua militares portugueses que haviam combatido com denodo nas campanhas militares da metrópole e ultramar e ficaram incapacitados e sem suficiente paga. Não se contém, por isso, que não diga em tom acusatório: «Se o soldado se vê despido; folgue de decubrir as feridas, & de envergonhar com elas a pátria, por quem as recebo. Se depois de tantas cavallerias se vê a pe, tenha essa pela mays illustre carroça de seos triunfos. E se emfim se vê morrer á fome, deyxese morrer, y vinguese. Perdeloha quem o não sustenta, & perderá outros muytos com esse desengano. Não faltará quem diga por elle: *Quãti mercenarij abundât panibus*,

*ego autem hinc fame pereo* [Lc., XV, 17]! E este ingrato, & escandaloso epítáfio será para sua memoria muyto mayor, & mays honrada commenda, de quantas podem dar, os que aas dão em huma, & muytas vidas». <sup>44</sup>

A última parte do sermão será destinada a perspectivar a relação entre a mercê pedida e o destino eterno dos mortais. Actuando Deus por causas segundas, faz não só «mercê, quando dá, senão tambem quando nega». <sup>45</sup> O teor providencialista acentua-se de forma dominante. A explanação é longa e toma, no exemplário e considerações, um perfil nitidamente religioso à volta de dois pólos, apresentados como agudezas conceitistas. De resto, se Ele actua através dos homens, é natural que, «para o fim da predestinação, & salvação ( que he o vltimo despacho, & o que só importa) tâto se serue Deos de ministros justos, como dos injustos; & tanto da sua justiça, se a abservão, como da sua injustiça». <sup>46</sup>

Não há, pois, que se queixar nem dos ministros nem de Deus. Tudo está estabelecido pelos decretos da providência divina. Por isso, a resignação religiosa será a atitude mais aconselhável. E, no plano evocador do ultramar – terreno onde caíam numerosíssimas petições –, desencadeará as invectivas finais da peroração dirigida ao pretendente que, em sua cegueira, não sabe o perigo em que se mete: «Ay, adverte Vieira, que pretende aquelle officio! Ay, que pretende aquella judicatura! Ay, que pretende aquelle cõselho! Ay, que pretende aquelle gouerno! Ay, que se alcança o que pretende, se vai ao inferno! Pretende o Brasil; se vai ao Brasil, perdese: pretende Angola, se vai a Angola condenase: pretende a Índia; se passa o Cabo da Boa esperança, lá vai a esperança da sua salvação». <sup>47</sup> E, como o que mais conta é esta, recomenda o pregador em seu pragmatismo: «Ponde a petição na mão do ministro, & o despacho nas mãos de Deos». <sup>48</sup>

## III

Quando seria pronunciada a última pregação deste núcleo temático? O assunto, com base na derradeira parte da resposta de Cristo a Salomé, mãe de João e Tiago – *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* –, versa sobre a conveniência e o modo de recusar ou indeferir as petições.<sup>49</sup> Ao pregar este sermão, Vieira era já um homem profundamente marcado. O processo na Inquisição, a condenação sofrida, o peso da suspeita de heterodoxia, apesar de infundada, e a permanência em Roma afastaram-no dos favores da corte e do regente. A inveja grassava à sua volta e a preocupação dos seus inimigos, entre os quais se encontrava o secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda, cortavam-lhe a possibilidade de readquirir a preponderância política de outrora. Suspeita-o meses antes de deixar Roma e, em carta de 11 de Dezembro de 1674 a Duarte Ribeiro de Macedo, escreve: «Tenho por sem dúvida que não há pessoa de nenhum estado, nem ainda do meu, que lá em Lisboa me deseje; e posto que não tenho razão para cuidar que S.A. me queira desterrado, tenho muitas para crer que, ainda de que desejasse o contrário, não lhe consentiriam os intérpretes de seus decretos que este lhe saísse do peito».<sup>50</sup> De resto, parecia não alimentar esperança acerca da mudança da situação em Portugal, onde lavrava o descontentamento e se criticava o governo<sup>51</sup>, pois confidencia ao seu correspondente algum tempo depois: «A confissão do Secretário de Estado, de que não prestamos para coisa nenhuma, é muita conforme à nossa dor, e o deve ser também à sua consciência; mas são confissões sem emenda, que eu de nenhum modo espero, e por isso me não alvoroça a viagem da pátria, antes a faço como ao mais temeroso degrêdo».<sup>52</sup> Algo contraditoriamente – e talvez não, se atendermos ao homem combativo que era –, anima-o, no entanto, o desejo de intervir, quando chegasse, espicaçado pela notícia de que um dos opositores do arcebispado de Lisboa se dizia ser o próprio secretário de Estado, Francisco Correia de

Lacerda, irmão do bispo do Porto. Comenta o caso, a 30 de Abril de 1675: «A monstruosidade dêste pensamento me anima com a ilação de que ou êle quer deixar a secretaria, ou querem que a deixe; e pode, ou por si ou por outrem, por o ponto tão alto para suceder no lugar do que fôr provido. Se Deus me levar a salvamento a tempo, confio em Sua Divina Majestade que o seu se proverá como convém».<sup>53</sup>

É neste contexto histórico que deverá inserir-se o último dos sermões dos pretendentes, que julgamos haver sido pregado não na data apontada pela edição *princeps*, mas na que já anotámos mais acima. Pensamos até que o mesmo terá tido lugar no ano posterior ao do regresso de Roma, apesar da prudente reserva que fez a uma sondagem para voltar ao púlpito da Capela Real.<sup>54</sup> De qualquer forma, não no ano anterior ao do regresso ao Brasil, se levarmos em conta a confiança ao dito Duarte Ribeiro de Macedo, a 1 de Maio de 1679: «Ante-ontem celebrou o tribunal de Santo Ofício a sua festa de S. Pedro Martir em S. Domingos, com muito maior aparato e ostentação que nunca. E se contam notáveis cousas do panegírico que fez o prègador, em abono da renitência e da venalidade com que se quebram as leis, por dinheiro. Julgue V. S.<sup>a</sup> se é e tem sido bom conselho não prègar em tal tempo».<sup>55</sup>

Curiosamente, o exórdio abre com uma metáfora, ao gosto barroco do jogo dos contrários, haurida no percurso das viagens portuguesas Atlântico-Índico: primeiro vence-se o cabo Não e só depois se ultrapassa o da Boa Esperança. É o contrário do que sucede com os requerentes que, embalados pela esperança, esbarram no escolho decepcionante e duro do não. O étimo latino *non* dá ensejo a Vieira para um admirável como subtil considerando sobre a realidade que exprime tão áspera como injuriosa palavra: «Terrível palavra he hum *Non*. Não tem direyto, nem aveço: por qualquer lado que o tomeis, sempre soa, & diz o mesmo. Lede-o do principio para o fim, ou do fim para o principio, sempre he *Nom*».<sup>56</sup>

Se a doutrina paulina, acerca da natureza do poder exercido pelas autoridades constituídas para supremo governo dos povos, é reafirmada de início, o orador fá-lo para salientar a dignidade dos príncipes que são, no temporal, vigários de Deus na terra.<sup>57</sup> A questão, porém, que dominará o discurso, é outra, a saber: se convém a um monarca dizer não e, se tal for o caso, como deve proceder. A solução encontra-se, adverte o pregador, na resposta de Cristo que consta do evangelho do dia – terceira quarta-feira da Quaresma. O desenvolvimento do assunto apoia-se, no entanto, numa cadeia de sentenças dispostas como um desafio à inteligência do ouvinte, numa linha antitética própria da parénesis barroca. Primeiro, são respostas, que não passam de sofismas, a que se contrapõem, para o orador, ditames, bem mais sólidos.<sup>58</sup> De interessante é notar que ambos têm em comum a estrutura dos adágios ou ditos morais, que não enjeitam mesmo um perfil dilemático. E não será o pregador um conselheiro que pela clareza seduz o espírito e pelo bem fundado dos argumentos arrasta a decisão da vontade? A aliciante criativa seria, pois, este esgrimir pró e contra, assumido pelo orador que se desdobra numa situação dialogante. As premissas não passam de presuntivas razões com que compreensivelmente se poderá desculpar o soberano nos despachos que dá, à partida feridos de injustiça. Diz Vieira: «Tão vil he na mentira o Si, como honrado na verdade o Não. A verdade (que por isso se pinta despida) não sabe encobrir, nem fingir, nem enfeitar, nem còrar, & muyto menos enganar. & a primeira virtude do trono, ou seja da justiça, ou da graça he a verdade. Todo o artifício he cousa mecanica, & não nobre, quanto mais real».<sup>59</sup>

O esquema traçado é exemplar nas suas duas grandes partes: quanto aos meios para se poder atalhar ou diminuir as ocasiões de dizer ou ouvir *não* e quanto ao modo ou modos de pronunciá-lo se for forçoso negar a mercê. A anteceder-las, porém, a recomendação justificada de se proferir com *secura* e oportunidade toda a recusa. Assim se evitariam perdas de tempo e gastos inúteis

a quem requeria que se via enredado na teia burocrática que Vieira critica: «Tantas petições, tantas remissoens, tantas provizoens, tantas patentes, tantas certidoens, tantas justificaçoens, tantas folhas corridas, tantas vistas, tantas informaçoens, pedidas muytas vezes á Asia, & á América, tantas consultas, tantas interlocutórias, tantas replicas, & tantas outras cerimonias, & mistérios por escrito, a que não sabe o numero, nem o nome; & ao cabo de quatro, de seis, & de dez annos, ou o despacho, ou o que significa o despacho, em meya resma de papel, he hum Não».<sup>60</sup>

A segunda parte do discurso é destinada a indicar como deve o monarca proceder quando tiver de recusar, de maneira a fazê-lo com «menos sentimento dos vassallos, & menor mortificação do Príncipe».<sup>61</sup> A pedra de toque está na natureza da matéria pretendida. E toda uma casuística é enunciada, a partir do concretismo oferecido pela sociedade do tempo. Vieira visa inicialmente os *arbitristas*, que se sabe serem numerosos numa época de renovação económica.<sup>62</sup> A opinião sobre eles é pessimista pela circunstância de colocarem sempre como condição serem os directos executores de um plano que devia conduzir ao enriquecimento do erário público. A ironia cáustica, a que não os poupa, provém do recurso alegórico à parábola evangélica dos criados que, pressurosos, se oferecem ao pai de família para recolherem a boa semente. Estes zelos, acentua Vieira, são sempre para colheitas.<sup>63</sup> Outro recurso utilizado pelos príncipes nos despachos é disfarçar um não com outro, escusando-se com o costume do reino.<sup>64</sup> Isso se nota, adverte o pregador, quando se esquecem merecimentos só porque a pessoa a prover devia pertencer a determinado estrato social. Os exemplos citados, de tão comuns, tornariam de imediato perceptível a contundência da crítica, ou seja: para um bispado só se deve escolher candidato de estirpe, a menos que seja o do longínquo Meliapor, e, para vedor da Fazenda, não convém nomear pessoa de baixa condição.<sup>65</sup> Nem a recusa poderá ser justificada com o parecer do conselho régio, pois desta forma o príncipe, recorda Vieira, faz perigar o

prestígio da autoridade, diminui o crédito dos conselhos e torna inconsistentes os motivos da recusa.<sup>66</sup> A negativa, neste caso, não se fundamentaria na incompetência do candidato, mas no humor dos conselheiros. A dignidade do monarca impõe-lhe que, se tiver «de se escusar, ou escudar com os seus Conselhos; diga que mandou considerar a matéria, & que se conformou com elles, & não diga mais».<sup>67</sup>

Era esta, de facto, uma avisada recomendação que permitia ao pregador uma mal disfarçada censura ao regente D. Pedro, a quem a Providência, como diz, fez cair nas mãos o ceptro.<sup>68</sup> Maneira eufemística, esta, de aludir ao golpe palaciano que destituiu Afonso VI e o seu valido, Castelo Melhor.

A parte mais polémica do discurso parece ser a referente à substituição dos conselheiros régios, vindos do reinado anterior. Vieira não resiste à pressão psicanalítica da catarse. Sentindo-se afastado da privança e amargurado por não ser escolhido na corte, como o fora nos tempos áureos de D. João IV, não suporta a frieza do regente e não resiste à tentação do remoque crítico, no que, reconheça-se, não se encontrava só. E tudo porque D. Pedro, conservando-o à distância, mostrava ostensivamente prescindir da colaboração dos velhos conselheiros de seu pai, escolhendo para o lugar outros novos e bem mais moços.<sup>69</sup> São estes que levaram o príncipe, insinua o pregador, a introduzir novidades molestas ao povo e procedimentos contrários ao que antes era letra e prática.<sup>70</sup> O ressentimento ressalta de forma inequívoca no episódio paradigmático do proceder régio do bíblico Roboão, ao seguir os alvites dos seus jovens conselheiros. A discordância de Vieira é total e pode ver-se na adjectivação pessimista com que mimoseia o reinado do filho de Salomão – o sábio e prudente rei de Israel com quem se podia identificar D. João IV.<sup>71</sup> O problema que o orador levanta era o de saber se um novo monarca devia manter em exercício os colaboradores directos e da confiança de seu pai. A forma insistente como fala da experiência destes, que chama de «maduro conselho», a propósito da diminuição

de tributos – parecer não seguido com funestas consequências para o reino de Israel –, é na verdade, lamento e crítica.<sup>72</sup> Nem deve passar sem reparo o facto de o pregador acentuar, enfaticamente, a expressão *seu pai*.<sup>73</sup> Ao tecer a apologia dos ministros de Salomão que deviam, no seu entender – que os ouvintes interpretariam alegoricamente –, ser estimados, honrados e conservados no seu lugar, testemunhando-se-lhes confiança na sua verdade, zelo e amor, Vieira põe a nu os sentimentos de frustração e amargor que o invadiam. Serve-se dessa passagem da Escritura para recordar o dito da Bíblia ao recomendar que o amigo de um pai não deve ser afastado.<sup>74</sup> O regente compreenderia que estava a ser directamente increpado. De resto, os filhos, insiste ainda, não herdaram só a fazenda, mas também os amigos. Ignorá-lo é trocar o duvidoso pelo certo. Fora este, sublinha o orador, o erro de Reboão que aceitara a lisonja dos novos.<sup>75</sup> E, cáustico, numa crítica inequívoca ao príncipe, comenta Vieira que é esta «a cegueira, em que ordinariamente caem os filhos dos Reys, & por isso em succedendo no governo, mudaõ criados, & officios, & quanto seus Pays tinham ordenado; não advertindo, que em matéria de prover lugares, sabem mais os Pays com os olhos fechados, que os filhos, por mais sabios que sejaõ, com elles abertos».<sup>76</sup>

De novo nos aparece a obsessão do pregador na realização do Quinto Império. A encenação bíblica é apenas a camuflagem a que recorre. Os apóstolos João e Tiago perguntam a Cristo quando restituirá a Israel o seu reino. Desculpa-se o Mestre, respondendo que sabia, mas não o podia dizer. Sublinhando a evasiva, Vieira era ambíguo na interpretação que adianta: sei para guardar, mas não para agora o revelar, queria Cristo ser assim entendido.<sup>77</sup> Compreende-se o subterfúgio do orador. De tanto prognosticar o título de imperador do mundo sucessivamente a D. João IV e a D. Afonso VI, ficava indeciso se havia de atribuir a realização da promessa do Quinto Império ao regente que ainda não ousara intitular-se oficialmente rei. A nostalgia do monarca

restaurador, que tantas provas de estima lhe dera, ressalta ainda no aviso de que os filhos não devem temer serem tidos por menos conhecedores que os pais. E, se estes são deuses, para aqueles, os seus ditames eram como oráculos, a fim de se cumprirem as heranças que se prometiam.<sup>78</sup> Era uma dupla advertência do pregador ao príncipe: o modelo de exemplaridade do progenitor e a certeza de que o advento do *quinto império* chegaria.

\* \* \*

No termo da análise desta trilogia de sermões dedicada aos pretendentes de mercês e ofícios, mesmo os mais altos a que no reino se podia aspirar, será de concluir que Vieira expende a doutrina de que a política deve ter como nervo a justiça. A subordinação dos actos governativos à moral é imperativo de consciência cristã e uma consequência da condição do homem que, na terra, deve assegurar a salvação eterna. No viver quotidiano, era pelo recto exercício dos seus deveres sociais e pelas obrigações próprias do seu estado de vida que o cristão atingia, segundo os planos da Providência, o seu fim último. Justificava-se, pois, que descesse a uma doutrinação concreta em matérias de âmbito político que respeitavam aos centros de decisão do poder. Exigia-o a dimensão cristã do homem público que arriscava, nos escolhos da ambição e nas ilusões das vantagens tentadoras do imediato, as certezas com que lhe acenavam as esperanças da sua crença. Esta relação entre o sagrado e o profano oferecia assim ao pregador seiscentista de uma corte católica, uma vasta seara de aplicações entre a admoestação e o conselho, a partir do rigor doutrinário, como se detecta nestes discursos. A mentalidade coeva religiosa, sensível à condenação eterna, tornava receptivos os áulicos e o príncipe, a quem, particularmente, estas pregações se destinavam. Tributário da sua condição terrena e comprometido na acção política, Vieira acusa as vicissitudes desse empenhamento, e as críticas ao representante e agentes supremos do poder traíam,

por vezes, as suas frustrações pessoais. A visão providencialista da história e a firme crença, até nas suas consequências mais utópicas, do messianismo português permitiam-lhe recordar, como *leitmotiv*, o destino exaltante da pátria e apelar para as responsabilidades comunitárias dos governantes, no presente, em ordem à preparação dessa «realidade» futura. Nestes meandros, pois, se movimentavam e alimentavam as coordenadas de uma parénese que, disfrutando de arriscada como inequívoca liberdade do púlpito, era o *mass-media* do tempo, de real influência sobre o poder político.

---

## NOTAS

<sup>1</sup>De Vieira, como autorizadamente escreveu Lúcio de Azevedo e as suas cartas testemunham (ver *Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo, tomos I e II. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925 e 1926), desde que entrou na corte, «e enquanto permaneceu nella, se pode dizer que o D. João IV caminhou sempre de braço com elle e com a Rainha, e que nenhuma resolução grave sem o voto de ambos empreendeu». Cf. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, I, Lisboa, Clássica Editora, 1918, p. 58. O monarca restaurador estimava-o particularmente, a ponto do jesuíta António Barradas escrever, a 30 de Dezembro de 1649, ao Assistente da Companhia de Jesus em Roma: «Sua Magestade cuida que ele é o primeiro homem do mundo». Cf. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, III/I (Porto, Livraria do Apostolado da Imprensa, 1994), p. 428. Era-lhe também Vieira de uma dedicação extrema, de tal forma que em suas exéquias, no Maranhão em 1675, haveria dito: «Devo à memória do Senhor Rei D. João o IV maiores obrigações que as de rei, porque lhe devi muitas vezes nos olhos de sua Majestade todas as piedades de pai». Cf. *Sermões*, t. XV, ed. do P.<sup>o</sup> Gonçalo Alves, vol. II (Porto, Lello, 1959), p. 303.

<sup>2</sup>António Vieira, *Sermões*, ed. cit., t. II, p. 55.

<sup>3</sup>A notação da edição *princeps* dá este sermão como pregado em 1670, na Capela Real de Lisboa. Cf. *Sermoens do P.<sup>o</sup> António Vieira. Segunda Parte* (Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1682), p. 86. As citações dos «sermões dos pretendentes», que

estudámos, são feitas segundo o texto da «edição *princeps*». Para todas as outras, servimo-nos da edição publicada pela Livraria Lello, 5 volumes e papel bíblia, em 1959.

<sup>4</sup>O P.<sup>e</sup> António Vieira partiu para Roma em Agosto de 1669, de onde datou a carta enviada ao Duque de Cadaval a 22 de Novembro. Cf. *Cartas do Padre António Vieira*, t. II, pp. 275-278. Regressou a Lisboa, passando por Espanha, em 23 de Abril de 1675. Cf. Denis Brass, «António Vieira, S.J.: A chronological Index», in *Ausfsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* 13 Band (1974/75), p. 90.

<sup>5</sup>Cf. Lúcio de Azevedo, *Cartas do Padre António Vieira*, II, 1920, p. 275.

<sup>6</sup>Vieira regressou ao Brasil, à cidade da Baía, em 1681, partindo de Lisboa, a 17 de Janeiro. Cf. Denis Brass, *loc. cit.*, p. 90.

<sup>7</sup>Bem audaciosa, por exemplo, foi a sua missão diplomática, aliás fracassada, à Itália, em 1650, de que D. João IV o incumbira e cujos objectivos procurará justificar no sermão de acção de graças pregado na Baía, a 15 de Março de 1695, pelo nascimento do infante D. António, filho de D. Pedro II. Cf. António Vieira, *Sermões*, vol. V, t. XV (Porto, Lello, 1959); Hernâni Cidade, *Padre António Vieira* (Lisboa, Editorial Presença, 1985), p. 46-47.

<sup>8</sup>Cf. *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira, Primeira Parte* (Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1679), col. 299. O tema do sermão, extraído do evangelho de S. Mateus, contém, segundo Vieira, o requerimento de uma pretensão, analisada palavra a palavra ao longo do sermão.

<sup>9</sup>Cf. «Sermam da Terceira Quarta Feyra da Quaresma, na Cappela Real, Anno de 1651», in *Sermoens. Terceira Parte*, ed. *princeps*, p. 69, estendendo-se o texto da p. 65 à p. 96.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 72.

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 72 e 75.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 76 e 79.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 80.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 80.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 80.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 81.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 82-83.

<sup>21</sup>*Ibid.*, p. 89.

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 90.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 91.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 91.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 91-92.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 92.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 95.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 96.

<sup>29</sup>Cf. «Sermam da Terceira Qvarta Feyra da Quaresma. Na Capella Real. Anno 1669», in *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira, Primeira Parte* (Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1679), cols. 299-364.

<sup>30</sup>Eis como Lúcio de Azevedo sintetiza este afastamento de Lisboa: «No caso de Vieira, além do desejo próprio, fugaz e que nunca o levaria a tão completa renuncia da vida tumultuosa da política, em que se comprazia, foi a pressão de cima, dentro da ordem, e a hostilidade de que se via rodeado, nella e na corte, que o arremçou aos sertões do Amazonas. E o negocio da divisão das provincias, que antes quasi lhe tinha custado a expulsão, parece ter sido o que denifitivamente lhe decidiu o destino». Cf. *op. cit.*, I, p. 196. Sobre a referida questão, ver Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, I, p. 196-198; Francisco Rodrigues, *op. cit.*, III/II (Porto, 1947), p. 3-39.

<sup>31</sup>Cf. «Carta ao provincial do Brasil: 1693. Maio 22», in *Cartas do Padre António Vieira*, I (Lisboa, Imprensa Nacional, 1970), p. 315. Sobre a situação deplorável em que se encontrava o estado do Maranhão, no aspecto da evangelização, à chegada de Vieira, ver a «carta ao rei D. João IV: 1653. Maio 20», in *op. cit.*, I, p. 296-305. Acerca das dificuldades encontradas na sua acção missionária e da luta travada com os colonos na defesa dos índios, leia-se o capítulo «O Missionário, 1651-1661», in Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, I, p. 195-366. A defesa da acção missionária dos jesuítas no Maranhão pode ver-se no sermão da Epifania pregado por Vieira na Capela Real a 6 de Janeiro de 1662, in *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira. Quarta Parte* (Lisboa, 1685), p. 491-549 e, na citada edição da Lello, vol. I, t. II, p. 1-61.

<sup>32</sup>Cf. Denis Brass, *loc. cit.*, p. 87.

<sup>33</sup>A frieza com que o tratava D. Pedro e o apreço que sempre lhe demonstrou D. João IV estão bem patentes num passo da carta a D. Rodrigo de Meneses, falecido em 1674, gentil-homem da Câmara do Infante, irmão e genro do Marquês de Marialva, protector e íntimo do pregador, enviada de Roma a 3 de Dezembro de 1669, pedindo-lhe os seus bons officios para conseguir que o regente lhe escrevesse, pois julgava ser merecedor de tal graça. Na verdade, diz Vieira, será a base da «confiança ou atrevimento para pedir êste favor o grande número de cartas, que se acham registadas em ambas as secretarias, que El-Rei, que está no céu, me mandou escrever, não só de negócios mas de benevolência, além das particularidades que

não iam a registo. E, se êste exemplo não bastar, sirva-se V. S.<sup>a</sup> por me fazer mercê, de trazer à memória de S.A. que sou aquele que tantas vezes arrisquei a vida pela sua coroa, indo a Holanda, Inglaterra, França e Itália, sem mais interesse que o do zêlo; e aquele que por respeito e serviço de S.A. foi desterrado, e afrontado por haver dado os meios com que se restaurou o Brasil e Angola, e com que o reino teve forças e cabedal para se defender». *Cartas do Padre António Vieira*, II (Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926), p. 281-282. E mais tarde, já no regresso definitivo à Baía, em carta ao Duque de Cadaval, aquando de um diferendo com o governador, António de Sousa Meneses, por causa de seu irmão Bernardo Ravasco, implicado no assassinio do alcaide-mor da cidade, escreve: «A V. Ex.<sup>a</sup> é mais presente que a todos a parte que eu tive em procurar que El-rei, que Deus guarde, fôsse preferido, como era justo, a seu irmão; e que, entre os que padeceram por esta causa, não fui o menos perseguido e avexado, como menor poderoso; e não sei em que tenho merecido a S.M. os desfavores, que em tudo o que me toca se experimentam. Lembrando da diferente fortuna que tive com o pai e irmão [ D. João IV e o príncipe D. Teodósio ], de quem S.M. é herdeiro, e a quem servi tantos anos com tantos trabalhos e perigos, não posso deixar de estranhar muito esta grande diferença». Cf. *Cartas*, III, p. 497.

<sup>34</sup>Cf. *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira*, t. XIV (Lisboa, 1710), pp. 1-48 e, na citada edição da Lello, vol. V, t. 14, p. 357-385.

<sup>35</sup>Na carta de 27 de Novembro de 1669, que escreve de Roma para o seu confidente D. Rodrigo de Meneses, não resiste a desabafar o amargor do afastamento, e justifica assim não alargar-se em mais considerandos: «(...) não falo pela reverência que devo à firma de S.A., que Deus guarde, e porque temo que a dôr de chaga tão fresca me abrigue a alguma voz, de que se ofenda o meu amor. Perdoe-me V. S.<sup>a</sup> êste silêncio, que só do coração de V. S.<sup>a</sup> o fiara, como daquele em que os extremos da minha adoração só reconhecem igualdade. Não me falte V. S.<sup>a</sup> com novas suas, que sempre foram o alívio das minhas penas, e hoje serão a âncora das minhas desesperações, *Magnus dolor est laesus amor*». Cf. *Cartas do Padre António Vieira*, II, p. 279.

<sup>36</sup>Cf. «Sermam da Terceyra Quarta Feyra da Quaresma. Na Capela Real. Anno 1669», in *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira, Primeira Parte*, col. 300.

<sup>37</sup>É à rainha de Inglaterra e irmã do regente, D. Catarina de Bragança, que o grande Pregador exprime abertamente essa mágoa, na carta que lhe envia de Roma, a 21 de Dezembro de 1669: «Tem V. M. a seus reais pés a António Vieira neste papel, porque é tal a sua fortuna que o não pode fazer em pessoa, por mais que o desejuo e procurou. A quem me queixarei do Principe D. Pedro, senão a V.M.? Por sua

causa, depois do primeiro destêrro padeci as indignidades que não me atrevo a referir; e quando para o reparo delas, esperava o escudo da sua real protecção, nem uma folha de papel para o seu embaixador pude conseguir, em que lhe encomendasse me assistisse nesta Cúria, querendo antes favorecer com nome de fé aqueles que, na vida e depois da morte de El-rei que está no céu, faltaram provavelmente à sua, como testemunha a Torre de Belém e o Noviciado da Cotovia. A Companhia do Comércio do Brasil, que restaurou Pernambuco e Angola, e deu cabedal ao reino para se defender, por seu invento e arbítrio meu me tem trazido à presente fortuna, quando se pudera prometer uma, muito avantajada e honrada, quem tivesse feito a seu rei e à sua pátria um tal serviço, sobre tantos outros em que tantas vezes, e com tão úteis efeitos, arrisquei sem nenhum interesse a vida. Mas permita Deus que nos príncipes da terra se experimentem semelhantes galardões, para que só de sua grandeza e verdade se esperem os que hão-de ter fim». Cf. *Cartas do Padre António Vieira*, II, p. 288-289. As referências à «Torre de Belém» e ao «Noviciado da Cotovia» têm por alvo, segundo Lúcio de Azevedo, os casos da prisão do inquisidor geral, D. Francisco de Castro, acusado de entrar na conspiração de 1641 contra D. João IV, e do também titular do mesmo cargo em 1665 e indigitado bispo do Porto, Sebastião César de Meneses que, na sequência do motim de 1663, em Lisboa, como reacção contra a entrega de Évora aos castelhanos, viu a casa assaltada pela populaça. Ver: *Ibid.*, p. 289, n.º 1.

<sup>38</sup>*Ibid.*, col. 314

<sup>39</sup>*Ibid.*, cols. 315-316. Acerca da utilização de Séneca nos sermões do P.<sup>e</sup> António Vieira, ver Paulo Durão, «Séneca nos sermões de Vieira», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXI, 4 (Braga, 1969), p. 322-327.

<sup>40</sup>*Ibid.*, col. 317.

<sup>41</sup>*Ibid.*, col. 317.

<sup>42</sup>*Ibid.*, col. 319.

<sup>43</sup>*Ibid.*, cols. 319-320.

<sup>44</sup>*Ibid.*, col. 331.

<sup>45</sup>*Ibid.*, col. 332.

<sup>46</sup>*Ibid.*, col. 352.

<sup>47</sup>*Ibid.*, col. 361.

<sup>48</sup>*Ibid.*, col. 362.

<sup>49</sup>Cf. «Sermam da Terceyra Quarta Feyra da Quaresma. Na Capella Real, no anno de 1670», in *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira. Segunda Parte* (Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1682), p. 86-125. Sobre a data deste sermão, ver o que mais acima oportunamente dissemos.

<sup>50</sup>Cf. *Cartas*, III, p. 129.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 136-137.

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 161.

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 177. Segundo Lúcio de Azevedo, desejava Vieira que o cargo de secretário de Estado fosse ocupado por Duarte Ribeiro de Macedo.

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 196.

<sup>55</sup>*Ibid.*, p. 382.

<sup>56</sup>*Ibid.*, p. 87.

<sup>57</sup>Trata-se da conhecida doutrina de S. Paulo sobre a natureza do poder temporal. Ver: Vasco Pulido Valente, «A Sociedade, o Estado e a História na obra de António Vieira», in *Estudos sobre a Crise Nacional* (Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980), p. 170-173.

<sup>58</sup>Cf. «Sermam da Terceyra Quarta Feyra da Quaresma (...) 1670», t. II, p. 91.

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 91.

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 92. É claramente autobiográfico este passo do sermão. Ver nota 47.

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 114.

<sup>62</sup>*Ibid.*, p. 115.

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 115.

<sup>64</sup>*Ibid.*, p. 116.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p. 117.

<sup>66</sup>*Ibid.*, p. 118.

<sup>67</sup>*Ibid.*, p. 119.

<sup>68</sup>*Ibid.*, p. 119.

<sup>69</sup>No tempo de D. João IV, a que Vieira alude, eram conselheiros de Estado: o Conde de Odemira, Francisco de Faro, rival do vedor da Fazenda, de António Luís de Menezes, o Conde de Cantanhede e alguns outros que a morte, as vicissitudes da política, o favor dos príncipes, as pressões e conveniências, bem contrárias por vezes à vontade própria do regente, obrigaram a substituir durante o seu governo, erichado de dificuldades. Pode ver-se uma menção das pessoas nomeadas para altos cargos, inclusive conselheiros de Estado, nos reinados de D. João IV, regente D. Luísa de Gusmão, D. Afonso VI e D. Pedro II, em António Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real*, t. VII (Coimbra, Atlântica, 1949), p. 118-130, 229-235, 394-406.

<sup>70</sup>Cf. «Sermam da Terceyra Quarta Feyra da Quaresma (...) 1670», t. II, p. 120.

<sup>71</sup>*Ibid.*, p. 120.

<sup>72</sup>*Ibid.*, p. 121.

<sup>73</sup>*Ibid.*, p. 121-122.

<sup>74</sup>Cita o *Livro dos Provérbios* (27, 10), do Antigo Testamento: à margem: *Amicum tuum, et amicum patris tui ne dimiseris.*

<sup>75</sup>*Ibid.*, p. 123.

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 123.

<sup>77</sup>*Ibid.*, p. 124.

<sup>78</sup>*Ibid.*, p. 125.



**Retórica Globalizada: O Sermão do Bom Ladrão, do  
Padre Antônio Vieira**

Rhétorique Mondialisée: Le Sermon du Bon Voleur, du Père Antônio  
Vieira

**Lineide Salvador Mosca**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo - USP

**RESUMO:** O presente estudo objetiva mostrar o quanto Vieira era sintonizado com a sua época e como as suas percepções e análises são ainda pertinentes em nossos dias. O aparato teórico que serviu de base ao presente trabalho situa-se no âmbito da Retórica e da Teoria da Argumentação/Nova Retórica, dentro de um quadro mais amplo dos Estudos do Discurso. Tomou-se como campo de estudo o *Sermão do Bom Ladrão*, de 1655, pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa, e cujas questões abordadas denotam uma retórica globalizada, passível de ser apreendida em épocas e lugares diversos. Chega-se, assim, a entrever o papel de porta-voz e de mediador exercido por Vieira em seu tempo, tanto quanto a sua repercussão na história em sentido amplo, sendo ele ainda hoje um bom intérprete da sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Retórica/Argumentação; Conflito; Negociação; Acordo; Técnicas Discursivas; Globalização.

**RÉSUMÉ:** L'étude qu'on présente en ce moment a pour but de faire voir combien Vieira était branché à son temps et comment ses perceptions et ses analyses sont encore pertinentes à nos jours.

Le fondement théorique qui a servi de base à cet exposé relève de la Rhétorique et de la Théorie de l' Argumentation/Nouvelle Rhétorique, dans un cadre plus large des Études du Discours. On a pris comme champ d'étude le *Sermão do Bom Ladrão* (*Sermon du Bon Voleur*), de 1655, prêché à l'Eglise de la Miséricorde à Lisbonne, et dont les questions envisagées rendent compte d'une rhétorique mondialisée, qui peut être saisie à des différents temps et endroits. On arrive par là à souligner le rôle porte-parole et médiateur tenu par Vieira à son temps, aussi bien que sa répercussion dans l'histoire à plein sens, étant donné qu'il est encore à nos jours un bon interprète de la société.

**MOTS-CLÉS:** Rhétorique/Argumentation; Conflit, Négociation; Accord; Techniques Discoursives; Mondialisation.

O panorama histórico e social, bem como literário, da época em que Vieira viveu, permite-nos chegar a alguns pontos comuns, presentes em culturas de diferentes períodos e regiões, de onde a motivação do tema que constitui a matéria deste estudo. Algumas questões que afligem à sociedade de nossos dias tinham seus sucedâneos no século em que viveu Vieira, que o atravessou quase de ponta a ponta, de 1608 a 1697. Basicamente, as situações de **conflito** vicejavam aqui e ali, por razões políticas, sociais e religiosas, com as quais Vieira devia se defrontar, em sua condição de conselheiro e diplomata, enviado ao exterior para negociar as causas de sua nação. Do conflito decorre, pois, a situação de **negociação**, com os avanços e recuos que lhe são inerentes, uma vez que envolve concessões das partes envolvidas.

Esses dois temas, caros à Nova Retórica, serão alvo de nossas considerações no presente artigo. Partimos da edição dos *Sermões*, organizada e comentada por Alcir Pécora, em seu primeiro volume, no qual figura o *Sermão do Bom Ladrão*. Sabe-se que o trabalho de interpretação filológica depende grandemente de uma boa edição crítica e que os métodos estabelecidos para a sua elaboração têm se tornado cada vez mais rigorosos e eficientes. Vieira era zeloso de seus textos e os revisava com freqüência, mesmo quando já publicados, introduzindo alterações para futuras edições. O trabalho do filólogo faz-se necessário, portanto, em todos os momentos da edição da obra de Vieira.

O uso da palavra era por ele levado muito a sério, o que faz com que os jogos de palavras não sejam meros jogos e diversões, mas um quebra-cabeças a inquietar o ouvinte/leitor e a levá-lo à reflexão, tal como se tem no *Sermão do Bom Ladrão*: “Alguns ministros de Sua Majestade não vêm cá buscar o nosso bem, mas cá vêm buscar os nossos bens”.

*Vêm cá vs cá vêm, o nosso bem vs os nossos bens.* A oposição singular vs plural é aqui significativa, opondo o concreto ao abstrato, assim como a ordem e tonicidade do advérbio “cá” e ainda a polissemia do verbo “buscar”, equivalente a “promover”,

no primeiro caso e a “apossar-se”, no segundo. Todos esses recursos se conjugam no efeito de sentido resultante, de onde a plurissignificação desencadeada pelo enunciado em questão, que exige um certo malabarismo do ouvinte/leitor para captar esta proliferação de sentidos:

Não tem *fim* o furtar  
Com o *fim* do governo

Esses traços estão também ligados ao efeito-surpresa, quando joga com termos que se aparentam foneticamente, tais como *Adão/ladrão* e outros e que sugerem determinadas aproximações e parentescos. Pelo recurso à etimologia, Vieira volta-se sobre as palavras, sobre o seu suporte material, pondo em evidência o valor por ele dado às palavras. Por outro lado, o recurso ao paradoxo evidencia as contradições e introduz o ouvinte/leitor na decifração dos enigmas que constituem o emaranhado da época.

Seu domínio do latim e da língua vernácula era tal que, bem jovem ainda, deixou a cidade de Salvador, na Bahia, e foi lecionar Retórica em Olinda/Pernambuco, um dos pólos de efervescência cultural do Brasil colônia.

Os jogos de linguagem barrocos encontram-se a partir do título do sermão, *do Bom Ladrão*, em que a adjetivação contrastante, própria do oxímoro, coloca o ouvinte/leitor já numa atmosfera de indagação e de perplexidade. Haveria uma forma de conciliar os contrários? É bem notório que subjacente está a fórmula já consagrada do “bom samaritano” e outras semelhantes como “bom filho”, “boa mãe” etc.

Nas *Retóricas de Ontem e de Hoje* (org. MOSCA), aponta-se como uma das funções da retórica estimular a polêmica, partindo da controvérsia, e a de exigir a presença de um leitor/ouvinte também polêmico, inoculando a dúvida e também a reflexão crítica (p. 49).

O título do sermão confere, já de início, direção argumentativa ao texto, introduzindo a sutileza vieiriana que imprimirá o tom a todo o sermão, a voz do texto, e conduzirá à elaboração do eixo das idéias a serem comunicadas. Estabelece-se uma escala que transita do execrável ao aceitável e que passará a servir de medida aos desvios comportamentais da sociedade, nela incluindo os agentes governamentais, apontados entre os primeiros, pelas aberrações cometidas. O fato de considerar o ladrão como parte da sociedade e de nela ver as diversas condições de sua existência, atribuindo-lhe mesmo uma qualidade positiva, “O bom ladrão”, constitui por si só um instrumento de argumentação, impedindo que se negue a sua existência, cabendo então demonstrar qual o mais nocivo e prejudicial à coletividade.

Trata-se, pois, de um discurso deliberativo, no sentido que lhe atribui a Antiga Retórica, em que o Bem Comum era o alvo das propostas, voltado para o futuro, com base na análise do presente. Não deixa, entretanto, de ser também um discurso epidítico, por ser de ocasião, trata-se da rememoração da Sexta-feira Santa, e igualmente por proceder à censura de comportamentos não elogiosos, mas tidos como habituais na sociedade de então, quais sejam, as diversas modalidades de furto, sobretudo as de cunho institucional, acobertadas que eram pelos poderosos.

As situações de conflito e de negociação, a que nos referimos, são enfrentadas por Vieira, favorecidas pelo seu caráter multifacetário, que lhe possibilitava ir além de suas funções como sacerdote e missionário, fazendo de seu discurso um campo político dos mais férteis. Essas atribuições o levavam a reivindicações conflituosas e ao confronto de posições, nem sempre aceitas com tranqüilidade. Havia, pois, que sustentar uma **argumentação** cerrada com os opositores, no esforço de conduzi-los às **mudanças** necessárias e que ele vislumbrava com sabedoria. Tomamos aqui, tal como temos feito em outros estudos, a argumentação como sendo uma **ação pelo discurso**, na intenção de mudança ou tão somente de reforço (retórica de manutenção), vale dizer, “provocar ou

umentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento”, segundo a definição do *Tratado da Argumentação*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (T. A., p. 4).

Nos seus textos da obra conhecida como profética, *O Quinto Império do Mundo*, *História do Futuro*, *Clavis Prophetarum*, *Apologia das Coisas Profetizadas*, na realidade, o que Vieira fazia eram prospecções decorrentes do exame do panorama que tinha diante dos olhos e que era por ele vivenciado em seus contatos políticos dentro e fora do país e a partir do conhecimento que tinha de seu auditório, também variado em sua composição, e que cabia abranger com a sua oratória polivalente. No *Tratado da Argumentação*, o auditório é definido como “o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com sua argumentação” (p. 22), sendo em função dele que as técnicas discursivas são mobilizadas.

Tão hábil era Vieira que modulava o seu discurso tendo em vista as várias porções da sociedade que tinha diante de si em suas falas e que se viam nelas concernidas de uma ou de outra maneira: monarcas, nobres, senhores, burocratas/administradores, religiosos, escravos negros, índios, colonizadores e colonizados. Nada escapava ao seu modo abrangente de encarar os problemas.

A função do Estado, tão discutida em nossos dias, quanto à maior ou menor participação deste na regulação dos mecanismos sociais e econômicos, constitui o foco do *Sermão do Bom Ladrão*. É a instituição política que se vê imputada de males coletivos, em grande escala, o que faz com que “bom ladrão” soe como um eufemismo. O argumento básico utilizado é o pragmático ou *ad consequentiam*, definido como “aquele que permite apreciar um ato ou acontecimento consoante suas conseqüências favoráveis ou desfavoráveis” (T. A., p. 303). De fato, para apreciar um acontecimento, tomado aqui em sentido amplo, há que relacioná-lo aos seus efeitos, daí passar-se ao vínculo causal, que se estabelece nas ligações de sucessão. Pode-se perceber a importância deste tipo de argumento, entre os demais, o que faz com que muitas vezes ele venha a prevalecer, desde que haja um **acordo** quanto aos

**juízos de valor** implicados. Assim sendo, o argumento pragmático permite apreciar alguma coisa, consoante as suas conseqüências presentes ou futuras, o que o liga diretamente à ação e, em havendo um acordo pelo senso comum, não requer muita justificação, constituindo um ponto de partida. Trata-se, na realidade, de “diminuir as distâncias entre os sujeitos envolvidos”, na perspectiva de Michel Meyer, do Centre Européen pour l'étude de l'Argumentation (Bruxelas), constituindo as diferenças entre eles o espaço tensivo em que a retórica irá atuar no esforço de um melhor entendimento.

Veja-se a importância dessas considerações na condução do trabalho desenvolvido por Vieira em seus sermões, empenhado que estava em dar soluções a problemas que afligiam as populações tanto do continente europeu, como das regiões ultramarinas a que chegavam os colonizadores.

No *Sermão do Bom Ladrão*, há um rol exaustivo dos males produzidos pelos governantes e seus representantes e que Vieira apresenta modulando todas as possibilidades de conjugação do verbo *furtar*. O resultado é um tom jocoso, como efeito de jogo de linguagem, não deixando escapar nenhuma das aspectualizações e temporalidades envolvidas no ato de furtar:

Furtam pelo modo Imperativo, porque como têm o mero e misto império, todo ele aplicam despoticamente às execuções da rapina. Furtam pelo modo Mandativo, porque ... Furtam pelo modo Optativo, porque... Furtam pelo modo Conjuntivo, porque... Furtam pelo modo Potencial, porque... Furtam pelo modo Permissivo, porque... Furtam pelo modo Infinitivo, porque...

---

E quando eles têm conjugado assim toda a voz ativa, e as miseráveis Províncias suportado toda a passiva, eles, como se tiveram feito grandes serviços, tornam carregados de despojos e ricos; e elas ficam roubadas, e consumidas (p. 401).

Não é sem razão que se lhe atribui a obra, sem autoria confirmada, de a *Arte de Furtar*, uma edição popular acompanhada de estudo crítico e anotações de João Ribeiro, tornada conhecida pela Livraria Garnier, em 1919.

Entre uma das distorções de sua época, apontados com vigor por Vieira, estavam os favorecimentos e as promoções sociais e que herdamos ainda hoje do passado colonialista, sob diferentes fisionomias, tais como “clientelismo”, “nepotismo” e outras situações semelhantes. Citando o profeta Isaías, que disse a respeito dos Príncipes de Jerusalém serem eles “companheiros dos ladrões”, Vieira passa a explicitar o que isto queria dizer na verdade:

E por quê? São companheiros dos ladrões porque os dissimulam; são companheiros dos ladrões porque os consentem; são companheiros dos ladrões porque lhes dão os **postos** e os **poderes**; são companheiros dos ladrões porque talvez os defendem; e são finalmente seus companheiros porque os acompanham e hão de acompanhar ao Inferno, onde os mesmos ladrões os levam consigo (XI, p. 407).

Cabe salientar que, mais do que uma atitude opinativa, trata-se antes de uma percepção dos fatos, ou seja, dos mecanismos que envolvem as relações do Estado e dos cidadãos, mutuamente implicados, mas que Vieira apresenta como que dissociados para acentuar o fosso existente entre eles. Esta visão estrutural, em que o Estado é o foco, dele emanando o conceito de cidadania, coloca Vieira numa posição crítica de seu tempo e, por conseguinte, capaz de descrever os mesmos sintomas em qualquer época, indo à raiz das questões que perpassam todos os tempos, ainda que de forma diferenciada. Pensamos, assim, num discurso reiterativo cuja natureza mergulha na própria essência do ser humano e de suas instituições.

A apreensão do sentido, visto não como algo acabado, mas como um processo efetuado *na* leitura e *por meio* dela, com todas as implicações das condições de produção e igualmente de recepção, ganha dimensões mais abrangentes, daí podermos falar em “retórica globalizada”. Esta movência do sentido é que confere à obra a sua permanência através dos tempos, adquirindo novos **valores** a cada atualização. É este valor que se vê diferenciado ao longo dos tempos e que imprime identidade própria a cada comunidade argumentativa de falantes. Na realidade, estas comunidades são também afetivas, dado que não se baseiam apenas na demonstração dos fatos, das crenças comuns (*doxa*), mas dos elos que emocionalmente as estreitam entre si. Vejam-se os acontecimentos que provocam grande comoção nacional e, dentro de uma visão já globalizada, as de cunho internacional, tal como as crises que abalam a já conturbada mundialização.

A luso-brasilidade que caracteriza Vieira, unindo sabiamente os dois lados do oceano, são já o prenúncio de uma abertura maior para outras culturas, propiciada pela sua vivência em outras cortes europeias e salas de diplomacia, com que ele entrava em contato em suas missões políticas. Ser conselheiro do rei era, na verdade, um cargo político de alta relevância e bem desempenhado por ele em seus múltiplos deslocamentos. Se hoje a globalização exige os chamados *consultores*, que conheçam as economias emergentes e as suas culturas, a fim de apontar estratégias junto às autoridades do governo e dos negócios, o conselheiro dos reis, na época de Vieira, tinha uma função mais abrangente e decisiva.

Pode-se falar, portanto, a seu respeito, numa *persona política*, envolvida com os problemas de seu tempo, na busca de medidas e de soluções. Desvincula-se, assim, o seu *ethos* da imagem de um estrito sacerdote. Nesses deslocamentos, é a presença do **outro** que vem acentuar a **identidade** construída por Vieira no seu discurso, o *ethos* de uma nação, que nele se vê representada e que encontra uma voz, para intermediar os sonhos, as expectativas e projeções das representações coletivas. Tem-se aí um ponto que

lhe dá um toque de globalização, constituindo um microcosmos do que se tem hoje, com os multiculturalismos e a preservação das especificidades que tocam a cada comunidade, a cada povo.

Dentro deste quadro, a atitude de intolerância se torna incompatível nas relações coletivas e interpessoais. Vieira pôde exercer a vocação de **mediador**, graças ao seu espírito altruísta e à compreensão dos mecanismos que regiam a sociedade de seu tempo. Atinge, desta forma, motivos imediatos, atinentes à sua época, e mediatos, que nos concernem ainda hoje e ao mundo de modo abrangente. Vieira mostra a essência da história e, ao mesmo tempo, os seus limites. Gonçalves Salvador, em *Vozes da História*, comenta como nossas crenças e preconceitos são explicados pela história, que é ao mesmo tempo um instrumento de libertação desses preconceitos.

No epílogo do sermão, o que sobressai é uma invocação ao “Rei dos Reis, Senhor dos Senhores”, superlativo de forma hebraica, na expressão do otimismo e da crença de que o justo irá imperar, reforçando o caráter deliberativo de sua prédica, conforme já apontamos ao delinear o tipo de discurso que se tem no sermão em questão.

Para que os ladrões e os Reis se salvem, ensinai com vosso exemplo, e inspirai com vossa graça a todos os Reis, que não elegendo, nem *dissimulando*, nem consentindo, nem aumentando os ladrões, de tal maneira impidam os furtos futuros, e façam restituir os passados, que em lugar de os ladrões os levarem consigo, como levam, ao Inferno, levem eles consigo os ladrões ao Paraíso, como vós fizestes hoje: *Hodie mecum eris in Paradiso* (p. 413).

A junção “ladrões e Reis” já é sintomática de uma atitude de denúncia, não sendo natural essa proximidade. No interior do sermão, fica bem delineada a figura que se espera de um governante e este perfil já vinha da Idade Média, quando se tratava da educação dos príncipes e das virtudes deles exigidas. Basta que se leia *O Leal Conselheiro*, de D. Duarte, em que se modela o ideal

esperado de um monarca, ou as crônicas de Fernão Lopes. No *Sermão do Bom ladrão* se tem uma representação desse modelo e que se espera também de um estadista da atualidade, visto que estamos tratando de uma retórica globalizada e dos discursos que são vigentes ainda em nossos dias. Na verdade, trata-se muitas vezes de simples paráfrases, com as variações que se lhes cabem:

Mas não introduziu o Divino Mestre tal criado; porque falava de um Rei prudente e justo; e os que têm estas qualidades (como devem ter, sob pena de não serem Reis) nem admitem em seu serviço, nem fiam a sua fazenda a sujeitos que lha possam roubar: a algum que não lha acrescente, poderá ser, mas um só; porém a quem lhe roube, ou a sua, ou a dos seus vassalos (que não deve distinguir da sua), *não é justo, nem Rei, quem tal consente* (XI, p. 407).

A figura emblemática do Rei, em seu caráter público, contrapõe-se à do homem comum, acentuando a responsabilidade que pesa sobre aquele. Citando a função dos Médicos, Vieira cria uma extraordinária figura de amplificação, além de uma metonímia vigorosa, que metaforiza com facilidade as noções de “saúde”, de “curar” e o campo semântico concernente, ao afirmar:

Os Médicos dos Reis com tanta e maior liberdade lhes devem receitar a eles o que importa à sua saúde e vida, como aos que curam nos Hospitais. Nos *particulares cura-se um homem, nos Reis toda a República* (XIV, p. 412).

O sermão se constrói com o rigor dos silogismos e o apoio nos argumentos de autoridade, especialmente de citações bíblicas e de passagens de grande peso, tiradas à história. A rede intertextual que se tece no seu sermão, esgotando um grande número de possibilidades, são testemunho de sua sólida formação intelectual. Vieira termina por expressar-se satisfeito com a missão cumprida

por meio de seu sermão (seu alvo retórico) e externa claramente o propósito de persuasão, após a demonstração desenvolvida por meio de seus argumentos. Perpassa quase todas as técnicas argumentativas disponíveis ao seu alcance e possibilitadas pelo sistema da língua. Dos argumentos quase lógicos (contradição, definição, etc.), passa pelos argumentos baseados na estrutura do real (pragmático, de autoridade, etc.) e por aqueles que fundamentam o real (o modelo, o exemplo, a analogia, etc.).

Uma vez que a retórica é universal em sua aplicabilidade, independentemente dos sistemas lingüísticos que a realizam, a sua validade se estende a todo e qualquer ouvinte/leitor que estiver sob seu alcance em seu próprio idioma, daí a perenidade de obras dessa natureza. O ruído semântico do tempo e as diversidades culturais, creditadas às diferentes *epistemes*, não constituem obstáculos à compreensão de Vieira, antes servem para reafirmar o caráter “globalizante” de suas propostas e considerações. A visão do Quinto Império, segundo a qual se uniriam os povos, liderados pelos lusos, já preconizava esse estado de coisas. Mesmo que não se concorde hoje com muitas de suas posições historicamente marcadas, as invariantes lá estão a transmitir um saber e o “vivido e experimentado” naquelas circunstâncias, o que lhe confere a **credibilidade** desejável.

Não se trata aqui de uma argumentação impositiva, que nada tem de dialética, desconsiderando a posição do outro e tolhendo-lhe a liberdade de escolha, tal como apontamos em “O espaço tensivo da controvérsia”. Pode-se pensar a argumentação como uma forma de **interação**, caracterizada pelo encontro de pontos de vista divergentes. Neste caso, o conflito estrutura as relações. É evidente que isto traz inúmeros dilemas, tais como o desejo de “arrebatar” o outro, senão quando também o de servir-se de manipulações e de **falácias** que conduzam ao fim desejado. Tal como mostram os autores da Pragma-Dialética, grupo oriundo da Universidade de Amsterdã, cujo principal representante é Frans van Eemeren, nesses casos não se teria o que chamam de

“discussão crítica”, baseada em regras de convivência e que regulamentam as fronteiras dos participantes da elocução. Uma vez respeitadas essas regras, pode-se chegar a um comum acordo e ao êxito de uma negociação. Para essa corrente dos estudos argumentativos, é fundamental o conhecimento das falácias discursivas, para as quais tem voltado de modo especial a sua atenção, não só para conhecê-las, como também para ensinar a desvencilhar-se delas, advindo daí a sua ligação direta com a pragmática.

Estamos considerando aqui a negociação propriamente dita, que conta com o entendimento e a boa vontade dos cidadãos, diferente da que se dá pelo jogo de forças, pela dominação, pela manipulação perversa. Ainda que possa parecer idealizada, dados os jogos de interesse, numa sociedade cada vez mais complexa, é essa atitude ética que se procura fazer prevalecer nas relações dos Estados e também nas interpessoais. Esse exercício se reveste de uma natureza evidentemente conflitual e polêmica, conforme se pode ver ao longo da história em autores como Maquiavel, Rousseau, Hegel, M. Weber, K. Marx e outros. O que se tem hoje são novas formas de conflito, em que se postula o fato de que o conflito não advém essencialmente do econômico, mas das contradições da esfera econômico-social.

O *Sermão do Bom Ladrão* conduz a repensar a natureza do **político**, uma vez que no exercício do poder (natureza e funções do Estado) há sempre a situação de escolha, de decisão política, de planificação: há as prioridades, ligadas à previsão, e a competição, ligada à eficiência e ao sucesso. Nesta esfera do que é **público**, em que os atos decisórios repercutem sobre todo cidadão, a administração dos conflitos se torna fundamental. É quando a argumentação, por meio da linguagem, cumpre além da função representativa e comunicativa, a de **ação** sobre as mentes, as vontades, os sentimentos e afetos.

A procura do entendimento, propiciada pela negociação/argumentação, consiste num modo interativo de troca, que envolve não só uma prática social, mas uma competência comunicativa

e seu fazer retórico: há que contar com a intencionalidade, podendo-se falar em boa vontade daquele que inicia e mantém o modo interativo (seu *ethos*), o efeito produzido no interlocutor (seu *pathos*) e o próprio processo em ação, isto é, a questão em si (o *logos/discurso*). O fato de que estes componentes ocorrem juntos mostra que não se pode separar o objeto de referência daqueles que o produzem, isto é, aquele que o enuncia e aquele a quem a mensagem é dirigida. No discurso político, ocorre frequentemente o deslocamento da argumentação para o *ethos*, perdendo-se o foco do *logos*, numa tentativa de desqualificação, em que o argumento dominante é o *ad hominem*, com ataques pessoais sobre seu caráter, sua vida privada, seus interesses.

Ocupam as reflexões finais de Vieira o **dizer** e o **calar**, não sabendo no momento da pregação do *Sermão do Bom Ladrão* (1655), na Igreja da Misericórdia de Lisboa, que ele seria privado da “voz passiva” e da “voz ativa”, em 1694, poucos anos antes de sua morte e que isto seria mais fatal para ele que a própria morte, ou seja, o ser privado do discurso:

Tenho acabado, Senhores, o meu discurso, e parece-me que *demonstrado o que prometi, de que não estou arrependido*. Se a alguém pareceu que *me atrevi a dizer o que fora mais reverência calar*, respondo com Santo Hilário: *Quae loqui non audemus, silere non possumus* (XIV, p. 412).

Já no interior do *Sermão* (parte IV), este tema aparece num contundente oxímoro quando, ao mencionar os Oradores Evangélicos, refere-se a eles como “eloqüentes mudos”, dando ao ato de ocultar um valor argumentativo de grande proporção:

Saibam estes *eloqüentes mudos* que mais ofendem os Reis com o que calam, que com o que disserem; porque a confiança, com que isto se diz, é sinal que lhes não toca, e que se não podem ofender; e a

cautela com que se cala é argumento de que se ofenderão, porque lhes pode tocar (p. 395).

Pode-se sentir o que este silenciar significou na vida de Vieira, se se atentar para o fato de que ele deixou por volta de 200 sermões e se exerceu, como polígrafo que era, em outros gêneros que tiveram a sua acolhida, sobretudo a epistolografia, registrando-se cartas a Reis, Governadores, Clérigos, Capitães-Mores e a representantes de outras hierarquias.

A intrepidez, que compõe o conjunto de características de Vieira, fica evidente nos inúmeros lances biográficos recuperados em sua trajetória, que mostram a relação pessoa-ato, como também em seus pronunciamentos, pessoa-discurso. Veja-se a profissão de fé a que chega, no trecho atrás mencionado, ao optar pelo dizer e não pelo **ocultar**: “e parece-me que demonstrado o que prometi, de que não estou arrependido. (...) atrevi a dizer *o que fora mais reverência calar*”. Vieira condenava sempre a dissimulação, como uma das formas de ocultamento, a que atribui o encobrimento dos “crimes reais”.

Conhecendo-se as condições de produção do *Sermão do Bom Ladrão*, pregado numa Sexta-feira Santa, a um auditório de poderosos, não é difícil calcular como se tratava de uma elocução audaciosa. Aqui, a cenarização faz parte do sentido do texto, o que fica explícito na distinção que o próprio Vieira faz, ao considerar aquela prédica mais apropriada ao Paço da Capela Real, que à Igreja em que estava sendo proferida, tendo em vista os reais destinatários a que o sermão se dirigia: Reis, em primeiro lugar, metonimicamente representados por “cetros e coroas” (p. 393), dignitários e outras patentes:

Seja, pois, novo hoje o assunto, que devera ser mui antigo e mui freqüente, o qual eu prosseguirei tanto com maior esperança de produzir algum fruto, quanto vejo enobrecido o auditório presente com a autoridade

de tantos Ministros de todos os maiores Tribunais, sobre cujo conselho e consciência se costumam descarregar as dos Reis (II, p. 390).

Nos tempos atuais, em que o apanágio da eficiência, um dos mitos da modernidade, encontra obstáculos de toda ordem, incluindo-se as apropriações indevidas, os desvios, eufemismos para “roubo”, são fortes as lições de Vieira para a história, razão de considerarmos bastante significativo e sobretudo oportuno ainda em nossos dias a perspectiva retórica que o seu sermão nos proporciona. O caráter pedagógico e heurístico, ao mesmo tempo libertário, da história lhe atribui o sentido altamente humanístico, que conduz à tolerância e impõe responsabilidade.

Esperamos ter ficado claro aqui o conceito de discurso enquanto ação e igualmente quanto ao seu poder de transformação, enfim, de mudança. Aplica-se ele muito bem a Vieira, em que o traço combativo era quase uma obsessão, chegando por vezes ao paroxismo da irritabilidade. Pela sua capacidade de organização e de mobilização, seria ele, com certeza, denominado hoje um “estrategista”, na mais exata acepção do termo, no léxico da globalização.

## REFERÊNCIAS

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

EEMEREN, F. van et alii. *Argumentative Indicators in Discourse. A Pragma-dialectical Study*. Dordrecht ; Springer ,2007.

PERELMAN, Chaïm. *Tratado da Argumentação*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MEYER, Michel. *A Retórica*. Apresentação e revisão técnica de Lineide S. Mosca, São Paulo: Ed. Ática, 2007.

MOSCA, Lineide L. S. (org.). *Retóricas de Ontem e de Hoje*. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Humanitas, 2004.

\_\_\_\_\_. Crise e identidade nacional em Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional terceiro Centenário da morte do P.<sup>e</sup> Antônio Vieira*. Braga: 1999 [também publicado na revista *Voç Lusíada* 10, 1999]

\_\_\_\_\_. O Estatuto das palavras em Vieira na expressão do profetismo. *Revista do GEL*, UNESP/Araraquara, 2006, p. 9-23.

\_\_\_\_\_. O espaço tensivo da controvérsia: Uma abordagem discursivo-argumentativa. *Filologia e Linguística Portuguesa* 9. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2008.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição*. Prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Pioneira: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Voçes da História*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP,

2001.

SARAIVA, António José. *História e Utopia*. Estudos sobre Vieira. Lisboa: Ministério da Educação: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

VIEIRA, P.<sup>c</sup> António. *Sermões*, v. I. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

## **Vieira num Sermão Entre Luz e Sombra**

Vieira in a Sermon Between Light and Shadow

**Annabela Rita**

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa  
das Universidades de Lisboa (CLEPUL)

**RESUMO:** O artigo trata de dois sermões de Vieira sobre Sto. António e Portugal, que identificam o santo e a nação e mostram o jogo de luz e sombra que os domina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Padre António Vieira; Sermões; Sto. António; Portugal; Luz e Sombra.

**ABSTRACT:** The article deals with two Vieira's sermons on St. Anthony and Portugal, that identify the saint and the nation and show the play of light and shadow that dominates both of them.

**KEYWORDS:** Father Antonio Vieira; Sermons; St. Anthony; Portugal; Light and Shadow.

Distanciados no tempo (um ano) e ligados pela palavra, dois sermões de Vieira instituem-se como díptico: ambos dedicados a Sto. António, preparados entre 1669 e 1675, o primeiro pregado na Igreja de Sto. António dos Portugueses, em Roma, e o segundo elaborado para o mesmo local, em 1671, não tendo chegado a ser pronunciado devido a problemas de saúde<sup>1</sup>. Palavra inicialmente dirigida “aos Portugueses” e extensiva à restante comunidade local (“aos ouvidos Romanos”, p. 121) e acabando por se universalizar (“a eles, e a todos”, p. 120), prevendo, até, as suas reacções, da interrogação (“E se me perguntares /.../”, p. 134) à objecção (“Também contra este discurso vejo que pode haver quem argumente /.../”, p. 135), mas que, em certos momentos, interpela o Santo (“Já agora, meu Santo, pode luzir a vossa luz diante dos homens /.../”, p. 127, “De maneira, meu Santo, que deixais Portugal, e vos embarcais para África, porque dizeis que ides buscar martírio?”, p. 125), convocando-o para comunhão ou testemunho, surpreendendo o auditório e, com isso, fazendo redobrar a sua atenção. Palavra que faz *ouvir*, *ver* e *concluir*, sustentada na realidade “descoberta” (“/.../ agora lhes descobrirei /.../”, p. 120) e radicada no “mesmo Evangelho” (p. 121), dominada pela consonância, adensada e volumetrizada por ela, por isso, inabalável, inquestionável e dominante.

No centro, o *incipit* do segundo painel apresenta a estrutura do conjunto, convocando a memória do primeiro e *metonimizando* ambos numa relação de mútua dependência, mas eminentemente contrastiva:

Na primeira parte, e panegírica, das duas em que continuo, e divido estes dous sermões, nos mostrou o Evangelho como o nosso Santo Português foi luz do mundo: *Vos estis lux mundi*. Nesta segunda, que como já insinuei, será mais declamatória que panegírica, nos dirá o mesmo Evangelho o modo

com que luziu esta luz: *Sic luceat lux vestra*. (p. 121)  
 Tal foi, senhores, hoje faz um ano, a luz, e tais são as sombras, que nos deram matéria à primeira, e segunda parte deste Sermão, ou destes dous Sermões. (p. 141)

Ao longe, ecoa, talvez, a doutrina de Inocêncio III sobre os dois poderes universais simbolizados pelo Sol e pela Lua<sup>2</sup>, astros evocando mitologias de outrora. Mas a *luz* e *sombra* vieirinas desviam-se, tangencialmente, dessa simbólica: não equacionam a diferença entre o espiritual e o temporal, com a subordinação deste àquele, mas a coexistência e a conjugação de ambos num mesmo rosto de dupla face, positiva e negativa.

E a estrutura parenética dos dois textos de Vieira, articulados pelo silêncio de um ano, tempo de reflexão, assimilação e preparação, legitima-se nas ordens natural, histórico-religiosa, ética e retórica. Pois, se a Natureza demonstra as suas leis, a História Religiosa reprodu-las, a Ética prescreve-as, a Lógica exige-as e Vieira segue-as:

Assim como há dias claros, e escuros, assim o será o dia de hoje em comparação do passado. Hoje faz um ano (porque assim o pedia a ocasião, e as circunstâncias da solenidade) preguei aos Portugueses as luzes da sua Nação: agora lhes descobrirei a eles, e a todos as sombras dessas mesmas luzes: para que se veja no que disse, e no que direi, que não foi lisonja, ou affectação o louvor, pois eu mesmo, e aos meus não calo, nem dissimulo o que neles se não deve louvar. /.../ [P]or mais ilustres, e ilustradas que sejam, nenãa luz viram jamais os olhos humanos tão pura, e tão sincera, que não ande junta com as sombras. (p. 120)

O dia mais claro, e resplandecente, que amanheceu ao mundo, foi o da Transfiguração de Cristo, porque nele se viu o monte Tabor alumiado juntamente

com dous Sóis, um no Céu, outro na terra: no Céu com o Sol natural, que todos viram; na terra com o Sol do rosto do mesmo Senhor, que só viram os que com Ele subiram ao monte: *Resplenduit fácies ejus sicut Sol*. E neste dia tão esclarecido, e neste monte tão alumiado poderia também haver sombras? Parece que não: porque a sombra, que fizesse um Sol, a desfaria o outro. Contudo é certo que aqueles mesmos olhos, que pela parte do Céu, e pela da terra, não só estavam alumiados, senão cercados de Sóis; no mesmo dia, e na mesma hora se viram cobertos de sombras: *Ecce nubes lucida obumbravit eos*. Atravessou-se de repente ãa nuvem, que tomando em Si a investidura dos raios de ambos os Sóis, se não eclipsou de todo, assombrou ãa, e outra luz, porque não há neste mundo luz sem sombra. Estas sombras pois, que sempre seguem, e acompanham a luz, serão hoje a segunda parte daquelas mesmas luzes, que não sei se com tanto aplauso como verdade, inculquei o ano passado aos ouvidos Romanos. Então ouviram o que somos; agora ouvirão o que devêramos ser. (p. 120-121)

A consonância entre Natureza, História (Religiosa e/ou Profana), Ética, Lógica, Retórica e a perspectivação de Vieira gerará, assim, um efeito de *sobreimpressão*, quer das imagens que delas relevam, quer das imagens que Vieira projecta na nossa imaginação e nela se movimentam: *luz* e *sombra*, positivo e negativo, constituem uma unidade indissolúvel, implicam-se, exigem-se e reclamam-se mutuamente, oferecendo-se como cenário e *padrão cognoscente*. Fazer *visualizar* o *facto* ou a *hipótese* é imperativo do verbo persuasivo, teatral, condutor:

“Temos *visto* as obras ilustres, e gloriosas, que S. António obrou nas terras estranhas /.../” (p. 126, *italico meu*)

“Dai-me licença /.../, e *vede* como haviam de ser avaliadas na sua Pátria as obras boas, e tão boas, de S. António.” (p. 138-139, itálico meu)

Essa *visualização* é provocada pela *audição* (“agora lhes descobrirei”, p. 120, “aos ouvidos Romanos”, p. 121), ambas confluindo na manipulação conceptual do ouvinte ou leitor, no raciocínio deste (“Temos visto que /.../; agora digo, e concludo, que /.../”, p. 136).

Nesse *esquema analítico*, a figura de Sto. António recorta-se *sobreimpresa* na de Portugal e na de Cristo, adensando-se qualquer delas nessa fantasmização, volumetria e multiplicação. A identidade notável, *extraordinária* (“os homens maiores que os outros”, “homens da geração dos Gigantes”, p. 124), dos três radica na semelhança incontestável: afirmada pelo testemunho dos “exploradores, que foram descobrir, e informar-se da terra da Promissão” (p. 124), anunciada pela profecia e pelo enigma cifrados no *Evangelho* de S. João, comparada nos exemplos evocados (de situações, casos, personalidades, etc.).

Vieira desenvolve, pois, um discurso geometricamente organizado pela simetria e pelo esquematismo, entimemático e persuasivo (“para persuadir”, p. 121), confrontando sempre tese e argumentação, geral e particular, lei e caso e, neste, a diversa ilustração, com destaque para a figura de Sto. António, modelada entre as duas outras referências instituídas em cânone cultural: a de Cristo, individual e religiosa, e a de Portugal, colectiva e profana (“Assi António, e assi os Portugueses /.../”, p. 114).

A identificação entre Sto. António e Portugal constitui, mesmo, a ideia nuclear do primeiro sermão:

“Será o argumento deste meu discurso este: Que S. António foi luz do mundo, porque foi verdadeiro Português: e que foi verdadeiro Português, porque foi luz do mundo. **Declaro-me.** [Û]a vez que nasceu

Português, não fora verdadeiro Português, se não fora luz do mundo; porque o ser luz do mundo nos outros homens, é só privilégio da graça: nos Portugueses é também obrigação da natureza.” (p. 108)

E a fissura entre o indivíduo e a colectividade institui-se como ideia central do segundo sermão (“/.../ é da natureza, ou má condição da nossa Lusitânia não poder consentir que luzam os que nascem nela.”, p. 123).

No conjunto, a imagem de Sto. António gera-se na semelhança e na diferença, ou seja, no movimento mental comparativo. Porque a sua natureza é *extra-ordinária*, logo, do domínio do indizível e transcendente, apenas susceptível de aproximação intelectual ou verbal, que implica a integração do *desvio* e excursão esclarecedor. Mas essa imagem também emerge do movimento *rectilíneo* e esquemático da argumentação que alinha a afirmação e os itens demonstrativos (normalmente, três). Assim, a *linearidade* expositiva controla e integra em si a *curva* imaginativa, reflexiva e evocativa, o pensamento vieirino revela-se ondulação de uma maré controlada que arrasta, através da corrente interior, o seu ouvinte para o areal postulado.

As três figuras partilham a natureza extraordinária de “luz do mundo”, protagonistas eleitos pela transcendência (“*Vos estis lux mundi.*”, p. 121). Mas, se a *sombra* rodeia Cristo e o Santo, velando-lhes as acções em que as suas missões se concretizam, relativamente a Portugal, ela insinua-se nos seus interstícios, borda-lhe o tecido, inscreve-se na *luz* que o informa e mescla-se com ela em jogo de claro-escuro. Portugal, que se distingue de outra nação eleita, Israel, pelo seu privilégio de fundação divina e pela sua linhagem de “Varões Apostólicos”:

“É glória singular do Reino de Portugal, que só ele entre os do mundo foi fundado, e instituído por Deus. Bem sei que o Reino de Israel também foi

feito por Deus: mas foi feito por Deus só permissivamente, e muito contra Sua vontade, porque teimaram os Israelitas a ter Rei, como as outras nações: porém o Reino de Portugal, quando Cristo o fundou, e instituiu, aparecendo a el-Rei (que ainda o não era) D. Afonso Henriques, a primeira palavra, que lhe disse, foi: *Volo*: quero. Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja. A S. Pedro disse Cristo: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; a D. Afonso disse Cristo: *Volo in te, et in semine tuo Imperium mihi stabilire*. A Pedro disse: quero fundar em ti ãa Igreja não para ti, senão Minha /.../. A Afonso disse: quero fundar em ti um Império não para ti, senão para Mim /.../. /.../ E porquê tudo isto, para quê? Não para o fim político, que é comum a todos os Reinos e a todas as nações, senão para o fim Apostólico, que é particular deste Reino, e desta nação. O mesmo Cristo o disse nas palavras, com que o instituiu: *Vi deferatur nomen meum in exterar gentes*: para que por meio dos Portugueses seja levado Meu nome às gentes estranhas.” (p. 108-109)

Essa *sombra* que assim se confronta com a *luz*, rodeando-a (Cristo, Sto. António) ou inscrevendo-se nela (Portugal), até no próprio nome (Lusitânia), como denuncia uma das etimologias que Vieira lhe assinala<sup>3</sup>, é a *inveja*, sentimento que envenena a matéria, deforma a visão e reduz o percebido.

No caso da colectividade e/ou do território (Portugal, Israel), essa *sombra* empurra para fora de si, para além fronteiras (terra e mar), os melhores, favorecendo com esse distanciamento que a *luz* interior brilhe, se intensifique e os torne faróis da humanidade, religiosos ou profanos. Ao longe, os seus vultos agigantam-se no heroísmo ou na santidade, despidos da sombra

que os delia no lugar de partida. Focos de luz percorrendo a rota do Sol, do Ocaso (Ocidente) para o seu Nascimento (Oriente)<sup>4</sup>, emergindo da sombra para o esplendor, num itinerário que o discurso vieirino traça no sentido inverso, fazendo-nos caminhar da luminosidade mais deslumbrante, porque de origem divina (primeiro sermão), para a sombra mais mesquinha, porque da condição humana, terrena (segundo sermão).

Na nossa imaginação, a palavra sermonística opera, com esse movimento em sentido inverso, uma espécie de deslizamento de *placas sobrepostas* que faz emergir progressivamente, quer as figuras enunciadas, quer a do seu enunciador, *sobreimprimindo* estas, por fim, numa identidade definida em cone perspéctico que tem em ponto de fuga a fonte da *luz*, inominável e inconcebível, ofuscante de intensidade, não encarável: Deus. Instância que se *humaniza* e *historiciza* (Cristo, Santos, Heróis, Portugal) para se fazer conhecer, adquirindo, assim, o sombreado que a torna *visível, perceptível*. Vieira vinca-se axialmente na boca de cena dessa galeria ou linhagem que se dissolve na transcendência, reconhecido pelo auditório e pelos seus leitores como personalidade e como decifrador do que foi “enigma, senão história, ou profecia” (p. 127), contaminado pelo divino que a todos eles agiganta.

Portugal ressalta, mais uma vez, fortalecido dessa *sobreimpressão*: sob o signo da profecia de destino universalista, messiânico e imperial que conduz do mito fundador da monarquia lusitana (dominado pelos milagres da recuperação física de D. Afonso Henriques e de Ourique), caldeado pela Restauração de 1640, até às reformulações mais modernas<sup>5</sup>. A utopia sagra indivíduo e colectividade, reforçando um no outro, e impulsiona-os. O teatro de *sombras* apenas lhes confere *credibilidade* existencial: sem elas, qualquer deles seria *incrível*, de tão extraordinário; com elas, o distanciamento de ambos, entre eles, confere-lhes *perspectivação mitificadora*, oferece-lhes o *intervalo* (espácio-temporal) necessário para que cada um mitifique o outro. À distância, apenas o principal se vê e a luz agiganta-o, expurgando-o do pormenor

menos favorável: o desenho é a traço grosso, vincado, convicto, confiante, eufórico e, ainda, *salientado* pela moldura de *fantasmas* de uma anterioridade semelhante, prenante, múltipla e longa. Aqui, Vieira associa *luz* e *sombra*, mas, no caso da colectividade, esta não diminui aquela a ponto de a tornar semelhante às *outras comunidades*. *Luz* e *sombra* promovem o *encontro* com o que informam e transcendem a sua *inter-cursividade*: Sto. António, Portugal e Cristo, metonimizadas e sobrepostas na nossa imaginação. *Comunhão* desejada e desejável na parenética.

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Utilizarei a versão fixada na obra coordenada por José Eduardo Franco *Padre António Vieira, o Imperador da Língua Portuguesa*, Lisboa, Correio da Manhã, 2008, p. 106-119 e 120-141. Por comodidade, indicarei o local das citações imediatamente a seguir a elas, no corpo do texto.

<sup>2</sup>Cf. sintética referência a esta questão por João Francisco Marques em *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007, p. 26-27, especialmente.

<sup>3</sup>*Ibidem*, p. 122.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p. 122-123.

<sup>5</sup>Lembro, a título de exemplo, a perspectiva de Magalhães Lima (1850-1928), exposta em conferências e escritos diversos e emblematicamente expressa por títulos do género de *Terras Santas da Liberdade: França Imortal, Portugal Heróico* (1917). Cf. “A ideia de Europa nos escritos maçónicos do período do Liberalismo Português: o pensamento europeísta e universalista de S. de Magalhães Lima” (II parte de Annabela Rita: “Nas Páginas da Guerra (1917): antecipações da contemporaneidade”) (comunicação em co-autoria com José Eduardo Franco), in J. A. Ferrer Benimeli (coord.). *La Masonería Española en la época de Sagasta*, 2 vols., Zaragoza, Cometa, S.A., 2007, vol. II, p. 1061-88 (II parte, p. 1082-88).



## **As Cinco Pedras da Funda de Davi, Segundo Vieira**

The Five Stones in David's Sling, According to Vieira

**Cláudia Couto**

Pontifícia Universidade Católica  
do Rio de Janeiro

**RESUMO:** A série de cinco sermões intitulada *As cinco pedras da funda de Davi* foi escrita e pregada quando Vieira estava em Roma e freqüentava a corte da Rainha Cristina, da Suécia. Deverão ser lidos como sermões morais, que nos trazem a imagem do homem que, ao tentar superar-se, se aproxima de Deus. Através das cinco pedras (conhecimento de si mesmo, dor do bem perdido, pejo do mal cometido, temor do castigo, esperança do gosto e prêmio eterno), o orador pretende demonstrar como o homem pode chegar ao limpo e heróico de suas ações, demonstrando que, através do conhecimento de si mesmo, é possível chegar a Deus, senhor do verdadeiro entendimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus; Conhecimento de Si Mesmo; Alma.

**ABSTRACT:** Vieira wrote and preached his series of five sermons titled *The five stones in David's sling* when he was in Rome, at a time when he frequented the court of Christina of Sweden. They should be read as moral sermons concerned with the image of man who, in an attempt to transcend himself, moves closer to God. Through the image of the five stones – self-knowledge, sorrow over a loss, shame for evil perpetrated, fear of punishment, and hope for an eternal prize –, the preacher intends to demonstrate how man can achieve clean and heroic action through self-

knowledge, which enables him to reach God, the master of true understanding.

**KEYWORDS:** God; Self-Knowledge, Soul.

Vieira chega a Roma, depois de ter passado pelo Mediterrâneo<sup>1</sup>, no dia 21 de novembro de 1669. Vem tentar, junto ao Papa Clemente X, a isenção das acusações feitas pela Inquisição. Bem recebido, faz questão de narrar a recepção, em carta de 27 de novembro de 1669, a Dom Rodrigues de Menezes:

O padre geral me recebeu com demonstração extraordinária de afetos, e o mesmo experimento em todos os religiosos desta casa, que hoje é uma recopilação de toda a Companhia, por se acharem nela em congregação os enviados trienais de todas as províncias. O certo é, senhor, que os portugueses conhecem a Antônio Vieira, pois só eles o trataram como merece.

O padre assistente de Portugal, com quem nunca tive correspondência, e outros muito senhores me foram receber duas milhas fora de Roma com duas carroças, sendo tanto mais para estimar este amor, quanta é a diferença com que el-Rei D. João, que está no céu, mandou a Roma este mesmo homem há vinte anos, então com a maior confiança e autoridade, e hoje, quando só me era necessária, com suma indignidade. (VIEIRA, 1971, v. II, p. 275)

Nos seus primeiros tempos em Roma, inicia a publicação dos sermões, exigida pelo Geral como forma de recuperar a imagem do jesuíta e da instituição, prosseguindo também na escrita da *Clavis Prophetarum*.

D. Afonso não lhe dera a atenção que desejava, não reconhecendo o seu trabalho, e o mesmo acontecia com D. Pedro, apesar de manterem entre si uma freqüente correspondência, acompanhando os acontecimentos políticos em Lisboa.

Neste contexto, Vieira conhece a rainha Cristina<sup>2</sup> da Suécia, patrona das artes e da ciência. Acolhida pelo papa Alexandre VII, fixa residência em Roma, tornando-se uma sensação, fazendo de seu palácio um lugar de encontro entre intelectuais e artistas.

Logo se torna a sua protetora, solicitando-lhe a presença no seu seletto salão literário.

Em 13 de fevereiro de 1674, Vieira escreve a Duarte Ribeiro de Macedo, um dos seus principais correspondentes no período em que morou em Roma, falando sobre a responsabilidade de pregar para a rainha, refere-se aos sermões sobre “As cinco pedras da funda de Davi” (“cansadíssimos sermões da rainha”):

Antecipo esta ao correio de amanhã, porque é o primeiro dos cansadíssimos sermões da rainha. Melhor fora fazê-los em Portugal, onde a matéria hoje era tão abundante. Mas nem de público, nem em particular nos querem ouvir. (VIEIRA, 1928, v. III, p.16)

“Le cinque pietre della fuonda di David” foram editadas em Roma, Milão e Veneza no ano de 1676, tendo sido traduzidas do italiano para o português, provavelmente pelo cônego Francisco Barreto (e outros autores não identificados com certeza ainda). [...] Serafim Leite atribui a tradução portuguesa destes sermões ao padre José Soares, acompanhante e secretário de Vieira, ou a outro padre qualquer da companhia. Em Sommervogel a tradução vem atribuída ao conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses. Os cinco sermões foram editados em Madrid, Saragoça e Valência, em 1676 e, segundo o que consta no frontispício das edições espanholas, teriam sido traduzidos pelo próprio Vieira. A tradução portuguesa que integra a edição póstuma do tomo XIV de 1710, embora supervisionada por Vieira, não é de sua autoria, portanto. (ACTAS, 1999, p. 1807-1808).

Em duas de suas cartas, endereçadas ao cônego Francisco Barreto, Vieira faz referências à tradução dos sermões, uma em 15 de julho de 1690:

Eu, por aviso que tive do p. Baltasar Duarte, tinha

começado a traduzir as cinco pedras; e, tanto que li esta honra que V. mercê lhe queria fazer e a mim, logo levantei a pena do papel e a lancei da mão, e me parece que Davi, para maior glória do seu triunfo, fez alguma oração no céu, e quis ajuntar ao primeiro tiro os quatro que não tiveram lugar na tal funda, para que com a harpa mais bem temperada sejam cantados na língua portuguesa; e porque V. Mercê não tenha isto por encarecimento ou lisonja, digo e pudeira jurar que, lendo esta carta de V. Mercê, reconheci nela tal soberania de estilo e tal superioridade ao meu que, se não amara tanto a V. Mercê, me pesara muito de a ter lido. Torno a dizer que esta é a sincera e pura verdade; e fôra eu mui ignorante, se assim o não entendera e confessara. Finalmente, pelo bem que quero às cinco pedras de Davi, peço a V. Mercê, pelo que elas significaram, que esta segunda e melhor vida que da pena de v. mercê receberam não seja como de intérprete, senão de autor, que tudo se pode atribuir à diferença da frase castelhana. (VIEIRA, 1928, v. III, p. 596-597)

E outra, em 16 de julho de 1692:

Vindo à tradução das *Pedras de David*: depois que li a de V. Mercê fiquei livre de um grande receio que tinha, não consentindo por isso que se traduzissem, e era que na língua portuguesa perdessem a graça e energia castelhana; mas a elegância do estilo de V. Mercê lhe deu tão novos espíritos e as passou de tal sorte a melhor vida, que já parecem mais lisas e limpas em português que em castelhano, devendo este novo ser ao heróico do tradutor. Digo tradutor, posto que V. Mercê me diga que o foi só do primeiro discurso, e dos quatro seguintes os senhores N. e N, a quem beijo muitas vezes as mãos por essa

honra. Os estilos são tão irmãos e conformes, que mais parecem de uma só que de três penas; o que só crê e confessa a nossa fé nas obras divinas. Na forma em que agora tornam as mesmas *Pedras*, que Deus seja servido levar a salvamento, verá V. Mercê algumas palavras mudadas, de que darei a razão ou razões. (VIEIRA, 1928, v. III, p. 650)

É em Roma, na corte da Rainha Cristina, que Vieira vem a pregar a série de Sermões intitulada *As cinco pedras da funda de Davi*, onde o orador aborda a pura e limpa ação que o homem pode ter diante de Deus e de si mesmo. Cinco são as pedras atiradas à cabeça do ouvinte:

A primeira foi branca e transparente, qual a pedia o conhecimento de si mesmo: a segunda negra, pela dor do bem perdido; a terceira vermelha, da dor da vergonha, a quarta da cor do temor, pálida, ou amarela, e esta última, como dizia, verde, da cor da esperança: *spes aeterni gaudii*. (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 273)

Podemos lê-los como sermões morais, que nos trazem a imagem de um homem que, ao tentar superar-se, aproxima-se de Deus.

Vieira, como Santo Agostinho, acreditava na dicotomia do homem em corpo e alma: ao corpo cabia a parte vulgar e ignóbil do homem, à alma, uma origem divina.

Para Santo Agostinho, a origem da alma está em Deus que a criou: “A alma foi criada por Deus e tem natureza própria porque assim lhe foi concedido pelo mesmo que criou a alma e criou os quatro elementos, ou seja, por Deus”. (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 23).

Sendo criada por Deus, a natureza da alma é semelhante à d’Ele, lembrando que semelhança não é igualdade. Santo Agostinho prossegue na sua argumentação, dissertando sobre a potência da alma. Esta não pode ser imaginada “no seu sentido dimensional: tamanho, largura, vigor físico” (SANTO AGOSTINHO, 1997,

p. 27), porque tudo isto faz parte do corpo. Devemos desprezar o corpóreo, não nos prendendo a este mundo visível, perceptível pelos sentidos. Não podendo definir a alma com “expressões materiais” (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 28), afirma que ela não tem qualquer tipo de dimensão: “Não é longa nem larga, ou dotada de força física, e não tem coisa alguma que entre na composição dos corpos, como medida e tamanho”. (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 28).<sup>3</sup>

O corpo, parte vil do homem, deve ser detestado, como diz, com extrema força, o apóstolo Paulo:

Tratava S. Paulo o seu corpo, como se não fosse uma parte sua, senão um escravo rebelde, e como tal o castigava, e domava a açoutes: *Castigo corpus meum, et in servitutum redigo*; estimava o seu corpo, não como parte sua, senão como um cárcere penoso, escuro, e hediondo, mais terrível que a mesma morte, e como tal suspirava por se desapegar, e livrar-se dele. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 196)

Também na “*Imitação de Cristo*”, de Tomás de Kempis, se encontra a mortificação do corpo como forma de se chegar a Deus. Para entrarmos em comunhão divina com o Criador, é necessário que estejamos livres do pó de que somos feitos: só através da alma podemos conhecer a Deus. O corpo, sendo finito, perece e morre; só a alma é infinita. Esta é gerada por Deus, filha deste mesmo Pai, sopro divino que anima o corpo, e é através dela que chegamos ao Criador.<sup>4</sup>

Vieira ensina, através das cinco pedras (conhecimento de si mesmo, dor do bem perdido, pejo do mal cometido, temor do castigo, esperança do gosto e prêmio eterno), como o homem pode chegar ao limpo e heróico de suas ações. Na pedra do conhecimento de si mesmo, pode aprender que só por este se pode chegar a Deus; na da dor do bem perdido, que o único bem que se perde é Deus, e esta é a fina dor. Na do pejo do mal cometido, que a vergonha mais heróica do homem, enquanto

cristão, é envergonhar-se de Deus e, enquanto homem, de si mesmo. A mais heróica entre os homens é o pejo de suas ações diante do outro. O temor do castigo é temer o Inferno, não por não ver Deus, mas para não O blasfemar. A pedra da esperança e do gosto eterno é esperar em Deus e só n'Ele depositar todas as esperanças.

### **A PRIMEIRA PEDRA: O CONHECIMENTO DE SI MESMO**

No primeiro sermão, a pedra atirada é a do conhecimento de si mesmo. Pedra dura e dificultosa, pois conhecer-se a si mesmo é uma árdua tarefa. Os antigos já traziam como epígrafe o “conhece-te a ti mesmo”. Vieira demonstra com a força das parábolas que, conhecendo a si mesmo, o homem pode chegar a Deus, senhor do verdadeiro entendimento, e que só poderá empreender grandes feitos quem tiver um perfeito conhecimento de si mesmo. Quem tem por si baixa estima não pode empreender grandes ações. É preciso que o homem se veja grande, se quiser realizar grandes obras. Para tanto, tem que se conhecer não pela parte vil do seu ser, que é o corpo, mas pela parte nobre, que é a alma. As ações podem ser heróicas e limpíssimas, sendo heróico tudo aquilo a que, pelo difícil, se pode chegar.

Argumenta Vieira: Deus, conhecendo-se a si mesmo, a sua grandeza, a sua onipotência, a sua infinitude, gerou em seu seio o Verbo, que é a imagem mais exata de Deus: “e o parto que saiu deste imenso conceito de si mesmo foi outro ele; outro mesmo foi e é o Verbo, tão grande, tão imenso, tão infinito, tão onipotente, tão Deus como o mesmo Pai” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 188). Sendo filho do conhecimento que Deus tem de si, o Verbo torna-se tão Deus como o mesmo Deus.

Percebemos a dimensão que Vieira dá ao Verbo. Equiparado a Deus, como fruto do conhecimento que Este tem de si mesmo, o Verbo torna-se divino e, sendo gerado pelo Pai, toma a dimensão do sagrado. Sendo o Verbo sagrado, e sendo o sacerdote o revelador da palavra divina, podemos pensar que a este é dado o dom da revelação, através do Verbo.

Vieira nos apresenta a história de Davi e Golias, e nos diz: “Quando Davi se pôs contra Golias, Saul duvidava de sua vitória, mas Davi não” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 188). Saul media Davi pelo gigante e, sendo este de grande estatura e aquele, de pequena, julgava pelo que via. Assim julgava Saul, não Davi. O seu julgamento não era entre si e o gigante, mas de si mesmo consigo: — “porque eu não faço comparação de mim ao gigante, senão de mim a mim” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 188). E esta era a força de Davi, o conhecimento de si mesmo, força poderosa a atuar sobre as ações dos homens, pois só pode empreender obras portentosas quem se tem em alta estima.

Para chegar a Deus, senhor do conhecimento pleno, o homem precisa, pois, conhecer-se a si mesmo. Vieira, pensando como Santo Agostinho e Tomás de Kempis, acredita que o corpo, por ser finito, perece e morre, e, por ser pó, é parte ignóbil do homem, não se podendo chegar a Deus através dele. Sendo a alma infinita, somente através dela é que se pode chegar ao Criador.

### **A SEGUNDA PEDRA: A DOR DO BEM PERDIDO**

Vieira abre o seu sermão com um pensamento de Tertuliano. Este argumenta que nesta vida não se padecem só os males, mas também os bens. Pergunta Vieira: E que bens são estes que se padecem? “Os bens que já foram, e se acabaram, e que não nos deixaram de si outra prenda, que a memória e dor” (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 205).

Esta a segunda pedra atirada: a dor do bem perdido.

Os bens do mundo, ou os falsos bens, adquirem-se com trabalho e perdem-se com a dor. Sendo a dor castigo, não remédio, os bens do céu, que são os verdadeiros bens, também se podem perder, “porém se te lastima e dói tê-los perdido, a mesma dor da perda é remédio dela. A ferida causa dor, e a dor sara a ferida: tal é a virtude da pedra de hoje [...]” (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 205).

Vieira resume a matéria deste discurso em três palavras: dor, perda

e bem. E assim argumenta: crendo que a dor é a medida da perda, e a perda a medida do bem, e sendo o bem possuído menos estimado que o bem perdido, segue-se que a perda cresce e faz maior o bem, e sendo o bem perdido, feito maior, faz também maior o bem, pois é da perda que nasce o conhecimento.

Indaga Vieira: por que o bem perdido se estima mais depois que se perde do que quando se possuía?

Dizem, comumente, que a razão desta maior estimação é a dor, porque o bem possuído é objecto do gosto, e o bem perdido é objecto da dor; e a dor move o sentido mais eficazmente que o gosto. A filosofia é verdadeira, porém a resposta falsa. [...] A maior estimação do bem perdido não provém da dor da perda, nem da mesma perda do bem; mas por ocasião da perda provém o maior e verdadeiro conhecimento do mesmo bem, o qual antes de perdido não se conhecia. (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 207-208)

Esta é a condição de todo bem: só se conhece nesta vida depois de passado. “Este é todo o mistério da dor do bem perdido: da perda nasce o conhecimento; do conhecimento, a estimação; da estimação, a dor: *Dolor amissus?*”. (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 211). O maior bem do bem é chegar a perder-se, pois perdido se conhece e se lhe dá o lugar que merece.

Mas qual será a fineza da dor? Este é o ponto principal do argumento do sermão. Toda dor do bem perdido é grande, mas não basta ser grande para ser fina. Para responder a esta questão, Vieira divide os bens em bens mais perdidos e bens menos perdidos. O bem menos perdido é aquele que, depois de perdido, se pode recuperar: o bem mais perdido é aquele que, depois de perdido, não se recupera:

Perde um homem a Deus, e perde o tempo: qual é maior perda? Em razão de bem é Deus, em razão de perdido é o tempo; porque Deus perdido pode recuperar-se; o

tempo perdido não se pode recuperar. Mais: há bens perdidos, que com a mesma dor de tê-los perdido se recuperam: e há bens perdidos, que com nenhuma dor se podem recuperar depois de perdidos. (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 212)

A dor fina, heróica e limpa é a que chora a perda de um bem perdido que com nenhuma dor se pode recuperar: “Doer-se do bem perdido, que se recupera com a dor, é remédio; doer-se do bem perdido, que com nenhuma dor se pode remediar, é dor.” (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 214). “Quem chora o bem perdido, que se pode remediar com a dor, ama o seu alívio; quem chora o bem perdido, que com nenhuma dor se pode remediar, ama a sua dor, e esta é a dor verdadeira e fina.” (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 215)

Prossigue Vieira em suas argumentações, dizendo que o maior e o melhor bem perdido é Deus e a graça de Deus, que se perde pelo pecado. Mas se Deus perdido e a sua graça se recuperam com a dor, parece que sobre a perda deste bem não cabe a fina dor. Vieira diz que sim, e prossegue:

No pecado há uma cousa que se pode remediar, outra que não tem remédio: e que duas cousas são estas? Uma é o pecado, outra o haver pecado: o pecado pode remediá-lo o pecador com a dor; o haver pecado não o pode remediar com nenhuma dor, nem ainda o justo: porque o pecado pode-o perdoar a misericórdia; o haver pecado pode desfazer a Omnipotência. Daqui vem que depois de remediado e perdoado o pecado, e depois de recuperada pela dor a graça perdida, se contudo o pecador se dói não já do pecado, senão de haver pecado, esta dor é a fina, a heróica, a pura e limpa dor do sumo bem perdido; [...] (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 218).

Vieira indaga o porquê da existência da dor: “para que Deus fez a dor, que parece tão contrária, e tão inimiga da mesma natureza?” (VIEIRA,

1959, v. 5, tomo XIV, p. 223) e responde:

[...] nenhum mal se remedeia com a dor, senão o pecado; nenhum bem se restaura pela dor, senão a graça, logo só para remédio deste mal e só para restauração deste bem foi feita a dor. Oh dor! Remédio único do sumo mal! Oh, dor! Preço único do sumo bem! (VIEIRA, 1959, v.5, tomo XIV, p.224)

Se escapar da dor, nesta vida, é impossível, “que melhor conselho logo que reduzir todas as dores a uma só dor e tantas dores inúteis e vãs, e de maior tormento, a uma só dor, que nesta e na outra vida me livra de todas”? (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 224)

E termina o sermão, aconselhando: Levai este último documento, e sejam epílogo de todo o meu discurso estas duas palavras: Conhecer que a dor é o único remédio do bem perdido; e que o maior bem perdido é a dor que se perde. (VIEIRA, 1959, v. 5, tomo XIV, p. 224)

### **A TERCEIRA PEDRA: O PEJO DO MAL COMETIDO**

A vergonha é o efeito natural do pecado. O primeiro pecador do mundo foi Adão que, pecando por desobediência, teve como primeiro fruto do seu erro o pejo do mal cometido.

Recordemos a história: Adão e Eva, tentados no paraíso pela serpente, comem do fruto proibido. A lei de Deus era clara: se o comessem, teriam como castigo a morte. Mas por que Deus permite que Adão e Eva fiquem vivos? Responde Vieira: “Como o pecado estava já castigado com a vergonha, não quis Deus castigá-lo com a morte” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 227). Entre o sangue que a morte tira das veias e o sangue que sobe à face pela vergonha do ato cometido, prefere Deus este último, por ser este mais nobre:

[...] por que o sangue da vergonha é muito mais nobre e muito mais fidalgo: aquele é sangue do corpo, este é

espírito do sangue; aquele é sangue animal, este é sangue racional; aquele derrama-o a violência, este destila-o o afeto; aquele é vingança da justiça, este é vítima da consciência; aquele castiga Deus ao pecador, com este o pecador castiga a si mesmo. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 228)

A vergonha pode ser resultante de três “afetos”: envergonhar-se de Deus, envergonhar-se de si mesmo e envergonhar-se dos homens. A vergonha mais heróica do cristão é envergonhar-se de Deus, e a mais heróica do homem é envergonhar-se de si. Aqui, fazemos uma leitura da primeira pedra. É preciso conhecer-se a si mesmo para, diante desta imagem de si, poder envergonhar-se de suas ações.

Analisemos a primeira proposição: envergonhar-se de Deus. Vieira argumenta que envergonhar-se de Deus pode não ser uma ação heróica, pois, sendo a vergonha filha natural do pecado, e o pecado, uma ofensa a Deus, nada mais natural do que envergonhar-se de Deus. Argumento correto, se não alertasse o pregador:

[...] a vergonha natural nasce da vista recíproca, e se forma entre olhos e olhos: entre os olhos do que vê, e os olhos do que é visto. Nós não vemos a Deus, e ainda que Deus nos veja, contudo não vemos que nos vê, e que o homem, não vendo a Deus, nem vendo que é visto de Deus, ainda assim se envergonhe de Deus, como se a vista de uma e outra parte fosse recíproca, este é o ato mais heróico da vergonha cristã. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV)

E conclui: a vergonha nasce da vista recíproca, entre olhos que se vêem e que são vistos. A vergonha mais heróica é a do homem que, diferentemente de Adão, não vê a Deus, mas mesmo assim sente vergonha das ações cometidas.

Acompanhemos a segunda proposição, a vergonha de si mesmo. Propõe Vieira: “estando só um homem no mundo, pode ele, nesta solidão, envergonhar-se de si mesmo? Se esta vergonha for heróica, sim”, responde

Vieira.

Retornando à argumentação de que, se a vergonha nasce da vista recíproca, a vergonha heróica é aquela que não precisa do outro para confirmar as suas ações, esclarece:

Envergonhar-se dos homens, e perder reputação com eles, é vergonha vulgar, e que não argui virtude, senão ambição; envergonhar-se de si, e perder reputação consigo mesmo, esta é a vergonha heróica; assim que então terás chegado ao sumo grau da generosidade humana: *Cum tantum profeceris, ut sit etiam tibi tui reverentia* – quando chegares a estado que te respeites, e te reverencies a ti mesmo: *Cum te effeceris eum, coram quo peccare non audeas*. – E quando te fizeres, e fores tal que não te atrevas a pecar diante de ti: *Coram quo*. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 233)

A terceira proposição diz respeito à vergonha [que o homem tem] dos homens. A respeito dos homens pode haver vergonha heróica? Vieira argumenta que sim. E continua: estando o mundo corrompido, dominado pela inveja, avareza, usura, quem se envergonhará dos seus atos ilícitos? “Aonde a maior parte é o engano; a dissimulação, prudência; a mentira e a lisonja, merecimento; quem se envergonhará de mentir?” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 238). Se, em um mundo tão corrompido, houver alguém que se envergonhe dos seus próprios atos, esta será a vergonha heróica.

#### A QUARTA PEDRA: O TEMOR DO CASTIGO

Das cinco pedras jogadas por Vieira, esta é atirada com maior força: o temor do castigo. Vieira, nos cinco sermões, tem proposto um argumento limpo e heróico. Tratando-se do Inferno, poderá ele sê-lo? “Parece-vos que todo o Inferno metido em um alambique afogueado não poderá destilar uma quinta-essência, ou de pena que seja limpa, ou de temor que seja heróico? Eu cuido que sim”. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 247)

O que mais teme Vieira não é o que no inferno padecem os homens, mas o que padece Deus. Deus, onipotente e onisciente, criador do céu e da terra, está em todos os lugares, estando também no inferno, onde não pode padecer como sujeito de penas, mas sim como sujeito de injúrias.

Que o homem padeça eternamente no inferno, e careça eternamente da vista de Deus, é terrível, mas que o homem blasfeme e maldiga a Deus, isto é terribilíssimo, e este é o inferno do Inferno.

Pode assim haver dois infernos? “No capítulo vinte do Apocalipse diz o Evangelista profeta, que acabado o Dia do juízo viu lançar o inferno no fogo do Inferno”. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 253)

A que dois infernos faz menção o evangelista? Há o inferno do fogo, que queima no centro da terra aonde são atormentados os condenados, e há o inferno no coração dos homens que blasfemam contra Deus, e onde Deus é odiado.

[...] para distinção das outras chamas do Inferno: as outras chamas do inferno queimam e abrasam ao condenado; as chamas da blasfêmia, que saem da boca do condenado, intentam, se puderam, abrasar e queimar ao mesmo Deus; as outras chamas do Inferno, como justas e racionais, contêm-se nos limites do centro da Terra; as chamas da blasfêmia, como furiosas e sem freio de lei, nem razão, não só penetram e passam a Terra, mas sobressaem e chegam até o Céu: *Posuereunt in Coelum os suum*. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 258)

O céu é o gozo a mais dos homens e recompensa pelo bem praticado; o inferno, lugar de castigos e penas. O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, almeja o céu, mas será ele merecedor?

Os eleitos alcançam o céu e a graça divina; os pecadores, as penas do inferno. Dividem os teólogos as penas do inferno em “pena de sentido, que é o fogo, e em pena de dano, que é a

privação da vista de Deus” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 247). Jó considera que o pior motivo para se temer o inferno é a sua falta de ordem.

Pensa assim Santo Agostinho, mas assim não pensa Vieira, pois acredita que há uma ordem no inferno:

O condenado ali está, e assim está aonde e como é suma ordem que esteja. – Aonde está o condenado? No inferno. E como está no inferno? Ardendo em vivas chamas. Logo, aquele lugar é ordenado, e ordenadíssimo, porque está o condenado aonde e como deve estar; aonde, porque está no inferno, e como, porque está ardendo. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 344-345)

Davi divide o inferno em três partes:

[...] fala literalmente das penas do Inferno, e diz que o cálix dos condenados é composto e temperado de três ingredientes: fogo, enxofre e tempestades; o fogo é a pena do sentido; o enxofre, que o faz mais ardente e mais escuro, é a pena de dano; e as tempestades são as blasfêmias, as injúrias, as maldições, que por sumo furor, raiva e ódio de Deus se fulminam e sobem perpetuamente do Inferno ao Céu. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 258)

Vieira nos diz que, se compararmos as três partes em que Davi divide o Inferno, devemos temê-las a todas: a pena do sentido, a pena do dano e o ódio e blasfêmias contra Deus. E, assim como a segunda pena é muito mais terrível que a primeira, pois o fogo é mal finito, e Deus, infinito, a terceira excede, e muito, a segunda. “Temer o inferno por não ver a Deus, é temê-lo por amor de mim; temer o inferno por não blasfemar de Deus, é temê-lo por amor de Deus; e por isto este temor é o mais fino e heróico” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 259). O homem deve temer o inferno não por não ver a Deus, mas para não blasfemá-lo: é isto

que deve temer quem limpa e heroicamente teme o inferno, pois o maior horror que pode haver no mesmo inferno é Deus blasfemado.

### **A QUINTA PEDRA: A ESPERANÇA DO GOSTO E O PRÊMIO ETERNO**

É chegada a última pedra; esta é verde, da cor da esperança. Vieira, fazendo uma comparação, recorda a história dos argonautas: estes descobriram o cabo da Boa Esperança, Vieira pretende ir além, “descobrir o cabo não da boa, nem da melhor esperança da Terra, senão da mais limpa, da mais fina e da mais heróica do céu”. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 273)

E argumenta:

A esperança e o gosto eterno, esta é a matéria de hoje; mas nem o gosto nem o eterno se atam bem com a esperança; o gosto, não, porque a esperança é tormento; o eterno tampouco, porque a esperança é virtude desta vida e do tempo, não chega à eternidade. Assim parece no sentimento comum; porém, no meu não é assim: o gosto eterno, isto é, a bem-aventurança do céu, consiste em ver e amar a Deus eternamente: o ver responde à fé, o amar à caridade, e a eternidade digo eu que à esperança: Não se atará a esperança ao gosto enquanto gosto; mas enquanto eterno sim, e por quê? Porque Deus é justo remunerador, e quando paga a esperança com o gosto eterno, ou com o eterno do gosto, paga uma eternidade com outra: a eternidade do esperar com a eternidade do gozar. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 274)

Considerando ser o céu o objeto da esperança, e nele estando Deus e outros bens criados sobrenaturais e quase divinos, que faz à vista deles a esperança? Sendo ela pura e limpa, quer alcançar Deus e os bens criados, mas, sendo ela puríssima,

limpíssima, esquece os bens criados e olha só para Deus; e esta é a esperança fina e heróica.

Por que foi Davi tão singular na sua esperança? Porque não a depositou nem na sua lança, nem na espada, senão em Deus: “Porque não esperarei no meu arco, e a minha espada não me salvará.” (SALMOS, 43,7). Davi galgou todos os degraus da esperança, chegando a esperar tão pura e limpamente, e fechando toda a sua espera em Deus. Pergunta Vieira: Que deseja Deus de nós?

Que quer, ou espera Deus de nós? Nenhuma cousa, senão a nós mesmos: *Te, est non tua*, diz Santo Agostinho: *Te, et non tua*, diz S. Gregório: Logo se Deus não quer de mim mais que a mim, eu não devo querer de Deus mais que a Ele. Assim como os que se combatem ou desafiam, medem as espadas; assim nós, se queremos obrar generosamente, havemos de medir com Deus os corações, ele de uma parte com a sua soberania, e eu da outra com a minha esperança: este sim, que foi o maior duelo de David, e não o outro do gigante. (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 282)

Temos três modos de esperar: esperar em Deus, esperar de Deus, e esperar naqueles e daqueles que não são Deus. Esta última é a esperança que aprendem os homens na escola do mundo. Empenham-se eles nas artes da astúcia e da manipulação, para ganhar as vontades fracas e falsas dos homens. Deveriam com o mesmo ardor tentar ganhar a vontade divina. Porque esta é a verdadeira vontade, esta não falseia, nem engana. Melhor esperar em Deus do que nos príncipes, pois dos homens nada se deve esperar. “Não espereis nos homens, porque não há neles justiça para o merecimento nem agradecimento para o benefício, nem fidelidade para as promessas, nem constância na amizade, nem respeito ou atenção a outras esperanças que as suas.” (VIEIRA, 1959, v. 5, Tomo XIV, p. 291)

## NOTAS

<sup>1</sup>Por causa do mau tempo, faz uma parada em Alicante e Marselha, prosseguindo até Livorno.

<sup>2</sup>A Igreja Católica sofre graves feridas provocadas pelo seu pai, Gustavo Adolfo da Suécia, “cuja intenção na luta entre catolicismo e protestantismo conduziu à paz de Vestfália”. (ACTAS, 1999, p. 1805).

<sup>3</sup>Na linha agustiniana, ocorre lembrar Gil Vicente, na sua definição de *alma*: “Alma humana, formada / De nenhũa coisa feita”, em *Auto da Alma*, v. 43-44.

<sup>4</sup>Três são os nomes que designam a alma nas línguas bíblicas: *nefesh* (hebreu), *psyché* (grego) e *anima* (latim). Todas elas associadas à idéia de sopro, de vida.

## REFERÊNCIAS

ACTAS do Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional, 3 vols. Braga: Universidade Católica Portuguesa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAIS, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CIDADE, Hernâni. *P.<sup>e</sup> Antônio Vieira, a obra e o homem*. Lisboa: Arcádia, 1979.

MENDES, Margarida Vieira. *Sermões do Padre Antônio Vieira, textos literários*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1987.

\_\_\_\_\_. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

PÉCORA, Alcir. Tópicos políticas dos escritos de Antônio Vieira. *Voz lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*. São Paulo: Green Forest do Brasil, 1997.

PLATÃO. *Górgias*. Lisboa: Lisboa Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SANTO Agostinho. *Sobre a potencialidade da alma*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VIEIRA, P.<sup>c</sup> Antônio. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

\_\_\_\_\_. *Cartas*, v. II. Organização de João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971.

\_\_\_\_\_. *Cartas do Padre Antônio Vieira*, v. III. Organização de João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

## **L'enchevêtrement des Sens\***

O Entrelaçamento dos Sentidos

**Florence Lévi**

Universidade da Nova Sorbonne (Paris III)

**RESUMO :** Ainda que cada um dos sentidos esteja ligado a um órgão particular, produzem-se interferências, enlaces entre os sentidos, os quais expomos aqui a partir de um *corpus* extraído da obra do padre jesuíta António Vieira (1608-1697).

**PALAVRAS-CHAVE :** Órgãos dos Sentidos; Corpo; Sagrado; Tocar.

**RÉSUMÉ :** Bien que chacun des sens soit lié à un organe particulier, il se produit des interférences, des enchevêtrement entre les sens, que nous exposons ici à partir d'un *corpus* extrait de l'œuvre du père jésuite António Vieira (1608-1697).

**MOTS-CLÉS :** Organes des Sens; Corps; Sacré; Toucher.

Traditionnellement, on parle d'arithmétique et de hiérarchie des sens – au nombre de cinq ou six. Et l'on cherche à déterminer lequel des cinq sens occupe le haut de l'échelle. Les historiens concluent à la primauté de tel ou tel sens à telle époque, les anthropologues observent des différences dans la hiérarchie selon les sociétés et les cultures. Des chercheurs, des essayistes, centrent leur analyse sur la spécificité d'un sens par rapport à un autre. Or, comme l'écrit Alain Corbin<sup>1</sup>, il est temps d'observer les interférences entre eux. À vrai dire, même lorsque la primauté est attribuée à un des sens, il est souvent observé qu'il interfère avec un autre (vision et audition, vision et toucher, etc.). C'est le cas des philosophes et des poètes (que l'on songe par exemple aux « Correspondances » de Baudelaire).

Ce sont ces interférences, ces enchevêtrements, que je me propose d'analyser ici, à partir d'un corpus extrait de l'œuvre d'un jésuite portugais du XVII<sup>e</sup> siècle, le père António Vieira, et qui permet d'envisager l'enchevêtrement des sens en rapport avec la perception du sacré.

Situons brièvement le personnage : né en 1608, mort en 1697, il a produit une œuvre considérable : des sermons, une *Histoire du Futur*, une vaste correspondance. Héritier de la pensée d'Ignace de Loyola, exégète, il fut influencé par le messianisme juif, ce qui lui vaudra d'être inquiété par le Tribunal de l'Inquisition... Rhétoricien admirable, son écriture peut être définie comme baroque.

### **HYPERTROPHIE DE LA VUE ET IMPORTANCE DE L'OUÏE**

L'hypertrophie de la vue est liée à l'importance du thème de la prophétie dans l'œuvre de Vieira et dans sa vie. Les prophètes sont des *videntes* (des voyants). Leur vue particulièrement aiguë leur permet de voir le futur. Ce sont des interprètes particulièrement clairvoyants des Saintes Écritures et de leur sens caché. Spinoza voyait en eux des êtres humains pourvus d'une grande imagination (*Traité théologico-politique*) ; Vieira les perçoit comme des visionnaires,

le paradigme en étant Daniel, qui sut deviner et interpréter le rêve de Nabuchodonosor.

La vue est privilégiée aussi dans ce que Vieira considère – pour se démarquer de la pratique des Dominicains – comme l'idéal de la prédication : il est fondamental de faire voir pour persuader. Un bon prédicateur ne se contentera pas de prêcher par des paroles, mais s'adressera surtout à la vue des auditeurs, car c'est ainsi qu'il pourra les émouvoir :

Voilà un prédicateur en train de prêcher la Passion, il en arrive au prétoire de Pilate, il raconte comment ils firent du Christ un roi pour rire, il dit qu'ils prirent un manteau de pourpre et le posèrent sur Ses épaules, l'auditoire écoute tout cela avec beaucoup d'attention [...]. On ouvre à ce moment-là un rideau, apparaît l'image de l'*Ecce Homo*, les voilà tous prostrés à terre, les voilà tous à battre la coulpe, voilà les larmes, voilà les cris, voilà les clameurs, voilà les gifles, que se passe-t-il ? Qu'est-ce qui est apparu de nouveau dans cette église ? Tout ce qu'a découvert le rideau, avait déjà été dit : cette couronne et ces épines, ce sceptre et ce roseau. Alors si tout cela n'avait produit aucun émoi, pourquoi tant d'émoi maintenant ? Parce qu'avant on entendait *Ecce Homo*, et que maintenant, on voit *Ecce Homo* : le discours du prédicateur entrait par les oreilles, la représentation de cette figure entre par les yeux. Savez-vous, prêtres prédicateurs, pourquoi nos sermons n'éveillent guère d'émoi ? Parce que nous ne prêchons pas aux yeux, nous ne prêchons qu'aux oreilles.<sup>2</sup>

La cécité est un topos récurrent : Vieira distingue la cécité les yeux fermés et la cécité les yeux ouverts. Cette dernière est celle des scribes, des pharisiens, des hérétiques, des Gentils, des Juifs. Mais elle est aussi – et davantage encore – celle des catholiques, car la foi aurait dû leur ouvrir les yeux.

Le regard de Dieu est tout puissant. Telle une mère, il enfante. Vieira évoque souvent l'accouchement (*parto*) des yeux de Dieu. C'est ainsi que fut créé le royaume du Portugal et annoncé le Quint-Empire, à la suite de la promesse faite par le Christ à Ourique<sup>3</sup>.

Si saint Pierre finit par se repentir d'avoir renié Jésus, c'est parce que le Christ l'a regardé. Si Abraham est prêt à sacrifier Isaac, c'est parce qu'il a l'intime conviction que Dieu le regarde :

[...] et comme Abraham avait la certitude que Dieu le verrait et que les yeux de Dieu allaient être les spectateurs de cette grande scène, c'est avec cette pensée et pour ce motif qu'il se résolut à sacrifier son fils.<sup>4</sup>

Mais l'ouïe est un sens important aussi. Il faut savoir écouter. Nous avons une bouche et deux oreilles, donc il faut écouter deux fois et parler une fois (comme le dit le proverbe toujours en usage : *Duas orelhas, uma língua : ouve duas vezes por cada vez que falas*).

## PERMUTATIONS D'ORGANES

### *L'ouïe et la vue*

Il arrive que les sens soient exercés par un autre organe que celui par lequel ils exercent naturellement leur fonction.

Dans la Bible (Exode 20, 18), lors du récit du don par Dieu à Moïse des Tables de la Loi sur le mont Sinaï, il est écrit que « tout le peuple voyait les voix ». Vieira commente cette phrase étonnante : les voix seraient-elles visibles ? Oui, quand ce sont des voix divines, car elles sont des actes et non des paroles. Interprétation différente de celle de Philon d'Alexandrie :

Si la voix des mortels s'adresse à l'ouïe, les oracles nous révèlent que les paroles de Dieu sont, à l'instar de la lumière, des choses vues<sup>5</sup>.

L'explication qu'en donne Vieira est d'autant plus intéressante qu'on la retrouve pour expliquer d'autres processus de substitution d'un sens par un autre :

Le mont Sinaï était en flammes, Moïse était transporté en Dieu, *facie ad faciem*, Dieu était devenu un sculpteur imprimant des caractères sur les Tables de la loi, et à la vue d'une vision si étonnante, les sens humains sortirent de leur sphère ; et les hommes voyaient avec leurs oreilles et entendaient avec leurs yeux : *Populus autem videbat voces*<sup>6</sup>.

« Les sens humains sortirent de leur sphère » : une situation exceptionnelle est donc à l'origine de ce phénomène dont on ne sait si on doit le qualifier d' « inouï » ou de « jamais vu », qui est en tout cas remarquable et étonnant. Les voix qui, normalement, sont perçues par l'organe de l'ouïe, sont ici perçues par l'organe de la vue. Le sens de la vue sort de sa sphère, le sens de l'ouïe sort de la sienne. Comment l'expliquer ? Est-ce irrationnel ? Quelle en est la raison secrète ? Il s'agit de la voix divine, donc du domaine sacré et religieux. On peut, semble-t-il, rejoindre Jean-Louis Chrétien lorsqu'il écrit :

Cet entrelacs de la vision et de l'audition, selon lequel chacune est lourde de l'autre, du creux d'elle-même, comme de son propre excès, est nettement affirmé dans les traditions religieuses juives et chrétiennes<sup>7</sup>.

Et, de fait, il est malaisé de savoir si, dans la Bible, la primauté est accordée à la vue ou à l'ouïe. *Chéma Israël* (Écoute Israël) revient sans cesse, mais le topos de la vue et de la cécité est récurrent aussi. Si l'on en croit Catherine Chalièr, « les maîtres de la tradition hébraïque n'opposent pas la grandeur de l'écoute aux tentations du voir, mais ils enseignent comment l'écoute rend

visible le monde »<sup>8</sup>.

*Le goût et la vue*

Lorsque Vieira évoque l'épisode biblique de la manne envoyée aux Hébreux dans le désert, il fait remarquer que cet aliment (*manhu*, en hébreu, qui signifie « Qu'est-ce que c'est ? ») lassait les Hébreux non pas à cause de son goût, mais de son apparence, toujours identique. Ce sont les yeux et non le palais qui étaient dégoûtés, comme le dit le texte hébraïque lui-même : « Nos yeux n'ont plus rien que la manne ! » (Nombres 11,6) :

Je dis que le dégoût de la manne n'était pas dans le goût, il était dans les yeux. Ce que goûtaient les Hébreux, c'était tout ce qu'ils désiraient : mais tout ce qu'ils voyaient, ce n'était que la manne. De la manne au dîner, de la manne au souper, de la manne aujourd'hui, de la manne demain, toujours de la manne. Et comme toute la variété était pour le goût et que pour les yeux il n'y avait ni variété ni différences, c'étaient les yeux qui étaient dégoûtés<sup>9</sup>.

Cela est à rapprocher de l'exégèse par Vieira du péché d'Adam et Ève : Ève a goûté du fruit défendu, mais son péché est davantage un péché de la vue que du goût, puisque tous les péchés commis par elle se ramènent, écrit-il quelque part, à des péchés de la vue.

Les sens interfèrent, permutent. Les organes des sens étant des orifices, c'est-à-dire métaphoriquement, des portes, les objets extérieurs peuvent entrer ou sortir, d'une part, et ils peuvent, d'autre part, avoir des caractéristiques différentes, voire opposées. Ainsi, par l'oreille d'Ève est entré le venin du serpent, alors que par l'oreille de Marie est entrée l'annonce de la venue de Jésus :

Ève a entendu, Marie a entendu : Ève, le démon, Marie l'ange : Ève a reçu dans son esprit la tromperie, et dans son ventre le fruit maudit : Marie a conçu dans son esprit la vérité, et dans son ventre le fruit béni [...] ainsi, de même que par les oreilles de la première femme est entré dans le monde le venin et la mort, de même par les oreilles de la seconde (et en moins d'une seconde) est venu au même monde le remède et la vie<sup>10</sup>.

Autrement dit, l'oreille semble connotée moralement. Simple procédé rhétorique ? On le retrouve par exemple lorsque Vieira explique, à propos des larmes de saint Pierre, que l'amertume est placée dans les yeux et le goût dans un sens aveugle (la bouche), et qu'il en tire une conclusion de moraliste : le but en est que le pécheur voie les yeux ouverts ce qu'il a dévoré les yeux fermés<sup>11</sup>.

Parfois, ce sera seulement une image poétique : c'est ainsi que la voix de saint François Xavier sonne aux oreilles de ses auditeurs de la même manière que la manne est pleine de saveurs dans la bouche des Hébreux :

Ainsi, de même que la manne dans la bouche de celui qui la mangeait avait la saveur qu'il souhaitait, ainsi la voix de Xavier, aux oreilles de celui qui l'entendait, sonnait comme il l'entendait<sup>12</sup>.

Chez Vieira, il y a donc substitution, interchangeabilité, permutation, échange. Mais peut-on parler d'« usurpation », terme qu'emploie saint Augustin ?

[...] lorsque les autres sens veulent entrer dans la connaissance de quelque chose, ils usurpent en quelque manière l'office de voir, qui appartient aux yeux par prérogative et par éminence<sup>13</sup>.

Il me semble que non, pour la simple raison que Vieira est avant tout un prédicateur, et non un philosophe (même si certains de ses écrits relèvent de la philosophie). Lorsqu'il parle des sens, ce n'est pas en liaison avec la connaissance, mais avec la foi ou avec l'éthique.

## LES SENS FACE AU CORPS SACRÉ

### *Le Saint-Sacrement*

Il tient une place considérable dans les sermons de Vieira<sup>14</sup>. Vieira est théologien et il écrit à l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme. Or, on sait les débats suscités alors par la croyance dans la réalité ou la symbolique de l'eucharistie. Les paroles du Christ – *Hoc est corpus meum* – étaient prises au pied de la lettre par les « réalistes », tandis que les « symbolistes » considéraient avant tout le fait du langage et refusaient d'en déduire une opération physique sur les choses.<sup>15</sup> Pour Vieira, le Saint-Sacrement est une institution paradoxale : si les sens croyaient ce qu'ils témoignent, ils ne pourraient croire au sang et au corps du Christ, car ce qu'ils voient et goûtent, c'est le pain et le vin. C'est donc la foi qui permet cette conversion de la vision et du goût :

La vue dit qu'elle voit du pain, l'odorat, qu'il sent du pain, le goût, qu'il goûte du pain, le toucher, qu'il palpe du pain, et même l'oreille quand on coupe l'hostie, qu'elle entend du pain ; mais moi, faisant fi de mes sens eux-mêmes et du témoignage incontestable de tous les cinq, je crois que là il n'y a pas la substance du pain, et que la substance qui se cache sous ces accidents, entière et parfaite en chacune de ses parties les plus infimes, est le corps tout entier du Christ. Et pourquoi est-ce que je crois le plus fermement possible tout cela, que je ne vois ni ne sens, à l'encontre de ce qu'il me semble sentir et voir ? Parce que le Christ lui-même l'a dit : *Hoc est Corpus meum*<sup>16</sup>.

Pour Vieira, le Christ est « présent réellement » dans l'hostie consacrée, même s'il est invisible ou, plutôt, parce qu'il l'est. Du moins, on doit croire à sa présence précisément parce qu'elle est cachée (*encoberta*). Il y a donc chez Vieira toute une dialectique du voir et du croire, du manifeste et du caché, du visible et de l'invisible. Mais la croyance dans la réalité du *Hoc est corpus meum* est aussi la croyance dans la vérité de la parole du Christ. Cette phrase est performative.

Croire à l'eucharistie, c'est donc faire fi du témoignage des sens. Les sens seraient trompeurs. En réalité, Vieira ne tient pas de discours sur les sens opposés à la raison, mais sur le mauvais usage des sens. Et il demande aux hommes de mortifier leurs sens afin d'imiter le sacrifice du Christ sur la croix.

#### *Le toucher qui guérit*

Vieira est un héritier de la pensée d'Ignace de Loyola, qui demandait que l'on *exerce* tous ses sens, tout en privilégiant la vue (il fallait « ver o lugar »)<sup>17</sup>. Vieira, lui, ne demande pas d'exercer ses sens, mais la manière dont il expose en détail les souffrances du Christ sur la croix, une par une, sens par sens, est une façon de faire vivre et sentir au fidèle ces souffrances dans son corps tout entier. Le toucher occupe une place particulière puisque les coups reçus touchent et affectent le corps tout entier du Christ, y compris les veines, les nerfs, les os. Pour les douleurs liées à chacun des sens (vue, ouïe, goût, odorat), ce qui est décrit, c'est le contenu des choses qui les meurtrissent (blasphèmes, odeurs de pourri, amertume du vinaigre et du fiel, etc.), alors que pour le toucher, ce sont les différentes parties du corps affectées et meurtries (toutes sans exception) qui sont énumérées. Autrement dit, chaque sens est lié à un organe précis, seul le toucher affecte le corps tout entier. On retrouve ici la philosophie d'Aristote pour qui le toucher est le sens le plus commun et le plus universel. C'est le sens que possèdent tous les animaux et qui est vital. Ce sens « commun » est commun à tous les êtres vivants, et il est

universel aussi dans la mesure où la puissance tactile, à la différence des autres puissances sensorielles, ne se restreint pas à une partie déterminée du corps, mais s'étend au corps tout entier<sup>18</sup>.

Vieira explicite cette analyse lorsqu'il compare les miracles accomplis par le Christ à ceux accomplis par saint Antoine. Si tous deux guérissent par le toucher, c'est que le toucher est le sens thérapeutique par excellence. Et ce n'est pas par hasard : cela permet à tous les hommes d'être guéris, car la faculté de toucher est universelle, alors que si l'on guérissait en regardant Jésus, les aveugles ne pourraient guérir. De même, si c'était en l'écouter, les sourds ne pourraient guérir :

C'est pour cela que le Christ n'a pas placé la santé dans la vue ni dans un autre des sens, mais dans le toucher, qui est le sens commun. [...]. Il a placé la santé dans le toucher, qui est le sens universel et de tous<sup>19</sup>.

Sens qui guérit, donc, le toucher. Comme l'écrit Derrida :

[...] tous les Évangiles présentent le corps christique non seulement comme un corps de lumière et de révélation, mais de façon non moins essentielle, comme un corps *touchant* autant que *touché*, comme une chair touchante-touchée. Entre vie et mort. Et si l'on se réfère au mot grec qui traduit ce toucher, qui est aussi un pouvoir divin, la manifestation du Dieu incarné, on peut tenir les Évangiles pour une *baptique générale*. Le salut sauve en touchant, et le sauveur, à savoir le touchant, est aussi touché : sauvé, sauf, indemne, touché par la grâce<sup>20</sup>.

Mais c'est un sens ambivalent et ambigu. En effet, à un certain moment (*Sermão de Dia de Ramos*, vol. 4, p. 277), Vieira le définit comme *o mais vil e o mais delinquente que todos* (« le plus

vil et le plus délinquant de tous »), faisant ainsi sans doute référence à la sensualité et à la concupiscence qui, ayant beau être avant tout concupiscence du regard – comme l'écrivait saint Augustin –, s'étend à d'autres sens. Vieira, implicitement, rejoint le propos de saint Augustin : « Ce que nous apprendra l'un [des cinq sens] vaudra pour les autres»<sup>21</sup>.

Pourrait-on déduire de tout cela (la réalité de la présence du Christ, le Christ touchant/touché...) que la foi est un sixième sens ? Comme les cinq sens, elle s'oppose à la raison, comme eux, elle est un moyen de perception, mais de perception du sacré.

Et alors ce qui sauve, ce n'est pas le toucher, mais la foi qui signifie et qu'atteste ce toucher<sup>22</sup>.

## ENDNOTES

\*Inédito no Brasil, este artigo, revisto para a presente publicação, foi estampado no n.º 18 da revista transdisciplinar franco-portuguesa *Sigila* – da qual Florence Lévi é diretora –, no outono-inverno de 2006.

[Nota do Organizador]

<sup>1</sup>« Même si la société occidentale est oculo-centriste, il serait peut-être temps d'effectuer une tentative de synthèse ; ... », in Alain Corbin, *Historien du sensible. Entretiens avec Gilles Heuré*, La Découverte, 2000, p. 61.

<sup>2</sup>« Sermão da Sexagésima » in *Sermões*, Porto, Lello ed., 1993, vol. 1, p. 84 : « Vai um pregador pregando a Paixão, chega ao pretório de Pilatos, conta como a Cristo O fizeram rei de zombaria, diz que tomaram uma púrpura e Lha puseram aos ombros, ouve aquilo o auditório muito atento.[...] Corre-se neste passo uma cortina, aparece a imagem do *Ecce Homo*, eis todos prostrados por terra, eis todos a bater nos peitos, eis as lágrimas, eis os gritos, eis os alaridos, eis as bofetadas, que é isto ? Que apareceu de novo nesta igreja ? Tudo o que descobriu aquela cortina, tinha já dito daquela coroa e daqueles espinhos, já tinha dito daquele ceptro e daquela

cana. Pois se isto então não fez abalo nenhum, como faz agora tanto ? Porque então era *Ecce Homo* ouvido, e agora é *Ecce Homo* visto : a relação do pregador entrava pelos ouvidos, a representação daquela figura entra pelos olhos. Sabem, padres pregadores, porque fazem pouco abalo os nossos sermões ? Porque não pregamos aos olhos, pregamos só aos ouvidos ». Les traductions en français des extraits des sermons de Vieira sont miennes.

<sup>3</sup>Ourique : le lieu (sud du Portugal) de la bataille contre les cinq rois Maures (1139), au cours de laquelle le roi du Portugal, Afonso Henriques, vit la croix du Christ et eut l'assurance qu'il vaincrait les Maures.

<sup>4</sup>« [...] e como Abraão conheceu certamente que Deus o havia de ver, e os olhos de Deus lhe haviam de fazer o teatro naquela grande acção, este foi o pensamento e o motivo com que se resolveu a sacrificar o filho. » (« Sermão da Quinta Terça-Feira da Quaresma »), in *Sermões*, ed. cit., vol. IV, p. 89.

<sup>5</sup>*De migratione Abrahami*, § 47, cité par Jean-Louis Chrétien in *L'Appel et la réponse*, p. 5.

<sup>6</sup>« Sermão das chagas de São Francisco », in *Sermões*, ed. cit., vol. 7, p. 746 : « Estava o monte Sinai ardendo em chamas: estava Moisés transportado em Deus, *facie ad faciem*: estava o mesmo Deus feito escultor imprimindo caracteres nas Tábuas da lei: e à vista de uma visão tão estupenda, saíram os sentidos humanos fora de sua esfera ; e viam os homens com os ouvidos, e ouviam com os olhos : *Populus autem videbat voces* ».

<sup>7</sup>Jean-Louis Chrétien, *op. cit.*, p. 51.

<sup>8</sup>Catherine Chalié, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, 1995, p. 148.

<sup>9</sup>« Sermão do Santíssimo Sacramento », in *Sermões*, ed. cit., vol. 4, p. 981 : « Digo que o fastio do maná não estava no gosto, estava nos olhos. O que gostavam os Hebreus, era tudo quanto queriam: mas o que viam era somente maná. Maná ao jantar, maná à ceia, maná hoje, maná amanhã, sempre maná. E como toda a variedade era para o gosto, e para os olhos, não havia variedade, nem diferença, os olhos eram os que se enfasiavam. »

<sup>10</sup>« Sermão Terceiro do Rosário », in *Sermões*, ed. cit., vol. 10, p. 352 : « Eva ouviu, Maria ouviu: Eva ao Demónio, Maria ao Anjo: Eva recebeu na mente o engano, e no ventre o fruto maldito : Maria concebeu na mente a verdade, e no ventre o fruto bendito [...] assim como pelos ouvidos da primeira mulher entrou no mundo o veneno e a morte, assim pelos

ouvidos da segunda (e sem segunda) veio ao mesmo mundo o remédio e a vida”.

<sup>11</sup>Cf. mon article sur les larmes du père Vieira, dans le n.º 12 de *Sigila*

<sup>12</sup>« Sermão Undécimo do seu Dia », in *Sermões*, ed. cit., vol. 13, p. 444 : “Assim como o Maná na boca do que o comia sabia ao que ele desejava, assim a voz de Xavier nos ouvidos do que o ouvia, soava ao que ele entendia”.

<sup>13</sup>Saint Augustin, *Confessions*, Livre X, chap. 35.

<sup>14</sup>À tel point qu’un chercheur brésilien, Alcir Pécora, a consacré un livre entier au « Teatro do sacramento ».

<sup>15</sup>Cf. Frank Lestringant, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, PUF, 1996.

<sup>16</sup>« Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma », in *Sermões*, ed. cit., vol. 1, p. 736 : « A vista diz que vê pão, o olfacto que cheira pão, o gosto que gosta pão, o tacto que apalpa pão, e até o ouvido quando se parte a hóstia, que ouve pão ; e eu rindo-me dos meus próprios sentidos e do testemunho conteste de todos os cinco, creio que ali não há substância de pão, e que a substância que debaixo daqueles acidentes se oculta, inteira e perfeita em qualquer parte mínima deles, é todo o corpo de Cristo. E porque creio firmíssimamente tudo isto, que não vejo, nem sinto, contra o que parece que estou sentindo e vendo ? Porque o mesmo Cristo o disse: *Hoc est Corpus meum.* »

<sup>17</sup>« La composition sera de voir avec la vue de l’imagination le lieu matériel où se trouve la chose que je veux contempler », *Exercices Spirituels*, 1<sup>er</sup> exercice, § 47.

<sup>18</sup>Aristote, *Traité de l’âme*.

<sup>19</sup>« Sermão de Santo António », in *Sermões*, ed. cit., vol. 7, p. 129 : “Por isso Cristo não pôs a saúde na vista, nem em outro sentido particular, senão no tacto, que é sentido comum. [...] Pôs a saúde no tacto, que é sentido universal e de todos. »

<sup>20</sup>Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000, p. 117.

<sup>21</sup>Saint Augustin, *La Trinité*, Livre XI, 1 : « Donc, l’homme extérieur, doté du sens corporel, perçoit les corps ; et ce sens, c’est facile à vérifier, est divisé en cinq : la vue, l’ouïe, l’odorat, le goût, le toucher. Mais ce serait trop long et inutile que de les interroger tous les cinq sur ce que nous cherchons : ce que nous apprendra l’un vaudra pour les autres. Aussi, utilisons-nous de préférence le témoignage des yeux ; en effet, ce sens

corporel est le meilleur et il est le plus proche de la vision de la pensée, malgré sa différence de genre. »

<sup>22</sup>Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p.119.

## A “Retórica Cativa” de Vieira: dos *Sermões* à *Representação* \*

Vieira’s “Captive Rethorics”: From *Sermons* to *Representation*

**Ana Paula Banza**

Universidade de Évora

**RESUMO:** O presente artigo foca as alterações visíveis entre a retórica barroca dos sermões e aquilo a que chamamos de “retórica cativa” da *Representação*, procurando demonstrar que a diferença de estilo, que, regra geral, é associada a uma menor qualidade literária, resulta de uma adaptação voluntária e consciente do estilo ao tipo de texto em causa e que, ainda que de forma necessariamente diferente, as principais características dos sermões se reencontram nas obras proféticas, em geral, e na *Representação*, em particular: exercício exímio dos preceitos da Retórica, aliado a um domínio ímpar da Língua Portuguesa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vieira; Retórica; Obra Profética; Sermões.

**ABSTRACT:** The current paper highlights the perceptive changes between the baroque rethoric of the sermons and what we call “captive rethorics” of the *Representation*, trying to show that the difference in style, which is usually related to a lower literary quality, comes from a voluntary and conscious adaptation of the style to the type of text, and yet it happens in a different way, the main characteristics of the sermons are to be found at the prophetic works in general and the *Representation* in particular: a skilled practice of the rethorical principles, joined to an unique expertise in dealing with the portuguese language.

**KEYWORDS:** Vieira; Rethorics; Prophetic Work; Sermons.

“Assim que não escreve (...) o António Vieira que foi, senão o que é, ou o que deixou de ser, para que (...) se não admire da diferença do seu estilo...”  
Padre António Vieira, “Carta ao Duque do Cadaval”  
(16 de Janeiro de 1668, *Cartas*, vol. II, p. 265).

### VIEIRA ORADOR, VIEIRA ESCRITOR

Quem assim escreve, no registo íntimo e pessoal de uma carta, é um Vieira abatido pelas vicissitudes da vida, sem dúvida diferente daquele, de ânimo inquebrantável e espírito brilhante, que quase somos capazes de visualizar no púlpito, em todo o esplendor da sua eloquência, quando lemos um dos seus sermões. Efectivamente, não é difícil, mesmo ao leitor actual e apesar da distância imposta pelo tempo e pelos condicionalismos próprios do modo de produção escrito, sentir a força daquela argumentação e chegar à conclusão de que as ideias implícitas naquele discurso representam o verdadeiro e o certo, hoje, como ontem. Esta capacidade de convencer pela força dos argumentos e contra-argumentos utilizados, porém, constitui apenas parte do fascínio dos *Sermões*, pois, aliado ao exercício exímio dos preceitos da Retórica, neles encontramos também um domínio ímpar da Língua Portuguesa, que Vieira maneja com a perícia e subtileza próprias dos grandes autores. Por tudo isto são os *Sermões* justamente considerados e unanimemente reconhecidos como obra-prima da Retórica seiscentista portuguesa, e Vieira como uma das maiores figuras das Literaturas Portuguesa e Brasileira.

No entanto, os *Sermões* não foram nunca, para Vieira, a obra pela qual desejou ser conhecido. Como é sabido, porque o próprio Vieira o diz no “Prólogo do Autor”, a passagem à escrita, já na fase final da sua longa vida, dos sermões pregados desde a juventude constituiu uma obrigação, que apenas terá aceite por obediência ao Rei e ao Geral da sua Ordem:

“...obrigação por que começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que sem a voz que os animava, ainda ressuscitados são cadáveres<sup>1</sup>.”

Ao longo da vida, Vieira sempre gozou da fama de orador exímio; e, efectivamente, esta actividade assentaria melhor ao seu temperamento “colérico fogoso”<sup>2</sup> e à sua vida movimentada, na Corte, em missões diplomáticas pela Europa ou nas Missões do Brasil, do que o recolhimento e a persistência necessárias à realização de obras escritas de largo fôlego. Diz Besselaar que:

Vieira necessitava de uma forte pressão externa para poder se dar com assiduidade a um trabalho de largo fôlego. Sentindo uma certa coacção, era capaz de levar a cabo uma tarefa imposta; não a sentindo presente, deixava-se facilmente distrair do seu assunto, sempre propenso a tomar atalhos floridos e pitorescos, em vez de seguir a estrada régia; além disso, era homem extremamente activo, que não suportava por muito tempo a atmosfera bolorenta de uma biblioteca. A vida lá fora era tão cativante e arrebatadora! No fundo, Vieira não tinha nem a paciência nem a disciplina de um erudito<sup>3</sup>.

Não terá, por isso, constituído tarefa fácil ou, ao menos, grata a Vieira a passagem a escrito dos sermões de uma vida, na maioria apenas esboçados sob a forma de notas, antes de mais pelo longo e meticuloso trabalho de “lima” que tal tarefa lhe exigia. Mas não seria este o único motivo que tornava penosa para Vieira esta tarefa. A ausência de novidade e a consciência lúcida das perdas que os seus sermões sofreriam na passagem ao registo escrito não pesariam seguramente menos.

Na verdade, apesar da sua vocação para o púlpito, que os triunfos oratórios sempre confirmaram, Vieira consideraria os sermões como manifestações datadas e efémeras da sua eloquência

(como datadas e efêmeras são todas as manifestações da oralidade), constituindo a sua passagem à escrita um artifício de sucesso duvidoso.

Era efectivamente outra a Obra pela qual Vieira esperava ficar para a posteridade: uma obra escrita, de largo fôlego, na qual interpretaria e divulgaria as profecias que preconizavam a chegada iminente do Quinto Império, o Império de Cristo consumado na terra. Tal Utopia traduzia-se numa visão profética do futuro, baseada na interpretação de profecias antigas, como as de S. Frei Gil, e recentes, como as de Bandarra, de acordo com as quais o Quinto Império estaria prestes a chegar. De tal Utopia fazia também parte a crença, nada ortodoxa, mesmo para as significativas camadas da população que acreditavam no “Encoberto”, de que este não seria D. Sebastião, mas sim D. João IV. Este Príncipe português seria o escolhido por Deus para aniquilar os inimigos da fé, nomeadamente os Turcos, tornando todo o mundo cristão e preparando-o, assim, para a chegada do Quinto Império, entendido como um reino de fraternidade universal que duraria mil anos e uniria todos os homens sob um único império, em que o poder espiritual seria assumido pelo Papa de Roma e o poder temporal por D. João IV. Só então chegaria o Anti-Cristo, a batalha final entre as forças do bem e do mal e a consumação dos séculos.

A divulgação desta fantástica Utopia, que só pode compreender-se hoje adequadamente à luz da mundividência e do pensamento seiscentistas, constituía para Vieira uma espécie de Missão, e a referida Obra o instrumento para a levar a bom termo. Nesta extraordinária Obra, cuja extensão e magnificência teriam, necessariamente, de estar em consonância com a grandiosidade do Tema e com a sua relevância para o futuro da Humanidade, terá Vieira começado a trabalhar, ao nível da elaboração mental, logo depois da Restauração, provavelmente motivado por este acontecimento histórico, interpretado como inequívoco sinal de que estavam já a cumprir-se as profecias que culminariam no estabelecimento do

Quinto Império. A decisão de passar estas ideias à escrita, no entanto, terá sido, ao que tudo indica, motivada pelo encontro, em 1648, em Amsterdão, com o famoso Rabino Menasseh ben Israel. Efectivamente, de acordo com dados recolhidos por Besselaar, data de 1649 a redacção das duas primeiras páginas da *História do Futuro*<sup>4</sup> (assim deveria chamar-se a Obra); mas o certo é que ela seria interrompida logo após essas primeiras páginas, retomada 15 anos depois, emendando a data, e abandonada, finalmente, em 1665, para não mais ser retomada sob a mesma forma. A primeira interrupção ter-se-á devido, muito provavelmente, a um conjunto de causas relacionadas com a agitada vida de Vieira enquanto pregador afamado, político e diplomata influente e valido de D. João IV, que, no período subsequente à Restauração, não lhe deixaria tempo nem concentração para obra tão vasta e profunda. No entanto, quando, em 1664, retoma a Obra, Vieira parecia empenhado em concluí-la até 1666, data que muitos autores apontavam como fatídica, na qual deveriam sobrevir os grandes acontecimentos que mudariam o futuro da Humanidade. A correspondência desta época é prova deste empenho, mostrando inclusive que, apesar de a nova data escrita nas páginas redigidas em 1649 ser a de 1664, Vieira teria voltado a trabalhar na Obra pelo menos desde 1663:

Não me fale V. S<sup>a</sup>. em sermões, porque estas regras, e as que remetí no correio passado, são o maior excesso a que me tem dado lugar o sangue, dor e fraqueza ou total desmaio do peito; mas ainda neste estado, quando o espírito se sente com algum alento, o que discorre e vai ditando é sobre aquela obra de que ultimamente falei a V. S<sup>a</sup>., a qual está muito adiante e é necessário adiantar-se, para que os sucessos não cheguem primeiro<sup>5</sup>...

No entanto, a Inquisição há muito que mantinha Vieira sob vigilância e, com o afastamento de D. Luísa de Gusmão do poder

em 1663, pôde, finalmente, chamá-lo à Mesa e, em 1665, fazê-lo recolher ao cárcere por não ter apresentado, nos prazos que lhe tinham sido concedidos, a defesa escrita que lhe fora solicitada. Encarcerado na Inquisição de Coimbra, é então obrigado a interromper definitivamente a *História do Futuro*, na qual trabalhara incansavelmente, quanto a sua saúde lhe permitia, entre 1663 e 1665, apesar do perigo que sabia correr ao protelar a redacção da sua defesa.

É, pois, só em 1665, já preso, que Vieira inicia a redacção de uma defesa escrita, a *Representação*<sup>6</sup>, cujo objectivo era o de explicar e retractar perante o Santo Ofício as ideias defendidas na *História do Futuro*, nas quais continuava, no entanto, a acreditar com verdadeira fé. Por outro lado, o ano fatídico de 1666 aproximava-se a passos largos, sem que a Obra, que deveria divulgar os grandes acontecimentos profetizados para esta data, estivesse pronta ou houvesse, naquelas circunstâncias, qualquer hipótese de a terminar. Talvez por isso, a *Representação*, redigida e passada a limpo entre 1665 e 1666, acaba também, voluntária ou involuntariamente, por constituir uma síntese da *História do Futuro*, onde Vieira apresenta o essencial de todas as questões que aí pretendia desenvolver: as já entretanto redigidas e as que não passavam ainda de notas, esboços incipientes ou mesmo de uma fase de elaboração mental<sup>7</sup>. Em 1667, no entanto, chegaria a sentença condenatória<sup>8</sup>, sem que a prometida “ressurreição universal do género humano” tivesse vindo salvá-lo<sup>9</sup>. E nem mesmo a *Representação* foi eficaz junto do Tribunal da Inquisição, muito provavelmente porque a duplicidade de intenções nela patente não terá escapado aos Inquisidores.

## DOS SERMÕES À REPRESENTAÇÃO

Na altura em que escreve a carta que citamos em epígrafe, 1668, Vieira tinha sido libertado, ainda em 1667, graças à reviravolta política que afastou D. Afonso VI do poder, mas nem por isso

a sua amargura se dissipara. Aos dois anos de cárcere, sem que a Utopia em que acreditava com verdadeira fé se concretizasse, e à humilhação da condenação, juntara-se, entretanto, a constatação da indiferença de D. Pedro II, tão distante da consideração que D. João IV, e D. Luísa de Gusmão, lhe dispensavam nos seus tempos áureos de conselheiro e valido.

É esta sequência de acontecimentos funestos que a natureza pessoal e íntima da carta ao Duque de Cadaval reflecte, revelando um Vieira menos conhecido, afectado, como todos os homens, pelos desmandos da roda da fortuna:

“...em tão baixa e tão pesada fortuna como a minha, parece impossível a toda a arte fazer que dê volta à roda<sup>10</sup>.”

No entanto, se o abatimento nela expresso é humanamente compreensível face aos acontecimentos citados, a alegada “diferença de estilo”, supostamente em sentido negativo, merece uma análise que está ainda por fazer, mas que pode oferecer algumas conclusões interessantes, como procuraremos demonstrar brevemente no presente artigo.

Efectivamente, é sensível nas obras deste período, porventura o mais dramático da vida de Vieira, e no qual não pregou qualquer sermão<sup>11</sup>, uma enorme diferença em relação aos *Sermões*, não se traduzindo, no entanto, tal diferença necessariamente na ausência de interesse destas obras, como pode levar a pensar a constatação do insucesso da sua recepção, na época e por parte do leitor moderno. Besselaar, na introdução à sua edição do *Livro Antepimeiro da História do Futuro*<sup>12</sup>, faz dele uma descrição que é aplicável a todos os textos deste período:

E cumpre lembrarmos também que o livro merece plenamente o interesse e — por diversos motivos — também a admiração do leitor moderno, não

como monumento de estrutura perfeita ou de pensamento profundo, mas por causa do seu estilo inconfundivelmente vieiriano (o emprego da palavra certa, frases lapidares, remoques espirituosos, metáforas admiráveis, descrições pitorescas, narrativas encantadoras, etc.) como também por causa de algumas teses desenvolvidas com brio e originalidade<sup>13</sup>...

Não é, pois, uma diferença no “estilo vieiriano”, motivada por circunstâncias externas ao texto, o que justifica a aparente diferença de quilates entre os *Sermões*, por um lado, a as chamadas obras proféticas, por outro, mas sim o diferente tipo e público alvo das obras em causa. Vieira seguia, como poucos, os preceitos do *decorum* da Poética clássica: medida e propriedade, adequação do estilo ao tema e dos processos ao género e função do texto; e tal é a principal razão da diferença sensível entre estas obras. Comprova-o o facto de o estilo da *História do Futuro* e da *Representação* se reencontrar na *Clavis Prophetarum*<sup>14</sup>, cuja redacção Vieira terá iniciado em 1669<sup>15</sup>, data em que retoma a actividade sermonária e parte para Roma, iniciando um novo ciclo positivo na sua vida.

Assim, é possível, além das *Cartas*, escritos breves, de natureza íntima, com destinatário uninominal e privado, e de textos soltos escritos *ad hoc* em circunstâncias muito específicas<sup>16</sup>, considerar, na obra completa de Vieira, dois grandes tipos de texto: os sermões e as obras proféticas, com diferentes estilos adaptados aos respectivos natureza, função e público alvo.

Dos sermões não falaremos aqui porque a oratória vieiriana tem sido objecto de importantíssimos estudos por parte dos maiores especialistas nacionais e estrangeiros, mas deter-nos-emos antes na análise das alterações visíveis entre a retórica barroca dos sermões e aquilo a que chamamos a “retórica cativa” da *Representação*, procurando demonstrar que a diferença de estilo

que, regra geral, é associada a uma menor qualidade literária resulta de uma adaptação voluntária e consciente do estilo ao tipo de texto em causa e que, ainda que de forma necessariamente diferente, as principais características dos *Sermões* se reencontram nas obras proféticas em geral e na *Representação* em particular: exercício exímio dos preceitos da Retórica aliado a um domínio ímpar da Língua Portuguesa.

A escolha da *Representação*, entre as obras proféticas, como texto de referência nesta análise, prende-se com a sua representatividade no conjunto deste tipo de obras, na medida em que com elas partilha o tema, aprofundando e completando de forma sintética as ideias desenvolvidas e a desenvolver na *História do Futuro* e no *Livro Antepimeiro*, e as suas principais características.

Redigida como defesa perante o Tribunal da Inquisição, a *Representação* é, antes de mais, claramente, um texto argumentativo. No entanto, como síntese da *História do Futuro*, partilha, em grande parte, as características dos tratados seiscentistas de Teologia e Exegese. Assim, por um lado, por razões óbvias relacionadas com o público e com a finalidade primeira do texto, assiste-se na *Representação* a uma transformação da retórica barroca dos *Sermões* naquilo a que Silva<sup>17</sup> chama uma “retórica inquisitorial”, que se traduz, na sua forma mais visível, numa maior sobriedade de estilo e no abandono quase total dos artifícios do discurso barroco ao serviço de uma intenção expressa de submissão aos desejos do Santo Ofício; por outro, tratando-se de um texto em relação ao qual é inegável uma dupla intencionalidade e no qual se encontra de forma muito visível a *História do Futuro*, enquanto tratado teológico e exegético, a *Representação* participa naturalmente também das características deste género, nomeadamente da contenção, por vezes raiando a aridez, que caracteriza os tratados seiscentistas desta natureza, acrescentando-lhe, porém, um toque indiscutivelmente vieiriano.

Não podem assim, por este motivo, as características do discurso da *Representação* ser encaradas como uma transformação

linear da “retórica barroca” dos sermões numa “retórica inquisitorial”. Ainda que esta última esteja subjacente a todo o texto enquanto defesa, convergem, como vimos, no discurso da *Representação*, características dos dois géneros referidos: a defesa, que se pretendia uma resposta em espelho àquilo que os Inquisidores queriam ouvir, num estilo austero, despojado e sóbrio; e o tratado teológico e exegético, que se pretendia dotado da maior clareza e rigor expositivo, mas que, ainda que caracterizável também pela sobriedade e pela contenção, admite, no entanto, o uso moderado de alguns recursos retóricos, muito característicos em Vieira, que não caberiam no âmbito estrito de uma defesa, mas que, graças à referida duplicidade de objectivos e de público alvo, acabam também por caracterizá-la. Ambas as intencionalidades são servidas por um forte aparelho argumentativo cujo objectivo é o de apresentar como verosímeis aos olhos do público, neste caso dúplice, as ideias expostas.

A construção argumentativa é sensível, antes de mais, na própria estruturação do texto em Proposições (na “Representação Primeira”) ou Questões (na “Representação Segunda”), subdivididas numa complexa hierarquia de sub-pontos que organizam e conduzem o raciocínio, regra geral, complexo.

Tome-se, a título de exemplo, a organização da “Questão 20<sup>a</sup>”, da “Representação Segunda”, onde, à apresentação sumária da questão e sua contextualização, se seguem quatro provas, ou argumentos; resposta a uma objecção e resposta a uma instância, antecipando possíveis críticas pela apresentação de contra-argumentos, e respectiva refutação; e, finalmente, a conclusão, que confirma a resposta afirmativa à pergunta apresentada no título: “Se os Judeus universalmente convertidos à fé de Cristo hão-de ser outra vez restituídos à sua Pátria?”.

Por outro lado, o sóbrio discurso argumentativo da *Representação*, tal como o da *História do Futuro*, o do *Livro Antepimeiro...* e o da *Clavis Prophetarum*, é pontuado, não raro, por explicações didácticas, análises doutrinárias, narrativas, comentários, descrições,

metáforas, trocadilhos, etc., sempre sabiamente doseados, mas de estilo inconfundivelmente vieiriano, bem como por um grande número de citações, de funcionalidade múltipla, que, mais do que evidenciar o objectivo expresso de retractação perante o Tribunal das ideias expostas na *História do Futuro*, acabam por enfatizar a persistência na sua defesa, pondo em causa o precário equilíbrio entre as duas funções do texto.

A título exemplificativo da forma como Vieira consegue matizar, com artísticas pinceladas de cor, o registo austero do tratado profético e, ainda mais, da defesa, vejamos apenas dois exemplos:

## I

...não sendo necessário para esta resistência exércitos nem fortalezas mais que um bárbaro com um arco e flechas detrás do tronco de ia árvore, como tem acontecido a tantos pregadores da fé (sem penetrarem tanto), que, antes de a poderem pregar, foram mortos, despedaçados, assados e comidos e convertidos nos corpos daqueles cujas almas iam converter<sup>18</sup>.

Na passagem citada, a crueza da descrição, associada ao trocadilho com base no duplo sentido do verbo “converter”, fornece uma imagem viva das dificuldades das Missões, provando que “nem se pode dizer ou considerar que, nas terras onde já está introduzida a fé (e nestas mesmas depois de se introduzir), será mais fácil e breve a dita conversão e mais expedita e corrente a obra do Evangelho...”<sup>19</sup>.

## II

...dentro em Espanha, detrás das montanhas de Batuecas, se conservaram, por espaço de oitocentos anos, homens espanhóis, escondidos desde o tempo de sua perdição, sem eles saberem dos outros nem os outros deles<sup>20</sup>...

Neste caso, à semelhança do que acontece noutros pontos do texto e noutras obras, Vieira reescreve uma lenda pitoresca, na época muito divulgada em Espanha, e apresentada como verdade, provavelmente à semelhança de outros autores, por Menasseh ben Israel, que, segundo Saraiva<sup>21</sup>, terá sido a fonte de Vieira neste passo. A este procedimento, muito comum em Vieira, chama Lucília Pires<sup>22</sup>, que o encontra em Bernardes, “Paráfrase”, considerando-o uma manifestação de intertextualidade.

No que toca ao uso de citações, quase sempre em Latim e seguidas de tradução parafrástica, ele merece comentário, não apenas pelo número, muito elevado, mas sobretudo porque elas assumem, consoante os casos e por vezes em simultâneo, funções múltiplas: persuasivas, exemplificativas e/ou de ocultação das próprias ideias por detrás das palavras de uma autoridade. Também neste caso, Lucília Pires regista em Bernardes a mesma abundância de citações, comum a outros autores da época, com funções múltiplas, equivalentes às que identificamos em Vieira e que aquela autora classifica, respectivamente, como persuasiva, retórica e especular<sup>23</sup>.

Verifica-se assim que, regra geral, além das funções mais comuns de exemplificação e de persuasão, as autoridades, a começar pelas bíblicas, mas também Padres da Igreja, comentadores dos textos bíblicos, etc., são usadas por Vieira, por citação ou simples remissão, como arma simultaneamente ofensiva e defensiva, na medida em que o seu peso enquanto autoridades canónicas lhe permite defender uma determinada ideia sem correr os riscos que, de outra forma, lhe seriam inerentes, o que assume particular relevância no contexto da *Representação*. Isso mesmo assume o próprio Vieira na introdução a esta obra, quando se queixa da falta de apoio bibliográfico.

Havendo sobretudo ano e meio que não estudo nem vejo livro pelo impedimento da prisão e doença última, donde (além do perigo de algum esquecimento,

equivocação ou engano no que disser) se segue o defeito gravíssimo, e dano irreparável, de não poder pôr aqui o número dos autores, e suas palavras, que sem dúvida dariam muito diferente peso, autoridade e respeito aos mesmos textos, interpretações e razões, quanto vai de serem suas ou minhas<sup>24</sup>.

Por outro lado, além do exercício exímio dos preceitos e estratégias da Retórica, encontramos também na *Representação* um domínio ímpar da Língua Portuguesa, revelado na laboriosa construção visível na análise da sua génese. Neste aspecto, as abundantes marcas de manipulação textual entre o rascunho e a cópia a limpo revelam o trabalho do artífice e os caminhos da sua reflexão; revelam também, por vezes, por detrás de uma aparente submissão, que o autor aliás declara de forma inequívoca logo no prólogo da primeira *Representação*, o pensamento “subversivo” que o conduziu aos cárceres da Inquisição e, de forma bem reveladora do seu temperamento, o agastamento em relação às censuras e argumentos dos seus adversários; revela, finalmente, o extremo cuidado da forma ao serviço de um conteúdo que não deixava margem para jogos de palavras e de sentidos e, por essa via, o discurso da *Representação* é também um “discurso engenhoso”<sup>25</sup>, porquanto tem em vista uma inegável “agudeza”, que prepara e serve.

No que toca à utilização da Língua, reconhecidamente exemplar em todos os textos de Vieira, a *Representação* não constitui, pois, excepção, e permite, pelo facto inédito de ter chegado até nós o rascunho do texto, captar todo o processo de génese, revelando que Vieira não era essencialmente um escritor “inspirado”, mas antes um trabalhador incansável, que modelava os seus textos como o artesão modela o barro, escrevendo e reescrevendo, numa busca incessante da melhor palavra ou da melhor construção. E esta busca explora de tal forma os limites e potencialidades da Língua Portuguesa que, não raro, encontramos-lo indeciso

entre duas preposições ou entre duas conjunções, da mesma forma que hesita entre dois nomes ou entre dois adjectivos.

Vejam-se apenas alguns exemplos de alterações linguísticas e estilísticas efectuadas em curso de escrita (A) ou no momento de releitura (A1), no manuscrito de rascunho, ou ainda no momento da cópia a limpo (B), na passagem do manuscrito de rascunho para a versão final:

Os exemplos escolhidos, que mais não são do que uma pequena amostra do grande número de alterações desta natureza por nós identificadas no texto da *Representação*<sup>26</sup>, são, no entanto, suficientes para demonstrar esta busca incessante da palavra ou da construção certa (exemplos 1 a 4), ou a preocupação com a correcção linguística, nomeadamente em casos em que mudanças em curso o levavam a hesitar, decidindo, nestes casos, quase sempre pela forma moderna. São disso exemplo a hesitação entre o uso do pronome dativo, como forma invariável ou como forma variável (exemplo 5), ou a hesitação no uso de artigo definido antes de possessivo (exemplo 6)<sup>27</sup>.

### CONCLUSÃO

Assim, na *Representação*, a retórica barroca dos sermões, onde se aliam o pedagógico e o lúdico, é substituída por um discurso explicativo de base argumentativa que serve o duplo objectivo da *Representação*, mas onde, mantendo-se embora a vertente pedagógica, essencial ao tratado, aliada à de persuasão, essencial à defesa, e que também se encontram nos *Sermões*, a vertente lúdica é quase completamente anulada. Da situação de pregador

que, ao comentar a palavra de Deus, deveria atrair o seu público para ela, lançando para isso mão dos abundantes recursos que lhe fornecia a retórica barroca, Vieira passa à de réu e simultaneamente intérprete e divulgador de profecias, canónicas e não canónicas, sobre o futuro da Humanidade. Nesta situação dúplice, cabia-lhe, enquanto réu, o papel de explicar e retractar, e, enquanto intérprete e divulgador de profecias, o de expor e argumentar. A ambos os objectivos convinha um texto onde não poderia haver lugar para um discurso susceptível de leituras múltiplas, que permitisse qualquer tipo de dúvida.

De tudo isto teria Vieira plena consciência, assim como a teria também da importância que a *Representação* assumia naquele momento e naquelas circunstâncias; e talvez só essa consciência, associada à disponibilidade de tempo que lhe proporcionava a sua condição de recluso, o tenha levado à conclusão desta obra. Efectivamente, se no recolhimento ao cárcere e na obrigatoriedade de uma defesa escrita, com todos os condicionalismos que conhecemos, podemos encontrar algum aspecto positivo, este será, sem dúvida, o de ter proporcionado a Vieira as condições de tempo e de concentração necessárias à conclusão de uma obra que, já não tanto pela sua extensão como na *História do Futuro*, mas sobretudo pelas evidentes dificuldades que a conciliação de dois objectivos tão diversos, para não dizer opostos, acarretava, exigia uma minuciosa elaboração. Ainda que em condições difíceis, nomeadamente quanto ao apoio bibliográfico, Vieira beneficiava, em virtude do desfazamento espacial e temporal entre os interlocutores deste “diálogo”, de algumas das vantagens que a escrita tem sobre a oralidade, nomeadamente, tempo para pensar, reflectir, voltar atrás, corrigir, anular, acrescentar; e, de tais vantagens, aproveitou quanto lhe era possível.

Assumindo-se embora como uma tentativa de exposição e justificação das ideias do autor sobre o futuro do Mundo e dos Homens, mesmo daquelas que, aos olhos da Inquisição, nunca poderiam ser defendidas, a *Representação* revela o empenhamento

e a paixão de quem as queria ver entendidas e aceites por um outro público, virtual, mais vasto, a quem a dirigia enquanto obra de divulgação. No entanto, dela dependia, em última análise, a sua vida e a sua liberdade, facto que não podia deixar de condicionar fortemente o seu discurso. É, por isso, a retórica da *Representação*, mais do que uma “retórica do cativo”, uma “retórica cativa”, cativa dos seus objectivos e do seu público, cativa, enfim, da imperiosa necessidade de conciliar dois objectivos inconciliáveis: defender e divulgar ideias que eram as de um livre-pensador, cidadão do mundo, disfarçando-as por detrás de uma conveniente máscara de submissão.

O que restou da grande Obra profética idealizada por Vieira, onde se inclui, como vimos, a *Representação*, é o exemplo acabado de que os livros, tal como os homens, têm os seus destinos, por vezes substancialmente diferentes daqueles que para eles previam ou esperavam os seus autores; e assim ficou o Padre António Vieira imortalizado, não pela grande Obra idealizada, mas pelos *Sermões*, em cuja perenidade nunca terá provavelmente acreditado. Porém, o que dela restou, ainda que sob forma fragmentária e inacabada, continua, apesar de tudo, a merecer a atenção do leitor moderno, porque, se é certo que nela não encontramos páginas de prosa que nos emocionem e façam chorar, como escreveu Bernardo Soares<sup>28</sup> a propósito dos *Sermões*, a verdade é que nela encontramos uma parte muito significativa do pensamento vieiriano, num estilo que, embora longe dos fulgores da oratória barroca, merece, ainda assim, todo o interesse e admiração: pela clareza, pela eloquência, pela genialidade, enfim, que aí encontramos, ainda que sob uma forma necessariamente diferente.

## NOTAS

\* Inédito no Brasil e revisto para a presente publicação, este texto foi originalmente editado, em 2008, pela revista portuguesa *Românica*, n.º 17, dedicado ao Padre António Vieira. Ele retoma, desenvolvendo-o e aprofundando-o, o da comunicação apresentada, em 2003, no V Encontro da Associação de Lusitanistas Alemães, e publicada, em 2005, nas *Actas* do referido Encontro. Cf. Banza, 2005. [Nota do Organizador]

<sup>1</sup>*Sermões*, vol I, p. LVII.

<sup>2</sup>Catálogo Manuscrito da Ordem, de 1665, citado por Francisco Rodrigues, “O Padre António Vieira”, p. 81 e nota 1.

<sup>3</sup>*Livro Antepreimeiro da História do Futuro*, p. 11.

<sup>4</sup>Ver José van den Besselaar, “António Vieira e sua *História do Futuro*”, p. 20.

<sup>5</sup>“Carta a D. Rodrigo de Meneses”, 1663, Dezembro 24, *Cartas*, vol. II, p. 19.

<sup>6</sup>Adma Muhana (Ver *Apologia das coisas profetizadas*. Lisboa: Edições Cotovia, 1994) defende que Vieira terá iniciado uma primeira tentativa de redacção de uma defesa escrita logo depois de ser chamado à Mesa da Inquisição, em 1663, posição que não acompanhamos pelos motivos expostos (ver Ana Paula Banza, *A Representação de Vieira*, Tomo I, pp. 138-156).

<sup>7</sup>Ver Ana Paula Banza, *A Representação de Vieira*, Tomo I, p. 156-166.

<sup>8</sup>“Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao Padre António Vieira”, p. 235.

<sup>9</sup>“Não quero ressuscitar com Lázaro, senão com a ressurreição universal do género humano...”, Padre António Vieira, “Carta a D. Rodrigo de Meneses” (14 de Janeiro de 1664), *Cartas*, vol. II, p. 26.

<sup>10</sup>Padre António Vieira, “Carta ao Duque do Cadaval” (16 de Janeiro de 1668), *Cartas*, vol. II, p. 265.

<sup>11</sup>No período de 1663 a 1668, registam-se apenas dois sermões: o “Sermão de S. Catarina”, em 1663, provavelmente antes de ser chamado à Mesa, e o “Sermão Histórico e Panegírico Anos da Rainha”, em 1668, que não chegou a ser pregado. Ver Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, p. 556.

<sup>12</sup>Obra escrita, em 1664, para servir de introdução à *História do Futuro*, explicando-lhe os fundamentos.

<sup>13</sup>José van den Besselaar, *Livro antepreimeiro da História do Futuro*, p. 15.

<sup>14</sup>Esta obra, escrita em Latim, constitui uma derradeira tentativa de reformulação da teoria “Quinto Imperial” de Vieira, adaptando-a aos factos recentes (Ver Ana Paula Banza, *A Representação de Vieira*, tomo I, p. 166-168). Tal

como a *História do Futuro*, nunca seria concluída, desta feita devido à morte do autor.

<sup>15</sup>Margarida Vieira Mendes, “Chave dos profetas: edição em curso”, p. 32 e ss.

<sup>16</sup>A maior parte destes textos estão editados por António Sérgio e Hernâni Cidade, em *Obras escolhidas do Padre António Vieira*.

<sup>17</sup>Janice Theodoro da Silva, “A retórica do cativo”, p. 522.

<sup>18</sup>“Representação Segunda”, § 558.

<sup>19</sup>*Idem, ibidem*.

<sup>20</sup>“Representação Segunda”, § 354.

<sup>21</sup>António José Saraiva, “António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império”, p. 96-97.

<sup>22</sup>Maria Lucília Gonçalves Pires, *Para uma leitura intertextual de “Exercícios Espirituais”*, p. 141 e ss.

<sup>23</sup>*Idem, ibidem*.

<sup>24</sup>*Representação*, § 2.

<sup>25</sup>António José Saraiva, “As quatro fontes do discurso engenhoso nos sermões do Padre António Vieira”.

<sup>26</sup>Ver Ana Paula Banza, *A Representação de Vieira*, tomo I, p. 51-67 e 84-121.

<sup>27</sup>Ver Ana Paula Banza, “A retórica cativa”, p. 10-11.

<sup>28</sup>Ver Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, t. I, p. 16-17.

## REFERÊNCIAS

### MANUSCRITOS

REPRESENTAÇÃO *dos motivos que tive para me parecerem prováveis as proposições de que tratava*

Manuscrito da Torre do Tombo (microfilme), Inquisição de Lisboa, Processo 01664, Rolos 1427 a 1427c, fls. 147r - 288v.

Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa - *Vieira Cabido*, Reservados, COD. 681, fls. 106r - 214r.

### IMPRESSOS

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira: com factos e documentos novos* (1918-1920). Lisboa: Clássica Editora, 1992.

BANZA, Ana Paula. *A Representação de Vieira: nos bastidores da obra profética*, 2 tomos. Dissertação de Doutoramento policopiada, Universidade de Évora, Évora, 2000.

\_\_\_\_\_. “A ‘Retórica cativa’ – Vieira e a Inquisição”, 2003, *Die Rhetorik António Vieiras*, Akten der Sektion “António Vieira und die portugiesische Rhetorik des 17. Jahrhunderts” beim V. Deutschen Lusitanistentag, Rostock (25-28 September 2003), hrsg. von Alberto Gil und Werner Thielemann. Bonn: Romanistischer Verlag, 2005, p. 3-12.

\_\_\_\_\_. “Alguns aspectos da Língua Portuguesa seiscentista na escrita do Padre António Vieira”. *Diacrítica*, Ciências da Linguagem, nº. 21/1, 2007, p. 5-24.

BESSELAAR, José van den. “António Vieira e sua *História do Futuro*”. *Minerva*, vol. III, 1968, p. 19-40.

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

\_\_\_\_\_. “Chave dos profetas: a edição em curso”. In: MENDES, Margarida Vieira *et alii* (orgs.). *Vieira Escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 31-39.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios Espirituais” do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC, 1980.

RODRIGUES, Francisco. “O P.<sup>c</sup> Antonio Vieira - Contradições e Aplausos (à luz de documentação inédita)”. *Revista de História*. Lisboa, XI, 1922.

SARAIVA, António José. “António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império” (1972). In: \_\_\_\_\_. *História e Utopia: estudos sobre Vieira*. Traduzido do francês por Maria de Santa Cruz. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, p. 75-107.

\_\_\_\_\_. “As quatro fontes do discurso engenhoso nos sermões do padre António Vieira” (1970). In: \_\_\_\_\_. *O discurso engenhoso: Ensaios sobre Vieira*. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 7-110.

SÉRGIO, António e CIDADE, Hernâni. “Sentença que no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra se leu ao Padre António Vieira”. In: *Obras escolhidas do Padre António Vieira*. Prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951-1954, p. 1-66.

SILVA, Janice Theodoro da. “A retórica do cativo: Padre Antônio Vieira e a Inquisição”. In: NOVINSKY, Anita e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 512-524.

SOARES, Bernardo. *Livro do Desassossego*. Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e organização de Jacinto do Prado Coelho, 2 tomos. Lisboa: Ática, 1982.

VIEIRA, Padre António. *Sermoens do P.<sup>e</sup> António Vieira da Companhia de Iesu (Editio Princeps)*. Lisboa, 1679-1748.

\_\_\_\_\_. *Cartas do Padre António Vieira (1925-28)*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo, 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1970-1971.

\_\_\_\_\_. *Livro Antepimeiro da História do Futuro*. Nova leitura, introdução e notas por José van den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.

\_\_\_\_\_. *Clavis Prophetarum-Chave dos Profetas*, Livro III. Edição crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projecto iniciado com Margarida Vieira Mendes. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

