



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURAS

**ALTO ENGENHO EM RODA PROSAÍSTICA**

O epistolário do Padre Vieira como projeto figural das epifanias de uma república hesitante  
e das litanias a el-Rei não ressuscitante

**Fernando Antônio Dusi Rocha**

Brasília, março de 2014

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURAS

**ALTO ENGENHO EM RODA PROSAÍSTICA**

O epistolário do Padre Vieira como projeto figural das epifanias de uma república hesitante  
e das litanias a el-Rei não ressuscitante

**Fernando Antônio Dusi Rocha**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Doutorado na linha de pesquisa Literatura e outras áreas do conhecimento, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Literaturas.

Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. João Vianney Cavalcanti Nuto

Brasília, março de 2014.

Aos fenhora Claudia, spofa,  
y Paula, filha, fruytus dos ceos,

Do caminhay com cuydado, dayme ca effa mão,  
Andayvos, que yrey quanto poder mais liure  
Dayme tempo de folgar todas as coufas cõ rezão.

Ao fenhora Terefinha de Jesu, mãy,

Oo como se daes ditofa e fermofa,  
Tomaftes ante por ante fem fraqueza,  
Por hum rayo reluzente voffa perla preciofa.

Ao fenhora Nadime, anjo das leteras,

Do quanto ganhaes per paffos autorizada,  
Sem trifuras, efforçada, trigofa his por ventura,  
De lōge venceftes muy fegura a verdade poufada.

## AGRADECIMENTOS

Ao Sumo Bem — *seja louvado, pois me livrou de mim.*

À minha mulher tão amada, Claudia, e à minha filha tão linda, Paula — pois vi quanto são belas as almas dotadas de *grande paciência e constância em todas as tribulações e trabalhos, interiores e exteriores, espirituais e corporais, maiores ou menores.*

Ao meu bakhtiniano orientador, Prof. Dr. João Vianney Cavalcanti Nuto — *pois se sabia que é preciso cuidar tão-somente em ir pelos montes e ribeiras das virtudes.*

Ao Prof. Dr. Henryk Siewierski, meu preceptor nas coisas de Agostinho da Silva — *pois que a alma devia ser advertida que, em certa quietude, embora não se sinta caminhar ou fazer qualquer coisa, adianta-se muito mais do que se andasse com seus pés.*

Ao Padre Nivaldo Luiz Pessinati, Diretor-Executivo da Ordem Salesianos do Brasil — pois sempre se soube *que a alma que caminha no amor não cansa nem se cansa.*

À minha querida terapeuta, Teresa Mayorga — pois o tempo todo conhecíamos a importância de *conservar o coração em paz: que nenhum acontecimento o desassossegasse, haja vista que tudo havia de acabar.*

Às minhas devotadas médicas Dras Yuna Ribeiro, Henriqueta Camarotti, Cristiana Bertin, Mercedes Araújo e Virgínia Delacroix Cury e aos honrados médicos, Drs. José Luis Furtado de Mendonça, Alexandre Cunha e Aderivaldo Dias Filho — *porque escolhi para mim um espírito forte, o mais desapegado possível a coisa alguma, para encontrar doçura e paz; pois aprendi que a fruta mais saborosa colhe-se em terra fria e seca.*

Às minhas fieis fisioterapeutas Patrícia Rosa e Mariana Sayago e à minha doce fonoaudióloga Aline Walker — porque vimos que *o padecer mais puro traz e acarreta mais puro entender.*

À prestimosa amiga, Dra Mary Torlig, que cuidou e me ensinou a zelar de meus amigos — *porque é manso quem sabe suportar o próximo e tolerar-se a si mesmo.*

Por fim, à caríssima colega de doutorado, Isabel Cristina Corgosinho — *trata-se, em suma, de agir com muita constância e valor, para não se abaixar a colher flores: ter coragem de não temer feras e fortaleza de transpor os fortes e as fronteiras.*

“Posto que o modo a tempo vence mais que a porfia, eu estou certo que, se houvera vontade, nem fora necessária a porfia nem ainda o modo; mas há muitos modos de intentar, de que usam os homens, assim como Deus tem muitos de libertar, quando é servido.”

Padre Antônio Vieira, *Carta a d. Rodrigo de Meneses, 1665.*

“Segundo, ou que se segue, ou que deve seguir-se, não vai fixar-te em tempo ou em lugar é sempre o que está depois, do Sul se já foste Leste, a Oeste se já foste Norte, a todo porto intermediário na plena redondez do mundo, sempre em largos círculos que o abracem de entregas e de fé, e sempre afinal por depois haver outro, mais primeiro que o segundo; a todo o alvo seta, sem que os possas fixar em escala, a todo o novo desferindo o voo, e, simultaneamente, asa que inventa o novo porque voa.”

Agostinho da Silva, *Volta a mote alheio, 1975.*

“[...] Além do mais, em algumas circunstâncias, os planos antecipados malogram-se porque a multiplicidade, a complexidade e a obscuridade de causas geram a imprevisibilidade sem esperança. Mesmo quando certa avaliação é possível, o tempo e a oportunidade não se põem à espera.”<sup>1</sup>

Gary Saul Morson, *The long and short of it - from aphorism to novel, 2012.*

---

MORSON, *The long and short of it - from aphorism to novel.* Stanford (USA): Stanford University Press, 2012, p. 222. Texto original, por mim traduzido: “[...] What is more, in some situations advance planning fails because the multiplicity, entanglement, and obscurity of causes create hopeless unpredictability. Even when some calculation is possible, time and opportunity will not wait.”

## RESUMO

Nesta tese tenciona-se investigar as estratégias textuais e extratextuais do discurso do Padre Vieira, contemplado na sua escrita prosaística aos reis portugueses, quando o jesuíta lutava contra a escravização indígena e defendia uma sociedade, tanto quanto possível, menos injusta entre índios e colonos, mediante instituição de uma república missionária. Quer-se adentrar os artificios habilidosos da discursividade de Antônio Vieira, fixados em representações de uma cotidianidade manifestada em narrativas espontâneas ou artificiais do dia a dia — que dão origem às chamadas *epifanias* do sonho republicano. Em contrapartida a essas forças discursivas, quer-se defrontar com a sublimidade e a frustração do discurso arcano, contido nas *Esperanças de Portugal* — que incitam as chamadas *litanias* ao rei não ressuscitado. Na interrelação entre esses dois discursos, pretende-se chamar a atenção para a eclosão de um sujeito e a de um leitor prosaístico da escrita vieiriana — real ou ideal —, a partir dos transbordamentos narrativos das cartas e de aportes epistemológicos incomuns. Nas relações e nas dissociações enxergadas, discute-se, enfim, as fronteiras nas quais a escrita vieiriana pode gerar impacto na consciência do seu leitor e criar expectativas de transportar o debate ético ao espaço estético.

**Palavras-chave:** Literatura epistolar do Padre Vieira; Escrita prosaística; Estratégias textuais e extratextuais.

## ABSTRACT

In this dissertation I aim to examine Padre Vieira's textual and extratextual discursive strategies as observed in his prosaic writings to Portuguese kings in his struggle against the indigenous slavery and support for a society as little unfair as possible between indigenous peoples and colonisers by means of the institution of a missionary republic. I would like to delve into the skilful discursive devices in Antônio Vieira's rhetoric as crystallised as they are in representations of a dailiness that is manifested in everyday narrations, whether spontaneous or artificial – which gives rise to what is called *epiphanies* of the republican dream. I would like to read these discursive forces against the sublimeness and disappointment of the arcane discourse of Esperanças de Portugal ('the hope of Portugal') – which triggers what is called the *litanies* of the non-resurrected king. In the intertwining of these two kinds of discourse I aim to muster attention to the origins of the individual within Vieira's prosaic and the prosaic reader in Vieira – whether real or idealised – from the narrative overflowing in his letters as well as from the unusual epistemological grounds thereof. In what is thus seen as connections and dissociations I then discuss the boundaries where Vieira's writing can make an impact on the reader's conscience and give rise to expectations of taking the discussion on ethics into the realm of aesthetics.

**Key words:** Padre Vieira's Letters; Procaics writings; Textual and extratextual strategies.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I</b> .....	49
<b>1. FLAGRANTES DE CODITIANOS NEM TÃO SERENOS NEM TÃO ELOQUENTES</b> .....	49
1.1 - As salamandras pré-históricas congeladas e o viver habitual.....	49
1.2 -Aquando o Bufão alenta o povo e o Grande Inquisitor rivaliza com Deus.....	61
1.3 - O sebo de carneiro no maratonista e as esperanças dilatadas do Valete.....	75
<b>CAPÍTULO II</b> .....	97
<b>2. PROSÓDIAS DE UM PARAÍSO TERREAL: TÓPICOS DE IMAGÍSTICA NA EPISTOLOGRAFIA DE VIEIRA</b> .....	97
2.1 - Nos veios prosaísticos das aventuras celestes e mundanas.....	97
2.2 - Sumé do Brasil: a esperança perdida nas patranhas de uma terra onde não se devia morrer.....	112
2.3 - A enformação da correspondência dos soldados de Loyola: o zelo pelo estilo limpo nas primeiras narrativas do Novo Mundo.....	130
2.4 - Os deslocamentos imagéticos e o realismo observador.....	141
2.5 - Entonações da vivacidade e da espetacularidade jesuítica na correspondência régia de Vieira.....	149
<b>CAPÍTULO III</b> .....	171
<b>3. AS ACUMULAÇÕES EPIFÂNICAS : NARRATIVAS A EL-REI VIVENTE</b> .....	171
3.1 - Safáris nos Brasis setentrionais — almas por Cristo, índios ao mercadejo.....	171



3.1.1 - Narrativas da terra a ser missionada: a realidade com virtudes do inferno.....	177
3.2 - O sonho repúblico em que <i>imos</i> embarcados escrevendo a el-Rei.....	186
3.3 - Esboços pálidos de uma república missionária.....	196
3.3.1 - Uma <i>res publica</i> empírica, por excelência.....	199
3.3.2 - Indícios da república platônica.....	201
3.3.3 - Decalques de Aristóteles e marcas de Cícero.....	205
3.4 - As representações figurais do cotidiano nas cartas prosaísticas.....	210
3.4.1 - Marcadores do eixo discursivo epistolar.....	219
a) As emergências da veracidade.....	219
a) A presentificação como estratégia textual.....	225
c) A força discursiva da declamação.....	229
3.4.2 - As epifanias multifacetadas de uma república irrealizável.....	240
a) A epifania do príncipe.....	240
b) A epifania dos Brasis.....	247
c) A epifania do bem-comum.....	256
d) A epifania dos gentílicos.....	263
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>284</b>
<b>4. AS PAUTAS LITÂNICAS: DESALENTOS POR EL-REI NÃO REVIVIDO.....</b>	<b>284</b>
4.1 - Interpelações sobre o talho carnavalesco nas <i>Esperanças de Portugal</i> .....	284
4.2 - Duas percepções cênicas: o <i>tremor</i> da morte e o <i>terramoto</i> da ressurreição.....	291
4.3 - A retórica da encarnação e o Entrudo da impostura.....	298
<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>320</b>
<b>5. AJUSTAMENTOS PARA A PROSAÍSTICA VIEIRIANA.....</b>	<b>320</b>
5.1 - Os fios condutores da elocução na <i>imagem-presença</i> .....	320
5.2 - As demandas do discurso à ordem da língua portuguesa e à ordem narrativa.....	331

5.3 - O <i>cogito</i> discursivo e a epistemologia do transbordamento.....	345
<b>CAPÍTULO VI.....</b>	<b>364</b>
<b>6. ENGATES DE UMA RODA PROSAÍSTICA.....</b>	<b>364</b>
6.1- Pausa para <i>hũ terramoto</i> na ordem do mundo.....	364
6.2 - Por uma fenomenologia do engodo .....	370
6.3 - O álibi de uma experiência ética e estética.....	378
6.3.1 - Arranques e frenagens do sujeito prosaístico.....	386
6.3.2 - Breviário de uma estética compartilhável.....	394
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>408</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>423</b>

## INTRODUÇÃO

“[Porque], se os índios malcativos se puserem em liberdade; se os das aldeias viverem como verdadeiramente livres, fazendo suas lavouras e servindo somente por sua vontade e por seu estipêndio; [...] *os índios se reduzirão facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão como cristãos*, e com as novas do bom tratamento dos primeiros trarão estes após de si e muitos outros, com que, além do bem espiritual seu, e de todos seus descendentes, *terá também a república muitos índios que a sirvam e que a defendam, como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaurá-la [...]*”

Antônio Vieira, *Carta ao Rei D. João IV, de 20 de maio de 1653*<sup>2</sup>

“Dissolver tudo em humores é banal e pode ser feito a qualquer momento; *mas quando o mais profundo da alma, a pura saudade, vaga através da corpórea e rispidamente insensível realidade* — mesmo quando ela perambula como uma estranha, como peregrina desconhecida — *então isto é uma verdade sublime e um milagre.*”

Georg Luckács, *Saudade e Forma* (1910)<sup>3</sup>

O objeto desta tese é investigar o discurso peculiar da correspondência régia do Padre Antônio Vieira aos monarcas e príncipes portugueses, no auge do seu período missionário (1653-1661), nas potencialidades das *representações* de uma cotidianidade espontânea e nas *extrapolações narrativas* dos acontecimentos discursivos que idealizam uma sociedade, o quanto possível, mais igualitária. Na apreensão da essência deste discurso, busca-se demonstrar a desconexão destas forças discursivas com as do discurso engenhoso, em todo seu ornato dialético, abrigado na *Carta Esperanças de Portugal* — redigida por em 29 de abril de 1659 e dirigida ao Bispo do Japão, na qual Vieira defendia Quinto Império do Mundo, a primeira e segunda vida del-Rei Dom João IV, conforme profetizado por Gonçaliannes

<sup>2</sup> In: *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 241 (itálicos meus).

<sup>3</sup> In: *Soul and Form*. Trad. Anna Bostock. Cambridge (USA): The Mit Press, 1980, p. 105. Título do ensaio em português: *Longing and Form*, “Saudade e forma.” (tradução minha). Segue texto original, por mim traduzido: “[...] To dissolve everything in moods is banal, it can be done at any time; but when the innermost centre of the soul, pure longing, wanders corporeal and harshly reality — even if it wanders there as a stranger, an unknown pilgrim — then this is a sublime truth and a miracle [...]” (itálicos meus).

Bandarra em suas famosas *Trovas* — a fim de aferir a amplitude e a originalidade daquelas cartas.

Por outras palavras, pretendo visualizar a resultante de duas forças discursivas bem marcantes na escrita do Padre Vieira. A primeira delas aflora do vigor de um *stantard* considerado “prosaístico” (i) , favorável ao projeto de humanização do monarca — e de concomitante imposição de sua *persona* — junto às populações indígenas das províncias do Maranhão e do Grão-Pará. Trata-se de uma fonte enunciativa pouco ou nada explorada. Nela, destaco a intenção do jesuíta de fixar, em sua correspondência régia, as bases e andaimes institucionais de uma República (*res publica*) solidária entre colonizados e colonizadores.

A segunda força, em proposital contraste com a anterior, é a decantada enunciabilidade vieiriana em textura barroca e em pronúncia apodíctica, plena de certezas e de desenganos, bem aos modos daqueles Seiscentos, vividos intensamente pelo Padre Antônio Vieira. Na superposição desses dois eixos discursivos, tendo dar prioridade às *representações prosaísticas do cotidiano*. Tais representações, mesmo impregnadas de componentes figurais, tentam escapar dos infundáveis desenganos do mundo, encravados na escritura barroca de Vieira. Nesta leitura inusitada deste epistolário do jesuíta, a visão profética das *Esperanças de Portugal* e as predições jamais realizadas da *História do Futuro* são secundarizadas e dão lugar à aferição de modelos discursivos mais perspicazes (ii), que servem de instrumento para enriquecer a percepção moral das situações vivenciadas na labuta diária do missionamento (iii) de Vieira, naquele período especialmente conturbado.

É meu intento fazer emergir das cartas régias de Antônio Vieira as representações prosaicas e práticas do cotidiano, com força suficiente para realizar mudança no plano referencial da realidade. Para tanto, é preciso *desencobrir* o Padre Vieira. Não passivamente, de molde a fazê-lo sofrer mudança em sua escritura diante da realidade, mas ativamente, de forma a fazê-lo eclodir numa vontade potencial e exponencial de mudança no plano da realidade por meio de suas cartas dirigidas aos reis, príncipes e regentes portugueses.

Quem ler as cartas régias aqui tratadas há de ver a plenitude da vida dos nativos e dos “suicidados portugueses”<sup>4</sup>, que não só abandonaram a Corte, mas o Reino, e que até não quiseram ser reinóis. Nas palavras de Agostinho da Silva<sup>5</sup>, foram os “suicidados” de então “[...] os que queriam imaginar e sonhar um Portugal envilecendo [...]” Foram eles que “inventaram” o Brasil, com a ajuda obsequiosa de Vieira, que soube como ninguém captar nas cartas e nos sermões os nódulos da vida brasílica, com todos seus acidentes e alternativas reais. Uma vida que estava a exigir do jesuíta o “[...] exercício ininterrupto de uma atividade proteica [...]”<sup>6</sup> nutrida por uma energia inabalável de perturbar a realidade — condição capital de uma existência sem amenidades, sem consolações.

A *prosaística* rege essa potencialidade de mudança — segundo Morson e Emerson<sup>7</sup> — e requer tanto a desconfiança no sistema quanto uma ênfase na maior importância dos acontecimentos triviais. Ela enfoca acontecimentos cotidianos que, em princípio, furtam-se à redução às leis e aos sistemas subjacentes; e repele reduções impostas pela simples aplicação das ciências exatas, buscando nas ciências humanas uma forma de estudar a própria ordem dos fatos. A *prosaística* aqui captada não deixa de ser uma construção afeiçoada ao pensar bakhtiniano. Na percepção de Morson<sup>8</sup>, um dos formuladores do *prosaics*, ela é o revigoramento da “sabedoria prática” (ou *phronesis*). Na verdade, a *prosaística* é bem mais do que se robustescer naquela sabedoria. É mais do que aplicar-se a teoria: é um rico entendimento auferido, antes de mais nada, da sabedoria prática tirada da grande ficção, como a de Tolstói.

Em suas considerações sobre o cotidiano e o trivial, Bakhtin segue a tradição de pensadores anti-ideológicos como Alexander Herzen, Leon Tolstói e Anton Tchekov. Compartilhando o desprezo fundamental a sistemas, Bakhtin e Tolstói acreditam que nem a

---

<sup>4</sup> DIAS, Francisco Palma. Agostinho da Silva, bandeirante do Espírito (entrevista realizada na primavera de 1987). In: *Agostinho*. Promoção e organização da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes; coordenador Rodrigues Leal Rodrigues. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 147.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>6</sup> BRAGA, Belmiro. In: *Montezinas*. Prefácio de João Batista Martins, de julho de 1902. Juiz de Fora: Funalfa. 2011, p. 31.

<sup>7</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 50.

<sup>8</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, p. 60.

cultura nem a ética podiam tornar-se normas “[...] e que em matéria de moralidade não se pode substituir uma sensibilidade educada por uma irreducibilidade particular das pessoas em circunstâncias particulares irrepetíveis [...]” — anotam Morson & Emerson <sup>9</sup>. Como Tolstói —afirmam os mesmos autores americanos <sup>10</sup>— o pensador russo imaginava a si mesmo oferecendo “[...] uma alternativa para a visão de que o conhecimento nas humanidades deveria ser modelado sobre as rígidas ciências e culturas, linguagem, e que o pensamento deveria no final das contas ser descrito como sistemas [...]”

Prosseguem Morson & Emerson <sup>11</sup> afirmando que, embora Bakhtin abomine a ética como um conjunto de regras, isso não faz dela um fardo. Se há uma ética *real*, localizada em situações fundamentalmente particulares, então sempre se requer o trabalho *real*. Essa apreciação reclama um risco (incerto, mas previsível), uma atenção voltada às particularidades de situações irrepetíveis e um envolvimento especial com outras pessoas, “[...] únicas num dado momento de nossas vidas [...]” A vinculação da ética a cada momento trivial da vida das pessoas é uma das chaves para a abertura do universo prosaístico de Bakhtin e de Tolstói. E este universo é oferecido pelos romances — a mais prosaística de todas as formas literárias — que ocupam um lugar privilegiado na educação ética. A própria extensão dos romances de Tolstói <sup>12</sup> e seus tantos pormenores irrelevantes para a trama em geral são essenciais para a compreensão de uma ética que não é questão de conhecimento, mas de sabedoria, obviamente não sistematizável. Eis a *energia criativa contínua*, ou o *potencial real*, que produz o genuinamente novo com força disponível para expressar possibilidades de desenvolvimento futuro.

Mas a prosaística não é só embebida em ficção. Nem é somente nos romances que se pode conhecer essa *energia criativa* ou a *intensa atividade proteica* do mundo prosaístico. Ela

---

<sup>9</sup> MORSON & EMERSON. *Rethinking Bakhtin*, p. 4. Texto no original, por mim traduzido: “[...] and that in morality there is no substitute for an educated sensibility to irreducibly particular people in unrepeatable particular circumstances [...]”

<sup>10</sup> MORSON & EMERSON, *Rethinking Bakhtin*, p. 30. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] an alternative to the view that knowledge in the humanities must be modeled on the hard sciences and the culture, language, and the mind could ultimately be described as systems [...]”

<sup>11</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 45.

<sup>12</sup> Cf. MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 45.

se faz mostrar por outras formas mais prosaicas de sabedoria prática, como no caso de aforismos ou apotegmas, que transmitem preceitos bastante simples e aparentemente insignificantes, mas extremamente acessíveis às pessoas. São sentenças buriladas com o tempo, impregnadas de conteúdo ético e, por isso mesmo, capazes de expressar sentimentos comuns que unem as pessoas e as libertam de seu isolamento e da ilusão de que somente o primor da arte é capaz de expressar algum nexo da moralidade.

Tentar alcançar um grau ainda maior de singeleza e simplificação para a prosaística torna-se tarefa delicada, sobretudo quando Morson<sup>13</sup> resolve debruçar-se sobre os chamados *aforismos prosaicos* — aqueles por meio dos quais a mais comum das pessoas acredita possuir em seu poder a presunção de um universo em conformidade com as formas habituais de conhecimento, mas que, na verdade, traçam apenas a incompreensibilidade do mundo. Diz Morson<sup>14</sup> que a obstrução de nosso entendimento sobre os apotegmas prosaicos — e a própria prosaística, como quero crer — não é um mistério, um poder inefável nem um paradoxo insolúvel. O impedimento não está antes do tempo, nem no mundo dos espíritos, nem em categorias preexistentes à criação do universo, mas num mundo bem diante de nossos olhos. “[...] Nós falhamos ao compreender as coisas porque elas são muito complexas [...]”— exprime-se o mesmo autor norte-americano<sup>15</sup>.

Não alguns princípios inacessíveis, mas a abrupta diversidade de qualidades desafia a simplificação. *As causas não se reduzem a poucas leis subjacentes, tudo muda diante de nossos olhos, e nós mesmos mudamos de um momento para o outro. Quando examinamos as coisas primorosamente suficientes, elas nos frustram sempre com distinções ainda mais primorosas.* Quando o mundo, especialmente o mundo humano, parece uniforme, estável e simples, é porque nós não o estamos olhando suficientemente de perto. O apotegma prosaico demanda-nos olhar e nos ensina a ver [...]<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> In: *The long and short of it*, pp. 211/212.

<sup>14</sup> In: *The long and short of it*, p. 212.

<sup>15</sup> In: *The long and short of it*, p. 212.

<sup>16</sup> In: *The long and short of it*, p. 212. Trecho original, por mim traduzido: “[...] Not some inaccessible principle but the sheer diversity of qualities defies simplification. Causes do not reduce to a few underlying laws, everything shifts before our eyes, and we ourselves differ from moment to moment. When we examine things finely enough, they baffle us with ever finer distinctions. When the world, especially the human world, seems uniform stable, or simple, it is usually because we are not looking at it closely enough. The prosaic apothegm asks us to look and teaches us to see [...]” (itálicos originais e não originais).

Não pretendo cuidar nesta tese de grandes novelas de Tolstoi nem de memoráveis contos de Tchékov. O potencial prosaístico deles tem sido bem discutido e ultrapassa o objeto de minhas pesquisas. As considerações de Morson transcritas trazem lume sobre a aferição de modelos discursivos bem perspicazes, utilizados pelo Padre Vieira. Nesses modelos — quase vivos — onde poderia haver simplificação, a trama da escritura do jesuíta tornou inviável o simples; onde havia evidente complexidade, Vieira apenas tentou a simplificação. Na parecença dos aforismos prosaicos, Vieira vivifica a incompletude dos Seicentos ibéricos como protagonista, ora da elocução de algumas cartas escritas a monarcas e príncipes portugueses, ora nas tramas da insigne *Esperanças de Portugal*. São situações diferenciadas onde a incompreensibilidade prolonga-se a partir dos Seicentos e alcança o mundo ardente diante de nossos olhos.

Tenciono levar à ribalta as *representações* do cotidiano, manipuladas habilmente por Vieira ao relatar, em seu epistolário régio, acontecimentos triviais do dia a dia dos colonos portugueses, dos índios escravizados ou livres, e da operosidade ou insucesso das diversas missões jesuíticas. O relato de eventos aparentemente singelos segue uma formatação ou enformação bem adequada — até mesmo plasmática — ao convencimento dos monarcas a quem as cartas são dirigidas. Donde surge, de esguelha, a necessidade de aprofundamento dessas representações como manifestações prosaísticas, atreladas ao finalismo político-missionário de Vieira, que restou em dado momento histórico absolutamente contrário aos interesses da máquina colonial.

Tais representações, mesmo impregnadas de tropos, dão conta de diferentes formas de escape das decepções do fim do mundo — este infável modo de vida dos séculos do *engaño*, tão exacerbado nos sermões sacros de Vieira. Aquelas cartas oferecem modelos discursivos que parecem eficazes como instrumentos para enriquecer a *percepção moral* das situações experimentadas no Brasil por Vieira no cotidiano dos missionamentos. Assim, sob uma série de circunstâncias agravadas por necessidades e dificuldades extremosas da vida colonial brasileira, julgo concebível descortinar um arcabouço literário idôneo a surpreender um Vieira *prosaístico*, como missionário jesuíta e correspondente real, nas chamadas representações e experiências vividas no cotidiano, no qual ele acumulava energia criativa suficiente para tentar mudar o plano da referência pelo da realidade.



Ditosamente, a vida de Vieira, suas idéias, ações e escritos são contraditórios, haja vista, por exemplo, o fato de ter advogado bravamente a causa dos nativos indígenas contra a escravidão e, na contramão, ter defendido expressamente a escravidão negra. Essas inconsistências é que proveem a possibilidade de se certificar ou de se verificar o viés prosaístico na escritura do Padre Vieira.

Com efeito, o potencial *real* que faz emergir o veio prosaístico “[...] somente pode resultar de ações com alguma singularidade potencial num mundo infinalizável [...]”, segundo de Morson & Emerson<sup>17</sup>. Isso me leva a refletir que o potencial real atuante num mundo singular e não finalizável resulta de um ato de promessa no mundo dos acontecimentos, uma promessa tentada e aberta, hábil o bastante para produzir o genuinamente novo. Se a índole turbulenta do conde Tolstoi permite que seus romances e alguns de seus escritos sejam contagiados por elementos prosaísticos — captados não em grandes diálogos, mas em pormenores inúteis, à primeira vista —, é porque a incoerência torna-se condição *sine qua* que não chega a comprometer o mundo referencial na expressão da obra ou no sentido de profundidade da vida.

Ninguém pode negar que Tolstoi ao menos tenha prometido agir no mundo ao seu redor, malgrado uma vida plena de tormentos espirituais, colhidos entre apelos circunstanciais, entre promessas e ações impuras. Quando se é autor de promessas abertas e de tentativas insondáveis para explicar acontecimentos singulares e irrepetíveis, inevitavelmente se conclui que o mundo nada mais é do que diversidade e dissimilaridade<sup>18</sup>. Mas o prosaístico exige energia vital para criar-se o sinceramente novo, apesar das barreiras do mundo dos acontecimentos. Essa parece-me ser uma leitura válida tanto para Tolstoi quanto para o Padre Vieira.

As incoerências ou inconsistências do prosaístico, ou “impurezas”— assim chamadas por Thornton<sup>19</sup>— não viciam a referência do significado: “[...] Elas simplesmente a tornam

<sup>17</sup> In: *Rethinking Bakhtin* p. 19. No original: “[...] which can result only from acting out of one’s potencial singularity in a infinalizable world [...]” (tradução minha).

<sup>18</sup> Aqui me aproprio do aforismo de MONTAIGNE, *apud* MORSON, in: *The long and short of it*, p. 211.

<sup>19</sup> THORNTON, William H. In: *Cultural Prosaics - The Second Postmodern Turn*. Edmonton (Alberta): University of Alberta, Research Institute for Comparative Literature. 1998, p. 39. Segue trecho no original, por mim traduzido: “[...] They simply render it problematic and dirty — which is to say, ‘prosaic’. Prosaics, then, is the art and science of the impure [...]” (itálicos meus).

problemática e maculada — o que vale dizer, o prosaico. *A prosaística, então, é a arte e a ciência do impuro [...]*” As impurezas de Vieira não são menos dignas do que as de Tolstoi: há apenas mundos prosaísticos distintos e eventos singulares acomodados a condições relacionais de tempo e de lugar. Mas a não finalizabilidade é a mesma, quer nos romances do escritor russo, quer nos sermões ou cartas do jesuíta luso-brasileiro. A impureza nunca terá fim e a não finalizabilidade será sempre aberta. Por esse motivo, a pureza, como afirmam Morson & Emerson <sup>20</sup>, é uma palavra pejorativa no universo bakhtiniano, onde se prefere enfatizar a “desordem impura do mundo.”

Vieira é obstinado, impuro, borrascoso, tempestuoso, ventoso em pensamentos, atos, palavras, *promessas* e omissões. Sua obstinação dá oportunidade de revelar-nos uma face até então oculta, que vêm à tona no epistolário prosaístico enviadas aos Reis durante sua luta contra a elite de colonizadores. Essas elocuições podem ser muito bem pensadas até certo ponto como atestações mimética. Não porque fidelíssimas à realidade, mas porque fidedignas a um trabalho *real*, peculiar ao colorido da loquacidade vieiriana. As representações prosaísticas do cotidiano aqui tratadas não devem ser entendidas como simples parencças com a realidade das coisas. A *criatividade* que desponta do discurso é que precisa ter relação direta com a realidade.

Esses mecanismos discursivos usados por Vieira saem do tom das práticas cotidianas que constroem a rede de poder na monarquia portuguesa naquele momento. Curto <sup>21</sup> registra que, na gestão do Império, os *arbítrios* passaram a fazer parte da lógica retributiva do Antigo Regime. A literatura dos arbítrios e advertências representaria algo de novo nos circuitos de comunicação política da monarquia, apontando, em último foro, para uma modernização das estruturas do Estado e do Império.

---

<sup>20</sup> In: *Rethinking Bakhtin*, p. 15. Trecho original, por mim traduzido: “[...] the impure messiness of the world [...]”

<sup>21</sup> *Apud* LOUREIRO, Marcello José Gomes. A segunda escolástica e a legitimação do poder no Portugal Restaurado (1640-1650). *Caminhos da História*. Vassouras, vol. 7, edição especial, p. 126.

Em face de toda a complexidade desta rede, Hespanha, citado por Loureiro <sup>22</sup> enfatiza que

o processo afastava-se cada vez mais de uma linha reta entre uma petição inicial e uma decisão, enfatizando-se e reverberando em mil incidentes, informações, decisões interlocutórias, conflitos jurisdicionais, cada qual obedecendo a lógicas, estilos, narrativas e estratégias totalmente distintas, que se reconhecem na própria maneira de dizer e de contar.

Vieira tenta superar a cultura política de pareceres em seu verbo prosaístico. Mas não consegue escapar totalmente ao ideário da Segunda Escolástica ibérica, que constrói o pensamento jurídico, filosófico, político, teológico e até econômico, de modo a configurar as instituições reinantes — ideias que “empapavam a vida cultural e artística”<sup>23</sup>. O padre inaciano não se retira em debandada de um dos pilares do neotomismo: a tentativa de conservação das coisas tal como elas aparentam ser.

A formação jesuítica exigiria de Vieira total repulsa às abruptas mudanças do destino (vii). Porém, o inaciano não foge ao imprevisível no modo peculiar de representação do cotidiano: prefere enfrentá-lo e o acomoda em práticas discursivas que buscam encurtar o caminho entre a petição inicial e a decisão, entre sua vontade e a ação no mundo concreto, entre o figural e o real. A arquitetura de sua escrita prosaística prescinde do emaranhado de arbítrios e de incidentes. Bastam-lhes seus próprios expedientes interlocutórios com os gestores da monarquia. *Faber est suae quisque fortunae*: cada um é artífice do próprio destino, ou deveria ser. Vieira não se contenta em ser porta-voz da sua sina — quer *pronunciar ou declamar* o destino de seu povo e dos povos selvagens dos Brasis.

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. 126.

<sup>23</sup> Cf. ORREGO, Santiago. A importância da segunda escolástica no Ocidente. Entrevista concedida a Márcia Junges e Alfredo Culleton. Tradução de Benno Dischinger. *IHU - On line*. Revista do Instituto Humanitas - Unisinos, 342, Ano X, 06.09.2010

Diz Oswald de Andrade <sup>24</sup> que enquanto o açúcar da Bahia era levado para Portugal, Vieira nos trazia a *lábria*. E mais gravosamente: afirma ainda Oswald <sup>25</sup> que “[...] antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade [...]” Julgo ser esta uma felicidade impura e maculada, embora virginal: a felicidade prosaística das eras sem malícia. A bem-aventurança do Paraíso Terreal ainda intocado, a bendita felicidade das nações dos canibais de Montaigne <sup>26</sup> “[...] por terem recebido muito pouco trato de espírito humano e acharem-se muito próximas da ingenuidade original [...]” A pureza que resplendia maravilhosamente numa terra ambígua, maculada e imaculada, onde não se via nenhum homem que não preferia ser matado e comido a pedir simplesmente para não ser.

Vieira tentou resgatar a felicidade dos brasílicos — a seu modo e porfia. O Paraíso perdido deveria ser encontrado depois de longas viagens, cruzando a linha do Equador com caravelas miseráveis, quase náufragas nas tempestades e nas bonanças do mar, na fome e nas doenças, no sangue anêmico dos marinheiros, como indica Heinrich<sup>27</sup> (2008, pág. 23). Desesperados e desiludidos passavam os dias, mas para chegar à terra prometida “[...] nenhum sofrimento é grande e nenhuma solidão tem fim [...]” Pois diziam nos portos velhos que naquela terra cor de esmeralda ninguém ficaria sozinho e sem terra. E um dia, um brado proclamara os sonhos delirantes dum mendigo de el-Rei, dum ladrão dos becos escuros de Lisboa: “[...] Praia, areia, floresta e fazendas onde ninguém trabalha senão os índios, que nós caçaríamos nas beiras dos igarapés para eles nos dizerem o caminho dourado, pois onde já se viu um paraíso sem frutas poderosas e inesquecíveis? [...]”

Em contrapartida, observa ainda Heinrich <sup>28</sup>, tantas eram as desgraças neste Novo Mundo, neste mundo de bárbaros, que a pergunta passava a ser outra: se este mundo dos

---

<sup>24</sup> Apud MIRANDA, Maria Geralda de. *Discurso e ideologia*. Encontrável em [http://www.filologia.org.br/revistas/artigo/6\(17\)47-53.html](http://www.filologia.org.br/revistas/artigo/6(17)47-53.html)

<sup>25</sup> Apud GIANNETTI, Eduardo. *O livro das citações - um breviário de idéias replicantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 343.

<sup>26</sup> Apud MALTA, J.M. de Toledo. Dos Canibais. In: *Seleção de Ensaaios de Montaigne*. 1º tomo. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1961, p. 149.

<sup>27</sup> In: As lágrimas de Vieira e a tristeza tropical. Nova Águia - Revista de Cultura para o séc. XXI. Edição: Associação Agostinho da Silva. Sintra: Zéfiro, n. 2. 2º semestre de 2008, p. 23.

<sup>28</sup> HEINRICH, *idem*, p.23.

gentios era mais digno do riso ou das lágrimas. Para o Padre Antônio Vieira, em seus mais engenhosos sermões ou em suas copiosas cartas, “[...] as lágrimas mais salgadas e ardentes eram as lágrimas da ignorância, da cobiça e da luxúria, que já inundaram toda a terra, uma chuva tropical, súbita e grossa, que vai e volta num círculo vicioso sobre a serra e a selva até hoje [...]”

Os brados delirantes dos mendigos de el-Rei, que sonhavam com o paraíso tropical, não passaram despercebidos pelo universo ptolomaico dos sermões e das cartas de Antônio Vieira, que buscavam reinventar um Brasil para seus malsofridos nativos e para a amarga raça dos suicidados portugueses, da qual descendia. A severidade dos eventos que marcaram sua longa vida — crivada pelo impaludismo e pela tísica — calaram em Vieira um espírito atormentado, que preferia fugir a todo custo da *aurea mediocritas*<sup>29</sup>. Portanto, as lágrimas do conselheiro real, deportado para o Brasil por tantos inimigos colecionados na Corte, convertem-se em atitudes concretas do ator missionário, sob o domínio de uma ética *real*, aplicada em situações reais, particularizáveis e irrepetíveis.

O mundo, mesmo o daqueles Seiscentos, não haveria de ser para Vieira um vale de lágrimas, apenas dulcificado pela expectativa da vida eterna. Haveria de ser povoado de missionários que salgassem as terras cor de esmeralda (*Vos estis sal terrae*, Mt, 5<sup>30</sup>). Nesse teatro, prevaleciam horizontes do tempo, com seus prelúdios de santificação universal, expressões de transbordamento da graça do Cristo Redentor sobre o pecado de Adão e sobre a Queda da humanidade. Por essas razões, em Vieira é imprescindível descobrir e explorar hemisférios possíveis, onde o tempo futuro seja antecipado pela interpretação do passado.

Para isso, era necessário que Vieira forjasse seu próprio *astrolábio discursivo*, de tal maneira era envolvido por uma ânsia de ser e por uma maneira incômoda de estar no mundo, bem diversa do universalismo renascentista. Sob a posição peculiar de seu astrolábio permitiu-se a compreensão espiralada dos sinais dos tempo, os indícios do Universo, os acenos dos acontecimentos políticos, a vontade do príncipe e de seus vassalos. E nesse

---

<sup>29</sup> Expressão derivada de um verso de Horácio, Ode II, 10, 5: *Auream quisquis mediocritatem* [...]. Usada para indicar uma condição de sereno equilíbrio e de apagamento, que foi evitado por Vieira durante toda vida. Cf. ZINGARELLI, Nicola. *Vocabolario della lingua italianna - Lo Zingarelli minore*. Edizione Terzo millennio. Bologna: Zanichelli Editore, 2001, p. 1207.

<sup>30</sup> Mote utilizado por Vieira no Sermão de Santo Antônio, pregado na cidade de São Luís do Maranhão, no ano de 1654 (*in*: VIEIRA, Sermões, Alcir Pécora. Tomo I, p. 315).

movimento haveria de prevalecer uma crença na significação interpretada — e espitemologicamente crível — sob pena de jamais se pronunciar a língua do Paraíso perdido na Terra de Santa Cruz.

Diria o próprio Vieira<sup>31</sup>: “[...] Enfim, um dia estais aqui em uma altura, e ao outro dia noutra, *porque os lábios são como o Astrolábio* [...]” Neste fragmento de sermão, o padre inaciano — verdadeiro “prestidigitador do Verbo”, segundo Pedrosa<sup>32</sup>— estabelece com argúcia uma relação entre lábios que são como o astrolábio, este instrumento em forma de planisfério, que os antigos usavam para observar a posição dos astros e medir a latitude e a longitude. Não poderia haver comparação mais esmerada: lábios (ou *lábua*) como astrolábio que lhe permitem medir posições impossíveis acima do horizonte, em latitudes e longitudes — por que não dizer? — impuras. Mas a perspicaz confrontação não cessa aí: astrolábio também era o instrumento com o qual os astrólogos prediziam o futuro. A mesma liga que faz a *lábua* permite brincar com o tempo. E o tempo, como experimentado por Vieira e pelos destinatários de seu discurso, só pode ser traduzido em função do texto e do sistema de referências fornecidas pelo prosaístico e pelo engenhoso. Nesses exercícios, o tempo é sempre objetificado por Vieira. Nunca, o autor da farsa.

Desde a Queda do homem, e com muita intensidade no século de Vieira, ninguém ousava discutir que a língua se interpusesse entre a apreensão e a verdade, “[...] como uma vidraça empoeirada ou um espelho deformado [...]”, percebe Steiner<sup>33</sup>. A língua do Éden, no entanto, continua o mesmo crítico, assemelhava-se a um vidro sem defeito: “[...] um feixe de luz da compreensão total o atravessava [...]”<sup>34</sup>

A deformidade no vidro da compreensão pelo grande pregador dos Seiscentos ibéricos decorre da complexidão barroca de seu discurso, em que a sinuosidade da argumentação se aliava à necessidade de cumprir o paradigma teofânico, sem abrir mão do *dulce et utile*<sup>35</sup>. Aquilo que afirmava ele, a partir de seu *astrolábio discursivo*, tinha que ser

<sup>31</sup> Sermão da Quinta Dominga da Quaresma. In: *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 520.

<sup>32</sup> In: *Lúcido alucinado*. Revista Bravo. Edição: Abril. n. 173, janeiro de 2012, p. 40.

<sup>33</sup> In: *Depois de Babel*, p. 87.

<sup>34</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 87.

<sup>35</sup> WELLEK & WARREN. In: *Teoria da literatura*. Tradução: José Palla Carmo. Lisboa: Biblioteca Universitária, [199-?], v. 2, p. 33.

superior ao estado de idílio. Mas Vieira tinha que manter a promessa no mundo dos acontecimentos, dentro ou fora do seu universo visionário ou da linguagem adâmica. Para tanto, tinha que mergulhar de ponta no ato de “[...] falar ao céu em nome dos homens e da terra e à terra em nome de Deus [...]”, segundo Mendes<sup>36</sup>. Pela ação de seu proferir, edificava-se uma imagem cujo *ethos* e *pathos* são comuns a antiquíssimos “senhores da verdade”, quais sejam, os profetas, como destaca ainda Mendes<sup>37</sup>.

Porém, os mesmos senhorios da verdade (iv) podem ser *senhores de enganos*. Mesmo entre os canibais brasileiros, Montaigne<sup>38</sup> dava notícias de haver supostos padres ou profetas que raramente se apresentavam ao povo, porque moravam nas montanhas. O profeta exortava a assembléia das aldeias à virtude e a seus deveres e prognosticava as coisas futuras e os sucessos que deviam esperar de suas empresas. Se lhe suceder falhar no bem adivinhar e se apanhado, era logo retalhado em mil pedaços. E eis que naqueles tempos de inocência, supúnhamos felizes. Vieira também se portou como autêntico senhor da verdade e se houve com inúmeros enganos: quando interpreta profecias das quais se torna profeta, quando defende ações políticas em favor da Coroa em prol dos judeus ou dos indígenas brasileiros. Não foi retalhado em mim pedaços, só pagou com alma pelo seu fado. E eis que já no tempo do Padre Vieira, somos todos convictos de espírito de não haver qualquer felicidade.

Faço por ora uma projeção ao extremo das penas pagas por Vieira em razão de seus enganos. E alcanço o final do penoso processo no Tribunal do Santo Ofício, quando o jesuíta teve a liberdade pessoal recuperada com a absolvição da pena, e obtida a alforria mais prezada, a de comunicar-se com o público por meio da tribuna sacra. Findo o período de tanta amargura, o grande pregador já estava pronto para reaparecer no teatro de suas glórias, em que sua fatuidade buscava a reparação pública no aplauso do auditório. Antônio Vieira era um “donzelão intransigente”, para usar a expressão que Gilberto Freire<sup>39</sup> estendeu a todos os jesuítas. Austero, solitário, autocentrado — um ególatra rematado — o padre inaciano exigia

---

<sup>36</sup> *In*: 2003, p. 137.

<sup>37</sup> *In*: 2003, p. 403.

<sup>38</sup> *Apud* MALTA, *idem*, pp. 151-2.

<sup>39</sup> *Apud* VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 293.

o ressarcimento do púlpito, se outro não lhe era possível obter. Azevedo<sup>40</sup> dava conta de que, na Quaresma de 1669, o jesuíta pregava várias vezes e não lhe faltava a multidão com o aplauso bajulador de que era tão ávido. Pode-se até cogitar que a visão sibilina de Bandarra, de que “[veio] um *alto engenho*/ Em hũa *roda triunfante* [...]”<sup>41</sup>, havia-se concretizado.

Mas essa *roda triunfante* nunca fez voltas. A impureza nunca terá fim em Vieira, e sua não finalizabilidade jamais se cicatriza. Por tais motivos, no círculo vicioso dos trópicos cruéis, foi intensíssima a produção epistolar de Vieira para viabilizar o projeto — felizmente, impuro e *naïf*—de instaurar uma *República missionária igualitária*, em moldes quase platônicos. Eventos impuros, maculados e maculosos, são postos à prova pelo Jesuíta na execução deste desígnio. São acontecimentos que dão a essência para as cartas régias e que compõem a verdadeira *roda prosaística* vieiriana, manejada com astúcia ao longo de quase um século de existência do nosso jesuíta.

*A necessidade é a mãe da invenção.* Este aforismo tão prosaico faz o finalismo de Vieira ser extremamente prático. Apesar da engenhosidade e da impenetrabilidade da maior parte de seus escritos, as cartas em foco lhe reclamaram uma linguagem comum, uma enunciação menos barroca. Nesse epistolário, o Padre Vieira é detentor de um *ethos* distanciado daquele dos que se diziam da verdade. É dono de atitudes que demandavam um agir imediatamente traduzível em evidente vantagem ao agente. A força das ideias práticas, em relação à política jesuítica de disseminação da fé católica no Novo Mundo junto aos bárbaros ameríndios, registros e expôs os mais diversos eventos do cotidiano, como fato prosaísticos, os quais — insisto — não procuravam ajustar-se a modelos oficiais ou sistemas vigorantes e confinados. Essa pragmática peculiar somente admitia que o efeito de uma ação sobre a realidade prática pode ser a única causa de cognição do mundo.

Em outras palavras: o emolduramento típico das cartas prosaísticas de Vieira traz o selo de um *ethos* diferenciado daquele do grande pregador sacro. Não quero dizer que o *telos*

---

<sup>40</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo II, p. 103.

<sup>41</sup> BANDARRA, Gonçaliannes. *Trovas do Bandarra*. Reprodução fac-similada da Edição de Nantes (1644). Introdução de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Edições INAPA; Academia Portuguesa de História, 1989, p. 60, Trova 149.



se bifurque nos dois casos. Tanto como pregador quanto como missivista, o Padre Vieira está engajado até o pescoço na defesa dos índios e na sua grande causa de uma *República Missionária*. Mas no caso das cartas em exame, ele não tem necessidade de arriscar-se na língua adâmica: precisa apenas correr o risco de manusear a realidade por meio de uma escrita confortável a cotidianos possíveis.

Os jesuítas — diz cruamente Agostinho da Silva<sup>42</sup>— foram uma criação basca e surgiram como “[...] uma legião estrangeira destinada a travar o nosso amigo Lutero. *Era a legião estrangeira do Papa [...]*” Quando Vieira faz as reduções indígenas (autorizadas por el-Rei desde Nóbrega), ele de fato persegue os índios, afirma ainda o pensador português. Era uma forma extremada de corporificação do ideal de Loyola, que assinalava o caráter político-missionário do finalismo de Vieira: a imposição de um cristianismo castrense, militar, em cima de um cristianismo que deveria ser todo ele espontaneidade e amor<sup>43</sup>.

Porque há documentos que mostram o nosso amigo Padre António Vieira querendo castigar índios que os tribunais não queriam castigar – homem! –, levado por aquele zelo religioso e pela ideia do *Brasil República Missionária*, ele excedia aquilo que era a dureza dos tribunais governativos.<sup>44</sup>

No entanto, é mister dissecar Vieira em sua hetedoroxia, ou em sua mais depurada impureza, em suas extravagâncias e vaidades, mesmo quando ele, visivelmente, tenta se equilibrar na corda da ortodoxia contrarreformista. Há de se anatomizá-lo para dentro dele encontrar um Heráclito-Demócrito, que de tudo chora e ri, sobretudo da comédia da sua vida. E ao fim da dissecação desse jesuíta que se autoproclama louco ver-se-ão doidices falsas e verdadeiras — “[...] as falsas são os doidos que seguem a vaidade: *Vanitates, et insanitas falsas*: as verdadeiras, são os doidos que seguem o contrário da mesma vaidade, que é a verdade [...]”<sup>45</sup>

<sup>42</sup> *Apud* DIAS, *idem*, p. 150 (itálicos meus).

<sup>43</sup> SILVA. Agostinho da, *apud* DIAS, *id. ibidem.*, pp.108-9.

<sup>44</sup>SILVA, Vida Conversável, 3a ed., pp. 313-4 (itálicos meus).

<sup>45</sup> VIEIRA, Sermões consagrados à Glorificação de S. Francisco Xavier. Sermão sétimo: Doidices. *In Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo XIII, p. 304.

Em algumas das cartas estudadas, fatos verídicos ou não constituem parte essencial dos acidentes de vida dos colonizadores e colonizados: são tubos de ensaio para a compreensão, ou incompreensão, daquele mundo. Esses fatos geram ações que se insinuam muito mais palpáveis sobre um mundo pleno de glória e miséria, de realidade e poesia, de tradição e comédia, de vida e morte, de certezas e enganos. Tudo são causas instrumentais que capacitam Vieira de explorar a “ordem da língua portuguesa”<sup>46</sup> e a ajustá-la à ordem do mundo, aos horizontes do tempo, à tentativa de reescrever aquele Brasil tão despiedoso e, por fim, à fuga do destino coletivo e individual. O jesuíta domina como poucos seiscentistas o corpo imaginário, o conjunto de representações que ultrapassam o limite imposto pela experiência vivida.

Todo esse processo parece ter sido levado às últimas consequências pelo jesuíta, ainda que alguns historiadores ponham em dúvida os métodos utilizados pela Companhia de Jesus para a conversão dos indígenas e a conquista das almas a Cristo. No devir imagético e discursivo, que assegura o potencial prosaístico, percebe-se um instrumental eficiente, voltado a obter efeitos proveitosos em favor da causa indígena e do projeto missionário jesuítico — algumas vezes questionado como copartícipe da exploração colonial.

\*

Mesmo espelhada em princípios e conceitos bakhtinianos, a prosaística do Padre Vieira deve ser cuidadosamente aplicada no processo de articulação textual e extratextual — ou na realidade discursiva ou não discursiva — que emerge da fortíssima performance de sua elocução missionária e epistolar. Sua prosaística não destoa da percepção de um “mundo-em-construção”, de um mundo estampado com o selo da inconclusividade ou não-finalizabilidade<sup>47</sup>. Fora de dúvida, portanto, que as cartas enviadas por Vieira aos portentosos da Coroa buscavam projetar um mundo que nunca se cumpriu, simplesmente porque inconclusividade que delas se arranca era lacerada e incurável. Aqui se expõe a incompletude vieiriana: a república que falhou, e com ela um sonho impossível de igualdade. Vieira, enfim,

---

<sup>46</sup> Expressão iluminadamente cunhada por MENDES, 1989, p. 31.

<sup>47</sup> Cf. MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*.

abandonado pela realidade brasileira e tendo que enfrentar a dura e vexamosa deportação para Portugal, depois da morte do seu monarca protetor.

Enveredar pela prosaística vieiriana impõe analisar alguns requisitos enunciativos<sup>48</sup> que condicionam e emolduram a expressão de seu pensamento. A discursividade do jesuíta sempre dá indícios de ficar como que emparedada: de um lado, ela demonstra o impulso de subsistência de uma dose de “sabedoria prosaica”<sup>49</sup>, como no caso do epistolário em tela; de outro lado, acha-se presa a um cristianismo castrense, ou seja, a uma ordem de discurso que lhe impõe regras de formação e certa dose de submissão a modelos oficiais de discursividade, como no caso das cartas jesuíticas e de certos escritos políticos de menor importância.

Passo a exemplificar alguns desses condicionamentos discursivos, fazendo referência a um memorial escrito por Vieira ao príncipe regente, D. Pedro I. Escrito após a morte de D. João IV — monarca que ostensivamente apadrinhou Antônio Vieira em muitas de suas *doidices* —, o memorial aqui confrontado tem uma finalidade eminentemente prática: fazer corte ao príncipe, destinatário do apontamento e símbolo vivo do poder, responsável pela “gestoria da monarquia”<sup>50</sup>. O escrito justifica-se diante da necessidade de anexar certidões de mercês ao requerimento de seu pai, Bernardo Vieira Ravasco, para que Gonçalo Ravasco, seu irmão, seja sucessor do falecido no ofício de secretário de estado no Brasil. Por considerar a peça uma “interlocutoria” oportuna para demonstração do prestígio supostamente gozado, o jesuíta resolve, na verdade, juntar ao memorial duas certidões: uma, das mercês que se desfizeram (falando do pai); e outra, das mercês que não fizeram a seu irmão (falando de si mesmo).

Impunha-se cortejar o regente, por isso o memorial é uma peça articulada e formal, fazendo apelo à justiça e à razão do príncipe para o atendimento ao pleito do irmão, em razão do histórico das principais serventias concedidas por Vieira em favor da monarquia. Na escrita evidencia-se a moderação da criatividade do jesuíta e um descomedimento na articulação de suas qualidades. Pinço apenas o trecho

---

<sup>48</sup> Observo que enunciado aqui não é termo usado no sentido de uma verdade demonstrada ou que se quer demonstrar, muito menos no sentido de proposição, como parte de um silogismo. O exercício lógico não condiz com a escrita de Vieira.

<sup>49</sup> Termo cunhada por Bakhtin, citado por MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 33.

<sup>50</sup> Expressão utilizada por LOUREIRO, *idem*, p. 123.

final da *certidão das mercês não feitas ao irmão*, no qual Vieira decide expor, cronologicamente, o desempenho de suas funções ao Estado em negócios à Coroa Portuguesa na França, na Holanda e em Roma, no auge da influência exercida sobre o pai do destinatário da peça. Enfim, é uma escrita laudatória de sua própria pessoa, sem qualquer vivacidade prosaística. É, na verdade, um atestado pelo qual Vieira cobra da Coroa o pagamento por serviços que ele se sentiria credor até o final de sua vida.

Esses são, senhor, por maior os serviços do padre Antônio Vieira em 38 anos, tão baixamente avaliados nos registros das mercês de vossa alteza, que só se alegam por parte do merecimento, para se dar a um filho do proprietário o ofício de seu pai, que nenhum rei de Portugal negou.

E porque o padre Antônio Vieira só conhece o seu zelo, e sabe o que obrou e padeceu em serviço do seu rei, assim com não pede mercês por seus serviços, assim sente muito que não hajam certidões em que se diga, que estão premiados em seu irmão, e com tal prêmio; por esta causa fez este breve resumo dos ditos serviços, e lhe chama certidão das mercês que ao dito irmão se não fizeram.<sup>51</sup>

A citação tem por finalidade demonstrar o engessamento da loquacidade de Vieira. A contenção de sua habitual parolice comprova, mais uma vez, que o finalismo vieiriano é sumamente prático. Com propriedade, registram Xavier & Hespanha<sup>52</sup> que os conceitos políticos nos séculos XVII e XVIII certificavam uma prática político-administrativa guiada pela busca, por quaisquer meios, da utilidade e da vantagem política. “[...] Tais eram não só as propostas teóricas dos políticos maquiavélicos, como a prática dos *alvitristas* (de alvitre,

---

<sup>51</sup> VIEIRA, *Escritos históricos e políticos*, p. 425.

<sup>52</sup> XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. A representação da Sociedade Portuguesa. *In História de Portugal*. Direção: MATTOSO, José. Lisboa: Editorial Estampa. Vol. IV - O antigo regime (1620-1807), 1998, p. 115.

*arbitrium*), inventores de expedientes para realizar a utilidade (normalmente financeira) da coroa [...]”, salientam os mesmos autores <sup>53</sup>

Vieira se embrenha num modelo discursivo da cultura oficial exclusivamente com o intuito de obter uma vantagem, seja para si mesmo, seja para seu irmão — é um *alvitrista* bastante idôneo em todas as instâncias de sua vontade. A deferência à pessoa real impunha a forma peticional frondosa e rogacional. O refreamento à criatividade era uma injunção não apenas circunstancial e protocolar: Vieira nunca gozou de muito crédito junto a D. Pedro I e precisava angariar algum valimento para sua pessoa, ao menos em assuntos de ordem particular. Daí porque a expressividade do memorial é mínima, a rodear um fato também insignificante, perfeitamente adaptado à discursividade oficial.

Para estes modelos criados com base na experiência menor e particular é característico um pragmatismo e um utilitarismo específicos. *Servem de esquema para uma ação interessada e prática do homem e neles, com efeito, a práxis determina a consciência.* Por isso, representam um ocultamento deliberado, a mentira, as mentiras piedosas de todo tipo, a ninharia e a mecanicidade do esquema, a monovalência e a unilateralidade da valoração. <sup>54</sup>

Não cabe aqui discutir a folha corrida do Padre Vieira em prol da Coroa. Ponho em jogo a forma de utilização de seus serviços prestados em uma praxe que chega a ser mesquinha —embora ordinária, como a da transmissão hereditária de cargos públicos —, mas idônea a gerar uma discursividade mecanicista, que clama os excessos de tibieza de quem peticiona, pouco importando os anseios da verdade, calados pela vontade de quem decide. O cortejo principesco de Vieira prescinde da verdade e, se parte dela desponta, é logo furtada à destreza do estilo solene e untuoso. Trata-se de uma prática costumeira e basilar da cultura de serviços do contratualismo português do Antigo Regime (v).

---

<sup>53</sup> *Idem*, p. 115 (itálicos meus).

<sup>54</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 154. Texto no original, por mim traduzido: “[...] Para estos modelos creados en base a la experiencia menor y particular del hombre es característico un pragmatismo y un utilitarismo específicos. Sirven de esquema para una acción interesada y práctica del hombre e en ellos, con efecto, la praxis determina la conciencia. Por eso representan un ocultamiento deliberado, la mentira, las mentiras piadosas de todo tipo, la simpleza y la mecanicidad del esquema, la monovalencia u la unilateralidad de la valoración [...]” (itálicos meus).

Faço notar que o trecho transcrito do memorial não é carregado sequer de mentiras piedosas, porque o jesuíta não demonstra buscar a piedade do regente. Por trás da etiqueta protocolar da “interlocutoria”, ele não consegue escamotear uma cobrança que paira sobre o pedido de seu irmão. Há aqui somente ocultação e pequenez. O que legitima a querela não é o favor real, mas a troca de indulgências reais no contexto de um utilitarismo deteriorado, próprio da administração nascedoura. Nesse discurso oficial, a verdade nunca é autorizada a vir a furo, porque se viesse ela teria que assumir uma feição bivocal, desinteressada, indiferente aos destinos particulares.

Não é difícil perceber que Vieira é contumaz em práticas discursivas constrangidas, ordenadas e — pelo que se supõe — limpas, que tendem a se sobrepor tanto à consciência do autor do discurso como a de seus destinatários. Nesse desenho elocutório, Vieira faz uso de estofos epistolares rigidíssimos, como o da Companhia de Jesus, sem que o realmente novo possa fluir. Para longe do território das cartas, Vieira é o monstro que tateou o mito prometaico de furtar o fogo aos deuses, e se serviu de modelos sermonários concorrenciais ao tempo meta-histórico e à própria história luso-brasileira dos Seiscentos<sup>55</sup>. Deste radical heróico — diz Dugos — ficou-nos a universalidade, amputada do império de Deus na terra. “[...] Da Humanidade, iluminada por Prometeu e agindo pela razão titânica ficou-nos o *livre arbitrio* e a crítica, amputados da dimensão sagrada [...]”, conclui o mesmo autor.<sup>56</sup>

Seus sermões estão distantes de um riscado homogêneo e normatizante, por serem “verdadeiras catedrais literárias”<sup>57</sup> do engano no mundo, onde ele se permite atitudes acrobáticas a partir do seu *ethos* heroico. O que neles é levado em conta não é um conteúdo teórico ou pragmático, mas um procedimento quase cirúrgico sobre circunstâncias concretas. A loucura e os desenganos — que em Vieira não se cabem — radicam na *liberdade circunstancial de sua vontade*.

Cortejar príncipes em modelos discursivos oficiais para obter mercês para si e para o irmão, lisonjear precipícios, ou derreter cristais ou desmaiar jasmins em sermões quase

---

<sup>55</sup> Cf. DUGOS, Carlos. Metáforas do V Império e de outras utopias. *Nova Água - Revista de Cultura para o séc. XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva. Sintra: Zéfiro, n. 2. 2º semestre de 2008, p. 17 (grifei).

<sup>56</sup> *Idem*, p. 17 (itálicos meus).

<sup>57</sup> Apropriação da expressão cunhada por MENDES para o Sermão da Sexagésima (*in*: 2003, p. 149).

escatológicos não são condição suficiente para assegurar o surgimento da verdade no discurso de Vieira. Mas, em contrapartida, o teor de sua discursividade não deixa de ser a substância oculta ou a orientação transcendente que justifica sua ação no mundo real, quer em experiências sem muita valia, como no caso do memorial citado, quer em de maior monta, como no caso das cartas prosaísticas como prelúdio de uma República missionária.

Quando faço voltar o ponteiro do tempo, percebo que na tradição oratória cristã o emparelamento de Vieira torna-se paradoxal. As práticas sermonárias do jesuíta radicam nos pregadores famosos do Oriente, como São João Crisóstomo, e do Ocidente, como Santo Agostinho. O gosto pela oratória dos pais da Igreja fazia os ouvintes aplaudirem e se empolgarem quando a figura retórica lhes agradava. Mas o efeito final dessa tradição, por mais despropositado que possa parecer, era a simplicidade, subordinada à clareza pedagógica, quando a construção de frases devia soar por vezes quase coloquial.

Ao analisar essa tradição oratória, afirma Auerbach <sup>58</sup>: “[...] Temos aqui uma *retórica pragmática, composta de elementos solenes e cotidianos*, destinados à doutrinação e admoestação [...]” Enfim, uma espécie de *teatro didático*, onde as cenas e gestos não se limitam a ensinar a lição, mas buscam também representar as reações que a lição deve suscitar. Vieira foi um dos maiores artífices nesta arte de disfarçar e de revelar medos intocáveis e e esperanças quase palpáveis, na tribuna sacra ou abaixo dela.

Os modelos oficiais de discursividade, cujo exemplo aqui foi trazido, repelem a abertura de consciência dos autores e destinatários das elocuições. Eles são reverentes, e comportados: pressupõem a ordem, exigem artificialidade e fabricam a pureza. Nunca chegariam a ser prosaísticos. Os sermões de Vieira, por sua vez, parecem dar seguimento aos passos da tradição da retórica pragmática em rumo à sonhada simplicidade. A verdade não lhes repugna porque neles ela não é protocolar: é litúrgica, epifânica e confortavelmente repetitiva. *Repetita iuvant*. As coisas repetidas são úteis: eis um aforismo escolástico, prosaicamente entalhado a Vieira. Não são atos repetitivos e úteis, mas necessários ao cotidiano litúrgico e solene, quando o dia a dia deverá estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua “irrupção de acontecimentos” <sup>59</sup>. É dizer: abrigar o cotidiano

---

<sup>58</sup> In: 2007, p. 35 (itálicos meus).

<sup>59</sup> In: *A arqueologia do saber*, p. 28.

numa dispersão temporal “[...] que lhe permite ser *repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até os menores traços, escondido bem longo de todos os olhares*, na poeira dos livros [...]”, como salienta Foucault <sup>60</sup>. Tudo isso segundo o discernimento de um ator de tantos desenganos como Antônio Vieira.

A discursividade de Vieira em dadas circunstâncias parece reclamar uma intervenção bakhtiniana, ainda que com todo desvelo. Diz Bakhtin<sup>61</sup> que a retórica, “[...] na medida de sua falsidade [*zhivost*’], tende a produzir justamente *o medo ou a esperança* [...]” Faço a presente citação com o intuito de escorar ou deixar desabar de vez o mundo-em-construção nas cartas prosaísticas de Vieira. Medo e esperança são imoderadamente suscitados nos sermões. São ambivalências, não desatinos. Ou, antes, uma questão de escolha do jesuíta diante de circunstâncias abertas e concretas.

Os acontecimentos contados por Vieira nas cartas aludidas, os seus insistentes *remédios* ou a propositura de desfechos plausíveis no trato de questões políticas guardam similitude com as figurações utilizadas com a intenção de *persuadir* (vi) os dignatários da nação portuguesa a coibir a sanha dos colonos e prescrever um estatuto jurídico que permitiria a construção de uma República igualitária nas províncias do Maranhão e Grão-Pará. São figurações que geram muito mais esperança do que medo. No jogo entre a aparência e a realidade do registro do cotidiano, Antônio Vieira presentifica e atualiza a tentativa de edificar uma sociedade mais justa. A dissimulação é um componente genuinamente coadjuvante em cada lance.

Passo a destacar trechos de duas cartas régias. A primeira, tirada da carta a D. João IV, de 20 de maio de 1653, quando Vieira ainda gozava de alguma autoridade junto a el-Rei. Sentia-se embaixador plenipotenciário do rei, julgando sempre que este lhe havia encomendado a conversão da gentildade e a conservação e o aumento a fé. A carta serve para dar conta dos desamparos espirituais que em todas as partes se padeciam, apontando-lhes as causas e os *remédios* com que se podia acudir. Interessa transcrever o fragmento que trata dos índios que moram em suas aldeias com títulos de livres, que Vieira considera mais cativos do que os que moram nas casas particulares dos portugueses.

---

<sup>60</sup> In: *A arqueologia do saber*, p. 28.

<sup>61</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 138. Texto original, por mim traduzido: “[...] La retórica, en la medida de su falsedad [*zhivost*’], tiende a producir justamente el miedo o la esperanza [...]” (itálicos meus).



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 seus filhos padecem e perecem; enfim, em tudo são tratados como escravos, *não tendo a liberdade mais que no nome*, pondo-lhes nas aldeias por capitães alguns mamelucos ou homens de semelhante condição, que são os executores dessas injustiças, *com que os tristes índios estão hoje quase acabados e consumidos; e, para não acabarem de se consumir de todo, estiveram abaladas as aldeias este ano para se passarem a outras terras, onde vivessem fora desta sujeição tão malsofrida*, e sem dúvida o fizeram, se por meio de uma padre, bom língua, os não reduzíamos a que esperassem nova resolução de V. M [...] <sup>62</sup>

O segundo trecho é pinçado da outra missiva escrita a D. João IV, em 4 de abril de 1654, quando o monarca faz a mercê ao jesuíta de mandar emitir parecer sobre a conveniência de haver no Estado do Maranhão ou dois capitães-mores ou um só governador. De pronto, lanceta Vieira que menos mal será um ladrão que dois; e que mais dificultosos serão achar dois homens de bem que um. O fragmento que se segue não se limita a descrever as mazelas dos índios. Fala das necessidades de que padecem muitos portugueses.

*Tudo isso sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata [o capitão-mor] como tão escravos seus que nenhum tem liberdade, nem para deixar de servir a ele, nem para poder servir a outrem; o que, além da injustiça que se faz aos índios, é ocasião de padecerem muitas necessidades os portugueses e de perecerem os pobres. Em uma capitania destas confessei uma pobre mulher, das que vieram das Ilhas [os Açores] , a qual me disse, com muitas lágrimas, que, de nove filhos que tivera, lhe morreram em três meses cinco filhos, de pura fome e desamparo; e, consolando-a eu pela morte de tantos filhos, respondeu-me: “Padre, não são esses por que eu choro, senão pelos quatro que tenho vivos sem ter com que os sustentar, e peço a Deus todos dos dias que mos leve também”. São lastimosas as misérias que passa esta pobre gente das Ilhas, porque, como não têm como que agradecer, se algum índio se reparte não se lhe chega a eles, senão aos poderosos; e é este um desamparo a que V.M. por piedade devera mandar acudir com efeito: mas também a isto se acode nos capítulos de um papel que com esta vai [...] <sup>63</sup>*

---

<sup>62</sup> VIEIRA, Carta ao Rei D. João IV, de 20 de maio de 1653. In: *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, pp. 239/40 (itálicos meus).

<sup>63</sup> VIEIRA, Carta ao Rei D. João IV, de 4 de abril de 1654. In: *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 311 (itálicos meus).

Com facilidade se percebe nesses trechos o distanciamento de Vieira dos chamados modelos oficiais de discursividade. Evidencia-se nessas missivas uma práxis tendente a repercutir na consciência dos seus destinatários a urgência de transformar aquele injustíssimo cotidiano. Vieira vocifera por um mundo menos monovocal e tanto quanto possível mais íntegro — um cometimento não finalizável, que jamais fica isento dos enganos do seu século. Não se trata de uma praxe apequenada, pois repele um discurso automatizado ou a fraqueza do elocutor. É por meio delas que o Padre Vieira determina seus anseios pelo genuinamente novo. E tenta — prefiro crer — armar o biombo da dissimulação numa experiência muito mais louvável do que pedir a sinecura para o irmão: quer ver fixados em seu discurso os andaimes de instituições políticas mais igualitárias.

Os fragmentos citados dão a forte impressão de estarem carregados de mentiras misericordiosas. O que neles se vê é uma forma de entonação em que o peso das circunstâncias tende a encontrar uma expressão legítima nas figurações presentificadas pelo jesuíta. Esta entonação permite estabelecer um liame entre a elocução e o contexto extraverbal. Um vínculo estabelecido pela vivacidade prosaística que leva a palavra para além dos limites de suas próprias fronteiras verbais. Aqui, a verdade precisa vir à tona não pelas formas ordenadas e sacramentais, mas pela construção de imagens capazes de replicar os eventos prosaicos ou extraordinários daqueles tristes trópicos na consciência dos destinatários das missivas.

A Vieira não basta dizer que os índios morrem e são escravos. Prefere ostentar imagens — paradigmáticas, certamente — de que eles “[...] *morrem lá de pleno sentimento* [...]”; “[...] *em tudo são escravos, não tendo a liberdade mais que no nome* [...]”; e “[...] *estão hoje quase acabados e consumidos* [...]”<sup>64</sup> “[...] *Tudo isso sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata [o capitão-mor] como tão escravos seus que nenhum tem liberdade, nem para deixar de servir a ele, nem para poder servir a outrem* [...]”<sup>65</sup>. Não só a exposição dos acontecimentos que circundam os índios sofre entonação. Também o relato sobre os miseráveis portugueses que lá aportaram, vivendo em enorme penúria. Vigoríssima é a cena

<sup>64</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 239.

<sup>65</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 311.

da viúva que, de nove filhos que tivera, perdera três de fome: “ [...] *Padre, não são esses por que eu choro, senão pelos quatro que tenho vivos sem ter com que os sustentar, e peço a Deus todos dos dias que mos leve também [...]*”<sup>66</sup>

O alegado emparedamento de Vieira requer certo tino, tanto quanto seu livramento. O jesuíta não chega a officiar missas em altares foucaultianos. Também não consigo vê-lo em sotainas bakhtinianas. Vieira submete-se, sem dúvida, a uma *ordem de discurso* — ou a uma ordem narrativa —, mas abre horizontes criativos a partir de elocuições nas quais texto e realidade fundem-se na essência do vivido. São as representações (ou *apresentações*) contidas nas cartas régias que asseguram a reflexibilidade entre o símbolo e a vida, entre a imagem e a realidade, nas quais esta é sempre ofuscada pela força da *imago*.

Morson<sup>67</sup> adverte que o objeto do esforço humano é decorrente do processo de criatividade levado a efeito num mundo no qual *selves* reais — eu preferiria dizer *egos* — criam, exercitam escolhas, tomam responsabilidades e se desenvolvem inesperadamente enquanto interagem com um mundo igualmente incerto. Intercalando essas considerações com a prosaística própria de Vieira, parece-me que as cartas põem em evidência pontos de interceptação entre o momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos e a força das decisões prosaicas e diárias. No teatro vieiriano, este processo é impulsionado pelas dobras do diversificado e do dissimilante<sup>68</sup>, pelo embate entre a teoria e a vida diária, entre abstrações e concretudes.

Um dos resultados verossímeis dessas interseções seria visualizar as cartas como interlocutorias com cotidianos inflexíveis — não como emulações com o príncipe regente ou com o monarca. Outro efeito seria engendrar imagens litúrgicas a partir daqueles cotidianos, em que são pronunciadas *epifanias* de uma república fracassada e *litanias* a el-Rei não ressuscitado. O *paradoxo da simplificação*, imposto pela ordem, perdura nos dois casos: no das epifanias, por tentar invocar-se a esperança e anseios de verdade num mundo inacessível a

---

<sup>66</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 311.

<sup>67</sup> MORSON, & EMERSON, *Rethinking Bakhtin*, p. 11.

elas; no das litanias, por tentar recompor-se a realização do mito das bem-aventuranças terrenas no cotidiano já vivido.

Entre 1655 e 1661, Vieira devotou-se a uma atividade missionária prodigiosa enquanto se dedicava a proferir as epifanias de sua República Missionária. As tribos do interior lhe chamavam de *Pajé Açu* (Grande Pai) e essas mesmas tribos se uniram a vilas portuguesas. E Vieira — um novo Francisco Xavier — as convertia em massa. Foram anos triunfais, cujos sucessos e fracassos foram relatados com matizes verdadeiramente prosaísticos aos reis e príncipes portugueses. Essa situação segue até a expulsão dos jesuítas do Maranhão e do Grão-Pará e o retorno de Vieira a Portugal, quando padece o longo processo inquisitorial.

Vencia o sonho do eldorado mais factível e presto, alcançado pelo trabalho escravo e pela matança dos índios. O próprio Vieira, citado por Ribeiro <sup>69</sup>, descrevendo os rios que visitara uma década antes, espantara-se com a quantidade de gente dizimada pelos colonos. Ele fala —certamente sem exagero — de 2 milhões de índios que *se teriam gasto e se continuavam gastando*. Um genocídio que lançava a pá de cal sobre um modelo-vivo do *pensamento utópico-prosaico* português.

Em meio a essa atividade missionária robusta, Vieira, mesmo trôpego sobre uma canoa pelo Amazonas, redige as *Esperanças*, o seu primeiro escrito sobre o maior ideal de sua vida: a consumação do Reino de Cristo na Terra, que vinha estudando desde a sua entrada na Companhia de Jesus em aprofundadas investigações bíblicas, com as quais tentava descobrir na mediação dos profetas — e de Bandarra — as referências ao papel de Portugal nessa empresa.

Vieira certamente extrapolou ao escrever seus textos proféticos, atropelando a teologia oficial romana, namorando a heresia, colocando as causas da monarquia acima de quaisquer outras. *Pagou preço alto por sua coragem e independência intelectual*, seja na Companhia de Jesus, seja no foro temerário da Inquisição portuguesa [...] <sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> RIBEIRO, *apud* GUIRADO, Marica Cecília. Notícias do Brasil no século XVII: Vieira e a globalização. *Nova Água - Revista de Cultura para o séc. XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva. Sintra: Zéfiro, n. 2. 2º semestre de 2008, p. 46.

<sup>70</sup> VAINFAS, *idem*, p. 284 (itálicos meus).

Enquanto as cartas ditas régias seguem convenções de um tempo real — o *hic et nunc* num cotidiano experimentado e sofrido — as *Esperanças* só contemplam fatos extraordinários. Por meio dessa carta, escrita ao Bispo do Japão, pode-se deleitar com o *numinoso*, tão caro à alma portuguesa. Mas o numinoso não é a voz do cotidiano e por esse motivo não permite a compreensão prosaística da realidade como as cartas prosaísticas de Vieira certamente buscam alcançar. No seu universo de trabalho, o jesuíta precisava dar ao mundo “um segundo mundo e uma segunda vida em pecados declarados para fazer chover a graça e ler nas estrelas *os sinais do amanhã de um ontem bastante próspero.*”<sup>71</sup>

Vieira desvela arcanos e se expõe nas *Esperanças de Portugal*: nelas o caos tropeja ao tangenciar eventos que deveriam ser únicos e irrepetíveis. Nessa desordem intencional e contextualizada, Vieira coleciona instantes do presente que “[...] *imos vivendo onde o pretérito termina e o há-de ser presente começa* [...]”.<sup>72</sup> Nas *Esperanças*, ele dirige sua argúcia ao prodígio, à *surpreendência* dos eventos sobrenaturais, decantados em seu discurso profético. Tem a habilidade de remexer no mito do *Encoberto*, transferido da *persona* do *Desejado*, Dom Sebastião, à de Dom João IV. Tudo isso feito contra as expectativas dos partidários do sebastianismo, originalmente tomado pelo povo como uma espécie de logro salvífico contra a vergonha e humilhação nacional, após a derrota de Alcácer-Quibir.

Como é sabido, esta carta, que serviu de pretexto para o processo inquisitorial, tem por essência a ressurreição de D. João IV, deduzida a partir da interpretação das trovas de Bandarra. Vieira a escreve a partir do célebre silogismo: “[...] O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que el-Rei D. João há de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando; logo, el-Rei D. João o quarto há de ressuscitar [...]”

Ao tentar provar as três proposições, Vieira reantecipa a compreensão do mito do encoberto, como história paradigmática e simbólica que, pelos atos de seus protagonistas e pelo sentido do seu enredo, testificariam uma antiquíssima experiência humana, mais

---

<sup>71</sup> MOTTA, Marcus Alexandre. *Esta nova e nunca história de Antônio Vieira - o livro antepimeiro e outros escritos*. Rio de Janeiro: UERJ Publicações Dialogarts, 2008, p. 29 (itálicos meus).

<sup>72</sup> MOTTA, *idem*, p. 29. (itálicos meus e originais).

profunda: “[...] a arca ou o arcano de uma *indizível e longa revelação ôntica* [...]”<sup>73</sup>. De fato, ao tentar convencer o leitor das *Esperanças* sobre a combinação de dois versos das *Trovas*: “O rei novo é levantado” (*1º sonho*) e “O rei novo é acordado” (*2º sonho*), argumenta o jesuíta em textura barroca e apodíctica:

*Estava el-Rei D. João encoberto dentro de si mesmo; e alguns acidentes del-Rei, em que mais se reparava, era uma cobertura e disfarce natural, com que Deus tinha encoberto nele o que queria obrar por ele, para que sejam mais maravilhosas suas maravilhas. Leiam agora os curiosos todas as profecias de Bandarra, assim as que contêm os sucessos já passados, como as que prometem os futuros, e em todas elas não acharão diferença individuante, nem sinal ou /fl. 307.v/ qualidade pessoal alguma do monarca profetizado, mais que estas aqui que temos fielmente referidas, as quais todas são tão próprias da pessoa de El-Rei D. João o 4º, lhe quadram todas tão naturalmente e sem violência, que bem se está vendo que a ele tinha diante dos olhos, e não a outro, quem com cores tão vivas e tão suas o retratava. Com que fica evidentemente mostrado e demonstrado que o Senhor Rei D. João o 4º, que está na sepultura, é o rei fatal de que em todas suas profecias fala Bandarra, assim nas que já se cumpriram, como nas que estão ainda por suceder [...]”<sup>74</sup>*

O rei estava encoberto e voltaria numa manhã de nevoeiro, montado no seu cavalo branco. Bandarra, Simão Gomes, D. João de Castro, os historiadores-profetas de Alcobaça o diziam, o povo luso o queria e o esperava. Vieira, reinterpretando as charadas do *Çapateiro*<sup>75</sup> de Trancoso, entronizará, por conveniência, o outro *Encoberto* — ou outros Encobertos. O rei fatal estava encoberto dentro de si mesmo, seria acordado e voltaria a reinar. Tudo é crível no discurso de Vieira: nada é desproposital e, ao mesmo tempo, todo evento discursivo é estranhamente accidental. Tudo é mistura de texto e contexto, de realidade e de representação da realidade — sem ninguém poder afirmar o que prevalece.

<sup>73</sup> QUADROS, Antônio. *Poesia e filosofia do mito sebastianista* – polêmica, história e teoria do mito. vol. II. Lisboa: Guimarães & Cia Editores. 1983, p. 116 (itálicos meus).

<sup>74</sup> VIEIRA, Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e segunda vida del-Rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição 1660-1668/* edição, transcrição, glossário e notas Adma Muhana. 2<sup>a</sup> ed. ampliada e revista. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 60 (itálicos meus).

<sup>75</sup> *Çapateiro* é forma histórica da grafia de sapateiro no século XIV. Cf. “verbete” *Sapateiro*, in HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 2516.

Quando escreve um memorial ao príncipe regente, Vieira prefere envaidecer-se discorrendo sobre suas serventias à Coroa a pedir o cargo para o irmão. Ao redigir cartas aos reis e príncipes portugueses, ele não se limita a narrar os sofrimentos e a matança de índios e as mazelas dos suicidados portugueses encurralados pelo medo: explora nelas o rico potencial prosaístico a fim convencer o monarca a dar sustento à sua República solidária. Quando, enfim, o sonho repúblico sucumbe, Vieira quer tomar posse de esperanças do povo português, por não se conformar com a morte de el-Rei: escreve as *Esperanças* “[...] em uma canoa em que vou navegando no rio das Almazonas [...]”<sup>76</sup>. Por elas não só espera pela sua segunda vida de el-Rei, como também anuncia o Quinto Império do Mundo, sob a tutela de Portugal. No efeito de tantos sucessos, diz Vieira, “[...] é certo e certíssimo de que não me engano; no cômputo do tempo, de que não tenho tanta segurança, também presumo que me não hei de enganar [...]”<sup>77</sup> Enganou-se; mas nos legou suas epifanias e litánias.

O “Imperador da língua portuguesa”<sup>78</sup> faz correr o novelo de seu infalível instrumento de trabalho no passadiço do cotidiano em que viveu, pregou, transformou, converteu e resgatou índios, conquistou almas a Cristo, praguejou, vociferou, perorou, pacificou, dulcificou, retesou, lutou com palavras e com armas (quando estas lhe convinham), profetizou as próprias profecias, corroborou as de outros profetas e, por fim, perdeu-se em tantos desenganos. Em Vieira, o “[...] incômodo confronto com a alteridade e a diferença [...]”<sup>79</sup> não implicou o abandono do seu sincero missionamento e da ideia do Brasil como *República Missionária*, que pretendia ser protecionista dos desiguais. Essa passou a ser uma obsessão, ainda que em Vieira todo empreendimento se reparta em pedaços aparentemente inconciliáveis.

Diante dos panoramas e paradigmas civilizatórios abertos com o Novo Mundo, a *diferença do outro* precisava ser aquilatada no teatro dos Seiscentos e na experiência viva: na

---

<sup>76</sup> VIEIRA. In: *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*, p. 39.

<sup>77</sup> VIEIRA. In: *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*, p. 68.

<sup>78</sup> Terceiro verso do poema *Antônio Vieira*, in PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 84.

<sup>79</sup> CAVALCANTI FILHO, José Paulo. *Fernando Pessoa, uma quase autobiografia*. Rio de Janeiro: Record, 2011, 4 ed, p. 547.

surpreendência dos acontecimentos previsíveis ou imprevisíveis do dia a dia, não no discurso oficial ou profético. A *alteridade* devia ser exibida às gerações posteriores nas reais potencialidades de *apresentações* cotidianas e evolutivas, por irradiação e por contágio da própria língua e cultura portuguesas com outras culturas, em terras alcançadas pelo arrojo dos infantes navegadores.

Para conquistar novas terras — físicas ou espirituais —, a dicção prosaística de Vieira havia de ter o manejo livre do discurso *do outro ou sobre o outro*. Nessas buscas, o grande jesuíta vale-se de jogos retóricos não tão retumbantes quanto os de seus sermões, mas eficazes o suficiente para que o seu texto possa ser lido como realidade. Nessas manobras, as elocuições precisam romper as barreiras do próprio texto — porque Antônio Vieira nunca se dá por vencido dentro dos seus próprios limites e quer ir além da própria realidade. Os esforços de compreensão do mundo são descomunais e provocam no espírito do autor das cartas prosaísticas profunda inquietação. Pois não lhe basta o fascínio dos jogos retóricos do seu discurso, se por trás de todo querer ou desejo agarraram-se os visgos da necessidade: das experiências que ocorrem num fluxo impositivo, em relação ao modo de ser do homem, e num processo de indeterminação, no tocante aos fins últimos de sua existência.

Nessas perspectivas descortinadas, nunca se há de perder de vista que “[...] cada necessidade é um círculo e, como tal, conclui e abraça o mundo [...]”<sup>80</sup> E Vieira é sempre atrevido: vai abrindo círculos concêntricos e abraçando o mundo-em-construção, em toda sua provisoriedade. Em experiências textuais e hipoteticamente efêmeras, os eventos acidentais podem se mostrar em pequenas narrativas epistolares, tentando espelhar a realidade de forma transparente. E a transparência pode levar o nada a significar coisa nenhuma, porque esta é a exigência da ordem discursiva que o jesuíta, às vezes, não consegue driblar. Mesmo assim, Vieira quer sempre mais: teima na intenção de sublimar a vida para além dos eventos acidentais de pequenas narrativas epistolares e de encontrar o sentido de suas conquistas e fracassos — bem assim as do povo português e as dos povos missionados.

---

<sup>80</sup> LUKÁCS, *idem*, p. 104. Texto original, por mim traduzido: “[...] and every necessity is a circle and, as such, complete and world-embracing [...]”



Por todos esses motivos, penso ser válido patrocinar a causa do projeto vieriano de transformação da realidade a partir da sua escrita, mesmo que o sonho de instauração de um Brasil República Missionária tenha sido esmagado pela máquina colonial mercantilista. Ainda que o Padre Vieira tenha abrigado o paradoxo invencível de lutar contra privilégios e discriminações consagrados no velho Portugal e sempre tenha defendido as hierarquias e desigualdades sociais no mundo de Deus<sup>81</sup>.

A tarefa dos portugueses — diz Agostinho da Silva <sup>82</sup>— assinalada por Camões, Vieira e Pessoa, é expressar a “filosofia do imprevisível”, na qual a liberdade, a imaginação e a existência material gratuita são sonhar e viver. Desejo crer — e tanto quanto possível revelar — que só se cumpre esse anseio de renovação do mundo sob a forma de surpreendência da alma *com ou sem os sobressaltos no cotidiano*. A imprevisibilidade só é consentânea com eventos triviais e cursivos, tanto no cotidiano do homem dos Seiscentos quanto no nosso, desde que o protagonismo do dia a dia seja desobrigado em vontades desalgemadas e senhoras de si, aptas a respeitar o *outro* e a operar no sonho e no mundo real. Ao fim — creio —, os acontecimentos que extrapolam uma vontade discursiva passam a ideia de serem reduzidos a meros acidentes da alma. Em aparentes nexos de causalidade, todo o mundo circunstante ao discurso vieriano acaba volvendo-se a uma serena e imparcial accidentalidade, em face do sentimento, do ânimo e da disposição do narrador e dos narratários daquelas cartas. E é justamente nestes marcos que a loquacidade do jesuíta precisa adquirir realidade concreta.

O pensador é bom — alerta ainda Agostinho<sup>83</sup>— “[...] na medida em que a audácia de suas explorações o leva a cada passo à beira da heterodoxia [...]” Se a decisão de sondar um Vieira epistológrafo e *prosaístico* for heterodoxia, melhor sucumbir logo ao precipício. Ao menos assim não passo a ilusão de ser pensador. Aceito, entretanto, o desafio lançado pelo grande pensador português<sup>84</sup>: o de se poder e se dever correr o risco da heresia, com firmeza

---

<sup>81</sup> Cf. VAINFAS, *id. ibidem*, p. 291

<sup>82</sup> *Apud* CÉSAR, Constança Marcondes. Agostinho da Silva e o Sebastianismo. *In*: CÉSAR, Constança Marcondes. *O grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2000, pp. 184-5.

<sup>83</sup> *In*: *As aproximações*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 97.

<sup>84</sup> *In*: *As aproximações*, p. 100.

de ânimo em descobrir sinais desse Vieira pouco sondado. São vestígios a serem sondados na interação de forças discursivas díspares, potencializadas por uma cotidianidade espontânea e construtiva, que reputo ser bem distantes das parcialidades monoculturais e monorreligiosas<sup>85</sup> e das soluções simplificadoras da realidade.

\*

Numa visão abrangente, passo a indicar os objetivos desta tese:

- a) Buscar o estabelecimento de um contraste vívido entre o *discurso prosaístico*, enxergado em parte da correspondência de Antônio Vieira, mantida com reis, príncipes e regentes portugueses, no período de seu mais intenso missionamento no Brasil (entre 1653 e 1661), e o *discurso profético* das *Esperanças de Portugal*, na tentativa tornar manifestas as *forças discursivas* geradas pelas situações concretas experimentadas nesses escritos. Para tanto, o *corpus* eleito é composto por 11 (onze) cartas ditas régias — sendo dez redigidas durante período e uma durante a primeira missão diplomática a Roma —, e a carta conhecida como *Esperanças de Portugal*, escrita em 29 de abril de 1659 ao Bispo do Japão. Fora desse epistolário prosaístico, cita-se uma carta circular, escrita pelo Padre Vieira à nobreza de Portugal, já ao final de sua vida, sem, no entanto, encaixá-la no *corpus*. Eventuais remissões a outros escritos proféticos, a alguns escritos políticos e a poucos sermões são feitas apenas com o intuito de agregar informações ao propósito explicitado. Com o mesmo propósito, são feitas algumas citações das *Trovas do Bandarra*, de trechos de uma comédia e de uma carta de Gil Vicente.
- b) Põe-se como preliminar ao exame do cotejo acima indicado o recolhimento de alguns flagrantes de cotidianidade da nação portuguesa, que contribuem para formações discursivas que tomam a dianteira da elocução de Vieira ou lhe sobrevêm. Intenta-se, na verdade, destacar extratos de *cotidianos vernaculares* — dilatados ou restritos —, nos quais as expressões verbais do pensamento de próceres ou do homem do povo foram

---

<sup>85</sup> BORGES, Paulo. *Tempos de ser Deus*.

acumulando significados em séculos de experiências havidas a partir de acontecimentos excepcionais ou triviais.

- c) Tentar revelar, no epistolário estudado, a maneira como Vieira aplica-se ao manuseio oportunístico das *representações ou apresentações prosaísticas* do cotidiano de colonos e de colonizados, das Províncias do Maranhão e Grão-Pará. Meu intento é buscar demonstrar que, nessa primeira e axial força discursiva, Antônio Vieira só pôde dar efetividade às citadas representações mediante a formatação ou enformação daquele cotidiano, a fim de convencer o monarca a tomar medidas institucionais concretas em prol de uma República Missionária, onde se daria proteção e alguma igualdade jurídico-institucional ao indígena, sob tutela dos jesuítas.
- d) Nesta primeira modulação discursiva, será preciso mostrar o processo pelo qual o padre inaciano tenta mudar o plano referencial da realidade a partir da sua elocução. Será imperativo fazer emergir a *pronúncia cotidiana* das citadas cartas e a *criatividade prosaística* do jesuíta, que soube fazer uso da vivacidade de fatos prosaicos, com inventividade e deliberada plasticidade. Sendo o jesuíta versado no manejo deste instrumental, quero mostrar de que maneira ele busca assegurar a verossimilhança ao seu discurso, para alcançar seus desígnios missionários e fazê-los coincidir com a vontade dos detentores da coroa portuguesa.
- e) Será forçoso, ainda nessa dimensão discursiva, realçar os jogos mediante os quais o texto e a realidade fundem-se com o vivido e exploram novos territórios da ordem da língua portuguesa gerados a partir de balizamento de uma *ordem narrativa*. Nesta inflexão, desejo trazer à tona as manobras prosaísticas usadas para ajustar o discurso à ordem do mundo. O parâmetro discursivo-prosaístico será fonte de constante reinterpretação do *diferente*, que ecoa na forma de apropriação do *outro* sobre o peculiar epistolário de Vieira.
- f) Na apresentação desse paradigma discursivo, pretendo ainda inquirir acerca das dimensões não discursivas que contribuíram para a formatação da epistolografia jesuítica e, mais detalhadamente, da vieriana. Será necessário analisar as circunstâncias histórico-literárias que concorreram para a *prefiguração* do idílio de um paraíso terreal em terras brasileiras — e que tanto seduziu os descobridores e primeiros desbravadores do Novo

- g) Mundo. É meu intento ponderar os fatores históricos preponderantes para chegar ao reverso do processo, ou seja, ao desencantamento e à *desfiguração* do paraíso tropical – e, sobretudo, aos ecos daqueles condicionamentos sobre as representações do cotidiano no epistolário régio de Antônio Vieira.
- h) No que tange às *Esperanças de Portugal*, quero mostrar que Vieira, solto dos laços lógicos, materializa o seu ideal do sublime sob a máscara das *doidices*. Pretendo pôr à vista que o disfarce da loucura e as causas de tantos desenganos de Vieira radicam na *liberdade circunstancial de sua vontade*. Ainda sob este mascaramento – e com muito zelo – aspiro a noticiar certo *desdobramento carnavalesco* nas *Esperanças*: uma discreta compleição *carnavalesca* sob as vestes do motivo encarnacional, no binômio morte-renovação. Acima de todos esses propósitos, é razoável denotar o proveito advindo do abandono do timbre profético e exaltar o acento prosaístico nas esperanças diárias do povo português, na espontaneidade do prosaico e na renovação do mundo no cotidiano.
- i) Também intenciono que a leitura entrecruzada do eixo prosaístico com o arcano faça eclodir a sinergia das forças discursivas envolvidas. E que também traga à luz a preeminência de uma habitualidade e cotidianidade espontânea e construtiva sobre as extrapolações discursivas na narração e na projeção de acontecimentos extraordinários ao cotidiano do homem comum. Com igual crédito, cabe tentar demonstrar a conexão entre as forças discursivas internas do cotidiano, permanentemente reformatado por Antônio Vieira, e as forças externas de seu projeto missionário.
- j) Reputo igualmente interessante dar a conhecer que a correspondência mantida por Vieira com monarcas e regentes implica fenômenos estéticos que não podem ser antagonizados aos prosaísticos. Na complexidade da relação ética-estética, suscitada pelo estudo das cartas em tela, delineiam-se fronteiras muito sutis que geram impacto à consciência ética do leitor e criam expectativas de transportar o debate ético à zona do estético.
- k) O objetivo último é desvelar um Padre Vieira *prosaístico*, mais espontâneo, mais solto do que dissimulado, mais comprometido em flagrar a perenidade de fatos prosaicos. Neste processo de desvelamento da *persona tragica* (máscara de teatro) do jesuíta, impõe-se a tarefa de tentar figurar as *epifanias* de uma república missionária hesitante e as *litanias* ao rei não ressuscitante. O que me importa não é dar relevo ao triunfo irreal da

- l) engenhosidade, mas pôr de manifesto as possibilidades de êxito da leitura atual da prosaística de Vieira. Nessa empreitada, minha intenção é ofuscar o lume do discurso tradicionalmente arcano e escatológico do jesuíta. E, obscurecendo-o, julgo viável seguir os rastros de uma *prosaística* que legitime o encontro com uma verdade cotidiana, imprevista e imprevisível – não apenas com o jogo retórico.

\*

#### Notas

---

- (i) A prosaística (*prosaics*, em inglês) é um neologismo forjado por Gary Morson e Caryl Emerson a partir de expressões aproximadamente sinônimas, usadas por Bakhtin, como “sabedoria prosaica” ou “inteligência prosaica”, como a “ideologia modeladora da forma” do romance. A prosaística de Morson & Emerson (*in: Criação de uma prosaística*, p. 33) contrapõe-se à “poética” e designa uma teoria da literatura que privilegia a prosa em geral e o romance em particular, em detrimento dos gêneros poéticos.
- (ii) Minha intenção, desde início, é pôr em evidência, a partir da utilização da expressão modelos discursivos, a premissa de Bakhtin (*in: Estética da criação verbal*, p. 261), segundo a qual o emprego da língua efetua-se na forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Paulo Bezerra, em nota ao texto seminal de Bakhtin (*in: Estética da criação verbal*) “Os Gêneros do Discurso”, deixa claro que o filósofo russo não faz distinção entre enunciado e enunciação, ou melhor, emprega o termo *viskázivanie* quer para o ato de produção do discurso oral, quer para o discurso escrito, o discurso da cultura, um romance já publicado e absorvido pela cultura, etc. Quando faço uso do termo modelos discursivos pretendo dar realce às modelações feitas por Vieira a partir do discurso, que – obviamente – só pode existir na forma de enunciações concretas de determinados falantes, sujeitos do discurso.

- (iii) Importante destacar, desde logo, que nesta tese distingue-se missão de missionamento. Por missão compreende-se a delegação divina conferida num intuito religioso. O missionamento requer um plus em relação à missão, pois, historicamente, está associado à conversão. Nas palavras de Octávio Velho (in *Missionamento no mundo pós-colonial: uma visão a partir do Brasil e alhures. Tensões mundiais* (revista eletrônica) v. 2, n. 1 (2006), encontrável em [www.tensoesmundiais.net](http://www.tensoesmundiais.net)): “[...] Por conversão queremos dizer a reorientação da alma de um indivíduo, sua virada deliberada da indiferença ou da uma forma primitiva de piedade pelo outro, uma virada que implica uma consciência de que uma grande mudança está envolvida, de que o velho estava errado e o novo é o certo (NOCK, 1963[1933]:7) [...]”
- (iv) Loureiro (*id. ibidem*, pp. 126-7) alude às detestáveis possibilidades de mudanças advindas da sorte, que pode alterar rapidamente os estados de maneira imprevisível, citando o seguinte trecho de Bento Teixeira, em sua *Prosopopéia*, escrita em 1601: “[...] Ó sorte tão cruel como mudável/Por que usurpas aos bons o direito? /Escolhes sempre o mais abominável,/Reprovas e abominas o perfeito.? O menos digno fazes agradável,/ O agradável mais, menos aceito./ Ó frágil, inconstante, quebradiça,/ Roubadora dos bens e da Justiça! [...]”
- (v) No estudo dos mestres da verdade na Grécia arcaica, ou seja, da palavra ainda sacralizada proferida pelos poetas, adivinhos e reis da justiça, Detiene (*apud* MENDES, 2003, p. 58) notou que a verdade, ou *aletheia*, dependia de três poderosas divindades: *Dike* (a Justiça), *Pistis* (a Fé) e *Peitho* (a Persuasão). Não bastava à palavra ser verdadeira: “[...] ela terá que se *apresentar* como tal para seduzir e convencer [...]” *Peitho* era, no panteão grego, o poder da palavra sobre o homem. Muitas vezes, as palavras que acariciavam e elogiavam eram instrumentos do engano e de dolo – a má *Pheito*. Consigna Mendes (*in*: 2003, p. 44) a propósito da verve discursiva inaciana: “[...] As ações de uma vida edificar-se-ão sobre a paixão, sobre o desejo intenso, *mas controlado e gerido pela razão e pelo discurso*, de modo a que tal paixão se sublima num alto ideal de perfeição [...]” (itálicos meus). Em função desse controle e temperamento é que a *agudeza*, no ideal discursivo jesuítico, não pode existir independentemente da qualidade da pessoa que a exerce: não é conceito

- (vi) exclusivamente poético, “[...] mas uma qualidade vital e individual [...]”<sup>86</sup> Talvez neste sítio resida o perfil “persecutório e paranóide” de Vieira (*apud* por Margarida Mendes Vieira, *O comportamento profético e comportamento retórico de Vieira*. Revista Semear 2, Cátedra Padre Antônio Vieira de Estudos Portugueses, PUC-RJ, encontrável em [www.letras.puc-rio/unidades&núcleos/catedra/revista/semiar\\_2.html](http://www.letras.puc-rio/unidades&núcleos/catedra/revista/semiar_2.html)): o de pretender atingir o ideal da perfeição pelo poder de persuasão, fazendo retumbar seu discurso às portas do Paraíso. Esta é, sem dúvida, a força ativa que dá têmpera à liga metálica que sustém seu astrolábio barroco. Mas se em Vieira nada é ocasional, esta energia vital precisa ser consentânea com seu *ethos* de pregador e atingir patamares cósmicos.
- (vii) Loureiro (*op.cit.*, pp. 128-9) assinala que também essa é outra característica basilar da Segunda Escolástica: o pacto tácito existente entre o monarca e seus vassallos. Registra que em 1643, quando Salvador Correia de Sá e Benevides apresentou seus famosos alvitres para a solução dos principais problemas do Império (fazer entrar prata no Reino e expulsar os holandeses de Angola e Pernambuco) incitou o monarca a exatamente fazer o uso das mercês (AHU, Castro e Almeida: doc. 216 e 245). Nas palavras do próprio Salvador: “[...] o efeito será de muito que V. Majestade mande prometer mercês de hábitos e foros a quem levar tanta gente (que conforme a ela será a mercê) ou embarcação, uma ou outra coisa a sua custa [...]”. Enfim, Loureiro (*op. cit.*, 129) põe em evidência “[...] uma história social pautada nas relações entre grupos e pessoas e não uma história administrativa que contraponha estruturas [...]”
- (viii) Transporte-me à *Retórica* aristotélica, assim definida como o estudo dos meios de persuasão. A validade da retórica como aptidão legítima era uma divergência significativa da crença platônica, que a tinha por prática de bajulação e da astúcia, com uma pequena relação com a verdade. É certo que Aristóteles (*in: Retórica*. Tradução: Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Rideel, 2007) situa grande parte de suas lições na retórica jurídica. Mas parece interessante e proveitoso reportar algumas considerações do estagirita sobre a retórica ao caso das cartas *prosaísticas*. Aristóteles discorda de alguns escritores que assumem em seus tratados de retórica que a benevolência pessoal revelada pelo orador em nada contribui para o seu poder de persuasão. Ao contrário, diz Aristóteles (*idem*, p. 24),

---

<sup>86</sup> Mendes, *op. cit.*, p. 51

(ix) “[...] seu caráter pode ser quase chamado de o mais eficiente meio de persuasão que ele possui. Em segundo lugar, a persuasão pode vir através dos ouvintes quando o discurso perturba suas emoções. Quando estamos satisfeitos e amigáveis, nossos juízos são diferentes do que quando estamos aflitos e amigáveis [...]” Há três modos de persuasão efetiva, segundo o filósofo grego: “[...] (1) raciocinar logicamente; (2) entender o caráter humano e a benevolência em suas várias formas; e (3) entender as emoções, isto é, nomeá-las e descrevê-las, conhecer suas causas e os meios pelos quais elas são estimuladas [...]”—elucida Aristóteles (*id. ibidem*, p. 24). A primeira forma de persuasão (o raciocínio lógico) não se coaduna com a “bagunça” do pensar prosaístico. E as cartas nunca demonstram ser exercícios lógicos, muito embora pretendam ser construtos coerentes de uma instituição mais harmônica e justa, como a da República missionária. O que se harmoniza com o poder de persuasão sobre os reis e príncipes portugueses é o caráter de benevolência e o estímulo às emoções, que são contextualizadas de acordo com as circunstâncias envolvidas nas cartas e com o grau de comprometimento dos destinatários que Vieira quer obter.



## CAPÍTULO I

### 1. FLAGRANTES DE COTIDIANOS NEM TÃO SERENOS, NEM TÃO ELOQUENTES

“O colectivo português foi sempre ora um ora outro dos poetas e se exprimiu na eloquência da acção, não da palavra: *sendo que uma e outra são sempre a eloquência do pensar.*”

Agostinho da Silva, *Pensamentos à solta*.<sup>87</sup>

“Somos um grande povo de heróis adiados. Partimos a cara a todos os ausentes, conquistamos de graça mulheres sonhadas, e acordamos alegres, de manhã tarde, com a recordação colorida dos grandes feitos a cumprir.”

Fernando Pessoa, *Ultimatum*.<sup>88</sup>

#### 1.1 - As salamandras pré-históricas congeladas e o viver habitual

Este capítulo é dedicado a surpreender alguns flagrantes da cotidianidade da nação portuguesa, que contribuíram para formações discursivas situadas à frente da elocução de Vieira ou das que lhe sobrevieram. Refiro-me a elocuições — ou melhor, a uma mistura de elocuições — que deram estrutura à consciência pensante não apenas do povo português, mas de outros povos lusófonos. Quero aludir a uma complexa trama de influências discursivas e textuais formada por frações de consciência, por trechos de apontamentos de memória, por retalhos de utopia e de vivência do homem comum ou de grandes homens que fizeram a História portuguesa.

O entrelaçamento dessas malhas discursivas e textuais reclama sempre que o tempo decorra no proscênio e nos bastidores do teatro das representações. Ao tentar apanhar diferentes cotidianos em flagrante, estimo que a medição do tempo possa dar-se não de forma a envolver uma só dimensão. Penso que os acontecimentos cotidianos ou extraordinários não

---

<sup>87</sup> *In: Textos e ensaios filosóficos II*, p. 178, (itálicos meus).

<sup>88</sup> PESSOA, *apud* CAVALCANTI FILHO, *idem.*, p. 583

são gravados com um risco reto e inocente entre dois pontos. Os eventos dão sinais de ocorrer numa repetição, num compasso que estabelece *démarches* semelhantes ou dissimilantes. São movimentos helicoidais — às vezes bruscos, às vezes rotineiros — que propulsionam a escrita e a reescrita da grandeza temporal.

Observa Lynch <sup>89</sup> que a repetição dos ciclos serve para riscar outros ciclos, “[...] talvez com outro nome e outro valor na medição, mas que em todo caso confere significado ao saber que a consciência constrói em torno de sua *desconcertante experiência do tempo* [...]” Se a vida fosse inscrita em séries lineares amorfas, em tempos indecisos, não haveria nenhuma nuance significativa entre lapsos de tempo circunstancialmente notáveis. A história seria acéfala, acárdiaca e invertebrada. E as práticas discursivas seguiriam o curso de um tempo anulado.

Quando faço alusão a ciclos, estou excluindo os ritos e as atitudes místicas em que se descobre a “[...] vontade de desvalorização do tempo [...]”, mencionada por Eliade <sup>90</sup>, por meio da qual o homem primitivo (considerado religioso pelo mesmo autor) repete os gestos de *outro*, e por esta repetição, “[...] vive continuamente num presente a-temporal [...]” <sup>91</sup> Nesta repetição ritual, reputo não ser possível colher fragmentos da consciência individual ou coletiva.

A fragmentação de vivências e de memórias em tempos cíclicos torna o plano da referencialidade mais evidenciado e faz da escrita literária o melhor agente para fazer aparecer a consciência pensante. A literatura recolhe pedaços de vivências e faz sobressair o caráter próprio da condição humana pelo qual cada homem encontra-se já comprometido com uma situação não escolhida, ou com a contingência do ser. A grandeza da obra literária reside na capacidade de romper liames da realidade circundante e de folgar-se com a contingência, sem chegar ao ponto de impor regras para o desvelamento do jogo de compreensão (ou incompreensão) do mundo. Essa me parece ser a faticidade plausível com a prosaística: a que

---

<sup>89</sup> In: *Prosa e circunstância: uma provocante, impudica, politicamente incorreta e imprescindível revisão da experiência de uma geração que se iniciou no pensamento e na política nos anos 60 e 70*. Tradução: Márcia Paredes. Rio de Janeiro: Campus, 1999, p. 104 (itálicos meus).

<sup>90</sup> In: *O mito do eterno retorno - arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 100.

<sup>91</sup> ELIADE, *idem*, p. 101.

projeta fenômenos verossímeis no âmbito da vida fática e os acomoda aos movimentos cíclicos do tempo.

Thornton <sup>92</sup> suscita a relação entre faticidade e referencialidade a partir de um exemplo zelosamente escolhido. Refere-se ele ao prefácio do livro *O arquipélago Gulag*, de Alexandr Solzhenitsyn, em que o autor dá notícias de uma matéria publicada em 1949 numa revista soviética de ciência, *Nature*. Naquela edição, a revista reporta-se à descoberta de numerosas espécies de salamandras pré-históricas numa corrente congelada. Mencionam os editores que tais criaturas estavam tão bem preservadas que o cientista que as descobriu comeu-as “[...] com regalo estampado na cara [...]” <sup>93</sup> Afortunadamente, para os editores da revista — adverte o escritor russo — poucos leitores da *Nature* estavam em condições de decifrar a mensagem codificada das salamandras.

Esse *dado jornalístico*, como qualquer *fato histórico*, toma seu lugar no interior de uma *ordem da narrativa*. Lá, ele se torna, como as salamandras congeladas, um ponto público de referência fora de discursos fechados — neste caso a ictiologia. *A referencialidade, noutras palavras, nunca é redutível à faticidade estática*. Seus poderes de significação são teoricamente circunscritos ao seu lugar ativo no discurso, *da mesma forma que qualquer “fato” pode servir como um elemento em qualquer número de canais narrativos, discursos ou paradigmas [...]* <sup>94</sup>

Aproprio-me de assertivas de Thornton para tentar construir neste capítulo três momentos de cotidianidade, a partir das seguintes inferências: (a) qualquer fato ou fenômeno, próprio ao meio interumano, *parece estar sempre ligado a alguma coisa que seja o seu referente* <sup>95</sup>; (b) o alcance teórico do significante dá evidências de restringir-se às fronteiras do discurso, mas a faticidade *rende haveres a derivações narrativas, discursivas e*

<sup>92</sup> THORNTON, William H. *In: Cultural Prosaics - The Second Postmodern Turn*. Edmond: Research Institute for Comparative Literatura, University of Alberta, 1998, p. 66.

<sup>93</sup> THORNTON, idem, p. 66.

<sup>94</sup> THORNTON, *id. ibidem*, p. 66. Segue texto no original, por mim traduzido: [...] This journalistic datum, like any historical fact, take its meaning from its place within a narrative order. There it becomes, like the frozen salamander, a point of public reference outside closed discourses — in this case ichthyology. Referentiality, in other words, is never reducible to static facticity. Its powers of signification are theoretically circumscribed by their place in active discourse, such that any given ‘fact’ may serve as an element in any number of narrative channels, discourses, or paradigms [...] (itálicos meus).

<sup>95</sup> Apropriação colhida em BENVENISTE, Émile. *In: Problemas de linguística geral I*. Tradução: Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5 ed. Campinas (SP): Pontes Editores, 2005, p. 47.

*paradigmáticas*; (c) a referencialidade não pode reduzir-se a uma faticidade estagnada, de forma a bloquear a ordem da língua ou a ordem narrativa; em outras palavras, o plano do referente dá evidências de não escapar aos movimentos cíclicos do tempo, sob pena de emparedar a consciência pensante; (d) tudo está a indicar que não é a ordem da língua que se desfaz diante do peso da trama social em que vive o falante <sup>96</sup>, *mas é o meio propício que se sustenta como língua em extratos do cotidiano*. Postas essas premissas, acho-me apto a arquitetar o primeiro momento de surpreendência.

As tantas gerações portuguesas que antecederam e sucederam a Antônio Vieira não precisaram se alimentar de salamandras pré-históricas para nelas se perceberem fenômenos verossímeis no âmbito da vida fática, críveis no espectro do mundo circundante e adaptáveis aos deslocamentos cíclicos do tempo. Em fragmentos de um cotidiano vernacular, as palavras e os gêneros de discurso foram acumulando significados, degrau por degrau, em séculos de experiência obtida em eventos únicos e irrepetíveis e em acontecimentos triviais. Neste processo vagaroso, os valores de uma geração — abrigados ou não pelas seguintes — restaram *matizados e reconstruídos* no decurso da desconcertante experiência do tempo até se entrelaçarem com práticas discursivas atuais.

Nesse processo paulatino, o cotidiano sempre pressupôs a desordem: as coisas aconteciam ou deixavam de acontecer por *alguma razão*, sem que equação da eventividade fosse resolvida. Algumas vezes, entretanto, a ordem tentou apoderar-se da justificação dos acontecimentos e amoldar o cotidiano e — quem sabe — domar a própria língua. Nesses momentos, houve vontade de assenhorar-se das modulações menos perturbadoras do cotidiano.

O Império, real ou imaginário — e, em especial, o Quinto Império de Vieira — eram parte inseparável da identidade nacional portuguesa, daquela porção do fantástico com a qual o povo pretendia justificar sua independência e grandeza. Cabia a Portugal, segundo tal ideário, refazer de modo definitivo a Cristandade e a paz universal. Diz Agostinho da Silva<sup>97</sup> que sempre houve portugueses à procura de uma terra onde pudessem estabelecer

---

<sup>96</sup> Apropriação também colhida em BENVENISTE, *idem*, p. 47.

<sup>97</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 211.

colônias: “[...] E ainda hoje muita gente tem saudades de ter tido colônias e procura recuperá-las, para dizer que eram poderosos no mundo, ricos, etc., sem nenhuma espécie de autoridade real [...]” Meneses<sup>98</sup>, com toda finura do espírito luso, lembra: “[...] Portugal, também se disse, é uma *criação da vontade*, tal como a sua sobrevivência é uma *questão de vontade*[...]”

Na alentada biografia sobre Salazar escrita por Meneses <sup>99</sup>, vou encontrar inventividade bastante para pinçar um momento do cotidiano, quando se pretendia que Portugal fosse uma criação da vontade. Afirma este biógrafo que aquele governante também tinha carregado a chama da independência portuguesa durante quarenta anos, mas se recusava a passá-la a outra geração, sendo incapaz de discernir um rumo alternativo para o país. Ou seja, Salazar só concebia um cotidiano na forma estagnada.

A referência a Salazar pode parecer esquiva e importuna numa tese que trata de Vieira, sobretudo de um Vieira que se quer prosaístico. Afinal, o que teria um jesuíta metido no meio do mato entre canibais em comum com aquele governante, cuja arrogância intelectual repelia multidões? Nada, a princípio. Mas alusões inoportunas parecem ser as mais soltas, as mais francas. No caso, a referência tem por objeto desdobrar o tempo linear e permitir o entrelaçamento de contingências e de cotidianos.

Salazar acreditava ou tinha a certeza de ter, em sua imodéstia contida e com seus gestos meio sacerdotais, uma missão providencial, como se exalasse a santidade por ser o eleito ou o ungido por Deus para governar a pátria (como, a propósito, declarara em carta a irmã Lúcia, única sobrevivente da visão de Fátima)<sup>100</sup>. Vieira, sem qualquer nesga de modéstia, exaltava o *seu* projeto salvífico de Portugal e da humanidade na crença no *Encoberto*, aquele que seria imperador temporal a disseminar a fé católica e a instaurar o Quinto Império do Mundo. Ambos certamente não se renderiam a enunciar a fórmula *sic transit gloria mundi*<sup>101</sup>. Quão depressa passa a glória do mundo! Isso seria para papas em investidura, não para eles.

<sup>98</sup> In: *Salazar*: biografia definitiva. Trad. Teresa Casa. São Paulo: Leya, 2011, p. 655.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 655.

<sup>100</sup> Cf. MENESES, *op. cit.*, p. 659.

<sup>101</sup> KEMPIS, Tomás de. In: *Imitação de Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, Livro Primeiro, Capítulo III, 6, p. 21.

No entanto — com a ressalva de não se estar fazer aqui qualquer julgamento do período salazarista —, há dois aspectos singulares na biografia de Salazar que me acodem para prover uma compreensão exemplificada da tentativa de conter o cotidiano e para suscitar algumas feições de semelhança entre o finalismo salazarista e o vieriano. Há decerto outras semelhanças que poderiam ser levantadas, mas qualquer avanço nesta matéria extrapolaria o objeto pesquisado.

Meneses<sup>102</sup>, tecendo considerações sobre a existência ou não de um culto à personalidade no regime salazarista, a exemplo dos governos fascista e nazista, faz notar que o temperamento de Salazar e a sua relutância em tornar-se um *Duce* português não significavam que ele não se preocupasse com sua imagem nem a manipulasse para ganhos políticos. Para tanto, incumbiu o jornalista Antônio Ferro de duas tarefas. A primeira seria desenvolver uma política do espírito, isto é, levar cultura ao povo, previamente filtrada pelo órgão censor, restaurando “[...] um sentido de pertença e orgulho [...]”<sup>103</sup> A outra, fornecer à opinião pública nacional e internacional certas noções sobre Salazar, tornando-o apreciado no estrangeiro e dando-lhe popularidade interna. A primeira tarefa falhou. A segunda teve êxito.

A política do espírito teria fracassado porque Ferro e seus colaboradores não conseguiram manter os agentes culturais, eruditos ou populares, numa camisa de força, “[...] moldando-os de acordo com os requisitos ideológicos, e ainda porque Portugal não se fechou ao mundo [...]”<sup>104</sup>

As mensagens do serviço de propaganda apresentavam Salazar no estrangeiro como o salvador da pátria. A propaganda oficial, tal como esclarece o biógrafo do estadista português, marcava ostensivamente uma linha divisória entre o autoritarismo católico do Estado Novo português e o fascismo, mas sua mensagem aos portugueses era singular:

---

<sup>102</sup> *Op. cit.*, pp.212-3.

<sup>103</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 213.

<sup>104</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 213.

[A]ssegurados de que o país estava enfim em boas mãos, pedia-se-lhes que confiassem, obedecessem e se dedicassem a “*viver habitualmente*”, sem se preocuparem com assuntos políticos, que se encontravam bem entregues nas mão de Salazar e dos colaboradores por ele escolhidos. Deviam, por outras palavras, *dedicar-se à busca da felicidade, nesta vida e na próxima*.<sup>105</sup>

O viver habitualmente e o dedicar-se à busca da felicidade, nesta vida e na próxima, têm atributos similares aos de uma verdadeira *enformação do cotidiano*. A ordem estabelecida é que pretende pôr na fôrma uma vida habitual — uma faticidade estática sobre a qual deveria se reduzir o plano da referencialidade. Afinal, o que seria uma vida habitual, dedicada à busca da felicidade terrena e nos céus?

Agostinho da Silva<sup>106</sup> cogita que Salazar poderia até achar que estava fazendo uma coisa boa, “[...] para o melhor de todo o país e que, portanto, não tivesse importância nenhuma o que ele tinha que fazer de mal pelo bem; e, se não houvesse nele a intenção de o fazer, não poderia ser a causa do mal [...]” Mas, Agostinho<sup>107</sup> faz uso do provérbio bastante prosaico, tanto aqui e como em Portugal: “[...] De boas intenções está o inferno cheio deles [...]”<sup>108</sup> O que quer isso significar para o pensador português? A intenção poderia até ser boa, mas não vale só a intenção. Então, “[...] o Inferno parece que cuida mais dos resultados do que das intenções [...]”<sup>109</sup>

O próprio Salazar é quem dá indícios dessa habitualidade de boas intenções, desse cotidiano sem surpresas, desse cotidiano de trivialidades (em cujo rol ele quis encaixar a felicidade de cada um). Uma ordem *narrativa* na qual se pressupunha que os grandes acontecimentos e as preocupações políticas estavam a cargo do pai da nação. Eis como a ordem da língua deveria aprisionar as consciências elocutórias. Por conseguinte, que os portugueses continuassem a comer sardinhas, não salamandras pré-históricas. As pessoas

---

<sup>105</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 222 (originais meus).

<sup>106</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed.. p. 225.

<sup>107</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed.. p. 225.

<sup>108</sup> SILVA, *Vida Conversável*, 3a ed.. p. 225.

<sup>109</sup> SILVA, *Vida Conversável*, 3a ed.. p. 225.

estavam pouco acostumadas a um mundo que mudasse. Muito menos a um mundo conservado em gelo. As pessoas deveriam somente se surpreender com o tempo transcorrido para elas, não com salamandras congeladas.

Meneses reporta-se, ainda, a outro pronunciamento emitido por Salazar antes de a onda de emigração dos anos sessenta do século passado e a insistência na guerra das colônias virem a questionar a visão de Portugal como um idílio rural (i).

Desejo ardentemente que *nunca o nosso povo perca essa serenidade que vem de longe*. Continuo a pensar que, não obstante possíveis perturbações, certos países pequenos poderão no futuro não ser devorados pelos blocos colossais do mundo, *se souberem preservar o seu precioso capital espiritual*.<sup>110</sup>

Aqui se põe em destaque a senha da habitualidade e da quotidianidade salazarista: sustentar-se sobre a hipotética *serenidade* do povo português — que se supôs vir d’antanho — , agregada a um benigno e *precioso capital espiritual*. Nada mais apropriado para justificar a duração de uma ditadura sujeita a ocasionais rubores. A serenidade, tal como elocutoriamente imposta, mostra ser antes um epitáfio inscrito na lápide de um povo vivo. Trata-se, na verdade, de mais uma tentativa de aprisionamento da faticidade num desvio discursivo que pretende ser paradigmático.

O Portugal de tanta tranquilidade e de paz espiritual que Salazar desejava ver preservado era uma nação fiel à tradição de *Alferes da Fé*, como lhe chamava Gil Vicente <sup>111</sup> : um povo que nunca deveria deixar de hastear a bandeira do medievalismo e de manter-se profundamente enraizado à tradição, apesar da larga contribuição que dera para larga renovação da vida com os descobrimentos havidos há séculos. O Portugal salazarista precisava ter saudades do Medievo (ii) e, por isso, o pensamento nacional não podia duvidar do tempo em que Deus “[...] assista com particular protecção ao povo que escolheu para a obra da dilatação da lei da vida eterna [...]”, segundo Cidade<sup>112</sup>. Se o povo português era eleito, nada mais natural que Salazar fosse ungido para comandar a eterna vocação do país.

---

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 666.

<sup>111</sup> *Apud* CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 46.

<sup>112</sup> *In: A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 61.



O mundo cultural português, quer nos Seiscentos, quer nas quatro décadas do salazarismo, sujeitava-se a forças oficiais e não oficiais. O seguir *vivendo habitualmente* segundo forças oficiais não admitia surpresas. Isso fica claro tanto no caso da desejada política do espírito do serviço de propaganda de Salazar quanto nos modelos oficiais e sacramentados também reinantes à época de Vieira. Mas a vida, em qualquer dos dois casos, requer, acima de tudo, algo inesperado<sup>113</sup>. Não se concebe um mundo em que não se vislumbre a imprevisibilidade, o assombro, o abalo, o espanto e o engano. Quando as regras do poder são conhecidas, parece que se eliminam a liberdade de escolha e o surgimento do genuinamente novo. Até que um dia o espartilho do poder afrouxa.

É justamente neste ponto que surge o segundo aspecto para tipificação de forças discursivas não oficiais. No início da década de 1960, Salazar deparou-se com a alternativa de um novo papel para o país na Europa, que permitisse a Portugal “ [...] libertar-se dos seus sonhos de grandeza ultramarina [...]”<sup>114</sup> e começar a concentrar-se no “[...] desenvolvimento harmonioso e completo de todos os seus cidadãos [...]”<sup>115</sup> Tal mudança de rumo estava fora do alcance de todo o Estado Novo, e não apenas de Salazar, como os seis anos seguintes viriam a demonstrar.

Em março de 1961 — relata Meneses<sup>116</sup>—, Salazar recebeu um relatório sobre os assuntos que causam inquietação ou perturbam os portugueses. Não deve ter sido uma leitura desagradável à sua vaidade, tendo em conta as páginas e páginas de queixas. A mais curiosa, para a avaliação da surpresa, era a de um cidadão que sentia “[...] *um certo cansaço da paz e sossego gozado há tantos anos* [...]”<sup>117</sup> Nada mais inopinado: o cansaço de tanta paz, de tanto sossego, de tanta serenidade, de petrificação do capital espiritual português. Anoto que esse desassossego, essa inquietação, esse desejo pelo inesperado, pelo genuinamente novo irrompe de um acontecimento trivial, de uma coleta casual da opinião de cidadãos comuns, cujo

---

<sup>113</sup> Cf. MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 56.

<sup>114</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 655.

<sup>115</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 655.

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p. 655.

<sup>117</sup> MENESES, *op. cit.*, p. 655 (itálicos meus).

pensar fatigara-se das forças oficiais do Estado Novo, que já dava francos sinais de decadência.

Vejo aqui ocasião para conjecturar o *choque da surpresa* em Salazar, à vista do cansaço de paz e de sossego. Não o “choque *discreto* da surpresa”, mencionado por Rosenfield<sup>118</sup>. Isso porque no tutor do capital espiritual do povo não há moderação ou circunspeção diante do imprevisto. Na sua planície da referencialidade não se pode avistar fatos extraordinários. No entanto, mesmo em Salazar não é de pouca monta o choque da surpresa: “[...] ele cliva a *percepção*, fazendo com que a mesma coisa seja percebida diferentemente [...]”, continua Rosenfield<sup>119</sup>. A surpreendência sempre suscita problemas e reflexões tão complexas que o choque da surpresa tende a perder-se no cipoal das práticas discursivas cotidianas. A imposição que antes devia gerar discursos paradigmáticos passa a flutuar ao influxo do efêmero, do passageiro, do transitório. É a prova de que a ordem narrativa vai dar amparo a uma nova percepção da ordem institucional.

Do episódio desse choque de surpresa fica fácil enxergar o exercício da liberdade que fundamenta a prosaística. “[...] A liberdade assim concebida expressa-se sobretudo no direito e na habilidade de dizer algo surpreendente e mudar-se no curso de dizê-lo [...]”, como afirma, irrepreensivelmente, Morson<sup>120</sup>.

Importante salientar que o *viver habitualmente* salazarista não chegava a alcançar a inclinação pictórica das representações contidas nas cartas régias de Vieira, a partir de acontecimentos prosaicos e extraordinários do cotidiano das províncias do Maranhão e do Grão-Pará, em meados do século XVII. Fracassada a política do espírito do salazarismo, a inteligência prosaica ou sabedoria prosaicas<sup>121</sup> não foi impedida de ter seguimento com toda sua vitalidade e de ecoar muito tempo depois, já que os acontecimentos triviais, não sistematizados e acumuláveis por gerações, são difíceis de ser percebidos. Cada geração —

---

<sup>118</sup> In: O charme discreto da surpresa. *Ética e estética, Filosofia Política*. Edição: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, série III, n. 2, 2001, pág. 23.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 23 (itálicos originais).

<sup>120</sup> In: *Prosaic Bakhtin*, p. 65. Texto original, por mim traduzido: “[...]Freedom so conceived is expressed above all the in the right and ability to say something suprising and to change oneself in the course of saying it [...]”

<sup>121</sup> Termos usados por Bakhtin, como registram Morson e Emerson (in: *Criação de uma prosaística*, p. 33).

diz ainda Morson<sup>122</sup>— “[...] sabe que é mais ‘up-to-date’ que suas antecessoras e que a cada momento os pensadores julgam os sábios mortos que não podem responder de volta [...]”

O tempo deu atesto de que, no decurso do salazarismo, novas entonações elocutórias foram se sobrepondo à entonação sistemática e oficial. A faticidade evidencia que a ordem da língua não pode ficar enclausurada, apesar de todas as tentativas de se eliminar a liberdade do cotidiano. As forças não oficiais incidem sobre diversos acontecimentos da vida diária e sobre os fatos prosaicos, que nunca se ajustam totalmente a qualquer definição oficial ou redefinição não oficial<sup>123</sup>. O certo de cansaço de paz foi fígado de gente comum, de vida sereníssima, do tão desejado fruto do capital espiritual português. A fadiga da não surpreendência é um claro indicativo da vivacidade e da imprevisibilidade dos fatos prosaicos. A força das novas gerações foi irresistível. E Salazar, a partir de dado momento, não pôde mais ressoar suas respostas arcaicas.

Fernando Pessoa <sup>124</sup>— embora no começo da ditadura, tivesse afirmado ser Salazar “[...] o homem certo na hora certa [...]”— diante dos traços autoritários que o governo passou a revelar, começou a reagir contra a censura e passa a falar “[...] da mão irônica do Prof. Oliveira Salazar [...]”<sup>125</sup> Abandonando de vez seu apoio inaugural à ditadura e comparando Salazar a Mussolini e Hitler, declara que “[...] assistimos à cesarização de um contabilista [...]”, “[...] O Chefe de Governo não é um estadista, é um arrumador[...]”, um “[...] *cadáver excêntrico*, tipo do perfeito executor da ordem [...]”<sup>126</sup>

Um cadáver excêntrico — e sem loquacidade — que se mumificou por quarenta anos e tentou atrofiar a alma do povo português em sua sabedoria e criatividade prosaicas. A mesma alma que quis praticar maravilhas na dilação da vida eterna, encontra em Pessoa o impulso de preservação na mais contundente das suas críticas ao regime. Numa minuta de carta a ser remetida ao Presidente Carmona (1935), escreve o poeta: “[...] Não sabia que

<sup>122</sup> In: *Prosaic Bakhtin*, p. 78. Texto original, por mim traduzido: “[...] every generation knows that it is more ‘up-to-date’ than its predecessors, and at each moment thinkers judge dead sages who cannot answer back [...]”

<sup>123</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 48.

<sup>124</sup> *Apud* CAVALCANTI FILHO, *id. ibidem*. p. 610

<sup>125</sup> PESSOA, *apud* CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 611.

<sup>126</sup> PESSOA, *apud* CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 612 (itálicos do autor).

*ordem* nas ruas, nas estradas, nas pontes e nas esquadras tinha de ser comprada por tal alto preço — *o da venda a retalho da alma portuguesa [...]*”<sup>127</sup>

No caso das cartas objeto desta tese, não se poder afirmar que Vieira cliva a percepção do viver habitual dos índios, dos missionários e dos portugueses colonizadores, transmitido às gerações pósteras, respondia à serenidade nos moldes salazarista. No entanto, essa cotidianidade não deixou de dar sua cota de contribuição ao *capital espiritual* do povo português e brasileiro em vários aspectos da vida cultural.

Nas *apresentações* do cotidiano nas cartas régias, há uma serenidade forjada diante de situações não triviais e uma loquacidade propositada e utilitária diante de eventos que deveriam ser triviais. Enfim, apresentava-se como pressuposto um *atavismo edênico*, tomado do próprio *capital espiritual do povo português*. Vieira, tendo aportado em Salvador em tenra idade, soube captar os contributos da alma do seu povo. Levando no sangue o sonho do paraíso terrestre, teve a sensibilidade de *remodelá-lo* em sua atividade polífticomissionária.

Transponho-me à máxima segundo o qual a nação portuguesa é uma criação da vontade. Vieira há muito antevira este ato creacional como repetitivo, cíclico; Salazar o sepultara com sua serenidade numa lata de sardinhas. Nos vestígios da Trova 109 do Bandarra<sup>128</sup>, o inaciano não teve medo de que se voltasse a crer nos “fonhos que o homem fonha”: a pleonástica fórmula transformadora com a qual o *çapateiro* queria que fossem vencidas as misérias e os descontentamentos de um povo resignado com sua profunda tristeza. Pois quando se tomam alguns versos de Bandarra, é preciso recordar que o espírito da literatura do Baixo Medievo — tocando, ainda, suas *Trovas* — encontra-se por toda a parte contaminado por uma “confissão de pessimismo”, como ensina Huizinga<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Apud CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 617 (itálicos meus).

<sup>128</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>129</sup> HUIZINGA, Johan. In: *O declínio da Idade Média*. Trad. Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo; Editora da Universidade de São Paulo, 1978, p. 36.

Todavia este profundo pessimismo é a base de onde a alma deles voará para a aspiração de uma vida de beleza e serenidade. *Porque em todos os tempos a visão de uma vida sublime se instalou na alma dos homens e quanto mais sombrio é o presente mais fortemente se fará sentir esta aspiração [...]*<sup>130</sup>

Nas alças do tempo cíclico, é imprescindível que alguém lembre a necessidade dos sonhos que o homem sonha. Sonhos que não sejam apenas gozados no porvir, mas que — por um toque demiúrgico — conduzam à melhoria das condições do mundo vivido no tempo presente. Naqueles Seiscentos, Antônio Vieira teve necessidade de trocar a confissão do pessimismo por promessas reais naquele mundo, mesmo tendo pago o elevado preço do desengano por iludir-se com a vocação portuguesa da felicidade universal. Bastou-lhe o sonho, a vontade e a ação, ainda que esta tenha caído em malogro. Entretanto, tamanha frustração decerto não seria suprida por um guisado de salamandras pré-históricas.

## 1.2- Aquando o Bufão alenta o povo e o Grande Inquisitor rivaliza com Deus

É tempo de cuidar da enunciação barroca das *Esperanças de Portugal*: a contra-face da elocução prosaística das cartas régias. É ocasião para cuidar do numinoso (definitivamente, não do prosaico) e mostrar a magnitude da palavra de Deus por meio da ação: “[...] um fazer-se criar justamente porque [ela] é vida para Vieira [...]”, segundo afirma Vasconcelos<sup>131</sup>. É hora de revelar a valia do ato de persuasão, quando o discurso torna-se origem ou ponto de partida para demonstração de arcanos, quando o discurso tem a clara intenção de “[...] destapar algo divino que reside na palavra, seja ela divina porque represente um caminho para Deus ou simplesmente porque seja sempre posta a fazer conhecer o sublime [...]”, prossegue a mesma autora<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> HUIZINGA, *idem*, p. 36 (itálicos meus).

<sup>131</sup> *In*: Vieira: discurso como capacidade de e para conhecer. *In*: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2009, p. 268.

<sup>132</sup> VASCONCELOS, *idem*, p. 269.

Por esse Vieira, interessa-me debruçar sobre a autorreferencialidade da elocução. Parece proveitoso curvar-me a uma ordem narrativa que parece prescindir da repetição do tempo, porque não presta reverência ao permanente. Nesse *dibujo*, Vieira dá impressão de negar a convivência dos acontecimentos discursivos corriqueiros com aqueles apropriados à sua pronúncia sibilina. Mas, na verdade, não encurrala a compreensão de realidade por parte dos destinatários de seu discurso arcano, recusando a memória do passado e impondo a do futuro.

Nesse segundo quadro, analiso o Vieira auscultado por Saraiva<sup>133</sup>, no percurso infinitamente flexível do sonho: “[...] um sonho que prossegue através do íntimo das palavras e pela comunicação de palavra com palavra [...]” Intenciono captar pedaços desse Vieira que faz troça da relação entre significante e significado, por meio da inversão do signo, e acaba criando um “[...] hiato entre o mundo e sua representação [...]”<sup>134</sup> E também recolher fragmentos de Vieira, intérprete de signos incompatíveis com a realidade, paradoxalmente nutridos pela compreensão (ou incompreensão) de um mundo autoapreciável, de um universo que faz dobra sobre si mesmo.

Eis o flagrante de um cotidiano que exclui cursividade. Quero tratar aqui de momentos de uma cotidianidade profícuo o bastante — a partir da engenhosidade vieiriana — para gerar cotidianos fantasiosos e preencher lacunas discursivas de uma nação ansiosa por imagens paradigmáticas de seu destino magnânimo. Pretendo, portanto, colher em Vieira cenas travadas em cotidianos de muitos enganos e na mais robusta eloquência, bem distantes dos simulacros de serenidade e de mansidão de um povo.

Na primeira interpretação das coplas do “çapateiro”<sup>135</sup> de Trancoso”, contida nas *Esperanças*, Vieira dava vigor ao aforismo herético da ressurreição de D. João IV, e a outras exegeses não menos heterodoxas que lhe custaram um processo inquisitorial – *donde podia ter saído bem queimado*<sup>136</sup>. Decerto, ainda havia a profecia derradeira da *Clavis*, já que a

<sup>133</sup> SARAIVA, *O discurso engenhoso*, p. 29.

<sup>134</sup> VASCONCELOS, *id. ibidem*, p. 269

<sup>135</sup> Cf. HOUAISS & VILLAR (*idem*, p. 2516) apresentam a etimológica histórica da palavra sapateiro: 1124, *zapatero*; 1154, *zapateiro*; 1391, *capateiros*; 1392, *çapateiro*; sec. XIV, *çapateyro*; e 1720, *sapateiro*.

<sup>136</sup> Registra AZEVEDO (*in: História de Antônio Vieira*, Tomo II, p. 463), que Vieira, quando saiu do Santo Ofício, objetando-lhe um dos seus êmulos que vinha muito branco, respondera: “[...] Pois por certo que de parte venho eu donde podia sair bem queimado [...]”

escrita da *História do Futuro* fora desleixada em caráter terminativo. Mas o buscar *de novo o como e quando* lhe seria tão doído quanto um cravo nos pés <sup>137</sup>.

A melhor tradução que me ocorre para tantos desacertos da atividade profética de Vieira é farsante e — chego a aclamar — até burlesca. Trata-se da cena inicial da comédia *Floresta denganos*, de Gil Vicente <sup>138</sup>, representada a *el-Rei* D. João III, na cidade de Évora, em 1536. Na trama, um filósofo com um parvo atado ao pé esquerdo seria uma expressão cruel, porém fidedigna, das desmedidas interpretações vieirianas às coplas do Bandarra. Vicente dá voz ao filósofo desditoso:

El mi tormento fe vee  
por este exemplo esquierdo  
fí quereis matar al cuerdo  
atalde vn necio al pie  
y anfi el fefo pierdo. <sup>139</sup>

O preço da insensatez de Vieira parece ter sido maior do que o de um parvo preso ao pé. A parvoíce, na trama vicentina, não recaía sobre o filósofo; mas no drama vieiriano foi grilhão do desengano, uma mácula colada ao renome e à consciência do jesuíta até o fim dos seus dias, mesmo depois de ter obtido a anulação da sentença da Inquisição portuguesa pelo Papa. Ainda assim, Vieira não triunfara diante da Inquisição. A corrente do parvo já estava chaveada, sem volta: Vieira fora tripudiado pelos dominicanos durante o longo processo (iii). Bem a propósito, dirá Vieira, em um de seus sermões: “[...] Quem se salva só na morte, quando muito, foge para Deus; *quem se salva em toda a vida, esse é só o que anda com Deus* [...]”<sup>140</sup> No reino das *doidices*, tão afeitas ao inaciano e tão caras nos primórdios da Ordem, por meio de São Francisco Xavier, a autoconsolação parece ser apenas um lenitivo. Nunca um curativo para quem tenta alcançar os céus aqui na Terra.

<sup>137</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo II, p. 463.

<sup>138</sup> *In: Obras completas de Gil Vicente*. Reimpressão fac-similada da edição de 1562. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1928.

<sup>139</sup> VICENTE, *idem*, fôlio CXIII, fôlio CXIII. “[...] O meu tormento se vê/ por este exemplo esquerdo/ se quereis matar o sensato/ atai um néscio ao pé/ e assim o juízo perco [...]” (transliteração minha).

<sup>140</sup> VIEIRA, Sermão das Exéquias do Conde de Unhão D. Fernão Telles de Meneses, *in: BORGES, Agenda 2008*, s/p.

Em Vieira — o novo Francisco Xavier dos Brasis — a complexidade barroca do discurso, em que as ondulações do discurso se aliam ao discurso erudito, fundamentam-se no uso de imagens que

apontam para a *transformação do paradigma de horizontalidade e estabilidade* que caracterizava o Renascimento, num paradigma recorrente em que se encontra a *espiral, a labareda, o espelho ou espelhos paralelos que se projectam no infinito* [...] Ora, *fortemente vinculada ao tempo ou aos tempos*, a obra do Pe António Vieira é talvez um dos mais significativos testemunhos dessa transição, certamente dramática, do espírito do Renascimento para o espírito barroco, enredado numa nova angústia e numa nova maneira de estar no mundo.<sup>141</sup>

Portanto, antes das *doidices* há de se considerar *o tempo ou os tempos*, e Vieira tem muito a oferecer sobre o tema: “[...] Tudo o que há neste mundo não tem mais de ser um instante [...]”<sup>142</sup> O tempo humano, percebe Lucchesi<sup>143</sup>, é um capítulo da eternidade (*inteminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*<sup>144</sup>— [bem o sabe] Vieira, citando Boécio) “[...] não mais que um capítulo, inaugurado pela *hýbris* de Adão, e sem o qual o Verbo não teria podido fazer-se carne [...]”

Para Vieira, o tempo havia de trazer de volta o estado adâmico. Como em Paulo: Tudo em todos. E havia de preparar o Mundo ao último ato da Redenção. *O tempo linear – do Gênesis ao Apocalipse, insiste o Jesuíta – é maior que o tempo cíclico, das estações e das demais formas de eterno retorno*. E, além disso, não cria apenas etapas cumulativas, de que o presente não seria mais que uma partícula.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> BUESCU *apud* FRANCO, José Eduardo, *In: Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional*. vol. II. Braga: Universidade Católica Portuguesa. 1999, p. 950 (itálicos meus).

<sup>142</sup> Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653. *In: Sermões, Alcir Pécora*, Tomo II, p. 451.

<sup>143</sup> LUCCHESI, Marco. A poética de Vieira. *Terceira Margem*. Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras. Rio de Janeiro, Ano IX, n. 11, 2004, p. 147 (itálico original).

<sup>144</sup> Traduzo a expressão em latim: “[...] perfeita e simultânea posse de uma vida sem fim [...]”

<sup>145</sup> *Idem*, p. 146.



É nesse mundo de provisoriedade que alto apreço com que sempre se houve o orador-pregador encontra o vestíbulo para o culto da engenhosidade, do conceptismo e de outras manifestações do valor individual. Mas Vieira também faz salamaleques ao humanismo jesuítico — instigador da palavra sublime e convidativo ao discurso orientado—, ao tentar conciliar e dosar as fontes e modelos literários<sup>146</sup>. “[...] As ações de uma vida edificar-se-ão sobre a paixão, sobre o desejo intenso, *mas controlado e gerido pela razão e pelo discurso*, de modo a que tal paixão se sublima num alto ideal de perfeição [...]”, como observa Mendes<sup>147</sup>. Em função desse controle e temperamento é que a *agudeza*, no ideal discursivo jesuítico, não pode existir independentemente da qualidade da pessoa que a exerce: não é conceito exclusivamente poético, “[...] mas uma qualidade vital e individual [...]”<sup>148</sup>

Entretanto, esse mesmo humanismo não é totalmente imune aos excessos. Embora legítimo soldado de Cristo, Vieira nunca rezou convictamente o mandamento da obediência — a suprema virtude imposta por Santo Inácio. O inaciano meio luso meio brasileiro nunca seguiu a disciplina castrense dos jesuítas, “[...] dotado de personalidade fortíssima, vaidoso, por vezes, explosivo [...] descrito por um companheiro como *colericus*, em relatório que cada membro da Companhia fazia sobre o colega [...]”, relata Vainfas<sup>149</sup>. Para Antônio Vieira, diz o mesmo biógrafo, a cólera podia ser uma virtude a serviço de Deus. Terminantemente, Vieira não adulava a escrita orientada e repensada.

A experiência dos primeiros anos da Companhia de Jesus, segundo Eisenberg<sup>150</sup>, mostrou a Loyola que a obediência cega não era o melhor meio de conduzir sua instituição religiosa. O fervor missionário dos irmãos da ordem, estivessem eles no Oriente, na América ou dispersos pela Europa, “[...] dependia de sua *crença na virtude de suas próprias decisões* e da aceitação dos comandos de seus superiores, como se esses fossem o produto de sua própria

---

<sup>146</sup> Cf. BATAILLON, *apud* MENDES, 2003, p. 58.

<sup>147</sup> *In*: 2003, p. 44 (itálicos meus).

<sup>148</sup> MENDES, 2003, p. 51.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>150</sup> *In*: *As missões jesuítica e o pensamento político moderno* – encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 37.

deliberação [...]”<sup>151</sup> Em outras palavras, como não havia meios materiais de controlar o missionamento nos quatro cantos do mundo, era preciso que os soldados de Cristo aceitassem ordens como se fossem produtos de sua própria deliberação. E, em contrapartida, provocassem ações concretas, fruto de sua própria consciência, na certeza da probidade e retidão de suas decisões.

Talvez na materialização de suas próprias virtudes fincasse estaca a *doidice* de Vieira, ao tentar alcançar o sublime pelo poder de persuasão e no fazer estrondar sua elocução nos portais dos paraísos celeste e terreal. Essa é, sem dúvida, a têmpera da engenhosidade que faz o desenho das *Esperanças*. Nelas, a vitalidade da predição precisava ser consentânea com *ethos* de pregador e atingir patamares sobrenaturais, muito acima das imperfeições do mundo.

Signa <sup>152</sup> chegou a escrever, em sua *Rhetorica novíssima*, que a *persuasão*, objetivo dos discursos antigos, tem origem sobrenatural, pois sem ela Lúcifer não teria conseguido seduzir os outros anjos que o acompanharam na Queda. Por via de consequência, *engenho* e *persuasão* andam em mão e contramão. Vieira sempre soube locomover-se em duas vias, nas variantes às vezes tortuosas de sua vontade.

No transcorrer do tempo linear vieiriano, há de se tirar partido do exercício pleno do livre- arbítrio, tão caro ao “intelectualismo jesuítico” — aludido por Pécora <sup>153</sup>. Trata-se de uma apropriação agustiniana feita por um principado barroco, cujas asas abanam sítios maravilhosos, onde se daria a efetivação do mais alto grau de vontade transcendente. Com efeito, diz Santo Agostinho<sup>154</sup>, patrono de Vieira e uma de suas maiores fontes filosóficas e estilísticas:

---

<sup>151</sup> EISENBERG, *idem*, p. 37.

<sup>152</sup> SIGNA, *apud* HANSEN, 2006, pp. 58/9.

<sup>153</sup> *In: Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Campinas; São Paulo: Editora da Unicamp; Editora da USP, 2008, p. 141.

<sup>154</sup> AGOSTINHO, Santo. *In: O livre arbítrio*, disponível em [www.semeadoresdapalavra.net](http://www.semeadoresdapalavra.net), (itálicos meus).

Ficou suficientemente estabelecido que *nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade*, porque nem um agente superior nem igual podem constrangê-lo a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas.

Se, conforme a sentença agostiniana, nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade, é esta que propulsiona a máquina epifânica de um Vieira exegético e argumentativo. Por mais que tenha tentando, Vieira nunca chegou a ser oracular ou sibilino. Foi apenas intérprete, como atesta Mendes <sup>155</sup>. Segundo a saudosa autora portuguesa <sup>156</sup>, o que ele tentou vender em seus escritos proféticos “ [...] era a *qualidade do discurso, não a tese ou ideia defendida* [...]” Nos anos que pôs a funcionar suas engrenagens discursivas enigmáticas, seu ânimo profético “[...] somente brotou circunstancialmente, rivalizando com sua militância política e suas missões diplomáticas [...]”— certifica Vainfas<sup>157</sup> em igual sentido.

Arrisco dizer que o livre-arbítrio do jesuíta torna-se mais firme quando condiz com uma *gesta situacional*, que predica tanto nas modulações discursivas prosaicas e cotidianas, como nas flutuações de sua escrita messiânica do Império que nunca se instauraria. É necessário sempre enxergar esse proceder circunstancial — chamado por Mendes de “realismo kairológico”<sup>158</sup>—, mesmo nos trechos mais enigmáticos das *Esperanças de Portugal*.

O colérico jesuíta teria um forte álibi a favor de seu conceptismo: “[...] Deus terá sido mesmo o primeiro engenho, pois a sua eloquência confundiu de modo artificioso e sutil as mensagens enviadas aos homens, por meio de metáforas e enigmas [...]” <sup>159</sup> Diante dessa ótima conjectura de Mendes <sup>160</sup>, fica mais fácil entender como Vieira justifica a prevalência da

---

<sup>155</sup> MENDES, Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira. Rio de Janeiro: *Revista Semear - Cátedra Padre Antônio Vieira de Estudos Portugueses - PUC-Rio*, n. 2, disponível em <http://www.puc-rio.br/catedra/revista/semiar-2.html>

<sup>156</sup> *Idem*.

<sup>157</sup> *Op.cit.*, p. 209

<sup>158</sup> *In*: 2003, p. 195

<sup>159</sup> MENDES, 2003, p. 195.

<sup>160</sup> MENDES, 2003.

engenhosidade sobre a razão. E por que Vieira não poderia dividir os aplausos de seu auditório embevecido com o Criador? Não seria pecado, afinal: se Deus escreve por enigmas, ao pregador, ao missionário, ao político, ao conselheiro real é permitido decifrar o verbo divino pelo uso do modelo significação-interpretação adequada a uma situação existencial e concreta. Competir com Deus não seria mais que uma contingência discursiva, a contemplar a convivência dos conceitos engenhosos com os sinais divinos no mundo.

Assim, Vieira não é nenhum herege quando interpreta as Trovas do *Çapateiro* de Trancoso: faz-se legítimo anunciador da vontade divina — na corda bamba da heterodoxia, é bem verdade— e quer que aquela vontade suprema coincida com a sua deliberada intenção de salvar a pátria, nas circunstâncias concretas que cercam as *Esperanças de Portugal* e outros escritos messiânicos. Vieira intui essa coincidência com o expressar destemido de sua vontade, nunca se esquecendo que acima da sua retórica há pressupostos celestes. Em termos agostinianos, o ato de vontade em Vieira não exclui o seu próprio nexos de causalidade anímico: “[...] Sente que a alma se movimenta por si só quem sente em si a vontade [...]”<sup>161</sup> (iv).

Aqui reside uma das forças atrativas da doutrina do livre-arbítrio em Vieira: mesmo reduzindo a história do mundo à do pecado e da graça, na descrição da natureza e do homem, Agostinho “[...] sempre deixa guiar por uma experiência pessoal: a da sua própria conversão [...]”<sup>162</sup> A força da experiência pessoal que no santo é a conversão, em Vieira transmuda-se no *primado da vontade livre diante de uma situação concreta*. O jesuíta não pretende que suas virtudes ou vícios sobreponham-se à liberdade de agir. Sua *preocupação moral* – ou melhor, o verniz do seu *ethos* discursivo – convida-o a situar “[...] na vontade a raiz de uma liberdade que nada pode arrebatá-la, a menos que se extirpe também a própria vontade [...]”<sup>163</sup>

No cipoal da engenhosidade com que expressa sua vontade, é preciso desvelar a *persona tragica* de Vieira, flagrando-o em encenações que se mesclam na enunciação das *litánias* a el-Rei não ressuscitado, quando o jesuíta é capaz de concentrar a percepção do povo

<sup>161</sup> Cf. AGOSTINHO, *apud* ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 606.

<sup>162</sup> GILSON, Étienne. *In*: 2006, p. 456.

<sup>163</sup> GILSON, Étienne. *In*: 1948, p. 289. Texto original, por mim traduzido: “[...] dans la volonté la racine d’une liberté que rien peut en arracher, à moins d’extirper aussi la volonté même [...]” (itálicos meus).

português sobre a necessidade de resgate da “[...] defendida portugalidade, [como] alma da nação [...]”<sup>164</sup> É preciso chamar atenção para momentos em que o Padre Vieira torna fecunda a perplexidade dos leitores diante da inconsistência de sua elocução profética. Perplexidade e portugalidade também seguem em mão e contramão.

Essa perplexidade gera entonações discursivas do jesuíta que chamam atenção sobre o segredo de tamanho poder de persuasão. No universo vieiriano — autorrepresentável e dobrado sobre si mesmo —, pareceu-me profícuo encontrar outros modos de figuração do autor de rebuscadas e cansativas litanias. A encenação que me afigura atraente advém de Dostoiévsky<sup>165</sup>, em *Os Irmãos Karamázov*, mais especificamente no trecho em que Ivan Karamázov recita a seu irmão o célebre e absurdo poema intitulado *O Grande Inquisidor* (na verdade, trata-se de uma narrativa). A figuração não chega a reclamar parecenças ostensivas entre o velho cardeal sevilhano e o iracundo padre inaciano. É feita apenas com o intuito de expor evidências do poder de sedução do verbo vieirino.

A cena aqui citada é bastante conhecida e robusta: Cristo volta à Terra, subitamente, antes do fim dos tempos, em toda sua glória celeste, a arrastar multidões pelas ruas de Sevilha, sedentas de curas e de milagres. Reconhecido pela turba no adro da catedral, levam-lhe o esquife de uma menina recém-morta. Ele a ressuscita diante do povo estarecido. Tudo é presenciado pelo velho inquisidor, que o manda incontinenti ao cárcere. À noite, o velho visita-o na cela escura. Seguem-se, a partir daí, incontáveis censuras ao retorno do Salvador em alentado libelo do ancião.

A certa altura da exprobração, o velho lembra a Cristo que o *espírito terrível e profundo*, o espírito da destruição e do nada lhe havia tentado no deserto com três questões. E esses três temas provariam por si sós o que têm a ver com o espírito eterno e absoluto e não com um espírito humano e transitório, porque resumiriam e prediriam toda a história posterior da humanidade. São as três formas em que se cristalizam todas as contradições insolúveis da

---

<sup>164</sup> VAINFAS, *op. cit.*, p. 178.

<sup>165</sup> *In: Os irmãos Karamázov*. Introdução de Otto Maria Carpeaux. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. pp. 258 e seguintes.

natureza humana. “[...] Decide, pois, Tu mesmo, quem tinha razão: Tu, ou aquele que Te interrogava? [...]”<sup>166</sup> — pergunta-lhe o medonho cardeal. Ele próprio dá a resposta:

Cabe a mim esconder-Te nosso segredo? Talvez o queiras ouvir de minha boca. Ei-lo: não estamos Contigo, mas com ele [o espírito terrível e profundo], já há muito tempo. *Há justamente oito séculos que recebemos dele esse derradeiro dom que Tu repeliste com indignação, quando ele Te mostrava todos os reinos da Terra; aceitamos Roma e o gládio de César e declaramo-nos os únicos reis da Terra, se bem que até agora não tenhamos tido ainda tempo de completar nossa obra [...] Oh! o negócio está apenas começado, bem longe de ter completado e a Terra terá de sofrer muito, mas atingiremos nosso fim, seremos césares e então pensaremos na felicidade universal.*<sup>167</sup>

Para o grande inquisidor, a falange daquele espírito teria o direito de pregar aos homens o que não lhes fosse a livre decisão dos corações: não o amor que lhes importa, mas o mistério ao qual eles devem submeter-se cegamente, mesmo preservada a consciência de cada um. “[...] Corrigimos Tua obra baseando-a no *milagre, no mistério, na autoridade [...]*”<sup>168</sup> — conclui o cardeal sevilhano. Aqui chego ao ponto atrativo da remissão ao *poema absurdo* de Ivan Karamázov.

O desvirtuamento da obra de Cristo na percepção tridimensional do milagre, do mistério e da autoridade, pelo inquisidor de Dostoiévsky, dá a impressão de acomodar ao que denominei *finalismo e oportunismo* vieiriano, ou o *utilitarismo discursivo*. Melhor esclarecendo: não por casuais similitudes com os métodos e com a representação pictórica dos asseclas do *espírito profundo*, mas pela veemência das três forças demoníacas rejeitadas por Cristo, soube Vieira manejar como nenhum outro orador sacro dos Seiscentos os vetores discursivos que incitam a consciência de seus ouvintes e leitores. E delas tirou proveito por meio da verve utilitarista, sempre fiel ao *telos* de sua ação político-missionária.

A elocução imaginosa de Vieira, nas *Esperanças de Portugal*, não deixa de ser também um poema igualmente absurdo — com alguma recordação do poema dostoiévskiano

<sup>166</sup> DOSTOIÉVSKY, *idem*, p. 264.

<sup>167</sup> DOSTOIÉVSKY, *id. ibidem*, p. 269 (itálicos meus).

<sup>168</sup> DOSTOIÉVSKY, *op. cit.*, pp. 268-69.

—, mas com a dessemelhança essencial de ter sido inspirado em arcanos divinos. A primeira força, que em Vieira é puramente discursiva, é o milagre que contemplaria a ressurreição de el-Rei, deduzido a partir de um exercício lógico de uma trova de Bandarra. Ao forjar sua própria ordem narrativa, Vieira mostra o monarca como um quase-deus, um prodígio remanescente das tribos eleitas que teriam garantido seu lugar na mesa do cordeiro, sem necessidade de suportar a cruz de Cristo.<sup>169</sup>

Esta primeira potência é inseparável da segunda, o *mistério*. Ambas são convenientemente talhadas ao espírito do povo português, que afiançou a trova da Restauração e a viu consumir-se. Os historiadores garantem que, ao lançar tais proezas e *doidices*, Vieira faria despertar no povo, receoso de nova dominação espanhola, o estímulo à face numinosa e transcendental de uma revelação há muito esperada: o surgimento do *Encoberto* e do *Desejado* das brumas do tempo mágico. Materializaria o sonho permanente de redenção. Morte e ressurreição sempre foram binômios de um drama mítico, vivenciado pelos povos em seu cotidiano. A gente lusitana não destoa do restante da humanidade neste anseio. Só que aguçam nos portugueses, em dimensões quase escatológicas, saudades do eterno. Ou com “saudades do céu”, que animava a vida de Frei Bartolomeu dos Mártires<sup>170</sup>.

Vieira rasga véus que muitos hereges não ousaram sequer tocar e adentra o território do imaginário, naquele conjunto de representações autorreferenciáveis que ultrapassam os limites da experiência vivida coletiva e individualmente. Ele abafa o fogo dos deuses do inferno, não se cansa de cantar litâneas para o surgimento de el-Rei não-ressuscitante e alimenta a esperança no coração do povo. Nada mais fabuloso e engenhosíssimo. Se el-Rei ressuscitar, todos um dia ressuscitarão. Nada mais prosaístico e utilíssimo.

A equação da morte-ressurreição toca minha curiosidade ao despertar certo desdobramento *carnavalesco* nas *Esperanças*. Mas há de ser vista, com muito zelo, se a afluição dessa força discursiva, apoiada na ressurreição, teria raízes na compleição do *carnaval* como manifestação do motivo encarnacional. Faz-se mister pesquisar — com

<sup>169</sup> Bem a propósito do debate, Agostinho da Silva (*in: Vida Conversável*, 3a ed., p. 312) aflige-se com essa ideia de uma nação supor-se herdeira das tribos eleitas. Diz ele: “[...] Espero que Portugal não caia no pecado de Israel, de achar que é um povo eleito, eleito sobre os outros para ser uma espécie de presidente do mundo [...]”

<sup>170</sup> Cf. SILVA, *Vida conversável*, 3a ed., p. 211.

suporte nas investigações de Coates<sup>171</sup>— se a enunciação vieiriana da ressurreição permite que essa faceta carnavalesca seja sancionada pelas mais altas finalidades de existência humana e se a filosofia do carnaval, com base na morte e na renovação, é apenas uma abstração, ou um “vivo senso do mundo”<sup>172</sup>, que merece ser buscado na malsinada carta ao Bispo do Japão.

Busco conjecturar também se a *loucura* desmedida de Vieira, não seria uma forma intencional de o Imperador da língua deixar-se dissimular sob a capa de uma espécie de *truão da alma portuguesa*. Com efeito, Vieira nutre-se da fonte da genialidade e da loucura pauliana (*nemo se seducat si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo stultus fiat ut sit sapiens*<sup>173</sup>). Tento ser mais claro: o sublime em Vieira simula o farsante para mostrar à nação de tantos desenganos que não era preciso ter medo de nascer pequeno e morrer grande; “[...] de nascer Portugal e morrer mundo [...]”<sup>174</sup> No seguimento dessa hipótese, é preciso desencobrir Vieira, retirando-lhe esta máscara de *saltimbanco do mistério da ressurreição*: um maneira peculiar de protesto de sua individualidade física e espiritual contra a incumprida vocação universalista portuguesa.

Bakhtin<sup>175</sup>— nos escritos intitulados “De los borrodores” (Dos rascunhos) — ao analisar o romance de Dostoiévski, hasteia a figura do velho Karamazov, Fiodor Pavlovich, como *bufão*. Um incorrigível libertino, um canalha completo, que terminou assassinado por um servo, seu filho bastardo, chamado Smerdiakov. Um patricida confesso, alegando como motivo do crime um artigo escrito pelo pai, no qual defendia a ideia de que *se Deus não existe, tudo é permitido*, que Fiodor Pavlovich não acredita em Deus, *mas tem medo do inferno e pretende permanecer na terra tanto tempo quanto possível*<sup>176</sup> Do outro lado da

<sup>171</sup> In: *Christianity in Bakhtin – God and the exiled author*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, p. 132.

<sup>172</sup> COATES, *idem*, p. 132. Trecho original, por mim traduzido: “[...] a living sense of the world [...]”

<sup>173</sup> *Vulgata, Epistula I ad Corinthios, 3:18*. Tradução minha: “[...] Ninguém se engane a si mesmo; se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se louco para se tornar sábio [...]”

<sup>174</sup> Cf. VIEIRA, Antônio. Segundo Sermão de Santo Antônio, In: *Sermões - obras completas*, 1945, Tomo VII, pp. 72-3.

<sup>175</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofia del acto ético*, p. 174.

<sup>176</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, *op.cit.*



cena, a aparência externa de Smerdiakov faz Bakhtin<sup>177</sup> convertê-lo em outra espécie de bufão: “[...] um *bufão grave, inflado, sério e ranzinza* (trata-se de um tipo especial de bufão, a seriedade que dá piscadelas, a rainha de espadas). O demônio-*bon vivant* é aborto e repetição de Fiodor Pavlovich [...]”.

O falar por metáforas é uma assinatura autêntica de Bakhtin. Por meio das acima citadas, é permitido ajustar a figura de Vieira profético à do *bufão grave e iracundo*, muito próxima à personagem de Smerdiakov, não à de sectário de um demônio-*playboy*. Um Vieira-bufão que insiste em libertar a alma portuguesa e ampliar o Império àquela altura já esfacelado. Um truão que não se sentiria movido ao crime contra a idéia de que “[...] se Deus não existe, tudo é permitido [...]”, porque o autor da sentença já teria ardido vivo na fogueira do Santo Ofício antes mesmo de proferi-la. Um *fanfarrão da ordem do discurso* e, ao mesmo tempo, paladino da fé católica, sem piscadelas inúteis. (Paradoxos do monstro).

O último arcano apontado pelo Grande Inquisidor de Dostoiévsky é a autoridade, a mais genuína *vis atractiva* (força atrativa) da elocução de Vieira, que em algumas circunstâncias precisa ter concretude. O inaciano anteviu o monarca inressurreto como um novo César a cuidar da felicidade universal. Por este motivo apregoou a vinda do Quinto e derradeiro Império, o império da união universal, que congregaria, sob o jugo do soberano português, cristãos e judeus, circuncisos e incircuncisos, homens de todas as raças e línguas, toda Babel dos brasis e dos canibais, dos convertidos e dos resgatados. Todos sob a mesma insígnia temporal de Portugal e sob o poder espiritual de Roma. O Grande Inquisidor não foi tão atrevido a este ponto; apenas admitiu que “[...] o negócio estava apenas começado [...]” Vieira já o via concluído – em nome de Deus, felizmente.

Morson<sup>178</sup> observa uma espécie de barganha, oferecida pelo Grande Inquisidor de Dostoiévski: salvar o povo, retirando-lhe a liberdade e não-finalizabilidade que edificam o ser humano. Sob este aspeto, não tenho dúvidas em afirmar que Vieira tomou a dianteira num dos

---

<sup>177</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 174. Texto no original, por mim traduzido: “[...] un bufón grave, inflado, serio y adusto (se trata de un tipo especial de bufón, la seriedad que hace guiños, la dama de picas [...])El demonio-vividor es engendro y repetición de Fiodor Pavlovich. [...]” (itálicos meus).

<sup>178</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, p. 66.

pontos essenciais da filosofia de Agostinho da Silva <sup>179</sup>: o povo queria (e quer) o império do “[...] génio criador, e o génio criador nunca pode florescer quando há quem impere sobre ele [...]” Por esse motivo, infere o pensador português: “[...] O Quinto Império continua a ser, como para Camões, como para o povo português — e eu acho que isso é fundamental para o Vieira —, *a instalação da verdadeira liberdade no mundo* [...]” <sup>180</sup>

Sob a égide dessa troca, não se pode ficar limitado às formações discursivas do padre inaciano. É preciso ir *além* dessas elocuições para enxergar uma força real e palpável *a partir* das mesmas práticas discursivas. Vieira é toda potência para interferir na realidade pois, se julga mandatário do *César* português. Até que um dia — vencido e exaurido — o sol equatorial lhe frita os neurônios, fazendo eclodir a fábula da ressurreição de el-Rei e da vinda do Império Universal de Portugal. É com facilidade que se vê cravado na personalidade de Vieira o atributo da autoridade e do exercício do poder: a tentação à qual Vieira pode ter sucumbido sem pestanejar. Eis a força de impulsão que pretende mudar o plano da realidade, sustentada pela sua peculiar ordem narrativa, contemporânea a cotidianos nem tão eloquentes como o autor gostaria que fossem.

Lúcifer detinha o poder de persuasão, e este era o gládio de Vieira. Segundo a tradição dos padres da Igreja, na interpretação de Isaías (14:12 a 14), Lúcifer (criado por Deus na forma de anjo) foi precipitado do céu e se tornou príncipe dos demônios por recusar-se, orgulhoso de sua natureza superior de anjo, a servir ao homem por ordem de Deus<sup>181</sup>. Vieira pode ter sucumbido à tentação do poder, mas certamente não deixou de servir a colonos e a colonizados — mais a estes do que àqueles —, de obedecer aos superiores da Companhia, à Santa Igreja e a *el-Rei*, por contingência. Tinha franca e tihosa vocação missionária — era verdadeiramente cristão—, mas detinha uma vaidade incabida.

Se os inquisidores de Vieira tivessem enxergado a menor nesga de triunfo, mediante o uso de apenas uma daquelas três forças discursivas, apontadas pelo Grande Inquisidor de Dostoiévsky, certamente a fortuna do jesuíta teria sido outra. E do Santo Ofício ele teria

<sup>179</sup> SILVA, Agostinho da. *In: Vida Conversável*, 3a ed., p.302.

<sup>180</sup> SILVA, *Vida Conversável*, 3a ed., p. 307.

<sup>181</sup> Cf. D’ÁVILA, Santa Teresa. *Livro da vida*. Tradução e notas de Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010, Nota 4 ao Capítulo 11, p. 405.

*saído bem queimado*. Em derradeira conjectura: diante da falta de tino da Mesa, talvez Vieira tivesse reais motivos para menosprezar tão ostensivamente a inteligência de seus inquisidores dominicanos. Quiçá, faltava a seus adversos uma piscadela de um demônio-*playboy*.

### 1.3 - O sebo de carneiro no maratonista e as esperanças dilatadas do valete

No último ato dos dramas de cotidianidades, deixo a cena por conta de duas personagens : uma primeira, lendária na vida portuguesa; uma segunda, ainda camuflada no prefácio das *Trovas do Bandarra*, obra que por muito tempo deu rubor à alma melancólica do povo. Ambas abrem leques discursivos e paradigmáticos — cada qual a seu tempo e porfia — e suscitam em planos referenciais bem diferenciados. Cada qual tenta motivar expectativas ou afastar o desalento em extratos de cotidianos de devaneios ou de concretude. Cada qual dá suporte à sua própria ordem narrativa, que não pode escapulir aos movimentos cíclicos do tempo.

A primeira personagem é Francisco Lázaro (Benfica, 1888, Estocolmo, 1912), velocista português que integrou a pioneira e diminuta equipe olímpica portuguesa nos jogos de Estocolmo em 1912 . Além de Lázaro, a equipe seguiu para a Suécia com mais dois colegas do atletismo, dois lutadores e um esgrimista: um único protagonista, poucos coadjuvantes e uma tragédia nacional.

O primeiro grande maratonista português era carpinteiro de carrocerias de automóveis. Corria diariamente de Benfica a São Sebastião da Pedreira, desafiando o sentido fluente dos transportes públicos elétricos. Francisco Lázaro vinha acumulando vitórias em corridas de rua desde 1908. Triunfou na primeira *Maratona Portuguesa* (de 24 Km) e na segunda (de 42,2 Km), realizada em estradas esburacadas. Só não foi aos jogos olímpicos de Londres (1908) por problemas de saúde. Passou a gozar de enorme popularidade. Havia grande expectativa na participação de Lázaro nos Jogos de Estocolmo, considerando o fato de ter emplacado, na última maratona portuguesa, tempo menor do que o do vencedor da maratona olímpica em Londres.

Sua derradeira corrida aconteceu justamente nos jogos de Estocolmo, quando o povo contava com um bom resultado. Fazia 32° C na capital da Suécia: um calor descomunal. (“Na Suécia, está muito calor. Em Lisboa, o tempo passa [...]”)<sup>182</sup>. Pouco antes do início da corrida, os colegas de equipe foram procurar Lázaro, diante da tardança de o velocista dirigir-se ao local da prova. Encontraram o gajo a lambuzar-se de sebo de carneiro pelo corpo todo — costume condenável do corredor. Seus colegas tentaram dissuadi-lo da lambança, mandando-o para o banho. Não havia mais tempo. (“[...] *Ganho ou morro* [...]”)<sup>183</sup>. Lázaro foi correr besuntado de sebo de carneiro, com os poros da pele tapados a impedir a respiração cutânea.

Lázaro iniciou bem a corrida. O maratonista prosseguiu bem até os 35 quilômetros da prova, quando seus companheiros sentiram sua falta. Lázaro nunca passava e todos começaram a ficar inquietos. A perplexidade tomou conta dos colegas diante da agonizante falta de notícias sobre o atleta. A desdita seria narrada mais tarde pelo embaixador de Portugal: aos 29 quilômetros, Lázaro já corria trôpego. (“O locutor pergunta-se quanto tempo mais conseguirá o Francisco aguentar. Arrasta os pés no chão. *Portugal*. Trinta quilómetros [...]”)<sup>184</sup>. Havia cambaleado e tombado ao chão várias vezes, tentando reerguer-se para seguir na prova. Até que sucumbiu de vez e não pôde mais levantar-se. (“[...] O Francisco cai exausto. O seu corpo deitado é rodeado por pessoas [...]”)<sup>185</sup>. Um médico prestou-lhe imediato socorro, aplicando-lhe gelos nas pernas. Levaram-no ao hospital, onde foi diagnosticada erroneamente meningite. (“[...] Mas o locutor voltou a falar em morte. Exaustão [...]”)<sup>186</sup>. Lázaro, uma das grandes esperanças do esporte português, viria a morrer na madrugada do dia seguinte.

Seis dias depois do óbito tão chorado pela pátria, vinte e quatro mil pessoas presentes ao estádio olímpico de Estocolmo prestaram a Lázaro homenagens póstumas: a primeira oração fúnebre à primeira vítima fatal dos jogos olímpicos da era moderna. O Comitê

---

<sup>182</sup> PEIXOTO, 2008, p. 296

<sup>183</sup> Frase atribuída a Francisco Lázaro antes da partida para sua última corrida (*in*: PEIXOTO, 2008, p. 296).

<sup>184</sup> PEIXOTO, 2008, p. 298 (itálicos meus).

<sup>185</sup> PEIXOTO, 2008, p. 298.

<sup>186</sup> PEIXOTO, 2008, p. 299.

Olímpico Português não tinha dinheiro para repatriar o corpo do atleta, o que ocorreria vários meses depois de sua morte. A autópsia realizada por um médico sueco revelou a *causa mortis*: desequilíbrio eletrolítico irreversível, ou seja, desidratação extrema. Lázaro sepultara o sonho de Portugal ver triunfar seu primeiro herói olímpico. Portugal viu mais um sonho abolido, por ter seu corredor se emporcalhado de gordura — na intenção, quem sabe, de tornar-se escorregadio aos ares nórdicos, de cavalgar no éter como Mercúrio.

Vou tentar apresentar, rapidamente, as circunstâncias políticas que julgo pertinentes à expectativa do povo português em torno da vitória de Francisco Lázaro nos jogos olímpicos. Há anos, os países mais industrializados (Grã-Bretanha, França, Alemanha) procuravam assegurar a qualquer custo a posse de territórios na África. Em 1884-1885, esses países reuniram-se na Conferência de Berlim e decidiram que os territórios africanos seriam dos países que os ocupavam efetivamente, e não dos que os haviam descoberto. Portugal reage apresentando o *Mapa Cor-de-Rosa*, no qual exigia para si os territórios entre Angola e Moçambique. Em 1890, a Inglaterra — que nunca aceitou o famoso Mapa Cor-de-Rosa — apresenta ao rei D. Carlos I um ultimato: ou os portugueses desocupavam os territórios entre Angola e Moçambique ou o governo inglês declarava guerra a Portugal.

Para grande descontentamento da população, o governo português aceitou esse ultimato. Neste clima de desagrado contra a monarquia, as ideias republicanas foram ganhando adeptos: defendia-se um presidente eleito à frente do governo, e não mais um rei. Surge o Partido Republicano. Em janeiro de 1891, dá-se no Porto a primeira revolta armada contra a monarquia. No dia 1º de fevereiro de 1908, em Lisboa, ocorre o regicídio: são mortos num atentado o rei D. Carlos I e o príncipe herdeiro, D. Luís Filipe. A revolução republicana começou em Lisboa na madrugada de 4 de outubro de 1910. Partiu de pequenos grupos de conspiradores aos quais a população aderiu. O exército monárquico não conseguiu organizar-se e os revoltosos venceram. Na manhã de 5 de Outubro de 1910, dirigentes do Partido Republicano proclamaram a República Portuguesa.

Em meio ao imbróglio institucional que se instala no país, a partir da instalação da República, Francisco Lázaro corre loucamente pelas ruas de Lisboa, besuntado de sebo na ânsia de ganhar mais velocidade — e de renovar o ânimo arrefecido dos compatriotas

contrafeitos com os destinos da república recém-fundada. Seus feitos como velocista vão ganhando notoriedade. E os portugueses sempre precisam de um portento, como no passado contavam com as Coplas do *Çapateiro*, a prever a restauração bragantina; como precisavam ter a crença na segunda vida do el-Rey D. João, tal como interpretado por Vieira em suas *Esperanças*; como tinham precisão de resgatar a glória do Império desfacelado, já que o idílio do Quinto Império do Mundo há muito se desvanecera. O povo português clama por “saudades do céu”<sup>187</sup>— e não podendo ver aviados seus sonhos, que se contentasse com um corredor franzino, de bigodes ponteagudos e com fortaleza bastante para contemplar as expectativas de seus patriotas.

Creio que a figura de Francisco seria melhor compreendida num poema épico. “Ganho ou morro! ” Eis o motejo de heróis homéricos, não a simples expressão de um grito eviscerado, mas o autodesvelamento diante da *hýbris*.<sup>188</sup> Homero, em suas fórmulas estereotipadas, parece comprazer-se em reconhecer o algo além desse grito num fato e no seu desenrolar, numa coisa ou na sua natureza. O descomedimento de Lázaro residia no esforço — extremo até para semideuses—, por tanto suportar a dor, por tanto lutar e tentar ultrapassar seus limites em nome povo. As estrofes de sua epígrafe são tiradas de seu cotidiano, colhidas das ruas de Lisboa, onde Francisco ganhava os ares tantas vezes lambuzado de sebo de carneiro e, ao longe, ouvira seu triste fado.

O que faz importância na linguagem épica é “[...] esclarecer, mostrar, tornar plástico [...]”, diz Staiger<sup>189</sup>. Spitteler<sup>190</sup> denomina isso o “privilégio real” do poeta épico: “[...] tornar tudo um acontecimento vivo [...]” e assim apresentá-lo aos nossos olhos. Contudo, Lázaro não precisa ser um argonauta<sup>191</sup> pelas ruas de Estocolmo. Definitivamente, ele não se adequa a um poema épico: ele é um acontecimento vivo. Em Francisco Lázaro, o tempo é cíclico

<sup>187</sup> Silva, *Vida conversável*, 3a ed., p. 171.

<sup>188</sup> STAIGER, *Conceitos fundamentais da poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 3. ed, 1997, p. 83

<sup>189</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>190</sup> *Apud* STAIGER, *id. ibidem*, p. 83.

<sup>191</sup> *Argonauta*, no dicionário sintético apresentado por Paulino de Souza (*in* Camões, Luis de. *Os Lusíadas*. Paris; Lisbonne: Livrarias Allaud, Bertrand [1865?], p. 453), recebe o seguinte verbete: “[...] forão uns cavalleiros gregos que forão na não á conquista do Vellochino do Colchos [...]”

como o das eras fabulosas da Grécia e se desloca dentro de si próprio, “[...] movido pela angústia e a mentira que todos usamos para acreditarmos em coisas simples [...]”<sup>192</sup> Eventos triviais, como correr todos os dias, como ganhar a maratona olímpica ou como, em última instância, morrer correndo nela.

Esse tempo, diz Peixoto, “[...] faz com que deixe de haver diferenças entre a verdade e a mentira [...], [porque] mistura a verdade e a mentira [...]”<sup>193</sup> Lázaro seria, num mesmo flagrante, memorial e fábula do povo. É um apontamento histórico porque percorre pedras e ladeiras de Lisboa, na contramão dos bondes, para ser visto, admirado, decantado depois como prestar-se à lenda. Torna-se monumento porque cumpre o sonho português de correr à exaustão nos jogos olímpicos para tornar-se ficção artificiosa de ser argonauta e naufrago em 1912, morrendo na busca desse sonho.

No herói Lázaro não se talham diferenças entre o real e ficcional, porque ele sabe percorrer espirais do tempo que clamam ou não perplexidade diante do imprevisível, pois a ocorrência do extraordinário não impede que a magnitude temporal prossiga sua marcha diante da humanidade atônita. Ao contrário, Vieira espera indicativos de sinais extraordinários no seu tempo linear, até os últimos dias do fatídico ano de 1666. Nenhum cometa lhe aparece no céu e o rei não ressuscita. O *hybris* do jesuíta tem mais gravame que a de Francisco Lázaro porque tudo haveria de ser real, monumental, grandioso para a pátria e para sua presunção malfundada. E nada consolaria o inconformismo de Vieira, diante de previsões tão cuidadosas — e ruinosas — e do pejo indefectível que a omissão dos céus lhe traria no teatro do mundo.

Tomo um atalho final para deixar a *floresta de tantos enganos*. Nela, abandono os anos salazaristas, as queixas do filósofo com o parvo atado ao pé, os ecos amaldiçoados do inquisidor-mor de Ivan Karamázov e o sebo do malsinado Francisco Lázaro. Todos continuarão a seguir suas próprias ordens narrativas ou alegóricas em tempos repetidos, em extratos de cotidianos eloquentes ou artificialmente efusivos.

A essa altura, introduzo uma personagem nova, ativa e documental: o *Valete* (v), autor da dedicatória contida no prólogo às *Trovas* do Bandarra, que as assina como *hum* grande

---

<sup>192</sup> PEIXOTO, 2008, p. 90.

<sup>193</sup> PEIXOTO, 2008, p. 138-9.

Senhor de Portugal. Este nobre português as apurou e as mandou imprimir, resultando de seu esforço pessoal a edição de Nantes, de 1644 — com a qual levei adiante minha pesquisa (vi). De forma muito original, este mui grande Senhor inaugura a era das expectativas do povo português, a serem incitadas e resgatadas pelo tempo cíclico. O Valete é pioneiríssimo, portanto, ao explorar uma *dicção prosaística*.

Na dedicatória, contida no citado prólogo, dirige-se o Valete “[...] aos verdadeiros portvgvezes devotos do Encvberto [...]”, naquele “uenturofo tempo” em era preciso dar boas novas, “[...] em satisfação de taõ dilatadas esferanças [...]”<sup>194</sup> Muito embora aquele grande Senhor não seja intérprete ou glosador das trovas por ele prefaciadas, reserva para gerações posteriores um legado de perenização da figura do Encoberto. Entretanto, a intenção de tornar perene não puxa para si o tempo mítico, que pressupõe uma atemporalidade vivida em profundidade pelo *homem religioso*, aludido por Mircea<sup>195</sup>.

O tempo venturoso requer práticas discursivas em que a referencialidade não se reduz a um faticidade inerte, pois, do contrário, não seria possível satisfazer tão dilatadas esperanças. O tempo do Valete requer faticidades multivocais, com repuxos intermitentes e desiguais a inspirar a ordem narrativa ou a ordem da língua. A mobilidade dessas ordens sempre reclama movimentos cíclicos do tempo — e, por via reflexa, a repetição do tempo importa a evolução daquelas ordens. Neste processo de reatualização e prorrogação constante de esperanças, são imprescindíveis exercícios discursivos que façam uso legítimo da persuasão e do disfarce no ajuste da referencialidade para cada extrato do cotidiano.

Por meio da arte do fingimento, Vieira é exímio nesses exercícios discursivos. E demonstra sua perícia no seu tempo horizontalizado, no qual reina o seu discurso engenhoso, em terrenos férteis a medir sentimentos de sincera civilidade, a cumular desafeições figadais e a produzir a persuasão indutora da crença e da ação, muito adequada a situações em que o discurso devora a si próprio, numa sofreguidão gongórica.

Parece crível que em Antônio Vieira a falsa aparência predomine tanto no discurso conceptista, quanto no prosaístico. Na medida em que os “[...] sentidos da palavra absoluta

<sup>194</sup> *Apud* BANDARRA, *idem*, s/p.

<sup>195</sup> ELIADE, *id. ibidem*.



são infinitos e que cada palavra pode dizer tudo (ou nada) [...]”, o discurso engenhoso liberta a palavra da disciplina lógica e “[...] a torna disponível para pura criação literária [...]”<sup>196</sup>. Em proporções bem menores, mas nada desprezíveis, o discurso prosaístico, emoldurado em algumas cartas régias, não deixa de registrar uma invenção novidadesca. Em ambos os casos, a discursividade parece embutir jogos discursivos dos quais Saraiva extrai a vitalidade da verve do jesuíta: “[...] *usar da mentira para persuadir a verdade* [...]”<sup>197</sup>

De fato, em Vieira, nada invalida a vontade de prenunciar, com absoluta convicção textual e circunstancial, um futuro prodigioso e de viver um presente de plena felicidade a partir de uma faticidade embaciada ou simplesmente nula. O viver habitual de seu missionamento tão doloroso nada tinha de estupendo ou de gongórico. Entretanto, os pedaços daquela cotidianidade são capazes de gerar forças discursivas prosaísticas, despercebidas por muitos. E mesmo quando alcançadas por alguns, não se lhe prestam a mesma dignidade do discurso profético. Há muito de instigante a pôr em relevo na frustrada tentativa de fundar uma *República Missionária* no Brasil (vii). A predição quinto-imperialista, diz Esteves Borges<sup>198</sup>, toma “[...] o lugar central que uma mediação sobre o tempo e sobre a sua dimensão histórica ocupa na obra de Vieira [...]”. Os andaimes discursivos das cartas régias, por sua vez, seguem paradigmas de um tempo que se presume ser vivido.

Os estudiosos são sempre atraídos pelo *numinoso* da escrita vieirina. Eles a tornam ponto de convergência na dinâmica da fenomenologia do discurso profético de Vieira. Na apreensão da essência desta fecundíssima face discursiva, dá-se realce à repetição do ato divino de entregar ao homem a condução de seu próprio destino e de sua História. Aqui, o tempo é oportunizado “[...] para que o homem nele se divinize [...]”<sup>199</sup> Evidentemente, não é esta a fenomenologia das cartas régias. No contexto missionário, Vieira erige o sonho de uma *res publica* solidária. Esse parece ser um devaneio de somenos, ofuscado pela elocução profética. Mas é preciso atrever-se a andar na contramão dessa hipotética precedência. É

---

<sup>196</sup> SARAIVA, *O discurso engenhoso*, p.123.

<sup>197</sup> SARAIVA, *O discurso engenhoso*, p. 42 (itálicos meus).

<sup>198</sup> ESTEVES BORGES, Paulo Alexandre. *In: A plenificação da História em Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, p. 99.

<sup>199</sup> ESTEVES BORGES, *idem*, p. 99.

preciso reler a epistolografia de Vieira não como um diário de sofrimentos pessoais ou coletivos, mas como o registro de formações discursivas — as quais prefiro denominar forças discursivas — que dilatam as esperanças dos “[...] verdadeiros portvgvezes devotos do Encvberto [...]” e de outros tantos *portvgveses* e lusófonos cridos na missão incumprida de Portugal.

Ao arremeter-me à comédia gilvicentiana, em trecho anterior, cheguei a afirmar que o preço da insensatez de Vieira parece ter sido maior do que o de um parvo preso ao pé do filósofo. Contudo, é preciso averiguar se o grilhão do desengano foi, de fato, um incômodo à vida de Vieira. Na tentativa de arredar o padre inaciano de tantas algemas, considero justas as reflexões de Agostinho da Silva<sup>200</sup>: Vieira achava — mesmo em suas representações prosaísticas — que podia levar os índios “[...] *a alguma coisa que fosse para além daquilo que ele encontrava na cultura dos índios e que até fosse para além da cultura dos próprios portugueses* [...]”

No que diz respeito às *Esperanças de Portugal*, penso poder aliviar o peso de tantas lástimas recaídas sobre Vieira também com a palavra de Agostinho da Silva<sup>201</sup>: “[...] Vieira não era teólogo que achasse que Deus era monótono; bastava olhar para a criação do mundo *para ver que o importante e representativo da divindade no mundo não era a monotonia da monótona unidade* [...]” Nosso jesuíta foi “diverso” (expressão de Agostinho<sup>202</sup>) ao apregoar o Quinto Império e a nova vida de D. João IV, “[...] e, quanto mais assim acontecesse, tanto melhor *e mais divertido para a vida* [...]” Acredito que, em sua elocução messiânica, Vieira não quis carregar o jugo nos seus costados por ter excedido a monotonia. Tendo Vieira abandonado o “[...] mundo logo de raiz [...]”, como remata, dizendo Agostinho<sup>203</sup>, o mundo para ele, era “[...] póstumo – o que era excelente para poder agir e pensar [...]” Se o mundo lhe era póstumo, o tempo é quase espectral.

---

<sup>200</sup> SILVA, *Vida Conversável*, p. 297 (itálicos meus).

<sup>201</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 141 (itálicos meus).

<sup>202</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 297.

<sup>203</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 297.

É preciso transigir com o mundo póstumo do Padre Vieira das *Esperanças* e o mundo vívido — o *hic et nunc* — do seu epistolário régio. Nesta conciliação de composições discursivas dessemelhantes é que se pode visualizar a evidente vantagem das cartas prosaísticas sobre o escrito profético da carta dirigida ao Bispo no Japão, no que tange à ultrapassagem das fronteiras do próprio discurso. É quando se pode compreender como a encadeamento cíclico da história sustenta-se como língua em extratos do cotidiano, mesmo construídos à custa de persuasão e forte dose imagética.

A proficuidade das cartas prosaística impõe um mergulho na mesma fonte das *Esperanças: as Trovas do Bandarra*. Só que esta descida à fonte vieiriana não pode ser feita apenas retirando-se das coplas do “Çapateiro” seu véu incitantamente visionário. Esta prospecção parece-me válida quando nelas se surpreende um rasto admirável do *viver habitual* de gerações de portugueses airosos e desairosos, de cristãos novos e, até mesmo, de *gente de nação*, em torno da expectativa do Encoberto. Estes sinais não são denunciados no corpo da Trovas. No seu prefácio é que as pistas são mais luzidias.

Também fe uos offerece, nefas trouas do Bandarra, huã uerdade comprida perà recompensa de uollòs defeios continuos, mercedores sempre de dezempenhos grandes, quais saõ af çertas posses de esperanças continuas. Pera sua maior estimaçaõ, he precifamente necessãrio o conhecimento e noticia do sazonado fruto, que se possue, proçedido da flor do que se esperou: porque naõ ha amar, sem conhecer, dis o Principe da Philofophia. *Nihil volitum, quin præcognitum*.<sup>204</sup>

Eis uma admirável e inabitual expressão de inteligência prosaica para aqueles meados dos Seiscentos ibéricos. Uma percepção avançada de ver acontecimentos triviais, de conceber o mundo de tantos desenganos, sem a necessidade de assistir à prevalência dos acontecimentos excepcionais que as *Trovas* prediziam. No trecho transcrito, o prefaciador quer deixar claro aos verdadeiros portugueses que esses não deveriam expectar apenas a satisfação das profecias por uma prescrição divina, instantânea e infável. Não é o extraordinário que nutre a compreensão do cotidiano, tanto o de quatro séculos atrás, quanto o

---

<sup>204</sup> *Apud* BANDARRA, *Trovas, id. ibidem*, s/p.

do presente. O homem comum sempre precisou tomar decisões pequenas e prosaísticas, por convicção e por fé. Não por um imperativo grandioso, impessoal, fora de sua cena diária.

Havia, sim, “huã uerdade comprida” a oferecer ao povo, como compensação de seus desejos *contínuos*, que mereceriam grandes feitos, como “[...] as posses de suas esperanças contínuas [...]” É dizer: havia de cumprir-se o *invulgar no mais trivial dos cotidianos dos portugueses*, devotos ou não do Encoberto. De fato, diz o Valete: “[...] é precisamente *necessário* o conhecimento e notícia do sazonado *fruto, que se possui*, precedido da *flor do que se esperou*: porque não há amar, sem conhecer, diz o Príncipe da Filosofia: *Nihil volitum, quin præcognitum* [...]”<sup>205</sup>

Ao advogar a causa da *sensibilidade prosaica* do Valete, anoto, em primeiro lugar, que as *Trovas* da versão de Nantes, sobre a qual me debruço, foram publicadas quase cem anos depois de o Santo Ofício ter *sentenciado* contra o *Çapateiro* de Trancoso, em auto público de fé em Lisboa, no ano de 1541. Tal sentença proibiu a Bandarra escrever coisas sobre a Sagrada Escritura e a qualquer fiel publicar as trovas pelas quais fora processado, sob pena de castigo.

Anos mais tarde, o próprio Santo Ofício reconheceria *por certo benigna* a sentença em apreço<sup>206</sup> – uma complacência negada a Vieira. Mesmo antes do jugo inquisitorial, as *Trovas* já corriam de boca em boca, em conformidade com a melhor tradição oral da poesia do medievo português<sup>207</sup>. Essas fontes orais permitem a estudiosos afirmar que Vieira, provavelmente na sua juventude na Bahia, havia tomado ciência das coplas, que já eram eram useiras e vezeiras.

A elocução do citado prefaciador tem tom imperativo e incontingencial: era *necessário* o conhecimento e a notícia do fruto colhido. Ela sequer sugere a possibilidade de estar sujeito ao imponderável aquilo que ele se entendia como consumado, mesmo antes de ocorrido. Relevo ainda que o Valete fala em conhecimento e notícia do fruto sazonado —que se possui

<sup>205</sup> In BANDARRA. *Trovas*, *op.cit.*, s/p (transliteração e itálicos meus).

<sup>206</sup> Cf. AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo II.

<sup>207</sup> VAINFAS (*op.cit.*, pág 65) noticia que na visitação do Santo Ofício enviada ao Nordeste brasileiro em 1591, houve quem fosse acusado de recitar as Trovas do Bandarra de cor. É muito provável, assim, que Vieira as tenha conhecido, ou parte delas, ainda na Bahia.

—, precedido da flor do que se esperou. A utilização do verbo no pretérito perfeito dá acabamento à ação: é como se ele estivesse a referir-se, na realidade puramente textual, a eventos consumados, cridos (embora inconfessos) e computados ao capital espiritual português desde então. É como se o *Encoberto* surgisse das brumas do tempo num dia desavisado – sem *surpreendência*, um dia tão comum quanto tantos outros. Essa presença textualizada parece lamentar a nostalgia do tempo mitificado.

Não creio que o caráter fabular daquela elocução cause prejuízo à recepção concreta e cotidiana das profecias do Bandarra. A meu ver, tomar o *Encoberto* como *vindo* e não como *vindouro* é *metamorfosear* a realidade, não mais por efeitos afáveis dos céus, mas por contumácia de um alheamento mitológico no dia a dia daquele povo. Pressinto nos trechos citados o registro inédito de uma vivacidade prosaística, deduzida não de catástrofes, de crises, de aparições, de visões, de encarnações ou de exumações, mas de uma cotidianidade que não quer correr riscos diante do excepcional e do divino: quer apenas exaltar um viver habitual que não repele o inesperado. O fruto maduro e colhido, antecedido da flor apanhada são ações humanas amoldadas com justeza à fantasia sempre renovável do idílio rural português.

Basta estender a expectativa das profecias de Bandarra ao presente textual. Desfazer a espera pelo extraordinário pressupõe, pois, o procedimento de estender os desejos e as esperanças no viver habitual da gente portuguesa mais oprimida, verdadeira destinatária das *Trovas*.

[No caso], o Portugal que se levanta do fundo surdo do destino [com a] *alma* da própria terra, emotiva sem paixão, clara sem lógica, enérgica sem sinergia, que encontrará no fundo de cada *português*, e que é verdadeiramente um reflexo espelhante deste céu azul e verde cujo infinito é maior perto do Atlântico.<sup>208</sup>

Portanto, a expectativa de eventos *numinosos* haviam de estar em contato com o modo ordinário de viver e deveriam ser contíguos a sinais corriqueiros, percebidos nos momentos diários, quando a verdadeira vida do povo é experimentada e provada. O prefaciador das *Trovas* exercitava um profetismo prosaico, captado do fluir da vida do povo. O Valete queria

<sup>208</sup> PESSOA, *apud* CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 541 (itálicos meus).

que o povo não esperasse somente por cometas e outros prodígios do universo, mas que prosseguisse sua vida em constante e *serena* expectativa, sem perder, obviamente, o encanto e a voracidade pelo fantástico.

O grande feito daquele autor — que se pretendeu ocultado — foi *decompor as expectativas de realização do mito* no cotidiano vivido. Não lhe interessava se meteoros viessem a cair sobre cabeças coroadas ou avassaladas, se um cometa riscasse o céu da Pátria ou se num dia escurecido, um terremoto desavisado viesse a destruir Lisboa. Dissolver os mitos ou justificá-los a partir de feitos excepcionais era o verossímil. Mas a hermenêutica desse prefácio também acomoda o improvável, numa expectativa artificiosa, ao estilo de Vieira e da portugalidade. Assim, o impresumível passa a ser corriqueiro; o inefável, popularesco; e o *vindouro*, o *já vindo*. Essas devem ser atitudes do homem comum: daqueles de quem não se podem exigir sabença, além da crença ou da parecença.

É, pois, bastante oportuna a colação de Santo Tomás de Aquino ao prefácio do Valete, em tom ratificador à sua dicção: “[...] porque não há amar, sem conhecer [...]” De fato, só se quer e só se ama seriamente aquilo que é previamente conhecido. Creio que a melhor e, certamente, a mais ibérica acepção deste *conhecer* é o pretender dizer algo ignorado à luz da inteligência, mas perfeitamente intuído pela via da convicção. O conhecer é uma impermanência do pensamento, uma forma de inconstância a ser tangida ou mesmo concretizada. É algo muito distante do contingente: basta que se dê a conhecer aquilo que se pode antever pelo credo.

Mas essa maneira de antecipar futuros, mediante a diluição da densidade dos arcanos, difere substancialmente da de Vieira. Antes de transformar o mundo e implantar o Quinto Império, Vieira precisava *transformar os seus patriotas*, assegura Lopes<sup>209</sup>. Mas precisava fazê-lo (ou, ao menos, tentar alcançá-lo) numa *pronúncia prosaística*. A pré-condição de infalibilidade dos futuros conjecturados é descrita com tal ênfase nos seus escritos messiânicos que se pode interrogar — como faz Viana <sup>210</sup>— se Vieira acreditava de verdade no Quinto Império ou se pretendia tão somente fazer saírem do torpor os portugueses, “[...]”

---

<sup>209</sup> LOPES, *idem*, p. 876.

<sup>210</sup> VIANNA, *apud* LOPES, *id. ibidem*, p. 876.

para poderem participar dignamente na grande empresa universal da transformação do mundo, com todos os outros povos [...]”<sup>211</sup>

Sua verdadeira *roda triunfante* pode ser a retomada da percepção profunda do *Encoberto* – já encravada no coração das gerações passadas pelas coplas do Bandarra. Esse alcance viria a ser fortificado, séculos depois, por António Nobre, Carlos Malheiro e Fernando Pessoa. A percepção do *Encoberto* ou do *Desejado* passava a não mais recair sobre o príncipe desaparecido: “[...] era o Portugal profundo, secreto e escondido, que no mito e pelo mito, procurava a regeneração do seu tecido dilacerado e doente... um Portugal profundo, um ‘outro’ Portugal mais essencialmente português [...]”<sup>212</sup>

“[...] Só por este Portugal ressuscitarão os mortos de Alcácer, porque só para ele valerá a pena alguém viver [...]”— reclama Agostinho da Silva<sup>213</sup>. O que Vieira quer predizer nas *Esperanças*, Agostinho, séculos depois, mediante a *posse das esperanças perdidas, porém contínuas*, verá como a compreensão recíproca entre os séculos e milênios, povos e nações, apta a assegurar o que Bakhtin<sup>214</sup> chamará de “[...] complexa unidade de toda a humanidade [...]”, de todas as culturas humanas, a complexa unidade da sociedade humana, sem que o impulso da unidade induza à impulso de reducionismos e de simplificações.

“[...] Quando se toca em algo essencial do humano, é-se compreendido por todos [...]”— diz Peixoto<sup>215</sup>. Possivelmente sob o signo da poetização da universalidade e de posse de algumas esperanças, este escritor português contemporâneo escreve um artigo sobre a maior artista plástica portuguesa da atualidade, Paula Rego. Peixoto<sup>216</sup> percebe que, para os portugueses, “[...] há muito Portugal naquelas tintas [...]” Há um país feito de cores a que faltavam os tons de 1974, o ano da Revolução dos Cravos.

---

<sup>211</sup> VIANNA, *apud* LOPES, *op.cit.*, p. 876.

<sup>212</sup> QUADROS, *idem*, p. 107.

<sup>213</sup> SILVA, Agostinho da, *apud* QUADROS, *id. ibidem*, p. 107.

<sup>214</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, pp. 406/7.

<sup>215</sup> *In*: 2011, p. 78.

<sup>216</sup> *In*: 2011, p. 78.

Mas, ainda assim, registra o mesmo escritor português <sup>217</sup> que, em muitos aspectos, o fim da ditadura salazarista “[...] não foi o fim das ditaduras das cabeças, das mentalidades [...]” O Portugal que Paula Rego retrata em suas telas é um espelho em que estão refletidas as mulheres e a sua luta para alcançarem o óbvio que, com frequência, lhe continua negado. Retratos do cotidiano que se referem às histórias, às promessas do passado, ao tempo acumulado, às memórias.

De novo, volto a tocar a tecla do salazarismo e do seu viver habitual, na *serenidade* do *precioso capital espiritual* português, em compassos que marcam e vindicam a missão inatingível de um povo. Por isso, esse chamamento há de fugir à petrificação do cotidiano e ser buscado na espontaneidade do prosaico, quando o sublime fenece ou acontece da mente dos destinatários da elocução. Vê-se obrigado a remendar retalhos de cotidianos indizíveis, trechos de elocuições autênticas e seus referenciais divinos ou prosaicamente humanos. Força-nos ouvir com generosidade o papel do Bandarra, como o verdadeiro patrono do país: “[...] *símbolo eterno do que o povo pensa de Portugal* [...]”<sup>218</sup> Essa alcunha reclama o clamor popular de abandonar-se Fátima por Trancoso<sup>219</sup>.

Bandarra teve necessidade ultrapassar as quatro paredes de sua sapataria, de chegar aos ouvidos de quem estivesse disposto a ouvi-lo e a repetir suas coplas. Porque só assim o *Çapateiro* pode cumprir a função de oráculo de Vieira, assim como o de força discursiva vital à prosaicidade que busco demonstrar. E, mais do que trovador, Bandarra haveria de ser o Portugal que “[...] toca em algo essencial do humano [...]”<sup>220</sup>

Não se pode negar o devaneio de cumprir-se o Quinto Império, o Reino Universal de Cristo na Terra, sob o império das forças discursivas sublimes, porque a ideia quinto-imperial é “[...] indissociável de uma consciência poética [...]”, como adverte Esteves Borges<sup>221</sup>. Mas é imprescindível buscar-se a contraface prosaística da dicção de Vieira, em que o elocutor abra

<sup>217</sup> PEIXOTO, 2011, p. 78.

<sup>218</sup> COSTA, Fernando Jorge dos Santos. Trovas do Bandarra, *Cadernos de Trancoso*, n. 4. Câmara Municipal de Trancoso: Trancoso, 2000, p. 3.

<sup>219</sup> COSTA, *idem*.

<sup>220</sup> PEIXOTO, 2011, p. 78.

<sup>221</sup> *Id. ibidem*, p. 252.



mão de desmaiar jasmims, não lisonjeie precipícios, nem derreta cristais. Sobrepõe-se ao gongorismo o uso de elocuições prosaicas sem pudor do emprego da mentira, a pretexto de apurar-se a verdade. Mas com destemor suficiente para predicar um único credo num destino lusófono ainda não consumado, no qual cada homem seja imperador de si próprio e tenha de tomar consciência disto<sup>222</sup>.

A tarefa dos portugueses — diz Agostinho da Silva <sup>223</sup>— assinalada por Camões, Vieira e Pessoa, é expressar a “filosofia do imprevisível”, na qual a liberdade, a imaginação e a existência material gratuita são sonhar e viver. Só se cumpre este fado de renovação do mundo sob a forma de *surpreendência* da alma sem sobressaltos ao cotidiano. A imprevisibilidade – prefiro crer – só é consentânea com eventos triviais, tanto no cotidiano do homem dos Seiscentos quanto no nosso: o império de uma vontade desalgemada e senhora de si, apta a respeitar o *outro* e a operar no mundo real.

Vieira não precisou lambuzar-se de sebo de carneiro, como o desditoso Francisco Lázaro, para escorregar nos ares do sublime e do prosaico. Bastou-lhe a labidade e sua indiscutível genialidade. Foi-lhe suficiente um dia ser lenda de si mesmo no famoso episódio do “estalo”<sup>224</sup>. Contam seus biógrafos que Vieira adolescente sofria muito na escola, por dificuldades de aprendizado. A palmatória devia ser diária, como era costume nas escolas inicianas. Segundo André de Barros <sup>225</sup>— e aí começa a lenda — o menino rogava diariamente à Virgem Santíssima para que o livrasse da nuvem que obscurecia seu entendimento. Num desses momentos de fervor ou de êxtase, o menino teria sido tomado de forte dor de cabeça, como se tivessem golpeado o cérebro por dentro, chegando a pensar que morreria ali mesmo.

Não morreu o menino Vieira por convulsão cerebral nem por desidratação. Mesmo porque os Seiscentos ainda não haviam retomado a prática da maratona olímpica. Dar-se-ia o

---

<sup>222</sup> SILVA, *apud* CESAR, *id. ibidem*, p. 185.

<sup>223</sup> SILVA, *apud* CÉSAR, *op.cit.*, pp. 184-5.

<sup>224</sup> VAINFAS, *op.cit.* p. 34.

<sup>225</sup> *Apud* VAINFAS, *op. cit.*, p. 34.

toque milagroso da Virgem, a conceder-lhe as luzes da razão perfeita e de uma retórica invencível. No mesmo dia, o Vieira menino já seria outro.

Lázaro é memória e fábula do povo português — por morte desavisada. Vieira é lenda rascunhada pelas próprias mãos, durante seus 89 anos de vida: uma fábula que imagino ser mais prosaística do que prodigiosa, a protestar pelo devido reconhecimento e deferência. Uma narrativa escrita em pedaços de cotidianos dilatados e figurais, nem tão realizáveis como Vieira pretendia em suas *epifanias* a uma república fracassada, nem tão convincentes como em suas *litánias* a el-Rei não-ressuscitado.

\*

#### Notas

---

- (i) A onda de emigração em massas de portugueses nos anos 60 e a guerra nas colônias levam-me a José Luis Peixoto, um dos mais prestigiados escritores portugueses da última geração e um dos romancistas lusófonos contemporâneos com maior destaque no cenário internacional. Sobre as questões da emigração e da guerra, reporto-me ao seu romance, intitulado *Livro* (*in*: 2010), que tem como cenário a saga extraordinária da emigração portuguesa para a França — observo que os pais do autor também emigraram para aquele país. Entre uma vila do interior e Paris, entre a cultura popular e as mais sublimes obras da literatura universal, Peixoto delinea vestígios de um passado árduo que levou milhares de portugueses a procurar melhores condições de vida e, no caso de alguns, a escapar de uma guerra injusta. *Livro* marca a distância entre o idílio rural e a realidade cruenta. Peixoto é mestre em compassar seus romances em tempos cíclicos, às vezes até viciosamente cíclicos. É o que se vê em romances anteriores de sua autoria, como o amargurado *Nenhum olhar* (*in*: 2005) e o instigante *Cemitério de pianos* (*in*: 2006). Em *Livro*, vou dar destaque

a fragmentos de vida e de cotidiano que guardam pertinência com o problema da emigração da população e com o da guerra nas colônias, a partir dos volteios temporais habilmente construídos pelo autor, nos quais se evidenciam os destinos de uma nação esgotada. Sobre a guerra nas colônias: “[...]Eu sei que vou morrer na merda daquela guerra. Ou venho da lá sem uma perna, sem a pila. Eu sei, não me perguntes como mas eu sei. Aquilo não é para gajos como eu vais ver [...] Ah, a pátria e mais não sei o quê. Então, e porque é que sou eu que tenho de amargar com essa merda? Não me dizes? *Porque é que sou eu que tenho de ficar ali, esticado no caixão, a engolir a pátria à pazada?* (PEIXOTO, 2010, pp. 76/77, itálicos meus); “[...]A culpa é do Salazar, esse filho de uma correnteza de putas, esse cão[...]

(PEIXOTO, 2010, p. 97). Sobre o destino dos emigrantes, em momentos e vivências diversas: “[...]O que seria a França? A Adelaide sabia três coisas acerca do país para onde se dirigia: na França, as pessoas tinham máquinas que faziam a lida da casa, que varriam o chão, que lavavam a loiça e a roupa, braços de ferro; na França, as pessoas andavam de automóvel, mesmo para ir à padaria; na França, as pessoas comiam carne de cavalo. Esta última informação era a que mais espécie lhe fazia, tinha pena dos bichos[...]

(PEIXOTO, 2010, p. 105); “[...] Cosme já estava imparável. *Tinha vencido a guerra. Guerra, que guerra?* [...]” (PEIXOTO, 2010, p. 134, itálicos meus); “[...]E passavam meses, passavam estações francesas: invernos gelados, primaveras frias, verões frescos [...]” (PEIXOTO, 2010 p. 143). “[...]Paris não é minha, nem dos magrebinos, nem dos búlgaros, poloneses, nem dos senegaleses a carregarem elefantes de madeira, marfim de peschisbeque, pulseiras feitas da China, *muito menos é dos franceses, atarefados com seus erros e vogais babosas* [...]” (PEIXOTO, 2010, p. 218, itálicos meus). Sobre a Revolução dos Cravos e esperança dos portugueses emigrados: “[...]Depois, vai mudar o mundo todo. E Portugal vai mudar também. A escumalha há-de ser toda escorraçada. E havemos de entrar juntos em Portugal, vais ver[...]

(PEIXOTO, 2010, p. 169); “[...]Depois, dizia que a revolução tinha falhado, *os portugueses eram incapazes do sonho, o exílio prosseguia*[...]” (PEIXOTO, 2010, p. 237, itálicos).

- (ii) Quando faço menção às saudades do Medievo, creio vir bem a propósito a conjectura de que o Salazarismo nutre-se de importantes aspectos do corporativismo do Antigo Regime. Obviamente, levanto essa suposição com muito cuidado, pois o corporativismo em que se

enraiza o regime de Salazar precisa ser compreendido a partir do binômio dogmática-simbologia, cujas derivações discursivas são bem adequadas do professor de Coimbra que um dia foi chamado a assumir o poder em Portugal. Xavier & Hespanha (*idem*, p. 116) dão algumas diretivas para essa hipótese, quando dissertam a respeito da sobrevalorização do “pactismo” medieval ou moderno. Afirmam os autores que toda a atividade dos poderes supremos — ou mesmo do poder supremo — era orientada para a resolução de conflitos entre esferas de interesses, conflito que o Poder resolvia “fazendo justiça”, ou seja, atribuindo a cada um o que é seu. A erupção, no plano da teoria filosófico-social, destas concepções teve correspondência no domínio da dogmática jurídica, que fez surgir novos instrumentos conceituais justificadores de novas realidades sociais e novos arranjos de Poder. Continuam os Xavier & Hespanha (*id. ibidem*, p. 116, itálicos meus): “[...]O caráter suficientemente técnico de algumas dessas novidades jurídicas não nos deve enganar quanto ao seu alcance político, pelo papel central que elas têm como *investimento simbólico*. Na verdade, esta dogmática é o meio através do qual a auto-representação da sociedade do Antigo Regime assegurava a sua reprodução alargada. De facto, não se trata de proposições meramente especulativas quanto ao ser da sociedade; trata-se, antes, de proposições dogmáticas, que pressupõem uma verdade e se destinam a modelar normativamente a sociedade. Através delas, e das regras concretas acerca do governo da cidade que nelas continuamente se desentranha, *a imagem corporativa institucionaliza-se, transformando-se numa máquina de reprodução de símbolos [...]*. Tento abstrair, o quanto possível, da teorização filosófico-jurídica, aqui exposta em rápidas pinceladas apenas para efeito de hipotetização. O que me importa é atentar para o investimento simbólico da dogmática, e a institucionalização da imagem do pactismo que ainda vigoraria por muitos séculos em Portugal e que se transformaria, de fato, “numa máquina de reprodução de símbolos [...]” Esses instrumentos são sobejos nos Seiscentos de Vieira. Acredito que os mesmos pressupostos dogmáticos achavam-se presente na formação jurídica de Salazar e que todo este arcabouço institucional tenha influído sobremaneira na complexidade formal do exercício do Poder. Salazar nunca abriu mão nem do pactismo nem da simbologia das formas estruturantes ‘do Poder e de seu poder’. Aliás, ele próprio se julgava um símbolo vivo do regime.

- (iii) Escreverá Vieira em carta a D. Rodrigo de Menezes, em 1672, a propósito do Tribunal do Santo Ofício, anos depois do processo: “[...]A Inquisição é um tribunal santíssimo, e totalmente necessário, mas não pode ser santo, nem tribunal, governando-se com estilos ou injustos ou injustamente praticados, com irremediáveis danos, não digo já do temporal do Reino, mas da inocência, da verdade e da mesma fé[...]” (in BORGES, Paulo. *Agenda 2008*, s/p.)
- (iv) Malgrado a formação escolástica do jesuíta, é em Santo Agostinho que Vieira vai encontrar a expressão mais *acomodada* para o seus conceitos de escolha e de livre arbítrio. Na verdade, segundo Gilson (in: 1948), essas noções têm começo com a teoria aristotélica da escolha, concebida como uma decisão de vontade consecutiva a uma deliberação racional, expressamente elaborada. Mas é fato que Aristóteles não fala de liberdade nem de livre arbítrio. A análise do voluntarismo aristotélico das ações parece concorrer para o conceito de liberdade infinita: voluntário é aquilo que é “princípio de si mesmo”. Assim, todo homem “é o princípio de seus atos”. Essa noção de “princípio de si mesmo” é a definição da lei incondicionada, encontrada também, em Cícero – citado por Abbagnano (*idem*, p. 606) – outra importante fonte vieiriana –, para quem os movimentos voluntários da alma não devem procurar uma causa alheia, pois “[...]o movimento está em nosso poder e depende de nós: nem por isso é sem causa, visto que sua causa é sua própria natureza[...]” Esse conceito foi transmitido durante a Idade Média, sendo remodelado por Orígenes, Anselmo, Santo Agostinho e, mais tarde, por Santo Tomás de Aquino e Duns Scot, dentre outros. De fato, é com os cristãos, sobretudo os de língua latina, que a noção de liberdade – que hoje chamamos de liberdade psicológica – passa ao primeiro plano. A complexidade da fórmula *liberum arbitrium* incitou-os a se indagar onde se encontra o elemento que faz a escolha: o *arbitrium*, segundo o mesmo Gilson (in: 1948, p. 287), “[...] ao mesmo tempo uma escolha livre [...] todos estão de acordo em situá-lo, numa primeira determinação, na atitude do querer a se determinar a si própria de dentro[...]” (texto original, por mim traduzido: “[...] est em même temps um choix libre [...]; *liberum*, [...] tous sont accordés pour le situer, para une première détermination, dans l’aptitude du vouloir à se déterminer lui-même du dedans[...]”). Mas o que importa sublinhar, contudo, é que o “*querer é ser livre*” (GILSON, 1948). Santo Agostinho quis encontrar a atestação

do livre arbítrio nas Escrituras e sabemos que elas são inumeráveis, quando Deus nos prescreve ou nos proíbe de fazer ou de querer tais ou quais ações. Isso não é apenas uma verdade religiosa, uma peça indispensável de economia da saúde, é uma evidência que a experiência interna atesta a cada momento. A vontade é *mestre de si própria*: há sempre em seu poder o querer e o não querer, “[...]nada mais imediatamente à disposição da vontade que ela própria[...]” (GILSON, 1948, p. 288). Há uma inseparabilidade natural do querer e do seu ato, porque este nasce daquele e exprime que o ato de vontade é sempre livre. Disso se origina uma das mais importantes noções medievais: a da *liberdade* de exercício. Uma vontade pode ser livre em sentidos diferentes, no querer e no não querer, no exercer o ato ou não, e esta primeira liberdade é essencial. É o que os filósofos cristão exprimem de forma positiva, *identificando o livre arbítrio com a vontade*, ou antes com o ato de escolha que a vontade exerce. Santo Agostinho muitas vezes descreveu este estado particular do livre arbítrio com as possibilidades indefinidas de grandeza ou de miséria que o caracterizam. Diz ainda Gilson (*in*: 1948, p. 288): “[...] Num mundo onde tudo que é, tal como é, é bom, a liberdade é um grande bem; há bens de menos, mas podemos concebê-los maiores ainda. As virtudes, por exemplo, são bens superiores ao livre arbítrio, porque não saberíamos usar mal a temperança e a justiça, ao passo que é possível mensurar o livre arbítrio[...]” (No original, por mim traduzido: [...]“Dans un monde où tout ce qui est, en tant qu’il est, est bon, la liberté est un grand bien; il y en a de moindres, mais l’on pourrait en concevoir de plus grands encore. Les vertues, par exemple, sont des biens supérieurs ao livre arbitre, car on ne saurait mal user de la tempérance ou de la justice, au lieu qu’il est possible de mesurer du libre arbitre[...]”). Na visão de S. Tomás de Aquino – portanto, na melhor cepa jesuítica –, para existir o livre arbítrio não é necessário que o homem seja a *causa primeira* de si mesmo, como de fato não é, pois a primeira causa é Deus (ABBAGNANO, *id. ibidem*). Ressalve-se, entretanto, que a causa primeira não impede a *autocausalidade do homem*. O registro da posição escolástica, obviamente, tem seu peso sobre a ideação do livre arbítrio por parte de Vieira. Mas, tal posição não exclui a agostiniana, pois afinal, como assinala Gilson (*in*: 2006, p. 456), Santo Agostinho não exclui Santo Tomás de Aquino. Enquanto a natureza explorada por este é uma essência metafisicamente indestrutível, cuja necessidade intrínseca resiste à corrupção do pecado,

Agostinho descreve com o nome de natureza, o estado de fato determinado pelo pecado e aquilo que, nesse estado, autoriza a esperança de que o homem possa sair dele. Na verdade – remata Gilson (*in*: 2006, p. 456) – o bispo de Hipona “acima de tudo o [Santo Tomás] prepara e o convida.” Em Agostinho, diz GILSON (*in*: 2006, p. 456), a liberdade não pode ser reduzida a uma sentimento de escolha: trata-se de uma liberdade de agir plenamente. Tal liberdade deve envolver a transcendência do sentimento de opção, ou da esperança de que o homem pode sair do pecado. É que o sentimento de opção – alerta Brown (*in*: *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 466) — é um sintoma de desintegração da vontade: “[...] a união final do conhecimento e do sentimento envolveria de tal maneira o homem no objeto de sua escolha, que qualquer outra alternativa seria inconcebível[...].”

- (v) O valete aqui referido não guarda qualquer relação com o célebre verso de Fernando Pessoa: *Valete, Frates! Humilitate, Frates! Orate et laborate, Frates! Valete, Frates!* “[...] Adeus, Irmãos! Humilhai-vos, Irmãos! Orai e laborai, Irmãos! Adeus, Irmãos[...].” (livre tradução minha). *Valete, Frates* é uma epígrafe tradicional como símbolo de fraternidade em organizações esotéricas. Fernando Pessoa usou-a no final do poema “Os Tempos” do livro *Mensagem*, publicado em 1934, confirmando o caráter esotérico de sua obra. O livro termina com a saudação rosacruciana: “[...] Valete, fratres” – sede fortes, perseverai, passai bem, irmãos[...]. Na segunda estrofe do “Quinto Poema de Os Tempos (Nevoeiro)”, o poeta assim se expressa: “[...] Ninguém sabe que coisa quer./ Ninguém conhece a alma que tem,/ Nem o que é mal nem o que é bem./ (Que ânsia distante perto chora?) / Tudo é incerto e derradeiro. / Tudo é disperso, nada é inteiro./ Ó Portugal, hoje és nevoeiro.../ É a Hora! Valete, Frates[...].” Pessoa termina este poema com a expressão *Valete, Frates* (“Adeus, Irmãos”, ou “Valeu, Irmãos”) para simbolizar a cortina que se abria: a hora de despedida das Trevas e o encontro com a Luz, para os esotéricos. A hora, que era chegada, para Cavalcanti Filho (*Op. cit.*, p. 619), não era a hora de *Mensagem*, nem de Portugal: seria a hora dele mesmo, de Pessoa. *Vulnerant omnes, ultima neecat* (Todas as horas ferem, a derradeira mata). O Valete que faz a dedicatória no prólogo da edição das Trovas é personagem histórica.

- (vi) Diz Aníbal Pinto de Castro (*apud* BANDARRA, *op. cit.*, p. 9), em sua introdução à reprodução fac-similada da citada edição: “[...]‘O grande senhor de Portugal’, sob cuja égide surgia a ediçãozinha era nada menos que o embaixador de D. João IV na Corte de Luís XIV, D. Vasco Luís da Gama, 5º Conde de Vidigueira e 1º Marquês de Nisa, que fora um dos primeiros e mais fervorosos apoiantes da subida do Duque de Bragança ao trono. Figura marcante da diplomacia da Restauração, espírito culto e faustoso protector de Letras e Artes, possuidor de uma livraria magnífica, depois por ele mesmo aberta ao público, tomou a iniciativa de mandar traduzir e publicar várias obras que, nos meios políticos da Europa, muito contribuíram para defender e divulgar a causa portuguesa[...].”
- (vii) Observo que a acepção de “Brasil República Missionária”, tal como utilizada em Agostinho, parece não destoar da ideia da República guarani, fundada pelos jesuítas no Sul do Brasil, na fronteira com o Paraguai, Bolívia e Argentina. Nessa região, que muitos consideram a mais representativa do projeto missionário jesuítico no Novo Mundo, foram criados adensamentos populacionais bem planejados, possibilitando um estilo de vida cristão e bem arranjado aos anseios das populações indígenas. O governo civil era exclusivamente tribal e respeitava as hierarquias indígenas. A justiça era administrada pelos jesuítas; os crimes eram poucos e poucos os castigos. Cada família indígena tinha uma porção de terra, hereditária. A pecuária e o comércio prosperaram, de forma compartilhada. Embora a República Guarani baseie-se na concepção cooperativista — tão defendida por Agostinho —, não posso afirmar que o modelo que prevaleceu no Sul do Brasil tenha sido o pretendido por Vieira, segundo as formulações institucionais contidas em suas cartas.



## CAPÍTULO II

### 2. PROSÓDIAS DE UM PARAÍSO TERREAL: TÓPICOS DE IMAGÍSTICA NA EPISTOLOGRAFIA RÉGIA DE VIEIRA

“E nas terras de Thome  
Todos nellas bailareis [...]”  
Bandarra, *trova* 67<sup>226</sup>

“As nossas acções são os nossos dias; por elas se contam os annos, por elles [os tempos] se mede a vida: enquanto obramos racionalmente, vivemos; o demais tempo duramos.”

Antônio Vieira, *Sermão das Exéquias do Conde de Unhão*<sup>227</sup>

#### 2.1 - Nos veios prosaísticos das aventuras celestes e mundanas

Um croqui das dimensões não discursivas da epistolografia jesuítica — e, explicitamente, vieiriana — suscita o exame das circunstâncias histórico-literárias que afluem nas alegorias de um paraíso terreal ou perdido em terras brasileiras. Nessa rota interessa-me perceber o compasso das alegorias a partir de *prosódias*: as mais adequadas e oportunas pronúncias que sinalizavam, no Medievo europeu e português, a geografia *paradisiaca* e a cartografia *fantástica* de um mundo ainda por descobrir-se. São prosódias ou entonações discursivas que enriqueceriam, mais tarde, os devaneios dos desbravadores de ouro, de prata e de almas na América, recheariam a imagística dos seus relatos e escorreriam na inventividade prosaística da correspondência régia do Padre Vieira.

Meu propósito preambular é exhibir o surgimento, nos primeiros cenários da cristianização, de uma formação discursiva emanada não mais da sublimidade dos modelos clássicos, mas de acontecimentos cotidianos envolvendo o indivíduo comum. É mostrar como mudança desse eixo, entre a baixa Antiguidade e a alta Idade Média, suscitou um processo inédito de individuação do homem, de expectativa de uma escrita literária mais leve e de

<sup>226</sup> *Op. cit.*, p. 26-27.

<sup>227</sup> *In: Sermões - obras completas*, 1948, Tomo VX, pp. 329/330.

interpretação circunstancial das alegorias contidas nos textos sacros e profanos — elementos imprescindíveis ao alcance das prosódias do tão desejado paraíso terreal.

Não pode fugir da lembrança que o Novo Mundo foi avistado a partir de uma topografia essencialmente cristocêntrica. Descobrir a trajetória do imaginário nos horizontes colombianos e seu incitamento sobre as práticas discursivas de um Portugal quinhentista, manuelino e bravejador requer uma incisão mais profunda no tempo. Exige o revigor das elocuições estabelecidas quando o cristianismo triunfava contra a ebiez das práticas pagãs. A receita do triunfo cristão foi buscar outras armas de persuasão do discurso, que não apenas as baseadas na sublimidade da cultura racionalista e excessivamente personalística da Antiguidade.

Isso não significa que os riscados da geografia paradisíaca e da cartografia imagética novomundista fossem menos espetaculares ou sedutoras do que as prosódias ou ortoépias dos tão sublimes modelos grego-romanos. Estou a referir-me a novas prosódias ou acentuações retóricas, sem a métrica ditirâmbica, assentadas na simplicidade do hebraico do Antigo Testamento — que aglutina, não hierarquiza, segundo Stroh<sup>228</sup> — e nos ecos do aramaico da conversação de Jesus, que influirão, inegavelmente, na tonalidade das traduções dos textos sagrados confluentes na *Vulgata*. É precisamente na singeleza desses elementos compósitos do discursivo humilde que o cristianismo moveu, com inegável sucesso, o impulso de elevação ao sobrenatural, longe de tentações apolíneas ou dionisíacas.

Mas neste espaço de novas variantes, o êxito de transmissão da palavra de Deus dar-se-ia no vigor de uma dimensão discursiva apoiada num “movimento de profundidade”<sup>229</sup>. Quero dizer: a deslocação do eixo então dominante, ocorrida quando o cristianismo soube apurar a fórmula de poder — ou a *ordem do discurso* (i) — sobre a massa de gentios e fazer emergir delas uma emoção presta, franca e, sobretudo, prosaica. No dizer de Auerbach<sup>230</sup>, a magia do cristianismo “[...] não é menos mágica do que a embriaguez sangrenta, e é mais poderosa, porque é *mais ordenada, mais humana e esperançosa* [...]”

---

<sup>228</sup> STROH, Wilfried. *El latín ha muerto, ¡ Viva el Latín! Breve historia de una gran lengua*. Trad. Fruela Fernandes. Barcelona: Ediciones del Subsuelo, 2012, p. 156.

<sup>229</sup> AUERBACH, 2004, p. 59.

<sup>230</sup> *In*: 2007, p. 59.

A pretensão dessas análises iniciais expande-se no tempo histórico e mítico: parte das primeiras investidas contra o discurso romanizado, perpassa as composições alegóricas repetidas ao longo de séculos de literatura sacra e mundana, até alcançar o Baixo Medievo e o Barroco ibérico e o português, especificamente. Muito mais do que a magia, o que fascina, nos cenários de cristianização, é que seus atores ou detentores da ordem narrativa e da ordem discursiva — formadoras das línguas nacionais ou línguas romances, segundo a terminologia de Stroh<sup>231</sup> — passaram a preocupar-se com o indivíduo nos acontecimentos quotidianos.

Por este motivo, afirma ainda Auerbach<sup>232</sup>, a disciplina cristã “[...] dirige-se imediatamente para o indivíduo e o individual [...]” Ou seja, a sublimidade greco-romana cedeu passo nos perímetros inéditos das práticas discursivas do dia a dia do homem comum. Este, mais destemido, foi encorajado a deixar de ansiar por aquela perfeição inefável do mundo clássico. E a massa plebeia foi aos poucos tomando lugar nas frisas do discurso do autodomínio individualista, aristocrático, comedido e racional.

A ideia de um mundo distanciado da perfeição e compartilhado por seres humanos sujeitos a forças hostis fazia parte da topografia religiosa da baixa Antiguidade — assegura Brown<sup>233</sup>. Até então, a imaginação religiosa do homem era partilhada em compartimentos estanques. Numa cosmogonia crua, pode-se afirmar a existência de dois mundos: este e o próximo, cada um governado por seus dirigentes. Os deuses pagãos, portanto, eram quase impossíveis de banir, pois não eram os deuses olímpicos clássicos, mas *forças sem rosto*, continua o biógrafo de Santo Agostinho<sup>234</sup>.

Essas *forças sem face* não podiam ser tangenciadas, apesar dos horizontes abertos pela iconografia pagã. As forças do imaginário pagão foram responsáveis pelo abismo que se abriria entre as preocupações cotidianas do homem — suas moléstias, suas angústias, suas ambições, “[...] seu agudo sentimento de ser objeto de influências malignas [...]”<sup>235</sup> — e a

---

<sup>231</sup> *Idem*, p. 169.

<sup>232</sup> *In*: 2004, p. 80.

<sup>233</sup> *Idem*, p. 307.

<sup>234</sup> BROWN, *id. ibidem*, p. 308.

<sup>235</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 308.

supremacia de um deus que tantos filósofos haviam prometido como grandioso e remoto demais para a tarefa diária de viver em paz e em prosperidade neste mundo.

Na clivagem do imaginário de um rebanho praticamente náufrago, Cristo “[...] era eminentemente adequado como um deus do outro mundo: deveria ser adorado pela vida eterna [...]”<sup>236</sup> A eternidade prometida podia ser tocada por meio de ritos e de emblemas muito mais compreensíveis pelo homem comum, porque materializáveis e presenciáveis — “[...] *hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur* [...]”<sup>237</sup>

A divindade passou a ter rosto: *era corpo e sangue* e se apresentava de forma instantânea e desejada, pois se oferecia aos fiéis. O divino dá-nos o mesmo sangue que um dia derramaremos e o mesmo corpo que um dia o entregaremos. Isso era um claro aceno para abertura ao gentio das portas dos céus. Portanto, a ritualística cristã teve papel decisivo na percepção menos abstrata de um Deus provedor e salvador de um rebanho ainda atordoado. Eis o Deus gestal e corporal: livre de atitudes insanas e passionais de impor catástrofes, castigos e moléstias; encarnado como homem e pronto a oferecer a salvação.

Essa foi uma percepção adquirida nos primeiros séculos do cristianismo. Uma recepção cosmogônica primordial para a *substantivação* da alegoria do Filho de Deus. Isso porque o Cristo Salvador teria de manifestar-se no outro mundo, mas seus sinais exteriores *já se faziam presentes neste*. Era preciso desgarrar-se da imagem de deuses soberbos e de homens radicalmente extramundanos elevados ao Olimpo em vida (ii). Era necessário cortar as algemas dos homens radicalmente humanos, que suspiravam pela libertação daquele cativeiro — como os judeus na Babilônia.

Creio ser razoável tomar essa alegoria da ordem narrativa como um *marco zero no processo de individuação do homem* (iii), vincado em pressupostos perfeitamente concretizados e presenciados na realidade, por meio da fraternidade e do encontro real do ser humano com o seu próximo — enfim, por uma gênese cristã da alteridade. O abandono da cultura antiga fez surgir as primeiras alegorias na indicação, por meio das Escrituras, do caminho da salvação — numa perspectiva mais elevada — ou na condensação das moléstias,

<sup>236</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 308.

<sup>237</sup> “[...] Isto é o meu corpo, que será entregue por vós [...]” (tradução minha). Trecho extraído do *Missale Romanum. apud Administrationem Patrimonii Sedis Apostolicae in Civitate Vaticana*, 2002: *pro textibus lingua latina*, p. 17.

da angústias, das ambições, dos êxitos e dos infortúnios do homem comum numa expectativa mais trivial e imediata.

Contudo, essa nova perspectiva alimentou o contraste entre a simplicidade própria aos mais humildes e a sublimidade dos mistérios revelados a poucos, “[...] não os eruditos e aos orgulhosos, mas àqueles *qui non sunt leves cordes* [que não são levianos de coração], por mais simples que sejam [...]”, como registra Auerbach.<sup>238</sup> Ao mesmo tempo que as Escrituras convidam a todos a uma fala humilde, elas dão sustento aos mistérios mais sublimes, que precisam ser exercitados “[...] com uma verdade secreta [...]”<sup>239</sup>, a repercutir na consciência e no coração do cristão.

O exercício retórico desses mistérios passa a exigir a suprema e paradoxal habilidade de servir a sentimentos mais profundos e autênticos — comprovando que a “[...] simplicidade popular não é garantia contra o vazio do coração [...]”<sup>240</sup> A substância bíblico-cristã era tão forte que não pôde deixar de submeter-se à retórica: uma retórica travada numa ordem narrativa de estilo simples, que só se viabilizou pelo espírito e pelos temas nela enredados. Mesmo o mistério da Encarnação não poderia ter sido narrada de outro modo a não ser em estilo baixo e humilde <sup>241</sup>. Essas elocuições ditas baixas (iv), no entanto, foram remodeladas no contato com o sério e o sublime, com a destruição das barreiras entre o “eu” e o “tu”, num nível estilístico inadmissível na Antiguidade clássica.

O que se passa na ordem narrativa obviamente repercute na ordem da língua, ou na ordem de tantas línguas vulgares, que, pouco a pouco, vão-se libertando das fórmulas latinas ou as absorvendo naquele cotidiano experimentado com outra expectativa. Entre avanços e retrocessos daqueles tempos, algumas figurações foram adquirindo vivacidade e dignidade literária, até o ponto de criar-se um novo “estilo elevado” <sup>242</sup>. Todavia, cuida-se de um estilo livre da rigidez das composições e justaposições da poética greco-romana e da retórica clássica. Um dos efeitos desse novo estilo e da retórica cristã é a aproximação entre pessoas

---

<sup>238</sup> *In*: 2007, p. 20.

<sup>239</sup> VOLUSIANO, *apud* AUERBACH, 2007, p. 21.

<sup>240</sup> AUERBACH, 2007, p. 67.

<sup>241</sup> AUERBACH, 2007, p. 58.

<sup>242</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 102.

reais, não entre deuses e semideuses, e “[...] sua capacidade de exprimir a consciência imediata do vínculo que une a comunidade humana — todos nós, aqui e agora [...]”, conforme salienta Auerbach<sup>243</sup>.

Toda ampliação da linguagem literária à custa das *diversas camadas extraliterárias da língua nacional* está intimamente ligada à *penetração da linguagem literária em todos os gêneros* (literários, científicos, publicísticos, de conversação, etc.), *em maior ou menor grau, também dos novos procedimentos de gênero de construção do todo discursivo*, do seu *acabamento*, da inclusão do ouvinte ou parceiro, etc. o que acarreta uma reconstrução e um renovação mais ou menos substancial dos gêneros do discurso.<sup>244</sup>

Os laços menos corrediços das Escrituras passaram a ser desfeitos mediante interpretação alegórica, curialmente utilizada diante da comodidade de se alcançar o homem comum. Afinal, se a massa de gentios passou a ser representada figurativamente no cotidiano e na ordem das nascentes línguas vulgares, é possível pensar que o mesmo recurso fosse cabível para o povo compreender a palavra de Deus.

Os donos da ordem do discurso — agora detentores do discurso hermenêutico — tinham poderes seculares, a ele confiados por uma Igreja cada vez mais soberana e estruturada, e não mediriam esforços nem armas para ganhar novas almas a Cristo. Os depositários dessa intenção discursiva, diante da universalização da igreja romana e da necessidade de preservar seus dogmas, impostos a um rebanho inapelavelmente ignorante, não resistiram à pulsão de enrijecer os mecanismos da práxis católica, na transmissão e na recepção da palavra pelo rebanho, ou seja, na inclusão do ouvinte da formação discursiva.

A alegoria permaneceu durante séculos como raiz verdadeira de interpretação cristã. A tentativa de imposição de um sistema menos flexível de interpretação alegórica era até compreensível, mas inviável. À Igreja não interessava impedir os voos altivos de suas águias — altaneiras e essenciais à sua doutrina. Ela pretendia cortar os liames da leitura greco-latina do mundo que deixava a Antiguidade e entrava no Medievo. Portanto, queria atacar de frente a cultura antiga, num processo de contínua restrição. Ou seja, aqui se visualiza a necessidade

---

<sup>243</sup> In: 2007, p. 65.

<sup>244</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 268 (itálicos meus).

de uma unidade indissolúvel do aspecto semântico-objetivo, vinculada *a uma situação concreta da comunicação discursiva*, em todas circunstâncias coletivas e individuais.

A alegoria hermenêutica cristã passou, então, a ser uma semântica de *realidades* descobertas pelas coisas representadas pelas palavras do texto sagrado, “[...] pouco importa [fossem] palavras de sentido próprio ou figurado [...]”<sup>245</sup> Passou a ser um emblema lavrado a partir da matéria-prima da literalidade dos textos bíblicos: uma *pronúncia relacional* — uma elocução facilitadora da troca de registros —, uma *prosódia* mais visível pelo destinatário do discurso e mais utilitária do ponto de vista do autor da elocução.

Mas, como enxergar um filão prosaístico nesse emaranhado alegórico traçado ao longo de séculos? Trata-se de uma questão laboriosa, que leva em conta inúmeras incógnitas. Aquela que demanda maior esforço valorativo, quando se tenta procurar alguma solução para o problema, é insubmissão da *prosaística* a sistemas subjacentes. Melhor contextualizando: prevalece a incógnita da insubordinação da *prosaística* a um sistema interpretativo inflexível.

O veio prosaístico a ser buscado nas chamadas *semânticas de realidades* e a ser revelado nas alegorias hermenêuticas cristãs não abandona a desconfiança na sua redução a qualquer tipo de sistematização. Ele pressupõe o vigor de acontecimentos triviais — não, a força do sentido da palavra forjada sobre o seu sentido literal ou figurado pelos donos da vontade discursiva.

As palavras e os gêneros de discurso — dizem Morson e Emerson<sup>246</sup> — acumulam significados de forma gradual, em séculos de experiência bastante diversificada, que estabelecem “[...] avaliação sobre avaliação, entonação sobre entonação [...]”<sup>247</sup> Ou seja: são prosódias sobre prosódias do acontecer trivial, físgadas no evolver dos séculos. São acentos de difícil percepção, que não comportam nesta ou em qualquer outra pesquisa equações simplificadoras e monovalentes.

Dizer que a criatividade é um elemento facilitador para resolver, como por encanto, a equação *prosaística* pode ser um juízo apressado. A criatividade não deixa de ser elemento imprescindível à interpretação do discurso religioso. Antes de mais nada, porque essa intenção

<sup>245</sup> HANSEN, 2006, p. 92 (itálicos originais).

<sup>246</sup> In: *Criação de uma prosaística*, p. 54.

<sup>247</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 54.

discursiva não comporta uma só grandeza: exige modulações e entonações diversificadas para enfrentar a tensão entre a *imagem* e o *sentido*, que requer a interpretação. Em nenhum terreno discursivo — quer em estilo simples, quer sublime —, as Escrituras deixam de demandar um esforço mínimo de interpretação. Segundo Ricoeur <sup>248</sup>, *kērygma* e *hermēneia* seguem de mãos dadas: a conexão entre a ordem narrativa e o processo metafórico abre caminho para infinitos ensaios interpretativos.

*Kērygma* e *hermēneia* — verdade e interpretação — passam pelos rebentos mais fecundos da imagística e pela depuração metafórica <sup>249</sup>, antes de se depurarem na inteligência prosaica dos povos. A prosódia aqui avistada pode mergulhar e se perder numa pulsão poética do texto bíblico: um animado desfecho para a tensão entre a imagem e o sentido. Mas também pode desnaturar-se como apologia didática das Escrituras, repleta de componentes dogmáticos e sistematizados, como no caso das glosas. Donde justificar-se o malogro da tarefa de agarrar-se, com ímpeto e ligeireza, a entonações (supostamente) simplificadoras e esquemáticas.

Até o momento, minha inquirição tangencia um semblante prosaico — mesmo empalidecido — das alegorias hermenêuticas cristãs, considerando a premissa de que o cristianismo teria deslocado a ordem do discurso na baixa Antiguidade, passando a preocupar-se com o indivíduo nos acontecimentos quotidianos. Impõe-se, todavia, seguir alguns vestígios das prosódias do cotidiano, pinçados de momentos históricos e míticos distintos, atados ou não à gênese cristã da alteridade.

Essas averiguações transcorrem sob vigia contínua da ordem da língua, nas diversas circunstâncias do aparecimento dos idiomas vulgares no Medievo ibérico. Darei destaque a um momento específico: aos lances nos quais o português — a que os antigos denominava *romanzo* ou *língua romance* — apossava-se e se desapossava do latim até ver despertar a consciência da língua vulgar como língua nacional. Eis a oportunidade em a língua portuguesa começa adquirir os contornos de dignidade prosaística. Isso se dá quando nossa língua vai se desgarrando do latim. A esse propósito, dirá Agostinho da Silva <sup>250</sup> que “[...] a

<sup>248</sup> In: *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006, p. 131.

<sup>249</sup> Tenha-se em conta que nestas considerações e apropriações sequer cogito de fazer distinção entre interpretação alegórica e metafórica.

<sup>250</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 150 (itálicos meus).



língua latina que Roma nos fornece é apenas o aço, *a matéria-prima que nós logo cunhamos*, como os catalães ou os franceses em função dos diferentes tipos de mentalidade [...]

Postas as condições embrionárias da língua — sobre as quais D. Diniz firmara os primeiros passos da literatura portuguesa —, o fato de a nascedoura literatura apossar-se da língua deu origem à formação da corrente literária ou erudita, “[...] que, então, claramente, se estabeleceu ao lado da corrente popular, *continuação da linguagem que existia* [...]”, segundo certifica Sequeira <sup>251</sup> Um nascer esperançoso, no qual a literatura toma posse da língua culta e se derrama copiosamente no polo erudito e noutro popular — onde o prosaico eleva-se à dignidade de fonte vernacular, na propagação diacrônica da língua e no acúmulo do capital espiritual, colhido da fraseologia popular.

E que linguagem existia? Havia o latim, nos primórdios da nacionalidade — dá-nos testemunho o mesmo Sequeira <sup>252</sup>—, língua básica ao ensino voltado quase exclusivamente à vida eclesiástica. Era a língua, ou melhor, o *palavreado*, dos documentos oficiais: o latim notarial, “[...] tão injurioso ao gênio do Lácio [...]” <sup>253</sup> Era também a língua das missas, das orações e do púlpito. Porém, diante do analfabetismo desbaratado, era manifesta a ignorância do idioma culto. Os sermões eram letra morta para a maior parte dos leigos, que percebiam os pregadores “[...] apenas pelas exibições que estes faziam, *pelo tom da voz e pelos gestos*, como acontece nos teatros àqueles espectadores que não entendem a língua em que se representa [...]” — nota o filólogo português Leite de Vasconcelos <sup>254</sup>.

A referência a Leite de Vasconcelos é um achado precioso a comprovar que, na gênese da língua portuguesa, a expressão prosódica teve papel central. Esse parece ser um dos raros instantes da percepção *prosaística* — aqui comprovada documentalmente. O registro histórico permite um encontro de valia com a fraseologia vulgar: na *re-articulação* de expressões audíveis pela gente ignorante por meio da repetição da tonalidade e da gestualidade dos

---

<sup>251</sup> SEQUEIRA, F. J. Martins. *In: Estudos de linguística. Aspectos do português arcaico*. Lisboa: Livraria Popular, 1943, p. 15 (itálicos meus).

<sup>252</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>253</sup> *Id. ibidem*, p. 14.

<sup>254</sup> *Apud* SEQUEIRA, *op. cit.*, p. 14 (itálicos meus).

detentores da ordem da língua e dos elocutores da ordem narrativa. O que parecia *letra morta* passou a ser avivado de maneira natural pela gente ignara.

É sensato crer que nenhuma massa analfabeta, em qualquer época ou lugar, fosse no Portugal medieval ou alhures, poderia ter sido receptora de elocuições religiosas em língua latina. Aquela gente simples, contudo, nos primórdios do sentimento de nacionalidade, foi capaz de causar algum bulício nas camadas cultas e de dar os primeiros compassos diacrônicos da “ordem da língua portuguesa”<sup>255</sup>. Nessa obra de séculos, foi instrumento efficacíssimo a *oralidade*: a memória auditiva (*o tom da voz*) e visual (*a gestualidade*) eram os únicos recursos de que dispunha o povo para o armazenamento e transmissão de conhecimentos e valores às gerações posteriores — as entonações sobre entonações, as prosódias sobre prosódias.

A fórmula popularesca era simples: se o discurso sagrado não era compreensível em latim, sê-lo-iam as prosódias e as encenações ouvidas e *presenciadas* em língua culta, mais tarde percebidas e apuradas pela sabedoria prosaica. Os tons e os gestos repetidos pelo homem do Medievo e pelas gerações sucessivas foram cinzelando com toques singelos — porém notáveis — o monumento da alma portuguesa e lusófona. Eis o princípio imaterial que emoldurou a identidade do povo, sob a guarda de contadores de histórias, de trovadores, de cantores e de outros tipos de arautos, que na prática eram autenticamente os portadores da memória da comunidade, como é caso modelar o das *Trovas do Bandarra*. Tudo isso faz levar a crer que a língua portuguesa é uma *gesta plural*: uma proeza de acontecimentos discursivos coletivos e individualizados, mas radicalmente concretos.

O esforço de garimpar num veio prosaístico das pronúncias de tantas venturas e desventuras, celestes e terrenas, é compensado ao enxergar sinais da *inteligência prosaica em molde bakhtiniano*, na decodificação do discurso culto pela gente simples do Portugal medieval. Mesmo ciente de que essa fraseologia dará origem à vertente literária popular, devo registrar que a produção lírica do repertório trovadoresco português, deslanchado com a construção prosaica do vernáculo, mostra-se ressentido com uma imagem deformada e

---

<sup>255</sup> Expressão cujo cunho foi evidenciado por MENDES, 1989, p. 31.

incompleta construídas pelos séculos. Havia necessidade de patentear-se o reverso da medalha, segundo Lapa<sup>256</sup>:

[O]s nossos trovadores não tinham olhos postos no ideal; também fitavam as realidades quotidianas, *com olhos de ver*; e a argúcia e o engenho que punham na casuística do amor, sabiam empregá-los outrossim na *descrição e repreensão dos ridículos e das mazelas dos contemporâneos*.

A análise dessa prosaicidade requer um olhar sobre a face opaca do espelho da vertente literária popularesca. Esse exame requer atenção sobre as circunstâncias da penúria econômica do *populus in populo* e sobre a ausência de liberdade para se divertir e para praticar arte. Reclama-se uma visada para além do desprezo das classes privilegiadas econômica, social e politicamente, para além da desigual repartição da riqueza: uma olhadela para o ideal de vida e visão de mundo que se pretendia vedar aos infortunados. A plebe dava sinais de aparente resignação e de passividade, diante da impossibilidade de escapar à dominante ideologia senhorial. Mas nunca renunciou aos sinais de um paraíso, onde a felicidade lhe chegasse em vida. Nunca abriu mão do exercício da inventividade cotidiana.

Para Bakhtin, o objeto do esforço humano é criado no processo cheio de *criatividade*, a ação não pode ser exaustivamente descrita por se referir a condições nas quais ela surge, as pessoas não são apenas o produto de sua biologia e biografia, *o mundo permite a surpresa real*, e nós seres humanos estamos sempre fazendo mudar o que ‘dado’ a nós como algo que é parte ‘criada’ (*zosdan*) por nós .<sup>257</sup>

Onde irrompiam vestígios de paganismo, corria logo a Igreja a exorcizá-los com sua mão de ferro. Festas populares, cantos, danças, autos profanos, ainda que sem malícia, eram proibidos pelas constituições dos bispados. Mas — anota Guerreiro<sup>258</sup>—, o povo, meio cristianizado, insistia em cantar e em bailar dentro ou no adro das igrejas, em romarias e

<sup>256</sup> Prefácio. In: *Cantigas d’escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Coimbra: Editorial Galáxia, 1965, p. VII (itálicos meus).

<sup>257</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, pp. 54/5. Texto original, por mim traduzido: “[...] For Bakhtin, the object of human effort is created in the eventful process of creativity, action cannot be exhaustively described by referring to the condition in which it arose, people are not just the product of their biology and biography, their world allows for real surprise, and we human beings are always turning what is ‘given’ to us into something is in part ‘created’ (*zosdan*) by us [...]” (itálicos meus).

<sup>258</sup> GUERREIRO, M. Viegas. In: *Para a história da literatura popular portuguesa. Biblioteca breve*, vol. 2. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1993, p. 39.

procissões, nas ruas, nas praças, nas bodas e nos enterros — “[...] o que tudo era tido por abuso e artes do diabo pela alta hierarquia eclesiástica [...]”<sup>259</sup> Seja bem registrado: algo condenável pela alta hierarquia da Igreja, porque a baixa classe clerical, apesar das cominações, misturava-se à plebe, “[...] dando-lhe folga ao corpo [...]”<sup>260</sup>

De fato, no âmago da vida moral do Medieval, conforme aponta Saraiva<sup>261</sup>, pairava a oposição entre a vida terrena e a vida eterna, entre o sagrado e o profano, entre a dor desta vida e o gozo eterno prometido aos eleitos. Corpo e alma poderiam coexistir lá no fundo, mas apenas pela interposição de um conflito doído, somente resolvido pelo sacrifício supremo (a morte beatífica e martirizada), pela mutilação ou pela flagelação, a configurar a apologia da castidade como valor absoluto<sup>262</sup>. Esse dilema foi transposto a enlaçamentos discursivos em que a magnificência divina era sublimada em face da fraqueza da natureza humana. Essas formações discursivas geraram enigmas hermenêuticos em frente às diversas fontes da espiritualidade medieval.

Os embates entre o sacro e o profano passavam à revelia das preocupações do cotidiano do povo sofrido e resignado daquele tempo. Bastava-lhe decifrar, por seus meios e modos, as ameaças terrenas e as promessas celestes feitas nos púlpitos. Explicações obscuras encontravam guarida na *presentificação* dos arcanos e na *decantação* dos mistérios no trivial, nos mesmos moldes do cristianismo primevo. Os dilemas incompreendidos e as frustrações irresolúveis do abismo social eram como que purgados pela literatura popular. Cabia nas manifestações literárias prosaicas toda a matéria que o povo entendia e de que gostava —também a que não podia entender e a que repelia, mesmo compreendendo. Era a voz de Deus que se fazia ouvida pela boca do povo.

---

<sup>259</sup> GUERREIRO, *idem*, p. 39.

<sup>260</sup> GUERREIRO, *id. ibidem*, p. 39.

<sup>261</sup> SARAIVA, *apud* BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *In: Literatura portuguesa medieval*. Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, 1990, pp. 104-5.

<sup>262</sup> BUESCU, *idem*, p. 105.

A poesia possuiu-o [a Deus], exprime-se [N]ele pura e verdadeira, *sem falsos adornos* que a conspurquem. [Do] *mistério poético se exclui a lucidez intelectual*, o juízo crítico que seleciona, ordena, apura, operações de espírito tão naturais no homem como a sensibilidade estética forçosamente actuanes em toda a criação artística.<sup>263</sup>

O conhecido e estimado pelo povo não pairava sobre regiões abstratas — negava-se a exercícios sincrônicos. A alegoria não exercia sobre o povo o mesmo poder magnetizante comunicado aos detentores da vontade discursiva desde os tempos da Patrística. O alegórico na literatura popular portuguesa representava uma ideação, singela e sincera, presa a uma *reminiscência da realidade*: um elo suficiente apenas para preservar a verossimilhança do que se depurava em verso ou em prosa. O homem do povo tinha por certo ser o seu corpo envoltório de uma alma perene — essa, era uma verdade visível, palpável nos ritos; acomodáveis a dogmas e, ao mesmo tempo, a ele esquivos. Tudo concorria para a configurar uma força com rosto para as bem-aventuranças eternas e para as desventuras mundanas e cotidianas: as primeiras, filtradas; e as segundas, atualizadas na fraseologia popular e na evolução da ordem da língua.

Estamos, portanto, em face de um fragmento de vida, cujo conteúdo e forma se actualizam, são verdade presente, *força dinamizadora, independente de os factos serem antigos ou modernos, verossímeis ou inverossímeis*. E até circunstâncias e acidentes históricos, sem nenhuma analogia no presente, alcançam ressonância no espírito de quem diz ou assiste, ainda que mais não seja como evocação saudosa o indefinível sentimento.<sup>264</sup>

Os veios prosaísticos parecem evidenciar um despertar de novas perspectivas ou dimensões discursivas, mediante a *interpretação e re-interpretação* do quotidiano do homem comum — uma ordem narrativa real e paradoxalmente simbólica, variável ao sabor de experiências partilhadas por uma comunidade nas perdas, nos triunfos e nos desastres. A milenária experiência acumulada pelo povo português desembocou em jogos de expressão e de persuasão de sua pronúncia literária, numa linguagem manejada com dissimulação contida e arredia, num esforço demorado de vivências — algo bem diverso das variáveis dos detentores da ordem do discurso.

---

<sup>263</sup> GUERREIRO, *op. cit.*, p. 29 (itálicos meus).

<sup>264</sup> GUERREIRO, *op.cit.*, p. 32 (itálicos meus).

Por meio desse cancionário tão autêntico, a língua portuguesa enriqueceu-se de sinônimos e para cada vocábulo “[...] estabelecera-se uma farta vegetação polissêmica [...]”<sup>265</sup>.

Ao longo do tempo, o gênero acumula sabedoria e possibilidades, torna-se adaptável a diversos contextos e estende seu alcance sobre vários tipos de experiência. Dessa forma, a experiência contínua molda a história de um gênero, em cuja base está a evolução de hábitos de percepção por um certa classe [...] Assim, *a criatividade pode ser entendida com o diálogo da individualidade com a tradição*, o que significa que cada visão de mundo que não concede um rico significado para cada um desses termos — diálogo, individualidade e tradição — será o que se estende incapaz de compreender a criatividade.<sup>266</sup>

Acredito que, nesse ponto de convergência, ficaram ratificadas as prosódias sobre prosódias — agora com mais altivez —, pelo fato de elas agregarem forças zelosas o bastante para estabelecer a verossimilhança ou a inverossimilhança da fraseologia popular. Ou, quiçá, para formatar uma verdade que apagasse o passado sofrido e antecipasse um futuro possível para aquela gente humilde.

E, assim, foi-se justapondo avaliação sobre avaliação, no seguimento das gerações, de forma a engendrar uma “tradição inventada”<sup>267</sup>. Isto é: práticas discursivas advindas das camadas mais humildes a confluir na execução de certas solenidades e rituais e a inculcar valores por meio da oralidade. O importante é perceber que um passado histórico adequado e confortável à comunidade narradora sempre requer continuação. Tocar nesse passado não impõe ressuscitar preciosismos ou anacronismos, mas preservar as pegadas de um tempo imemorial, inextinguíveis em solo cotidiano.

---

<sup>265</sup> LAPA, *idem*, p. XIII.

<sup>266</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, p. 75. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...]Over time, the genre accumulates wisdom and possibilities, becomes adaptable to diverse contexts, and extends its range over various kinds of experience. In this way, ongoing experience shapes the history of a genre, which is at base the evolution of perceptual habits of a certain sort [...] Thus, creativity must be understood as the dialogue of individuality with tradition, which means that any worldview that does not give a rich meaning to each of these terms—dialogue, individuality, and tradition—will be to extend unable to comprehend creativity [...]” (itálicos meus).

<sup>267</sup> HALL, Stuart. *In: A identificação cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10a ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005, pág. 54.

Essa espécie de laudatório ritualístico também suscita entre os povos a necessidade de narrativas nacionais, expressas num “mito fundacional”<sup>268</sup>. Embora não seja cabível a esta pesquisa aprofundar no tema, não posso deixar de anotar que o desabrochar de fábulas do imaginário popular — num tempo igualmente mitificado — permite as mais leais interpretações da alma nacional, nos momentos decisivos de sua formação. Por este motivo, é bem propositada a assertiva de Hall<sup>269</sup>: “[...] O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. *Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro [...]*”

Volto à contextualização inicial: uma vez desencoberto o Novo Mundo, as verdades ou as verossimilhanças de um passado mítico e histórico, e, principalmente, as suas impressões colhidas no dia a dia do *populus in populo* dos Quinhentos, passaram a ser travejadas em alegorias de um *paraíso terreal*, talvez perdido em terras brasílicas. A vontade daquela gente resignada, quase martirizada no tardio medievalismo ibérico, fora contaminada de forma irreversível e epidêmica pela urgência de *reatualizar* as narrativas e de *reeditar* a História. A trama social viva permitiu a construção de novas ordens narrativas em extratos de cotidianos supostamente menos sofridos.

Com efeito, havia territórios no além-mar — não mais oníricos, porém presenciais a ponto de ser espalmados. Havia outras prosódias para continuar a tarefa de *presentificar* o ideário de uma vida decente e justa; novas pronúncias, desatadas de uma ordem de discurso fustigada por tempos de dor, a serem urdidadas na cadência de uma modernidade recém-nascida. Era preciso *reinventar* fábulas mais ditosas nas camadas mais frouxas do cotidiano, em venturas a serem transpostas para um tempo intransitivo, por intermédio da *prosaística* de um cotidiano apenas imaginado, balizado no diálogo da individualidade com a tradição, como ressalta Morson<sup>270</sup>.

A partir desse balizamento, dou por iniciado o périplo das prosódias de um paraíso terreal. Por elas tento percorrer rotas impensáveis, na suposição de descobrir no entorpecimento dos trópicos minas de ouro e fontes de eterna juventude. Busco atestar

---

<sup>268</sup> HALL, *idem*, p. 54.

<sup>269</sup> *Id. ibidem*, p. 54 (itálicos meus).

<sup>270</sup> *In: Prosaic Bakhtin*, p. 78.

quimeras *re-proseadas* ao jeito do imaginário popular, habilmente pronunciadas para prestar homenagem a um sentido plausível de realidade. Enfim, meto-me a inquietar a valia imagética daquela grande empresa mercantilista, investida em dez naus ombreadas pela bandeira de el-Rei e enviadas ao mar-oceano na busca do caminho para as Índias. Um sonho embarcado em caravelas que buscaram tantos destinos, um século antes de Antônio Vieira vir ao mundo — ou melhor, antes de Portugal dá-lo ao mundo.

## **2.2 - Sumé do Brasil: a esperança perdida nas patranhas de uma terra onde não se devia morrer**

O Medievo português não só usou mas também abusou da alegoria. O maravilhoso e o fantástico, como virtualidades expressivas, extravasavam o sentido literal “[...] para desencadear a epifania de uma verdade global [...]”<sup>271</sup>. Ou faria surgir, sob luzes difusas, manifestações de uma verdade sutilmente equilibrada. Ou, industriosamente trabalhada por meio da verossimilhança da escrita literária dos séculos tardios.

Le Goff<sup>272</sup> recolhe a historiografia medieval nas “[...] fronteiras políticas do maravilhoso [...]” Diz ele que os chefes políticos e militares da Idade Média souberam fazer uso do prodigioso para seus fins e que as dinastias reais sempre procuraram forjar para si as mais profícuas narrações míticas. O maravilhoso também ornou e se tornou um instrumento da política e do poder em Portugal, sendo a mitificação da batalha do Ourique necessária à justificação do processo de independência e formação da portugalidade.

Mas não é esse o prodigioso que pretendo ver evidenciado, muito embora ele seja essencial à compreensão da mítica do povo português. Tenciono aqui apontar outro aspecto do extraordinário, aquele que não chega a forjar origens míticas da nação, mas que sustenta um credo não menos fabular na existência física do Éden. Quero avistar elocuições dotadas de timbre literário que nutriam o maravilhoso e que vieram a contaminar a mentalidade do Portugal renascentista e desbravador dos mares.

---

<sup>271</sup> BUESCU, *idem*, p. 107.

<sup>272</sup> LE GOFF *apud* SALGADO, Rodrigo da Silva. Entre a coroa e a espada: um estudo da figura guerreira de Afonso Henriques a partir da guerra da reconquista. In: NOGUEIRA, Carlos (org) *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 57.



O mítico há de revelado numa figuração edênica, sublimadora de valores cristãos, ao sinalizar a mencionada “geografia paradisíaca”<sup>273</sup>. Nesse contexto, dentre os poucos textos disponíveis, sirvo-me de uma narrativa fabular do Baixo Medievo lusitano, debruado em tom majestoso, que, entretanto, alimenta-se da acentuada predileção pela fraseologia mítica das camadas mais modestas da sociedade.

Trata-se da *Corte Imperial*<sup>274</sup>, de autoria desconhecida, embora atribuível por alguns estudiosos a D. João I. Essa passagem integra a livraria de D. Duarte, rei poeta e escritor, autor dos *Conselhos de El-Rei D. Duarte*. É uma construção alegórica que apresenta Jesus Cristo, Imperador, na sua corte de eleitos, em que se evidencia a magnitude da simbolização, com muita pertença e riqueza vocabular. Além do que, el-Rei põe à vista certo número de palavras-chave— ou *desejos-chave* — da geografia paradisíaca e de uma *morfologia* da glória divina. Desejos tais como: a música, a abundância de frutos e de águas, o bom odor, as cores brilhantes, os metais e pedras preciosas.

Reaes cortes fez o celestial emperador por grande proveito e honra de todo o senhorio. Estas cortes foram feita em hũm canpo muy grande e muy fremoso, todo comprido de verdura e de flores de muitas e desvairadas collores de muy preçioso odor. E todo o canpo era çercado em redor de muytas arvores muy fremosas e davam fruytas muy doces e muy soborosos e de muytas guisas. E a redor do canpo corriam auguas muy limpas que sayam de muy claras fontes que em aquelle canpo naçiam. Todo o canpo era cuberto por çima de hũm muy rico pano de sirgo de hũa collar de muy fino azur com estrellas d’ouro cantas em elle cabyam. *E a redor do canpo avya muytos panos ricamente lavrados com muytas e desvairadas estorias e com labores muy fremosos [...]*<sup>275</sup>

A transcrição é riquíssima, pois dela faço despontar um importante *vetor literário*: uma escrita eminentemente *substantivadora* da alegoria. Pretendo indicar que a força da sedução, irresistível na era dos grandes descobrimentos portugueses, não foi diversa da atração edênica exercidas sobre outros povos da cristandade, ou mesmo sobre judeus ou sobre mulçumanos. É fácil evidenciar como essa alegoria tangencia as fronteiras políticas do

<sup>273</sup> BUESCU, *id. ibidem*, p. 104.

<sup>274</sup> Texto transcrito por LEITE DE VASCONCELLOS. *In: Textos archaicos*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1907, p. 40.

<sup>275</sup> LEITE DE VASCONCELLOS. *idem*, p. 40 (itálicos meus).

fantasioso. Nela, estampa-se o anseio crescente de atribuir-se uma posição geográfica ao Paraíso Terreal, onde todos os desejos-chave podem cumprir-se.

Essa elocução torna justificáveis as reações que começaram a afluir dos infantes portugueses ao envidar esforços, ideológicos e materiais, para dar cumprimento às incumbências numinosas da nação por meio de ações concretas: o desejado contato com terras ignoradas do além-mar. O trecho citado é pautado por uma retórica fina, a levantar a crença num Éden real. Afinal, diz o texto, o território fantástico deveria ser coberto com panos ricamente lavrados com muitas e desvairadas estórias e com labores muito formosos. Tirados os panos, haveria um paraíso *coberto a ser descoberto* por outras fábulas, mais tangíveis do que as de uma etérea corte celestial.

O registro da passagem tem ainda outro propósito. Diante da alusão a D. João I e a seu filho mais ilustre, D. Duarte, chamado o *Eloquente* ou o *Rei-Filósofo*, em razão de seu interesse pela cultura e pelas obras que escreveu, senti-me tentado a investir sobre outra personagem, menos intelectualizada — a de D. Henrique, o *Navegador*, infante de Portugal e um dos nove filhos de Dom João.

Guio-me pelo espírito habilidoso de Peyrefitte<sup>276</sup>, em obra na qual ele investiga as causas determinantes do desenvolvimento e do subdesenvolvimento econômicos dos povos de formação católica e protestante. Esse pensador francês aponta o Infante D. Henrique como um pioneiro do empreendimento de expansão colonial que mudaria a face do mundo. A ironia da História — registra Peyrefitte<sup>277</sup> — é que esse filho de D. João I não era bom marinheiro. Mal colocava os pés numa embarcação *ficava enjoado*. Compensava a deficiência com o gênio da arte da navegação. Na fortaleza de Sagres, iria exorcizar sua fraqueza, ao organizar expedições racionais e eficazes.

O infante investiu toda sua fortuna em investigações relacionadas à navegação, dando início aos descobrimentos. “[...] Realista, concreto, minucioso, mostra-se atento a todas as dimensões do empreendimento [...]” — resume o ensaísta francês<sup>278</sup>. Envia uma só caravela

---

<sup>276</sup> PEYREFITTE, Alain. In: *A sociedade de confiança - Ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999, p. 68.

<sup>277</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>278</sup> *Id. ibidem*, p. 68.

às costas da África, com a missão de avançar um pouco mais do que a precedente. Age com cautela e ousadia: entre o comedimento e o arroubo. Prudente, ele recorreria a grandes *experts* do estrangeiro,

marinheiros florentinos e genoveses, astrônomos alemães; aperfeiçoa a meteorologia, a oceanografia, a geodésia, aperfeiçoa os instrumentos de navegação, modifica as caravelas. Sagres torna-se escola de navegação e de colonização. *Dias, Magalhães, Vasco da Gama, Cristóvão Colombo são apenas pupilos de Henrique, o Navegador.*<sup>279</sup>

Por meio do impulso desse empreendedor, a marinha portuguesa efetuou, de forma sistemática, nas últimas décadas do século XV, a exploração da costa ocidental da África, de Cabo Verde ao Cabo da Boa Esperança. Na rota do sul, os ventos alísios empurrariam Pedro Álvares Cabral até o Brasil, em 1500.

D. Henrique, o grande responsável pela era das grandes descobertas portuguesas, foi o *homem que enjoava* — uma fobia invencível, suponho. Da mesma cepa desse príncipe *talassóforo* nasceu um rei poeta, autor de uma das mais férteis páginas da literatura alegórica medieval, a incitar mergulhos não apenas metafóricos no desconhecido ultramar. D. Duarte podia não ter o mesmo espírito racional do irmão. Contudo, suas alegorias não teriam sido tão opostas à razão, já que endossavam o desabrochar da mesma visão plena de riscos do irmão tão arrojado. Trata-se aqui de uma daquelas *forças com rosto*, que possibilitaram a revelação ao mundo quinhentista do poderio até então inconcebível a um Portugal medieval.

O paralelo feito entre o *Navegador* e o *Rei-Filósofo* mostra uma concomitância de ações que fizeram eclodir o domínio colonial português em dois sentidos. Num primeiro, D. Henrique como responsável pela fixação das bases político-tecnológicas da empresa que seria germe e motor da insaciável máquina mercantil portuguesa. E num segundo, el-Rei D. Duarte, como um dos edificadores de um imaginário paradisíaco — facilmente abrigado pelo povo e agregado ao seu capital espiritual — que dá sustento às ambições por terras do ultramar e permite novas pronúncias narrativas na boca do povo.

Essas atitudes são profundamente avessas aos traços antiquados da elite portuguesa, em especial à “[...] *forma mentis* vinculada ao passado e avessa, por isso, à especulação e à

---

<sup>279</sup> PEYREFITTE, *op. cit.*, p. 69 (itálicos meus).

imaginação desinteressadas do humanismo renascentista [...]”, como observa Holanda <sup>280</sup>. De peito, os portugueses serão sempre pouco afeitos às transformações espirituais e liberais que, em muitos países, operaram-se simultaneamente com o labor dos navegadores pioneiros.

Independente do forte componente que, à certa altura, envolveu sua expansão imperial, Portugal sempre se manteve distante das novidades europeias, sustentando suas instituições de vocação medieval, “ [...] à exceção de alguns laivos renascentistas e humanistas, na tradição de um infante D. Pedro, o das Sete Partidas [...]” <sup>281</sup> Sobre tantos desvarios cometidos contra a modernidade, Pascal <sup>282</sup> dirá, com altivez jansenista — quase duzentos anos depois dos primeiros descobrimentos portugueses —, que a “[...] verdade do lado de cá dos Pirineus é erro do lado de lá [...]” Ainda que os navegadores lusos fossem movidos pelo espírito empreendedor do infante *que enjoava*, costuma-se afirmar que Portugal não experimentou o Renascimento: continuava a ser afligido pela *forma mentis* e pelas saudades do Medievo, exigidas pela percepção ptolomaica e ibérica de mundo.

Agostinho da Silva <sup>283</sup> enxerga a questão por outro foco: “[...] O Renascimento Português não vai ter a mesma facilidade que o Italiano, porque este apostou no comodismo dos sujeitos à solta da moral para se deliciarem no mútuo atropelo; basta ler as memórias de alguns deles [...]” Em Portugal, a seu turno, será Camões o único homem que pôde escrever o verso “Para tão longo amor tão curta vida”! “[...] que nos lo dá por inteiro sua exemplaridade: o que acontece a maior parte dos homens é que a vida lhe é demasiadamente longa para os pequenos amores que podem ter [...]” <sup>284</sup>

Pois Renascença portuguesa havia de ser “[...] um renascimento do *ser e não da vontade*, pois esta se dirige ao *ter* e ao *poder*. Os portugueses o que querem é *ser* e *ser* ainda *ser* e ainda mais [...]” <sup>285</sup> Agostinho parece condensa aqui uma linha metafísica da

---

<sup>280</sup> In: *Visão do Paraíso - os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. 165.

<sup>281</sup> DUGOS, *idem*, p. 16.

<sup>282</sup> In: *Pensamentos*. Tradução: Isolina Bresolin Vianna. 1 ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

<sup>283</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 151 (itálicos meus).

<sup>284</sup> SILVA, Agostinho da, *apud* DIAS, *op. cit.*, p. 155.

<sup>285</sup> SILVA, Agostinho da, *apud* DIAS, *op. cit.*, p. 148 (itálicos originais).

Renascença portuguesa: o traço nada mediano do destino, a selar novos escudos na alma do povo, ávido por cravar no seu panteão outras chagas obtidas em cruzadas impossíveis.

Eis as mais sinceras armas e brasões do Portugal — o “Alferes da fé”<sup>286</sup> — sempre pronto a tentar compor e recompor o mérito exemplar dos feitos praticados. Aqui está a prova da pertinácia de um povo diante do pergunta feita por D. Francisco de Eça<sup>287</sup>: “[...] Assim o votámos, assim o protestámos: assim o cumpramos. Para que é a vida sem honra? E que mor honra que morte tão devida? [...]” Ao que os portugueses respondem e juram: “[...] Todos, como o jurámos, e como verdadeiros cristãos, pelejamos, até morrer, por Jesus Cristo! [...]”<sup>288</sup> O juramento sem eiva feito “pequeno agro do Senhor”<sup>289</sup> contra as nações “[...] que impedem o crescimento da católica semente pela cizânia das ambições políticas[...]

Como bem assinala Holanda<sup>290</sup>, a par de tantas forças religiosas e conservadoras convivia um aspecto político inovador, que irá distinguir Portugal no Renascimento: a avassaladora força da Coroa, num tempo em que o poder real ainda lutava em outras terras contra vontades particularizadas. Em Portugal, dizia o Padre Vieira<sup>291</sup>, bastava “[...] para nascer, pouca terra; para morrer, toda a terra [...]” Disso soube tirar proveito a realeza, que logrou mobilizar em torno de si energias ativas da população para realizar o sonho nacional. Nos périplos desencadeados por D. Henrique e nas alegorias de D. Duarte, o “[...] sonho heroico e brutal [...]”, a procura e a conquista do metal fabuloso tornam-se incontestáveis, como assegura Peyrefitte<sup>292</sup>.

Com prodigalidade, os príncipes portugueses puseram-se, de repente, a disseminar o alento de possessão das ilhas perdidas àqueles que viessem a descobri-las, por si ou por interposta pessoa. Essa promessa da incerteza não parecia resultar de sonhos incoerentes: ela

---

<sup>286</sup> VICENTE, *apud* CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 46.

<sup>287</sup> *Apud* CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 65.

<sup>288</sup> EÇA, *apud* CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 65.

<sup>289</sup> BARROS, *apud* CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 64

<sup>290</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>291</sup> Segundo Sermão de Santo Antônio, pregado em Roma na Igreja dos Portugueses. *In: Sermões - Obras completas*, 1948, Tomo VII, pp. 72-3.

<sup>292</sup> *Op. cit.*, p. 69.

traduzia a esperança de que houvesse aventureiros seduzidos por aquelas promessas e ofertas — sem dúvida, um dos mais convincentes instrumentos usados pela Coroa para atrair portugueses dispostos às prodigiosas navegações portuguesas. Portugueses que se lançaram à esperança de que a imensidão do mar-oceano mostrasse-lhes a verdade esperada daquelas ilhas — não só a verossimilhança dos seus cantares suspirantes por outras terras.

Pois entre tantas verossimilhanças, D. Sebastião, morto em combate e insepulcro, estava esperando que cada português fosse fábula viva, um bom alvo para nele encarnar e renascer em Portugal <sup>293</sup> — ou em paralelos escaldados pelo sol ou em ilhas de naufragos em meio ao mar-oceano (v). Ser D. Sebastião era “[...] um dever, não uma espera: todo português, na medida do possível, na sua pequena ou grande obra, fazer o faria o D. Sebastião se lá estivesse! [...]” — vai lembrar Agostinho da Silva<sup>294</sup>. Ser D. Sebastião é empreender cruzada não ao Islã norte-africano, mas ao paraíso padecido.

O prodígio dos descobrimentos portugueses apresenta, ainda, outra faceta peculiaríssima, apontada por Lavoura Lopes <sup>295</sup>: “[...] enquanto os humanistas do Renascimento descobriam o mundo antigo em latim, os portugueses do século XV contribuíram para o Renascimento com a descoberta dos novos mundos em *vernáculo* [...]” A façanha das descobertas soma-se ao complexo de ordens narrativas que afluem na sedimentação da ordem da língua portuguesa: a sucessão de *arranjos* e *re-arranjos* da língua em extratos do cotidiano, adaptáveis a um mundo que deveria ser *também* lusófono.

Os arranjos e re-arranjos discursivos no cotidiano da língua formam derivações narrativas e paradigmáticas que não podem restringir-se a uma faticidade coagulada. Da mesma forma, a ordem da língua não pode escapar das marchas cíclicas da História. E a História é inconcebível fora da “[...] imaginação produtiva ou criadora [...]” ou do “imaginário radical”, tais como indicados por Castoriadis <sup>296</sup>. Esse imaginário, diz o mesmo filósofo greco-francês, manifesta-se indissolivelmente no fazer histórico e “[...] na

---

<sup>293</sup> SILVA, Agostinho da Silva, *apud* DIAS, p. 144.

<sup>294</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 144.

<sup>295</sup> *Apud* CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 591 (itálicos meus).

<sup>296</sup> *In: A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaoud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 176 (itálicos meus).

constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de *significações* [...]"

297

O fazer histórico mostra que a imaginação criadora do povo, em torno da existência física do paraíso, sobrevive apenas como cenário dos sonhos ninados e não realizados por tantos súditos de el-Rei, atraídos — ou traídos — pelas promessas errantes do eldorado. Percebe ainda Castoriadis<sup>298</sup> que, fora de uma postulação mítica das origens, toda tentativa de derivação das significações sociais a partir da psiquê individual parece fadada ao fracasso por desconhecer a impossibilidade de isolar esta psiquê de um contínuo social — “[...] o qual não pode existir sem se já não está sempre instituído [...]"<sup>299</sup>

Em verdade, parece-me mais crível que o *acontecer* foi afastando gradativamente o espírito do homem comum do *imaginário social* estimulador da visão das ilhas encantadas e das terras tropicais. O caminho do “transoceanismo” — termo adotado por Heinnrich<sup>300</sup> —, foi traçado pelas navegações portuguesas e gerou seus pecados capitais. O maior deles foi o desejo individualizado de fazer fortuna. Produziu outros, veniais, como o credo de um paraíso na América Lusitana. Fez emergir a imagética incitadora de tantos destinos individuais: para a imortalidade, para a ausência de dor e de fadiga, para a fartura e para o eterno ócio. Engendrou a imagem robusta dos canibais brasileiros em Montaigne<sup>301</sup>, habitantes de “[...] [uma] região muito amena e muito temperada, de modo que, pelo que me disseram as minhas testemunhas, é raro ver-se lá um homem doente [...]"

E asseguraram-me não ter visto ali nenhum, trêmulo, remelento, desdentado, ou curvo de velhice. Assentam ao comprido do mar e, fechados da banda da terra por grandes e altas montanhas, dispõem, entre os dois lados, de cem léguas ou quase de extensão em largura. Têm grande abundância de carnes e de peixes que em nada se assemelham aos nossos, e comem-nos, sem outro artifício além de cozê-los.<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> CASTORIADIS, *idem*, p. 176.

<sup>298</sup> *Id. ibidem*, p. 175.

<sup>299</sup> CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 175.

<sup>300</sup> *Id. ibidem*, p. 23.

<sup>301</sup> *Apud* MALTA, *op.cit.*, p. 150.

<sup>302</sup> *Apud* MALTA, *op.cit.*, p. 150.

O fato de Montaigne <sup>303</sup> listar lugares-comuns em seus ensaios sobre o paraíso terreal — avistados ou pisados após os deslocamentos de caravelas tão inseguras, mas capazes de dar origem a viagens contínuas do pensamento — suscita a fatalidade da existência da terra firme, ou “[...] da busca de uma terra firme do sentido [...]”, como percebe Lestringant <sup>304</sup>. Até então, diz este professor da Universidade da Sorbonne, “[...] a inteligência se move em solo instável, terra movediça ou mar móvel [...]”<sup>305</sup> O que Montaigne faz em seu célebre ensaio *Dos canibais* é fixar um quadro de referência, um ponto inicial, um balizamento que torna possível a construção e reconstrução antropológica e literária (vi).

Mas não é de antropologia que se quer tratar. A transcrição do ensaio de Montaigne <sup>306</sup> tem o propósito de fazer sobressair a mudança na forma de pensar e de interpretar dos senhores da ordem do discurso, a partir das descobertas em solo firme. Em última análise, cuida da abordagem do conhecimento que se passa a ter na procura de uma terra firme de sentido. O momento histórico das descobertas é de complexa intensidade vital e espiritual para o mundo culto, mesmo para o Portugal dos Quinhentos e sua alma medieva. Porque tudo empolga cada vez mais a curiosidade de quem descobre e de quem manda descobrir, de quem narra e manda narrar.

Eldorados de riqueza tentando as cobiças da vontade; vastíssimas terras e povos, através dos quais se podem ampliar os domínios da coroa, construir um império como o romano, cuja saudade, jamais extinta, era reavivada pela fascinação da sua arte e literatura renascidas. *Mas também todo o mundo desconhecido a solicitar e a inquietar a inteligência e, para as almas mais puras, que tudo vem sub specie aeternitatis, possibilidades de, através das terras viciosas da África, Ásia e América, dilatar a lei da vida eterna.* <sup>307</sup>

---

<sup>303</sup> Apud MALTA, *op.cit.*, p. 150.

<sup>304</sup> LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2006, v. 49, n. 2, p. 519.

<sup>305</sup> LESTRINGANT, *idem*, p. 519.

<sup>306</sup> Apud MALTA, *op.cit.*, pp. 147-158.

<sup>307</sup> CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 142 (itálicos meus).



O papel protagonizado pelos portugueses no desvelamento da geografia fantástica mostra franco descompasso em relação à talentosa atividade de seus infantes navegadores. Mesmo sendo em princípio sensíveis aos fluidos idílicos emanados das ilhas e dos mundos remotos aos poucos descobertos, os conquistadores portugueses pouco ou nada contribuíram para conceber uma terra com algum sentido. Ainda que desembarcados no Brasil, os descobridores mantiveram içadas as velas de suas naus no mar-oceano. Era preciso continuar a navegar por extensos rios, vencer montanhas e sertões, pois o que se houvera por descoberto já viera inacabado — ou melhor, nada ainda fizera sentido ao dominador da terra dos canibais orgulhosos.

Os chamamentos de um paraíso tangível acolhiam os demais povos europeus num envoltório de prodígios, à medida em que outras terras iam sendo descobertas. Mas essa redoma de fantasia dava provas de espatifar-se quando avançam as conquistas portuguesas na Terra de Vera Cruz. Que fossem às favas os sonhos dos mendigos de el-Rei!

Há, ainda, outro aspecto essencial a destacar-se nessa sensação atávica de desacolhimento. Assinala Agostinho da Silva <sup>308</sup> que era no Brasil que os conquistadores estavam, “[...] lá onde as qualidades e defeitos dos portugueses *foram alargados pelo calor tropical* [...]” Daí segue-se uma indagação notável do pensador português:

E o que era um emigrante adentro ao século XV e mesmo desde o tempo de D. Afonso IV? Um sujeito que por este ou aquele motivo não está contente com Portugal ideal e que acha que o mundo devia ser português e que Portugal está certo. Simplesmente as circunstâncias são de tal ordem que ou falta comida, ou liberdade, ou há uma política com que ele não concorda e então vai embora: *quer continuar aquele Portugal certo e ideal fora de Portugal.*<sup>309</sup>

Por esse motivo é que se dissipa a idéia de terra firme de sentido. Aliás, nem se tenta *prefigurá-la* na práxis colonizante. Quebra-se a cadeia prefacial do mito fundacional *paradisiaco*. O descobrimento do Brasil não induziria um tempo *mítico*, porém o *real*. Isso parece explicável. O Novo Mundo foi descoberto sob o signo cristocêntrico. Para o

---

<sup>308</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 142 (itálicos meus).

<sup>309</sup> *Apud* DIAS, *op. cit.*, p. 142 (itálicos meus).

cristianismo o tempo é *real* por que tem um sentido: a redenção, segundo Eliade <sup>310</sup>. Uma linha reta marca o curso da humanidade desde a Queda inicial até a Redenção final. “[...] E o sentido dessa história é único, porque a Encarnação é um fato único [...]” — reforça o mesmo pensador romeno <sup>311</sup>.

O desenrolar da escrita dos descobrimentos portugueses é uma história comandada e orientada por um fato único, radicalmente singular, que não compete com qualquer *tradição inventada*. O povo brasileiro foi espoliado de sua gênese paradisíaca, diante do total abnegação (*sic!*) do colonizador português, que aqui já chegou desiludido por saber que a América Espanhola nascera bem mais promissora que sua porção continental a explorar. O Brasil não ofereceu campo propício para engodos ou maravilhas: restou-lhe apenas o *cotidiano*, muito mais árduo do que o da metrópole.

Penso ser preciso lançar um olhar ainda mais observador sobre o domínio do imaginário — essa ambiência denunciadora de uma História ainda em expansão. Esclarece Platagean <sup>312</sup> que esse domínio é avistado no conjunto de representações que ultrapassam o limite imposto pela experiência vivida, e pelas deduções correlatas por ela autorizadas — o que equivaleria a dizer toda a cultura de um povo. Segue a citação da autora francesa:

[O] limite entre o real e o imaginário mostra-se variável, *ao mesmo tempo em que o território coberto por esse limite permanece, ao contrário, idêntico em qualquer tempo e lugar*, visto que não se trata de outra coisa senão do campo completo da experiência humana, desde o mais coletivamente social até o mais intimamente pessoal. <sup>313</sup>

É relevante notar que aquela historiadora refere-se à variabilidade do limite entre o real e o imaginário e atesta, em aparente contradição, que a jurisdição coberta pelo mesmo limite fica inalterável, em qualquer tempo e lugar. Inserindo essas considerações ao contexto:

---

<sup>310</sup> *Op. cit.*, p. 155.

<sup>311</sup> ELIADE, *op. cit.*, p. 155.

<sup>312</sup> PLATAGEAN, *apud* LE GOFF, Jacques. *In: Heróis e maravilhas da Idade Média*. Trad. Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2009, pág. 11.

<sup>313</sup> PLATAGEAN, *idem*, p. 11 (itálicos meus).

as fronteiras entre o real e o imaginário que cercaram o “achamento”<sup>314</sup> e a colonização do Brasil permaneceram justamente no raio das *surpreendências* da experiência vivida — fosse no viver habitual individual, fosse no coletivo. O cerceamento do imaginário deveu-se ao fato de que os portugueses do Brasil achavam-se mais aferrados ao concreto e ao cotidiano<sup>315</sup>. É fácil deduzir que o desconsolado cotidiano em terras brasileiras vedasse-lhes insistir em devoções imagéticas.

O abandono de desvarios e de especulações aparece de forma explícita na epistolografia lusitana da aurora dos descobrimentos. Há exceções. Pero Lopes de Souza<sup>316</sup>, por exemplo, mesmo escrevendo na linguagem desmaiada de um diário de bordo, renuncia em alguns lapsos ao seu laconismo para desmanchar-se em acentos coloridos. É o que sucede, em particular, quando avista o país dos Carandi, *fora* dos atuais limites brasileiros. E exclama: “[...] he a mais fermosa terra e mais aprazível que pode ser. Eu trazia comigo alemães e italianos e homens que foram à Índia e franceses — todos espantados da formosura da terra; e andávamos todos pasmados que não nos lembrava tornar [...]”<sup>317</sup> Uma pantomima que se desloca para outras terras, quando os primeiros cronistas da América ibérica abdicam dos encantos da terra achada por Cabral.

No entanto, sem o logro de cronistas e sem mais retorno, começa a ser construído o viver habitual dos colonizadores portugueses, sobre tantos sobressaltos a serem diariamente enfrentados e sobre a premência de escapar-se ileso da pestilência daquelas paisagens verdejantes. A prefiguração espetaculosa do paraíso terreal, que contaminou a gente rude a partir do imaginário social — ou de uma simbolização da geografia paradisíaca —, foi-se desfigurando gradativamente na trivialidade dos destinos dos aventureiros que apostaram na oferta dos infantes portugueses. A espetaculização dá vez ao sentido de realidade. Ou, enfim, depara-se com a contingência de uma terra sólida de sentido. Aqui se assiste uma troca brutal da mentalidade medieval e *naïve* daquela gente desembarcada.

---

<sup>314</sup> “Achamento” é termo utilizado por Cidade (*in: A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 146) — não com exclusividade —, quando enuncia a Carta do “achamento” do Brasil, de Pero Vaz de Caminha.

<sup>315</sup> HOLANDA, *id. ibidem*, p. 178.

<sup>316</sup> *Apud* HOLANDA, *op. cit.*, p. 179.

<sup>317</sup> SOUSA, *apud* HOLANDA, *op. cit.*, p. 179.

Essa desfiguração — despiadosa e tão progressiva quanto a máquina mercantilista que a aplaude — por mais concreta e cotidiana que fosse não retirava de vez o fôlego da imaginação criadora, mesmo sendo aos poucos desmentidos alguns desejos-chave, localizáveis entre o real e o imaginário, entre o vivido e o desejado. Parecia, por isso, difícil que os *loci amœni* (lugares aprazíveis) literários, derivados dos tradicionais motivos edênicos, viessem a sobrepujar, no deslumbramento dos navegantes, “[...] a expressão de um sensibilidade mais direta ao espetáculo real [...]”<sup>318</sup>

Remanesceria a sedução de uma terra misteriosa “[...] onde não se morre [...]”<sup>319</sup>, em ilhas de encantamento, imortalizadas não pela redenção, mas pelo pecado (quase sempre mortal) de desejar fazer fortuna a qualquer custo. Em terras tropicais, comodamente distantes e desencaminhadas da ordem discursiva da matriz da religiosidade ibérica, nas quais se sonhava viver intensamente os sete pecados capitais (ou quanto mais se descobrisse), a salvo da jurisdição da Igreja Católica e de seus missionários — tão ou mais destemidos quanto os depravados marinheiros.

A primeira dessas ilhas com sobrevida idílica era cercada pelo atrativo determinante do ouro e da prata em regiões imprecisas — suficientes para elevar o sonho de um *Potosi brasileiro*, presumido a partir de depoimentos dos índios. Mas esse elemento onírico também havia sido abruptamente refutado, no que diz respeito às expectativas de um *Eldorado brasileiro*: nenhum texto quinhentista certificaria sequer um indício de ouro — segundo garante Holanda<sup>320</sup>. O fazer histórico e a subsequente escrita literária dos séculos vindouros o comprovariam.

Na segunda ilha de atração é onde encontro, enfim, o *Sumé do Brasil*, o *São Tomé Dídimo* do Brasil. Torno claro: avista-se esse mito na expectativa do prodigioso, no vislumbramento inesperado da dimensão discursiva da espiritualidade que envolvia o descobrimento do Novo Mundo. Tornar o *Sumé* inteligível impõe voltar ao tempo histórico e mítico para tentar visualizá-lo. Quando o Extremo Oriente foi tangido por Vasco da Gama e por seus sucessores lusitanos, já era imemorial a lenda que associava os cristãos da Índia, os

<sup>318</sup> SOUSA, *apud* HOLANDA, *op. cit.*, p. 179 (itálicos meus).

<sup>319</sup> MÉTRAUX, *apud* HOLANDA, *op.cit.*, p. 44.

<sup>320</sup> *Op. cit.*, p. 44.

nestorianos, à prédica de São Tomé. Dessa devoção do *apóstolo da dívida* na Índia, ao tempo da conquista portuguesa, dá larga e auspiciosa notícia São Francisco Xavier ao próprio Inácio de Loyola.

A lenda do apostolado de São Tomé deixou rapidamente as Índias Orientais. Segundo relato do *Livro de Duarte Barbosa*<sup>321</sup>, de 1516, já se falava sobre a estada do santo na costa brasileira. A primeira versão conhecida dessa presença em terras americanas encontra-se na *Nova Gazeta Allemã* referente à viagem de um dos navios armados por Dom Nuno Manuel e outros. Dentre os dados colhidos a bordo pelo autor da gazeta, constava a existência naquela costa de uma gente de muito boa e livre condição, gente sem lei, mas a quem tinha chegado a pregação evangélica e dela se guardava memória entre os naturais. “[...] Eles têm recordação de São Tomé” [...], diz o texto mencionado por Holanda<sup>322</sup>. Na própria *Gazeta* achava-se refletido o impulso noticioso de que o Brasil teria sido o destino final do apóstolo. E esse parece ser o primeiro relato *jornalístico* da então recente possessão portuguesa na América: a primeira prosódia novidadeira, idéia seminal a ser absorvida em algumas cartas régias de Antônio Vieira.

Ainda dava crédito a favor dessa fábula o motivo da impressão de pés humanos, que não seriam desconhecidos de nossos índios. No caminhar da lenda, chegou-se a referir a algumas dessas marcas na costa e no sertão brasileiro: duas pegadas de um homem maior e duas de um menor. Isso fazia alguns crerem que o apóstolo talvez andasse acompanhado de outro santo ou de um menino.

Parece claro, de certa forma, que os detalhes da lembrança do São Tomé brasileiro foram alimentados, notadamente, por missionários católicos, de forma a garantir um selo cristão às crenças e às narrativas remotas dos nativos brasileiros. *Sumé* do Brasil ou *Chimé* na China são nomes relacionados não apenas em função de uma hagiografia aproximativa, mas em razão de fatos incrivelmente coincidentes em diversos aspectos colhidos algures. As impressões de pegadas humanas deixadas em pedras — fato comum tanto aqui quanto no Extremo Oriente—, estavam ligadas ao registro do aparecimento em tempos perdidos de algum portador de mensagens prodigiosas que a gente vulgar gostaria de ver realizadas.

---

<sup>321</sup> *Apud* HOLANDA, *op. cit.*, p. 134.

<sup>322</sup> *Op. cit.*, p. 136.

Não seria difícil, pelo menos na órbita da espiritualidade medieval e quinhentista, sua assimilação à lembrança de um São Tomé apóstolo, que os autores mais reputados pretendiam ter ido levar às partes da Índia a luz do Evangelho cristão. Não só as pisadas atribuídas ao santo, mas tudo quanto parecesse assinalar sua visita e pregação aos índios da terra.<sup>323</sup>

Esse fato não ficou isento do verbo rigoroso de Antônio Vieira. Em seu *Sermão do Espírito Santo*, pregado na cidade de São Luís do Maranhão, o jesuíta<sup>324</sup> fala da censura de Cristo aos seus discípulos quanto à incredulidade e dureza de coração, por não terem dado crédito aos que o viram ressuscitado. E sobre essa repreensão mandou que fossem pregar ao mundo. A São Pedro, coube Roma e a Itália; a São João, a Ásia Menor; a Santiago, a Espanha; a São Mateus, a Etiópia; a São Simão, a Mesopotâmia; a São Judas Tadeu, o Egito; e, finalmente, a São Tomé, esta parte da América, “[...] *a que vulgarmente e indignamente chamam de Brasil* [...]”<sup>325</sup>

O Padre Vieira indaga, a certa altura de seu célebre sermão: por que nesta repartição coube o Brasil a S. Tomé, e não a outro apóstolo? Vale transcrever a resposta oferecida pelo pregador:

[C]omo S. Tomé, entre todos os Apóstolos, foi o mais culpado da incredulidade, por isso a S. Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência. Como se dissera o Senhor: os outros Apóstolos que foram menos culpados na incredulidade, vão pregar aos Gregos, vão pregar aos Romanos, vão pregar aos Etíopes, aos Árabes, aos Armênios, aos Sármatas, aos Citas; *mas Tomé, que teve a maior culpa, vá pregar aos Gentios do Brasil, e pague a dureza da sua incredulidade com ensinar a gente mais bárbara e mais dura.* Bem mostrou o efeito. Quando os Portugueses descobriram o Brasil, acharam pegadas de S. Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê nas praias da Bahia; mas rasto, nem memória da Fé que pregou S. Tomé, nenhum acharam os homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbárie da gente [...] *as pedras conservam memória do Apóstolo, os corações não conservam memória da doutrina.*<sup>326</sup>

<sup>323</sup> HOLANDA, *op.cit*, p.140.

<sup>324</sup> VIEIRA. *In: Sermões (Alcir Pécora)*, Tomo I, p. 422.

<sup>325</sup> VIEIRA. *In: Sermões (Alcir Pécora)*, Tomo I, p. 422 (itálicos meus)

<sup>326</sup> VIEIRA. *In: Sermões (Alcir Pécora)*, Tomo I, p. 422 (itálicos meus).

Abandono Antônio Vieira e volto à Bandarra. Verifico que a aparição do apóstolo assume um caráter incitatório e premonitório na *Trova 67 do Çapateiro* de Trancoso: “[...] *Enas terras de Thome/ Todos nellas bailareis [...]*.”<sup>327</sup> A minha conjectura vai por conta da suspeita de que, à época em que a redigiu, o Bandarra talvez tenha tido conhecimento da lenda de São Tomé e resolvera transvasá-la em forma de conselho aos que partiam em tantas aventuras.

O aspecto estimulante da trova dá cadência a sua face premonitória: dirá Bandarra que nas terras de Tomé (no Brasil, por suposição), todos os seduzidos pelo apelo da fortuna iriam *bailar*; verbo tomado aqui na sinonímia variante do vernáculo quinhentista (*baylar*), ou seja, *oscilar*; que na acepção moderna comporta as variantes: *bolear*; *dançar*; *estremecer*; *hesitar*; *rebolir*; *saçaricar*; *vacilar*; *vanguear*; dentre outras<sup>328</sup>. Semanticamente, é surpreendente o jogo dedutivo contido na trova. Mais espantoso, entretanto, é sua intensidade percebida na concretude de fatos posteriores. Creio que raríssimas vezes pode-se aferir em Bandarra — apesar de sua habitual obscuridade — uma elocução tão sibilina e acomodada ao destino individual e coletivo do povo português, tanto naqueles Quinhentos destemidos e embusteiros como em séculos posteriores.

Com efeito, o acontecer histórico demonstrou que os aventureiros vieram aqui para dar voltas a esmo em territórios sombrios, para adejar feito urubus sobre despojos fugidios, para expor-se à pestilência das florestas e das águas, para ser presa fácil de canibais, para errar em busca do ouro e da prata, inutilmente garimpados, e para morrer sem sepulcro cristão — quando a deusa da fortuna não lhes concedesse a alforria de voltar vivos e de mãos vazias para casa.

Enfim, Bandarra haveria antevisto o destino errante dos mendigos de el-Rei, de nobres, de bispos, de prelados, de missionários e de uma massa de miseráveis que *creram* nas promessas da existência do Paraíso terrestre. Uma visão tormentosa dos que *cruzaram* o mar-oceano em caravelas infectas, mas ainda plenas de esperanças possíveis; e, aqui chegando, puderam *conferir*, no desumano cotidiano das novas possessões — das quais teriam domínio

---

<sup>327</sup> BANDARRA, *op. cit.* p. 26-27 (itálicos meus).

<sup>328</sup> Cf. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, pp. 370-80.

por crença e por insistência —, que tudo não passava de engodo dos infantes. Nada mais do que um ardil para atrair gente ingênua, para tomar posse de terras da coroa e assegurar aos infantes o poderio imperial.

Para Agostinho da Silva <sup>329</sup> não houve somente sedução dos Infantes: houve emigração compulsória do português naqueles tempos. Segundo este filósofo português, se formos de D. João II a D. João III, teremos três reis sinistros, bem diferentes daquilo que o português queria, que oprimiram Portugal dentro de si próprio e que fazem outra coisa muito importante: “[...] obrigar tanto o português a sair, para ir começar a criar o Brasil, como no próprio tempo do D. João II tanto português tinha saído para já pôr alguma coisa de português nas costas da África, naquilo a que se chama a Costa da Guiné [...]”

Retomo a figura do *Sumé* do Brasil, desta vez nas fontes do Evangelho. A aparição mais famosa de Tomé está em S. João, na narrativa em que o Dídimo duvida da ressurreição de Jesus e exige tocar as chagas do Ressuscitado para se convencer. Essa passagem dá origem à expressão *Tomé, o Incrédulo*. Rende também aforismos populares, como *Fulano é feito São Tomé: precisa ver para crer*. Narra o Evangelho que, após ver Jesus vivo, Tomé professa sua fé em Jesus. A partir de então, ele é considerado *Tomé, o Crente*.

Relata, ainda, o Evangelho que Cristo disse a Tomé, após este tocar na ferida ainda aberta no seu peito: *Crediderunt quia vidisti. Beati, qui credere quod non vides* (“[...] Creste, porque viste. Felizes aqueles que creem sem ter visto [...]”) <sup>330</sup> Os marinheiros, aventureiros e pedintes de el-Rei que aqui aportaram fizeram o caminho inverso: primeiro, *creram*; quando se certificaram da quebra de fidelidade prometida, *deixarem de crer*. *Viram* e se tornaram *incrédulos*. Incréus de si mesmos e da epifania de uma verdade apenas literariamente verossímil; desgostosos dos motivos edênicos repisados pela literatura medieval, dos floreios do Paraíso tropical e das alegorias de el-Rei poeta; e estropiados, por fim, diante do espetáculo do real que o assombro dos fatos reservava aos primeiros povoadores da terra brasilica. Afinal, no Brasil morria-se como em qualquer outro sítio terreno. Morriam alguns colonizadores e muitos colonizados.

---

<sup>329</sup> In: *Vida Conversável*, 2011, p. 296.

<sup>330</sup> *Evangelium secundum Ionannem* 20: 29 (tradução minha).



Neste ponto, acorre-me fazer registro de uma ilação bem singular de Agostinho da Silva<sup>331</sup>. Diz ele que sempre houve portugueses à procura de uma terra onde pudessem estabelecer colônias: “[...]E ainda hoje muita gente tem saudades de ter tido colônias e procura recuperá-las, para dizer que eram poderosos no mundo, rico, etc., sem nenhuma espécie de autoridade real [...]”<sup>332</sup> Continua o citado pensador que outros países foram levados para empresas de navegação e de descoberta, como aconteceu mais tarde com os ingleses, franceses e holandeses. Segue o mais digno de nota: “[...] *mas os Portugueses foram os primeiros e, provavelmente, os mais intensos nessa busca, nessa saída da sua terra [...]*”<sup>333</sup>

Por terem sido os portugueses mais veementes em suas empresas, talvez tenham sido proporcionalmente mais desenganados que outros descobridores. Talvez a razão para tanta decepção seja puramente mercantilista: de fato, esperava-se encontrar na América lusitana as mesmas riquezas da espanhola. Mas a perda da ilusão reside muito mais na espera por grandes acontecimentos que mudassem os rumos do acontecer numa terra vocacionada a ser o eldorado que nunca chegou a ser.

No severo cotidiano da América lusitana, devia-se ainda buscar a terra fixa de sentido: o sentido para se immortalizar em fontes de vida eterna ou para ter bons motivos para morrer na caça dessas fontes. Certa razão assiste a Cidade<sup>334</sup>, ao conjecturar que guerreiros e missionários aqui chegados eram legítimos “[...] representantes do pensamento português [...]” e “[...] receberam da faculdade de escritores o dever de cura de almas, solidários com os que melhor realizam o ideal mais alto da Nação — a dilação da civilização cristã [...]” Moventes maiores haveria de oferecer o grande ensaísta português para crer-se na tentativa de vencer a fatalidade (ou o fatalismo) da terra sem sentido, onde todos teriam de morrer.

---

<sup>331</sup> In: *Vida Conversável*, 2011, p. 296.

<sup>332</sup> SILVA, *Vida Conversável*, p. 212.

<sup>333</sup> SILVA, *Vida Conversável*, p. 212 (itálicos meus).

<sup>334</sup> In: *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 216.

Mas, através de tudo, como resultante desta soma algébrica de valores positivos e negativos, *é sensível a realização de uma obra que atesta a vitalidade das forças espirituais que andam misturadas com os impulsos do instinto e os cálculos do interesse.*<sup>335</sup>

A pergunta final é se ainda haveria lugar para a “[...] insopitável *esperança dos impossíveis* [...]”<sup>336</sup>, que animou outros povos nas empresas de descobrimentos e nas conquistas para além das raias do mundo conhecido. A esperança possível, que aninhava em seu seio os capitães, os marinheiros e os tripulantes aluados das naus feitas ao mar, parece já ter dado sinais de cansaço naqueles primórdios da civilização brasileira. A dos impossíveis é crível que se tenha rendido ao enjoo insistente do infante D. Henrique, o *Navegador*.

Ironicamente, o grande empreendedor das navegações portuguesas — realista e concreto — não foi bom marinheiro e nunca pisou numa embarcação. Mas fez ascender a esperança dos impossíveis. A expectativa hiperpólica, embora concretizável, que durante séculos negou-se a endossar um cotidiano *sem espanto*. Sobejava outra, a *quase-desesperança*: fruto dos anseios de gente irrealista, sem enjoo nem fobia de mar. Desse anseio brota a força motriz do missionamento jesuítico no cotidiano e na redenção de um paraíso sem consolo.

### **2.3 - A enformação da correspondência dos soldados de Loyola: o zelo por um um estilo limpo nas primeiras narrativas do Novo Mundo**

Portugal desembarcara no Marrocos em 1415, na primavera das descobertas atlânticas e índicas, com o sentimento *expresso* de servir à Cristandade. Mas o espírito aventureiro português nunca negou ser católico por escrúpulo, comerciante por natureza e marinheiro por predestinação<sup>337</sup>. Diante de tantas bem-aventuranças, inspiradas na ideia do condutor do serviço de Deus e da Coroa, pode até parecer gracejo do Padre Vieira afirmar que a Providência teria reservado aos portugueses pouca terra para nascer e tantas para ser

---

<sup>335</sup> CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 216.

<sup>336</sup> HOLANDA, *op.cit.*, p. 383.

<sup>337</sup> LEITE, Serafim. S. I. *In: História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pág. IX.

sepultado<sup>338</sup>. Acomodando-se ao brocardo vieirense, pode-se até intuir o fracasso da grande empresa de D. Sebastião (vii), naquele fatídico entardecer em Alcácer-Quibir. Todavia, o padre inaciano nunca fora leviano com seus compatriotas aventureiros antes de tomar-lhes medida da sepultura no além-mar: Portugal era antes de tudo “[...] nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem [...]”<sup>339</sup>

Tantas terras descobertas e por descobrir-se só pareciam ter sentido se o morrer grande fosse cometimento de destinos individuais, envolvidos na dinâmica daquela civilização cristianíssima. Impunha-se chegar a ser homem, para além da pouca terra portuguesa, sem morrer insepulcro nas areias do deserto mouro, nem sob cipós das selvas equatoriais. Vieira — um dos maiores tradutores dos movimentos vitais da alma lusitana — soube vindicar a inconstância dos desbravadores. Soube acolher a instabilidade que agitava os corações sujeitos ao tempo real e retilíneo, que fazia os ponteiros do relógio da civilização a serviço de Deus — a correr, ritual e sacramentalmente, no sentido da redenção do homem.

Então, era preciso reinventar a História num tempo indelével e dar-lhe um colorido imagístico para que enorme empresa mercantil e espiritual portuguesa pudesse prosperar. O desenrolar da História era orientado pelo fato único da Encarnação. E ninguém cabia macular este finalismo. O extraordinário — na ideação do vulgo — buscava a própria sorte no caminho transoceânico, fazendo-se perceptível num acontecer em concomitância com o fazer admirável de uma nação vocacionada a ganhar terras e almas a Cristo.

O estranho sentimento de insatisfação diante das trapaças do tempo e das agruras do desconhecido era coincidente com o ideal jesuítico. Ninguém melhor do que Loyola soube arquitetar um arsenal de evangelização de tamanha eficiência. Ninguém melhor que ele retomou o velho discurso salvacionista, gestado desde as cruzadas, e o reinterpretou, de forma a servir aos interesses geopolíticos das potências descobridoras e na expansão da fé católica e contrarreformista. Seus soldados cumpriram com perícia o missionamento castrense, por meio de práticas discursivas e da produção de saberes, com os quais visavam uniformizar e potencializar a eficácia de cada ação particular no cotidiano dos povos primitivos.

---

<sup>338</sup> Cf. VIEIRA, Segundo Sermão de Santo Antônio. In: *Sermões - Obras completas*, 1948, Tomo VII, pp. 72-3.

<sup>339</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1948, Tomo VII, p. 73.

Os portugueses jactavam-se da intrepidez de suas descobertas. Também lhes cabia vangloriar do sucesso de seus empreendimentos espirituais e comerciais — como observa Pessoa<sup>340</sup>— por terem feito suas descobertas *em vernáculo*. Essa inquirição envolve algumas apropriações tiradas de Foucault<sup>341</sup>. Diz este filósofo francês que só podemos estabelecer um sistema linguístico “[...] utilizando um corpo de enunciados ou uma coleção de fatos de discurso [...]”<sup>342</sup> Ao apropriar-me dessa assertiva, percebo que a ordem da língua portuguesa nunca pôde prescindir de acontecimentos discursivos ajuntados num conjunto de valores, repetidos, abandonados ou aprimorados por gerações posteriores.

[U]ma língua constitui sempre um sistema para enunciados possíveis — *um conjunto finito de regras que autoriza um número infinito de desempenhos*. O campo dos acontecimentos discursivos, em compensação, é *o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas seqüências linguísticas que tenham sido formuladas [...]*<sup>343</sup>

E o que tem Loyola a ver com essa apropriação foucaultiana? Tudo leva a crer que o fundador da Companhia de Jesus teve um contributo notável diante da necessidade de uniformizar as práticas discursivas em terras brasileiras ou em outras onde estivessem seus soldados. Embora Inácio não tenha sido emissor de discursos em vernáculo, foi um dos grandes indicadores a estimular enunciados nos quais a intenção do sujeito falante expusesse uma atividade consciente de querer e projetar acontecimentos discursivos, segundo a “ordem da língua portuguesa.”<sup>344</sup>

O mais admirável no uso desse instrumental é que Loyola e seus soldados sabiam fazer o jogo do fraseado dissimulado, escondido entre as palavras pronunciadas em acontecimentos discursivos, nos quais se dava a “[...] quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas [...]”<sup>345</sup> Nesses casos, era preciso reconstituir outro discurso: “[...]”

<sup>340</sup> *Apud* CAVALCANTI FILHO, *op. cit.*, p. 591.

<sup>341</sup> *In: A arqueologia do saber*. Tradução de Luis Filipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 30.

<sup>342</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30.

<sup>343</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30.

<sup>344</sup> MENDES, 1989, p. 31.

<sup>345</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30.

*descobrir a palavra muda, murmurante, inesgotável, que anima do interior da voz que escutamos, de restabelecer o texto miúdo e invisível [...]”*<sup>346</sup>

Parece-me que a uniformização e otimização do missionamento jesuítico no cotidiano dos povos bárbaros só pôde ter êxito mediante a reconstrução daquela palavra muda, murmurante, inesgotável, que — em alguns inacianos, como Vieira — nasceu de uma retórica (e uma alegoria) quase belicosa e anima forças discursivas intensas para cumprir o ideal do fundador da Companhia. No caso de alguns expoentes da Ordem, o texto miúdo e invisível pôde ter suscitado, ainda, a mudança da realidade a partir da escritura.

Deixo em latência a palavra muda e passo a agregar as circunstâncias do nascimento e disseminação da Ordem, com o intuito de levantar as peculiaridades da epistolografia jesuítica. Em Portugal, reinava D. João II à época da instituição da Companhia de Jesus. Este monarca, refutando as infiltrações anglo-saxônicas, “[...] salvou Portugal da guerra civil e manteve, nessa parte do Ocidente, as tradições intelectuais, morais, religiosas e estéticas da raça latina [...]”, diz Serafim Leite<sup>347</sup>. A Providência, continua o mesmo autor, teria reservado à Companhia a principal colaboração nesta obra de “saneamento espiritual”<sup>348</sup>, sobretudo na vastidão do Império português, onde ela seria veículo de “tão grandes ideias”<sup>349</sup>.

O Medievalo estava tão embebido na crença cega de ser o mundo presente um lugar episódico que a expectativa de nele encontrar um arrimo de segurança e uma ponta de felicidade era simplesmente ignorada. Mas esse pessimismo fundamental no aqui e agora — realça Holanda<sup>350</sup> — seria deixado ao abandono pelos ideais dos descobridores, que tomaram um novo ponto de partida, necessário à glorificação de outros mundos, das terras ocultas, “[...] porventura ainda virgens e indenes dessa decadência geral, como se neles não tivesse ocorrido o Pecado [...]”

O discurso salvífico da Companhia de Jesus também era avesso ao pessimismo medieval. Na ordem discursiva inaciana — que oscilava entre a palavra oculta e a franca

---

<sup>346</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, pp. 30-1 (itálicos meus).

<sup>347</sup> *Idem*, p. X.

<sup>348</sup> LEITE, *id. ibidem*, p. X.

<sup>349</sup> LEITE, *op.cit.*, p. X.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, pp. 229-30 (itálicos meus).

intenção do sujeito falante — era indispensável, obviamente, manter-se a fé na intervenção divina nos negócios profanos. Só que nesse discurso afigura-se um Céu muito remoto das lidas ordinárias. O mundo dos Quinhentos dos descobridores e o dos Seiscentos do nosso grande jesuíta, com seus variegados desenganos, não deveria ser propulsionado apenas pela certeza da redenção extraterrena, pois nele havia uma tarefa quase sobre-humana a ser cumprida por homens — e não por semideuses pagãos. Esse redimensionamento tem em Holanda <sup>351</sup> uma forte expressão: “[...] Não é num futuro póstumo, ou fora do mundo, *mas na própria vida de todos os dias que a condição humana há de encontrar sua razão de ser* [...]”

A formação escolástica dos jesuítas (viii) permitia-lhes ver que, enquanto Deus e as realidades primeiras eram *necessárias em si mesmas*, as coisas finitas eram necessárias *para outra coisa*, uma vez que em si mesmas são *possíveis* e, nesse sentido, são *contingentes*. Logo, uma coisa contingente é algo possível, isto é, algo que “[...] pode ser ou não ser [...]”, conforme definição de Santo Tomás <sup>352</sup>. A condição humana é uma contingência que há de encontrar sua razão de ser em outra coisa, sem que esta coisa contivesse elementos de *necessidade*.

O cotidiano é contingencial — situacional — e nele um acontecimento torna-se possível, porque concretizável e presenciável. E um evento pode ser perfeitamente recapitulado por meio da representação de suas imagens: o visível torna-se, então, configurável na alma. A contingência da condição humana fica sempre a depender das circunstâncias (ix). O cotidiano, por sua vez, é o cenário dramático de uma realidade representável, sob quaisquer condições, necessárias ou não. Para que isso seja possível, a apreensão da força do cotidiano fica sujeita ao mais espiritual dos sentidos: “[...] o que é o olho no mundo corpóreo é a mente no campo espiritual [...]” — escreve della Mirandola <sup>353</sup>. O primado da visão sobre os outros sentidos é reafirmado nitidamente pelos humanistas.

É certo que, acima de tudo nos países ibéricos, os fortes obstáculos da tradição, em particular a aristotélica e a escolástica (esta última, recuperada e recanonizada), seriam interpostos contra as manifestações extremadas do humanismo. Causa certo espanto saber que

---

<sup>351</sup> *Op. cit.*, p. 230.

<sup>352</sup> *Apud* ABBAGANANO, *op. cit.*, p. 200.

<sup>353</sup> *Apud* HOLANDA, *op. cit.*, p. 276.

um dos fundamentos do método vindicado pelo próprio fundador da Companhia de Jesus foi o recurso aos sentidos, o “[...] *traer los cinco sentidos* [...]” (trazer os cinco sentidos), e, em particular, às imagens visuais nos *Exercícios Espirituais*. Muito a propósito, já o primeiro deles requeria, após a oração preparatória, a célebre “[...] *composição de lugar, vendo o lugar* [...]”<sup>354</sup>

Parece sensato concluir que a força representacional do cotidiano fosse direcionada às impressões colhidas pelos jesuítas e que essas, por sua vez, fossem transmitidas em registros epistolares. O *vivido* e *visto* pelo soldado de Cristo era digno de ser anotado para o efeito de enformação não só de uma *imago* da Ordem e de sua identidade perante o mundo exterior, como também de uma robusta agitação no próprio mundo interior do inaciano.<sup>355</sup> Donde ver-se a impulsão da palavra emudecida sob o discurso jesuítico — tal como apanhada por Foucault<sup>356</sup>. A palavra animada pela voz que somente nós escutamos.

Havia um preceito a ser seguido e um decoro a ser observado: não se deveria escrever desordenadamente, nem sobre coisas estranhas. São conhecidos os contrastes dentro da Ordem na construção de uma verdadeira instituição epistolar, com regras que deveriam ser observadas por todos. Diante dessas discordâncias internas, Torres<sup>357</sup> observa que um epistolário jesuítico podia ser entrevistado como pressuposto organizativo e aceito entre os primeiros companheiros, provavelmente, anterior à fundação. As desavenças diziam respeito, num primeiro momento, ora à forma, ora à periodicidade das cartas, e, em momento posterior, ora à epistolografia como estratégia de governo e de coesão da Companhia.

A instituição epistolar, segundo observa Eisenberg<sup>358</sup>, era a espinha dorsal da empresa missionária jesuítica do século XVI. Era o meio de comunicação institucional da ordem, em que se faziam relatos dos acontecimentos ocorridos nas casas jesuíticas e das notícias das

---

<sup>354</sup> Cf. HOLANDA, *op. cit.*, p. 277.

<sup>355</sup> TORRES, Magda Maria Jaolino. *In: As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do teatro jesuítico na missão do Brasil do século XVI*. Brasília: Unb:ICH, 2006, p. 23.

<sup>356</sup> *In: A arqueologia do saber*, p. 31.

<sup>357</sup> *Idem*, p. 24

<sup>358</sup> *In: As missões jesuíticas e o pensamento político moderno - encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMF, 2000, p. 49.

colônias, em geral. Mas, diz o mesmo autor<sup>359</sup>, “[...] as práticas institucionais eram controladas até certo ponto, *pois um controle burocrático escrito das atividades acabaria por cercear o desenvolvimento da instituição, então emergente [...]*”

Essas práticas institucionais não impediram que o cotidiano fosse figurado com matizes diversas, ou mais intensas ou mais amenizadas, conforme o estilo do missivista e o relevo a ser dado a situações nas quais a Companhia acabaria por imiscuir-se com o passar do tempo. Não se trata aqui somente de questões de conteúdo, mas principalmente de estilo, como fica claro na primeira parte da carta de Loyola a Claysson, de 1555, quando o fundador da Ordem faz apreciações sobre o praxe engenhosa do destinatário da missiva:

Certamente as acho ornadas e doudas, mas exatamente nesta elegância e nesta doutrina queremos ver o que convém. Uma coisa é a elegância e a eloquência em um discurso profano, outra naquele religioso. Como a uma mulher de idade convém um ornamento modesto e cheio de discrição, assim no modo de exprimir-nos ordinário, seja oral seja escrito, não admitimos a magniloquência exuberante e juvenil, mas aquela grave e madura, *sobretudo nas cartas, em que o estilo deve ser conciso e limado e mais rico de coisas do que de palavras.*<sup>360</sup>

Tal direcionamento estilístico parece estar muito mais ligado à instituição de uma ordem narrativa, que conduzia o fluir da escrita e da consciência, desembocando em ações concretizáveis de querer dizer e de projetar o missionamento sonhado. Por trás de uma inocente recomendação de concisão, evidenciavam-se figuras de controle que já haviam tomado corpo no interior da formação discursiva jesuítica. Loyola é arguto: ao escrever essa advertência de estilo, já insinuava a *formula scribendi*, que seria inferida das bases institucionais da Companhia — sancionadas por Bula de 1540, ratificadora do *Regimini Militantis Ecclesiae*, ou seja, da própria *Fórmula* da Ordem.

Como ainda noticia Eisenberg<sup>361</sup>, em 1541, Loyola institui as *hijuelas*. A partir de então, os jesuítas deveriam escrever cartas narrativas de notícias edificantes de suas missões, anotando os problemas institucionais em uma folha em apartado, que ficou conhecida como *hijuelas*. Estas eram anexadas às cartas edificantes, escritas em fórmula sistemática: “[...]”

<sup>359</sup> EISENBERG, *idem*, p. 49.

<sup>360</sup> LOYOLA, Inácio de. Lettera a Roberto Claysson, 13 marzo 1555, *apud* TORRES, *id. ibidem*, p. 26 (itálicos meus).

<sup>361</sup> *Id. ibidem*, p. 51.



apresentavam os aspectos bem sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo [...]”<sup>362</sup> As cartas objeto dessa tese são narrativas edificantes.

A estrutura definitiva para a atividade epistolar jesuítica só se consolidou com a publicação das Constituições jesuíticas. Uma vez estabelecida hierarquicamente a Companhia de Jesus, faltava-lhe apenas para a sua estabilização orgânica, que se escrevem suas *Constituições*, anunciadas na *Formula*. Santo Inácio começou a escrevê-las em 1547 e foram promulgadas nas diversas províncias a partir de 1552. Loyola, até sua morte em 1556 não cessou de as retocar e rever. Antes disso, por delegação de Loyola, Juan de Polanco havia tornado pública a *Formula Scribendi*, isto é, um intento de normatização da correspondência jesuítica em 1547, conforme notícia de Torres<sup>363</sup>.

As Constituições não foram apenas construtoras do discurso jesuítico: elas davam a entender que as seriações e modulações da ordem narrativa, havidas dentro e fora da Companhia, deveriam dar-se em estrita obediência à ordem discursiva vigorante na Companhia e, em última instância, na própria Igreja. Essa ordenação sucessiva de vontade sobre vontade — não só de entonação sobre entonação — alcançava em cheio a produção epistolar. A relativa liberdade dos congregados vinha expressa de forma patente em suas disposições: atribuía-se ao soldado de Deus a incumbência da militância, como legado da cruz redentora, além do serviço dócil ao único Senhor e ao Romano Pontífice.

Quando Loyola, na citada carta a Roberto Claysson, manifestara sua preferência por um estilo “[...] mais rico de coisas do que de palavras [...]”<sup>364</sup> julgo que ele estava a exigir mais objetividade na ação fidelíssima do soldado de Deus do que a subjetividade de engenhos de derreter cristais. Em suma: sem ornatos para escrever e sem escusas para obedecer.

---

<sup>362</sup> EISENBERG, *op. cit.*, p. 54

<sup>363</sup> *Id. ibidem*, p. 31.

<sup>364</sup> LOYOLA, *apud* TORRES, *op. cit.*, p. 26.

[S]em *nenhuma tergiversação nem desculpa, nos tenhamos por obrigados a cumprir, sem delongas*, e na medida de nossas forças, quanto nos ordenar o atual Romano Pontífice e os que pelo tempo adiante lhe sucederem, para proveito das almas e propagação da fé, sejam quais forem as províncias a que nos enviar, quer nos mande para os turcos, quer para as terras de outros infiéis, ainda para as partes que chamam da Índia, como também para os países do hereges ou cismáticos ou quaisquer nações de fiéis. <sup>365</sup>

Há muita da agudeza de espírito de Santo Inácio na *Formula* a repercutir no campo dos acontecimentos discursivos. Nela, há ordenações aos prepostos da Companhia para que “[...] tenham recomendada a *instrução dos meninos e rudes*, na doutrina cristã, nos dez mandamentos e noutros rudimentos da religião, como lhes parecer mais acomodado às circunstâncias de pessoas, lugares e tempos [...]”<sup>366</sup> Sabe-se que desde o achamento de nossas terras, o ensino (não apenas o religioso) estava totalmente entregue em mãos de inacianos — fato que deve ter ocorrido em outras províncias pelo mundo. O Estado português além de entregar-lhes totalmente essa responsabilidade, também se ausentaria do dever de custear o sistema educacional. Assim, as escolas jesuíticas tiveram papel capital na história do sistema de ensino brasileiro até a reforma pombalina.

Ao dispor sobre recomendação da educação para o “[...] conseguimento do *fim*, que Deus e a Companhia lhe assinaram[...]”<sup>367</sup>, a *Fórmula* denota uma acuidade que vai além da simples institucionalização de figuras de controle da práxis discursiva. A eleição da educação formal, como *modus operandi* da propagação da fé, faz vir à tona o viés de uma “vontade de verdade”<sup>368</sup>. De forma penetrante o *Regimini* deixa vislumbrar a orientação discursiva — que seria explicitada nas Constituições, reforçadas e reconduzidas por uma percepção mais profunda — a de um modo de transmitir o saber, que foi aplicado com sucesso aos pobres e ignaros missionados nas inúmeras escolas provinciais e na colheita de outros Soldados à causa de Loyola.

---

<sup>365</sup> LEITE, *op. cit.*, p. 7 (itálicos meus).

<sup>366</sup> LEITE, *op.cit.*, p. 8 (itálicos meus).

<sup>367</sup> LEITE, *op.cit.*, p. 8.

<sup>368</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 17. A propósito, diz ainda Foucault (*in: A ordem do discurso*, p. 44): “[...]Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com saberes e os poderes que eles trazem consigo [...]” Indiscutivelmente, Os jesuítas souberam utilizar seu poderoso sistema educacional com esses propósitos.

Vejo nessa vontade plena coerência com a concepção otimista do homem, de inspiração humanista, traduzida em fôrma jesuíta. Mesmo em moldura humanista, trata-se de uma vontade envergada sob o peso da disciplina quase militar e da autoridade a demarcar os limites de todas as formas discursivas. Provavelmente por esses e por outros tantos motivos, os inimigos mais ferrenhos dos jesuítas tenham-lhes imputado o gosto e a paixão pela dominação. Dirá Dominique <sup>369</sup>, com o fel próprio dos inimigos da Companhia: quando esta *libido* os devorava, era quase obrigatório o recurso aos excelentes conselhos de Maquiavel.

Pécora <sup>370</sup> observa que as cartas jesuíticas faziam uso da *ars dictaminis*, composta por artificios primordialmente formais (x). Tais cartas, segundo assinala o mesmo autor <sup>371</sup>, não se restringiam à crônica do cotidiano: muitas eram um “[...] mapa teórico em progresso [...]” <sup>372</sup> que se amoldavam às diversas atribuições da Companhia de Jesus. Mas sempre inauguravam a possibilidade de “[...] acomodação do gênero, enquanto experiência retoricamente organizada [...]” <sup>373</sup> Vieira teria sido um dos mestres nesta acomodação, mesmo quando abusava dos ornatos ou quando pretendia ser apenas prosaico.

As normas impunham que a correspondência entre os irmãos fosse condicionada pelas normas da retórica epistolar, uma tradição já sedimentada no início da modernidade, conforme adverte Eisenberg<sup>374</sup>. A arte humanista da redação de cartas (*ars epistolandi*) era um sistema flexibilizado, permitindo ao missivista trabalhar sua escrita de acordo com o destinatário do discurso. “[...] Quando escreviam para os amigos, os humanistas usavam o estilo coloquial da antiguidade clássica; quando o endereçado era uma autoridade secular ou eclesiástica, o estilo usado era o da *ars dictaminis* medieval [...]”<sup>375</sup>

---

<sup>369</sup> In: *La politique des jésuites - essai*. 1955. Paris: B. Grasset, p. 193.

<sup>370</sup> As cartas de Vieira, segundo João Lúcio Azevedo. In: VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, pág. 19.

<sup>371</sup> PÉCORA, *idem*, p. 19.

<sup>372</sup> PÉCORA, *id. ibidem*, p. 19.

<sup>373</sup> PÉCORA, *op. cit.*, p. 19.

<sup>374</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>375</sup> EISENBERG, *op. cit.*, p. 53.

Enfim, a instituição epistolar jesuítica tomou emprestada a flexibilidade da *ars epistolandi* humanista. As cartas que cuidavam de assuntos internos da Ordem, as *hijuelas*, eram escritas nos moldes do estilo clássico. E as cartas edificantes, que visavam outros destinatários, seguiam o estilo retórico da *ars dictaminis*.

A fórmula de escrever cartas assim prescrita não conseguiu coibir abusos ao estilo conciso e limpo projetado por Loyola. O maior êxito da normatização parece ter sido viabilizar normas procedimentais de um verdadeiro correio jesuítico: uma rede de comunicação interna e externa, cuja eficiência possibilitou a concreção das ações político-missionárias. Afinal, a Companhia de Jesus era “[...] uma empresa internacional, não somente no tocante à destinação de suas atividades missionárias mas também com relação à origem de seus membros [...]” — adverte Eisenberg.<sup>376</sup>

O que mais me importa por ora realçar é que a enformação da correspondência dos jesuítas também tornou exequível o registro do viver habitual e dos acontecimentos triviais de tantos povos, do Extremo Oriente às Américas. Essa epistolografia tornou viável uma constante reinterpretação do outro. Ela possibilitou ao enunciado epistolar sua singularidade como acontecimento. Do fato da elocução ou do enunciado contido nas cartas, “[...] [fazia]-se, assim, com que [surgisse] sua irrupção histórica [...]”<sup>377</sup>.

Muitas cartas cumpriram a função de ser singelos retratos do paraíso perdido. Elas foram dignas de uma das grandes pretensões de Loyola que, desde os primórdios da Companhia, traçou o Brasil como uma “missão sonhada”<sup>378</sup> — prosódias comportadas e bem apropriadas ao estilo por ele recomendado (*mais coisas do que palavras*). Contudo, a muitos congregados faltou moderação e sobejou a *liberdade de exercício* (xi) para o morrer grande e para narrar acontecimentos extraordinários ao cotidiano das missões.

Enfim, foram corriqueiras no epistolário jesuíta cartas com chamamento à figuração espetaculosa e martirizada: possivelmente a mais perfeita vitrine para as ações heroicas de uma Ordem que nascera gongórica e gloriosa (xii). Arrisco afirmar que as elocuições cultistas das cartas e as narrativas paradisíacas das crônicas da Companhia eram audazes o bastante

---

<sup>376</sup> *Op. cit.*, p. 48.

<sup>377</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do poder*, p. 31.

<sup>378</sup> DOMINIQUE, *op. cit.*, p. 171. No original, por mim traduzido : “mission revée”.

para transpor ao estilo da sua *ars dictaminis* uma ponta da genialidade da *visão figural* de Dante. Isto é, a impressão do sublime que, avistado entre o real e o imaginário, poderia conferir tonalidade e colorido aos acontecimentos reais.<sup>379</sup>

Nesse solo hesitante, a visão figural permite às práticas discursivas do missionamento jesuítico tornar compreensível o impermanente também como acontecimento ou como fenômeno histórico. Nas intervenções concretas dos soldados de Loyola sobre a realidade circunstante, não parece autorizada a prefiguração do cotidiano sob o estigma do insucesso. Ao contrário, o epistolário jesuítico prosaico não se curva ao fatalismo diante do drama da redenção (ou irremissão) humana. E em instâncias mais espetaculosas — nas quais impera a palavra emudecida — não se deixa de conjugar o eterno em tempo intransitivo e verossímil. Um eterno *pleno de historicidade*.<sup>380</sup>

#### 2.4 - Os deslocamentos imagéticos e o realismo observador

Portugal buscava uma passagem marítima para o Oriente que lhe permitisse comerciar diretamente com as Índias e competir com a hegemonia mulçumana sobre a rota turco-egípcia, quando Colombo buscava o aceite do monarca português para seu projeto de atingir as Índias navegando para o Ocidente. Mas o navegador genovês acabou convencendo os castelhanos e obtendo a aprovação de seu plano junto ao Reis Católicos, graças à ajuda do confessor da Rainha Isabel de Castella (xiii).

Nos termos de sua contratação, Colombo — ou melhor, Cristóbal Colón — fez-se Almirante dos mares da Índia, e de outros a serem por ele descobertos, e vice-rei das terras do Oriente onde se propunha chegar, na corrida contra os portugueses que ainda insistiam na Rota do Cabo. Em 3 de agosto de 1492, Colombo fez-se ao mar com três navios. A terra planejada foi vista às duas da manhã de 12 de outubro de 1492 pelo marinheiro de uma das naus.

---

<sup>379</sup> AUERBACH, 2004, p. 171.

<sup>380</sup> AUERBACH, 2004, p. 171.

Após essa viagem insólita pelo do Atlântico, Colombo escreveu um relato, denominado “ das ilhas da Índia além do Ganges” — “*de Infulis Indie supra Gangem*” (xiv) . A intenção de *Christofori Colom* era anunciar suas magníficas descobertas e buscar garantias e apoio financeiro e político para outra viagem exploradora daqueles novos domínios. Trata-se, na verdade, de uma carta-propaganda: o primeiro relato “jornalístico”<sup>381</sup>sobre a paisagem descortinada do Novo Mundo, a primeira visada sobre os homens primitivos que Colombo encontrou e principalmente sobre as riquezas que supôs ter encontrado. No mais, a carta fica muito a dever à de Pero Vaz de Caminha: faltava ao genovês um mínimo de engenho com as coisas e com as palavras.

O primeiro contato com ameríndios vivido por Colombo serviu para confirmar a suspeita da existência de hominídeos nas novas terras. Sua carta prestou-se para corroborar a hipótese de uma espécie de subumanidade nas Índias. Esse fato foi tomado a partir de então como verídico diante da disseminação da assertiva colombiana por toda a Europa e serviu para gerar a “[...] imagem do mundo em movimento [...]”<sup>382</sup> e suas óbvias repercussões nos acontecimentos discursivos a ela encadeados.

No início de sua carta, Colombo conta que mandara dois de seus homens terra adentro, para pesquisar a existência de algum tipo de cidade ou de província. Relata o descobridor: “[...] Eles seguiram seu curso durante três dias, e encontraram inúmeras pessoas e habitantes, *uma raça insignificante*, entretanto, e sem nenhum governo; então retornaram [...]”<sup>383</sup> Raça que, em trechos seguintes, vai ser registrada como “[...] notavelmente tímida e medrosa [...]” Os caraíbas antilhanos serão tidos por Colombo como gente sem nenhuma violência (apesar da ânsia do genovês em deparar-se com bravatas). Entretanto, dirá tratar-se de “[...] um povo incomumente simples e honesto, muito liberal em conceder suas possessões [...]”, que foi

---

<sup>381</sup> GAMBINI, Roberto. *In: O espelho do índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*.1988 Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, p. 117.

<sup>382</sup> LESTRINGANT, *op.cit.*, p. 516.

<sup>383</sup> COLOMBO, Critóvão. *Epistola Christofori Colom*, 1493. Carta publicada informalmente em Roma e vertida para o inglês, por Stephan Planck, em oito páginas, sob o título *A Letter of Christopher Columbus*, disponível em <http://hdl.loc.gov/loc.wdl/dlc.90>. No original, em inglês, por mim traduzido: “[...] They purfued their courfe for three days, and met with innumerable people and inhabitants, a paltry race, however, and without any government; fo they returned [...]” (itálicos meus).

ganho para a fé cristã, “[...] para a qual eles poderiam ser bem influenciados pelo nosso Rei, Rainha, Nobres, e todo o povo Espanhol[...]”.<sup>384</sup>

A brandura que o descobridor tentou imprimir àquele povo primitivo não retira o gravame da inferioridade que Colombo lhe conferiu e que seria apropriada pelo Velho Mundo. O relato tem manifesta concepção *arquetipa*, “[...] pois a imagem do homem primitivo é tão velha quanto a humanidade, profundamente gravada na psique através das eras [...]”, como observa Gambini<sup>385</sup>. Mas é não a este ponto que pretendo ater-me.

Não foi para só ratificar o menosprezo aos homens do Novo Mundo que Colombo escrevera. Embora não se possa dizer que se esteja diante de um retrato do paraíso, a carta denuncia sondagens nada convincentes de uma geografia paradisíaca. A carta do descobridor jamais seria alçada ao patamar de uma obra literária. É um relato árido no qual o primeiro contato europeu com os homens e com a natureza daquelas terras desconhecidas não pôs à vista qualquer intenção de aclamar um mito fundacional — muito menos o paradisíaco. A leitura da peça faz surgir muito mais um libelo em prol da superioridade espiritual e material do povo descobridor (e a fixação do marco zero da política expropriatória das riquezas e dizimadora dos povos do novo continente) do que o aclaramento de coordenadas de uma cartografia fictícia.

Dou destaque a três trechos da carta, nas quais Colombo, de forma maliciosa e apressada, consigna como veraz a existência de metais preciosos nas ilhas descobertas. Com parca originalidade, ele pretendia convencer seus leitores (e os reis espanhóis, particularmente) desse fato a partir das seguintes observações: (a) ao final de uma descrição da flora e da topografia da primeira das ilhas, chamada *Joanna*, finda por enunciar: “[...] pássaros de diversas espécies, mel de vários sabores, *metais de todos os tipos, exceto ferro* [...]”; (b) em seguida, de forma um pouco mais ostensiva, após descrever as terras e os frutos da segunda ilha, batizada *Hispaña*, afirma: “[...] Ela abunda, além disso, em várias castas aromáticas, *em ouro e metais* [...]”; (c) por fim, o maior de todos os seus engodos e tentativa de sedução, quando Colombo narra: “[...] Por acidente, *um nativo ainda deu a um*

---

<sup>384</sup> COLOMBO, *idem*, s/p. No original, em inglês, por mim traduzido: “[...] an uncommonly fimple and honeft people, very liberal in beftowing whatever they poffef [...]”; “[...] that they might be well affected towards our King, Queen, Nobles, and the whole Spanilh people[...]”.

<sup>385</sup> *Idem*, p. 117.

*marinheiro, em troca de uma lâmina pontiaguda, o tanto em peso de ouro quanto há em três ouros sólidos, e de tal modo se houve um coisa por outras de menores valores [...]*<sup>386</sup>

Tudo na carta foi descrito sem possibilidade de a força imagética — advinda do encantamento *pueril* do Medieval — afluir e edificar o idílio de um paraíso terreno. Tudo foi narrado num tempo transitivo presente, urgente, oportunístico e valorável apenas diante dos enormes interesses envolvidos. A carta é, por excelência, prosaica e redigida numa ordem narrativa intencionalmente distanciada de qualquer faticidade.

O marco balizador representado pela descoberta de Colombo e pelas grandes navegações reside na transformação da imagem da Terra. Tais transfigurações passaram a gerar tanta instabilidade no mundo culto quanto no vulgo “[...] que estilhaçaram o mundo fechado da Idade Média[...]” — garante Lestringant<sup>387</sup>.

Já não havia mais um único continente, envolvendo o Mediterrâneo central, útero confortável onde se abrigavam as certezas dos antigos, mas uma poeira de ilhotas, arquipélagos, lascas de terras, que vogam à deriva num oceano desmesuradamente ampliado.<sup>388</sup>

Eis um mundo em movimento apresentado ao século XVI, que passa a cobrar um “[...] movimento incessante da investigação [...]”<sup>389</sup>, brotando de uma excentricidade a outra, de um momento importuno ou de um lugar bizarro a outro. É nessa desordem, tão prosaística, que interponho os índios Tupinambás — os canibais brasileiros, objeto do notável ensaio de Montaigne<sup>390</sup>. Ponho os orgulhosos canibais brasileiros entre a narrativa anódina e interesseira do descobridor genovês e a chegada dos primeiros jesuítas a terras brasílicas, quando se impunham novas narrativas sobre a terra a ser missionada. Para compreender essa

---

<sup>386</sup> COLOMBO, *id. ibidem.* s/p. No original, em inglês, por mim traduzido: “[...] birds of many different species, honey of various flavours, metals of all kinds, except iron [...] It abounds besides in various sorts of aromatics, in gold and metals [...]” Diante da falta de sentido do trecho vertido para o inglês, optei por tentar traduzir diretamente o latim tardio e hispanizado do século XVI com o qual Colombo escreveu sua carta. Segue a passagem citada na carta original, por mim traduzida: “[...] *Accidit n quē dam navitam tantū auri pōdus habuiffe pro una ligula quanti sunt tres aurei folidi r sic alios pro aliis minoris precii* [...]” (itálicos meus).

<sup>387</sup> *Op. cit.*, p. 516.

<sup>388</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 516.

<sup>389</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 516.

<sup>390</sup> *Apud* MALTA, *op. cit.* pp. 147-158.



intermediação, é preciso levar em conta que o Montaigne <sup>391</sup>em *Dos canibais* está sempre prestes a recorrer a lugares retóricos e alegóricos, a balizamentos provisórios e tremulantes que comprovam a exteriorização de uma alteridade inédita para os Quinhentos — e até hoje enrascada na compreensão da terra com firmeza de sentido.

É preciso render-se à evidência, ainda que contradiga a cronologia das grandes descobertas: *a América, no Renascimento, nasce no Brasil*. Pouco importa que Colombo tenha tocado o Novo Mundo nas Bahamas e que se tenha obstinado em reconhecer uma por uma as Grandes e as Pequenas Antilhas, antes de se dirigir à Terra Firme. É do Brasil, visitando anos depois por Vespúcio, que surge a princesa nua e emplumada, com os braços carregados de membros sanguinolentos, que faz sua entrada na galeria prosopográfica dos continentes. Ao longo de todo o classicismo, a alegoria da América, montada num jacaré ou na carapaça de um tatu gigantesco, é brasileira.<sup>392</sup>

No ensaio de Montaigne, o Brasil antropófago precede — narrativamente — o México asteca e o Peru inca. Produz-se em Montaigne um fenômeno análogo ao que se observa, na mesma época, na iconografia das grandes descobertas. Um fenômeno de contaminação que o antropólogo William Aturtevant, citado por Lestringant <sup>393</sup>, qualificou de “tupinambização” e que se estende por todo o continente traços étnicos e culturais próprios dos índios Tupinambás. “[...] Ao termo do processo, *o Brasileiro é o Americano* [...]”— assegura Lestringant.<sup>394</sup>

A tupinambização não passou despercebida pelos primeiros soldados de Loyola, provavelmente antes mesmo de aqui aportarem. Essa uniformização do ameríndio a partir do selvagem brasileiro gera um processo dicotômico: deixa perceber, pelas palavras de Montaigne<sup>395</sup>, que essas nações, por terem recebido muito pouco trato do espírito humano, achavam ainda muito próximas da ingenuidade original. Por outro lado, exala a repugnância da civilização católica aos medonhos e nada inocentes rituais de antropofagia do selvagem

<sup>391</sup> *Apud* MALTA, *op. cit.* pp. 147-158.

<sup>392</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 535 (itálicos meus).

<sup>393</sup> *Op. cit.*, p. 537.

<sup>394</sup> *Op. cit.*, p. 537 (itálicos meus).

<sup>395</sup> *Apud* Malta, *op. cit.*, p. 149.

brasileiro. Os inacianos aqui chegados nas primeiras levas da Igreja Militante tinham certeza de topar com essa sub-raça. As narrativas oscilantes em torno do índio brasileiro ainda estavam por conceber uma nova ordem de discurso, mas foram suficientes para a formação antecipada de uma visão ilustrativa do nativo que o tempo não simplesmente desfez.

A história da Companhia de Jesus no Brasil — que chega a confundir-se, em alguns aspectos, com a da própria civilização brasileira — começa a ser contada a partir da suposição de superioridade da civilização cristã sobre quaisquer povos que fossem aqui encontrados. Prova evidente dessa preeminência é dada por Serafim Leite <sup>396</sup>: “[...] Partimos, porém, do princípio de que a civilização cristã é boa [...] [C]remos que a civilização representada pelos povos europeus, em particular o latino, é superior à dos *Tupinambás* ou fetichistas africanos[...].”

Mas o ideal inaciano deveria vingar em proveito dessas massas humanas inocentes, antecipadamente tachadas de inferiores e incapazes. A melhor forma de alcançar tal propósito seria a transformação da realidade nos primórdios da ocupação do continente. Isso se faria pelo atingimento dos fins sublimes da Companhia: a benignidade, a mansidão, a caridade de Cristo e, principalmente, a ministração das verdades do cristianismo (e de outras verdades) aos meninos e aos rudes. Era imperioso que novas narrativas fossem iniciadas por intermédio das práticas discursivas jesuíticas, informativas e interpretativas do cotidiano do missionamento.

É sabido que justamente no século XVI germinou a idéia da bondade perfeita e perfeita inocência do homem das selvas. Essa deveria ser a face cristã do processo de tupinambização. O terror diante do mar-oceano, povoado por monstros devoradores, gerava em terra firme variantes imaginosas não menos hediondas. Enquanto estas precisavam, a todo custo, ser vencidas pelos desbravadores a fio da espada, pelos missionários precisavam ser suplantadas na reversão das forças do imaginário tecido em torno do selvagem.

À fantasia que povoava de hórridos monstros os mundos desconhecidos ou mal conhecidos, sucedeu o *realismo observador que de toda a parte os expulsou*; mas, porque fora ingenuamente optimista esse nosso primeiro olhar para os habitantes das selvas, *não nos contentamos de volver os monstros à categoria de homens, senão que, com fantasia de sentido contrário, erguemos tais homens à categoria de anjos.*<sup>397</sup>

<sup>396</sup> *Op. cit.*, pág. XIII (itálicos meus).

<sup>397</sup> CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 183.

A prefiguração da terra descoberta e de seus habitantes, feita por Colombo, e o fenômeno da tupinambização, extraído de Montaigne, precisavam ser revistos e encontrar alguma sensatez na ação missionária. *Omnia munda mundis*, diz São Paulo: tudo deve ser puro para quem se supõe puro. No entanto, nem o índio é totalmente inocente, nem o jesuíta absolutamente maculado em sua visão de mundo e forma de agir. O Novo Mundo havia sido descoberto e dominado — como território físico e intelectual — sob paradoxos invencíveis pelos séculos posteriores. Do lado dos soldados de Loyola, era preciso pelo menos aparentar alguma crença na ingenuidade natural do indígena, já que anjo ele jamais poderia ser. Do lado do nativo, nenhum arremedo foi-lhe exigido para compreender a boa-fé do colonizador, diante da iminente carnificina que se seguiu.

Aquele realismo observador, compreendeu-o bem Pero Vaz de Caminha, em sua Carta de achamento do Brasil. Coube a ele revelar a terra “achada” com sua flora e fauna, o indígena, os seus costumes, “[...] nada escapando à agudeza de um olhar, que todo fixou em imagens nítidas, que a pena reproduziu sem trair[...]” — como assinala Cidade<sup>398</sup>. Um registro primoroso, um contraponto majestático à estreiteza discursividade do descobridor genovês. O primeiro contato com os indígenas brasileiros foi “[...] da mais simpática humanidade [...]”, afirmará Caminha <sup>399</sup>. Eis como se inicia o comércio das coisas (e das noções):

Pardos, nus, sem cousa alguma que lhes cobrisse as vergonhas, traziam arcos nas mãos, e suas setas. Vinham todos rijamente em direcção ao batel. E Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os depuseram. Mas não pôde haver fala nem entendimento que aproveitasse, por o mar quebrar na costa. Somente arremessou-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça, e um sombreiro preto. E um deles lhe arremessou um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas, como de papagaio. E outro lhe deu um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer um aljôfar, as quais peças creio que o capitão mandou a Vossa Alteza. E com isso se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar.<sup>400</sup>

<sup>398</sup> In: *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 146.

<sup>399</sup> Apud CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 146.

<sup>400</sup> CAMINHA, apud CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, pp. 146-7.

Em seguida, Caminha<sup>401</sup> faz registro de que a cordialidade do comércio tornou-se mais confiante. Alguns deles eram colhidos a bordo e dormiam “[...] em camas de colchões e lençóis [...]”<sup>402</sup>E porque “[...] os seus corpos são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não podem ser mais [...]”, como “[...] animais montezinhos, aos quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que aos mansos [...]”<sup>403</sup>E a simpatia que os envolve dir-se-ia ser a que desperta quanto relembre a formosa inocência da primeira idade do Mundo, lembrada por Melo Franco<sup>404</sup>: “[...] *gratíssima à subconsciente saudade dessa frescura de amanhecer, destinada a tão larga repercussão em narrativas de viajantes e missionários, antes da que lhe daria a filosofia da bondade natural do homem [...]*”

Os jesuítas que provavelmente tiveram notícia da humanidade repugnante dos Tupinambás com certeza tiveram ciência da simpática humanidade dos silvícolas brasileiros no discurso rebuscado e oficial da carta de Caminha. Entre a crueldade e a benignidade dessa gente extravagante impunha-se agir por gestos simbólicos e concretos. Uma gestalidade que não denunciasse condescendência com o fingido sentimento humanitário por parte do colonizador europeu, como forma de compensar uma presunçosa supremacia racial e espiritual. Os jesuítas souberam congregar forças discursivas hábeis para uma prefiguração mais humanizada daqueles lugares inéditos e daquele gentio estranho: no polimento das intenções civilizatórias e no protagonismo diário do espetáculo aflitivo dos trópicos.

Enfim, o realismo observador dos jesuítas fez surgir aos poucos uma ordem narrativa em que se resgatam prosódias meio gastas pelo tempo e se proferem outras novidadescas. São elocuições que dão voz ao diferente e avivam o ambiente onde seriam postas em cena a ação concreta dos soldados de Inácio de Loyola. Aos aventureiros portugueses era imperioso conquistar terras no Novo Mundo para não perder posições estratégicas na corrida com os castelhanos.

Para os jesuítas havia ainda outro imperativo: a *conquista espiritual* dos ameríndios, expressão tornada célebre pelo livro de Padre Montoya sobre a *Conquista Espiritual do*

---

<sup>401</sup> Apud CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 148.

<sup>402</sup> CAMINHA, *apud* Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 148.

<sup>403</sup> CAMINHA, *apud* Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 148.

<sup>404</sup> MELO FRANCO, Afonso Arinos, *apud* Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, pp. 148-9.

*Paraguay*, talvez o intento mais glorioso da Companhia quando se orientou para o Centro-Sul da América<sup>405</sup>. Trata-se, obviamente, de uma conquista que experimentou momentos de assombros e de tragicidade na lida cotidiana com índios gordinhos e limpinhos. São trechos de cotidianos sempre ligados a narrativas forjadoras de imagens não muito convincentes, que aos poucos se incorporam a ordem discursiva, nem sempre justa e igualitária (xv).

## **2.5 - Entonações da vivacidade e da espetacularidade jesuítica na correspondência régia de Vieira**

Na conquista de almas do gentio fazia-se ver, com clareza, o interesse da obra missionária na consolidação e expansão da soberania da Coroa Portuguesa na América. Missão ecumênica, exercida com mesmo denodo pelas missões dos jesuítas portugueses no Japão, China, Bangala, Ceilão, Goa, Etiópia, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e em outras tantas províncias, onde se impunha a divisão do trabalho na vastidão do Império Português.

Entre o Oriente Português e a América Portuguesa, mares e territórios sem limites e almas desprotegidas passam a ser fixação dos cronistas da Companhia disseminados em amplitudes insensatas. Os primeiros registros epistolares jesuíticos da América Lusitana não foram apenas de cunho notarial. Assinala Afrânio Peixoto<sup>406</sup> que nestas cartas e em outros papéis dos precursores das missões jesuíticas não há meros relatos ou prestação de contas a superiores: há documentos apreciáveis de História do Brasil, grafados pela pena palpitante de quem viveu o exórdio da civilização brasileira. Diz o mesmo autor a propósito da escrita noticiosa e memorável Anchieta:

O informante da terra, das plantas, dos bichos, dos índios, compara-se e excede aos melhores, antes e depois. Pero Vaz, Vespúcio, Pero Lopes, Hans Staden, Gandavo, Nóbrega, os Jesuítas da Cartas Avulsas, Fernão Cardim... têm em Anchieta um competidor, em observação, descrição, interpretação, *que os ombreia e sobreleva, só mais tarde excedido por um tratado sistemático, o inventário descritivo de Gabriel Soares: Até o seu tempo nenhum excedeu, descrevendo o Brasil e os Brasis, a Anchieta.*<sup>407</sup>

<sup>405</sup> SARAIVA, *História e utopia*, p. 49.

<sup>406</sup> In: ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia ; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 34.

<sup>407</sup> PEIXOTO, *apud* ANCHIETA, *idem*, pp. 34-5.

Não é meu propósito deter sobre a faustosa epistolografia nas origens brasileiras da Companhia de Jesus. Só quero dar ciência de duas cartas, escritas com rica vivacidade: uma, da lavra do não menos ilustre Nóbrega, sobre a chegada da missão à Bahia; e outra, redigida por um jesuíta (sem qualquer notoriedade) aos padres e irmãos em Portugal. Meu propósito desse cotejo é exemplificar um tipo de presentificação que começou a ficar clara no epistolário da Companhia no século XVI.

Quando os jesuítas foram conhecendo outros climas do Brasil, foram corrigindo a primeira impressão no tocante à Bahia. Essa impressão, diz Serafim Leite<sup>408</sup>, é reveladora do estado de espírito daqueles padres ao tomaram contato com a terra americana. “[...] Abraçaram-na com amor — e amor para sempre [...]”, revela o grande historiador da Companhia no Brasil<sup>409</sup>. Dessa impressão positiva, faz eco o próprio Padre Manuel da Nóbrega numa das primeiras missivas escritas sobre a cidade de Salvador. A descrição é bastante persuasiva no que tange a uma prefiguração imagética, feita em tonalidade prosaica: é um recorte conciso e limado, que, na certa, teria o *exequatur* de Loyola.

Desde logo se fez a paz com o Gentio da terra e se tomou conselhos sobre onde se fundaria a nova cidade, chamada do Salvador, onde muito ainda obrou o Senhor, deparando logo *muito bom sítio sobre a praia, em local de muitas fontes, entre mar e terra e circundado das águas em torno aos novos muros. Os mesmos índios da terra ajudam a fazer as casas e as outras coisas em que se queira empregá-los; podem-se já contar umas cem casas e se começam a plantar canas de açúcar e muitas outras coisas para o mister da vida, por que a terra é fértil de tudo, ainda que alguma, por demasiado pingues, só produzam a planta e não o fruto. É muito salubre e de bons ares, de sorte que, sendo muita a nossa gente e mui grandes as fadigas, e mudando de alimentação com que se nutriam, são poucos os que enfermam e estes depressa se curam. A região é tão grande que, dizem, de três partes, em que se dividisse o mundo, ocuparia duas; é muito fresca e mais ou menos temperada, não se sentindo muito o calor de estio; tem muitos frutos de diversas qualidades e mui saborosos; no mar igualmente, muito peixe e bom. Similham os montes grandes jardins e pomares, que não me lembra ter visto pano de rás tão belo. Nos ditos montes há animais de muitas diversas feituradas, quais nunca conheceu Plínio, nem deles teve notícia, e ervas de diferentes cheiros, muitas e diversas das de Espanha; o que bem mostra a grandeza e beleza do Criador na tamanha variedade e beleza das criaturas.*<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>409</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>410</sup> NÓBREGA, *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 21.

Há um impulso urgente em apontar algumas similitudes entre o trecho acima transcrito e a citada passagem da *Corte Imperial*, dos *Conselhos de El-Rei D. Duarte*. Os *desejos-chave* daquela alegoria medieval parecem ter sido explicitamente avalizados na carta de Nóbrega.

Passo a marcar algumas parecenças: quando D. Duarte fala em “[...] hũm campo muy grande e muy fremoso, todo comprido de verdura e de flores de muitas e desvairadas collores [...]”<sup>411</sup>, Nóbrega registra — por obra do *acaso* — “[...] a terra fértil de tudo[...] muito salubre e de bons ares, de sorte que, mudando de alimentação com que se nutriam, são poucos os que enfermam e esses depressa se curam [...] muitos frutos de diversas qualidades e mui saborosos [...]”<sup>412</sup>

Na corte do *celestial emperador* “[...] corriam auguas muy limpas que sayam de muy claras fontes que em aquelle canpo naçiam [...]”<sup>413</sup> Em Salvador, eis que sucede ao jesuíta defrontar-se com “[...] muito bom sítio sobre a praia, em local de muitas fontes, entre mar e terra e circundado das águas em torno aos novos muros [...]”<sup>414</sup> Por fim, diz o autor da Corte que “[...] [t]odo canpo era cuberto por çima de hũm muy rico pano de sirgo de hũa collor de muy fino azur [...]”<sup>415</sup>, enquanto Nóbrega, em harmonia com a alegoria medieval, alude a “[...] montes grandes jardins e pomares, que não me lembra ter visto pano de rás tão belo [...]”<sup>416</sup>

O vetor literário medieval parece ter recobrado forças na escrita de Nóbrega. Uma vez descobertas as terras do Novo Mundo, um espectador privilegiado das maravilhas nunca descortinadas seria capaz de dar uma descrição límpida — com mais *coisas* do que *palavras* — de um paraíso real, possível, acolhedor, fértil às culturas e ao missionamento.

---

<sup>411</sup> LEITE DE VASCONCELLOS, *id. ibidem*, p. 40.

<sup>412</sup> NÓBREGA, *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 21

<sup>413</sup> LEITE DE VASCONCELLOS, *id. ibidem*, p. 40.

<sup>414</sup> NÓBREGA, *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 21.

<sup>415</sup> LEITE DE VASCONCELLOS, *id. ibidem*, p. 40.

<sup>416</sup> NÓBREGA, *apud* LEITE, *op. cit.*, p. 21.

Na profícua descrição de Nóbrega, o ostentoso dá corpo ao real: a realidade dá indícios de ser quase abençoada, pois é o retrato da beleza e grandeza do Criador. Não cuida Nóbrega de criar novas expectativas paradisíacas. Quer apenas consolidá-las na derivação paradigmática do otimismo jesuítico. As coincidências das palavras-chave ou desejos-chave (abundância de frutos e de águas, o bom odor, as cores brilhantes) nos trechos confrontados atestam uma visão figural presenciável e testemunhável — na verdade, quase tangível pelo leitor.

Se não foi tornado concreto o sonho do Eldorado do conquistador — noto não haver na carta de Nóbrega menção a metais ou a pedras preciosas, como na *carta-propaganda* de Colombo —, ao menos percebo que, a partir desse modelo epistolar, dá-se o apossamento representacional da boa terra brasileira. E mais: até a inferioridade dos índios Nóbrega pretende compensar, ao registrar a contribuição deles na construção de casas “[...] e em outras coisas em que se queira empregá-los [...]”<sup>417</sup> Diante do fato de o nativo demonstrar disponibilidade para trabalhar, o jesuíta espanhol percebe nisso uma condição de coadjuvância na tarefa de edificação daquele mundo — uma valente tentativa de dar ao ameríndio uma postura dignificante logo no início do processo civilizatório brasileiro.

A carta de Nóbrega apresenta uma apreciável fachada literária: o estilo desanuviado do jesuíta espanhol deixa escapar o *dulce et utile* aos seus destinatários. É uma obra informativa, sem dúvida, e também de cunho *jornalístico*, por difundir notícias sobre a terra conquistada. O que mais sobreleva, contudo, é o prazer dado aos seus leitores, pela forma com que Nóbrega articula os referidos desejos-chave. Essa maneira de articular o doce e útil permite julgar a escritura do jesuíta como a narrativa de devaneios que gradativamente podiam ser concretizados.

A segunda carta, oferecida como exemplo do vigor da escrita epistolar dos primeiros jesuítas aportados na América Lusitana, vem da escrita de um jesuíta sem qualquer presunção oratória, como era o caso de Anchieta, Nóbrega, Navarro e outros. Sem a menor dúvida, trata-se de um dos chamados relatos edificantes, tais como os definidos por Eisenberg<sup>418</sup>. Isto é,

---

<sup>417</sup> NÓBREGA, *apud* LEITE, *op.cit.*, p. 21.

<sup>418</sup> *Op. cit.*, p. 54.



aqueles escritos que contavam os fatos de grande serventia à empresa missionária, com o claro intuito de conquistar a simpatia do leitor.

Muitos autores desse tipo de narrativa não hesitam em incluir no texto “[...]apelos emocionais, opiniões pessoais e descrições edulcoradas do atrativo modo de vida dos missionários[...]” — percebe, ainda, Eisenberg<sup>419</sup>. O fragmento escolhido é um apanhado muito mais opulento que o de Nóbrega sobre a boa terra brasileira, sob a perspectiva de formulação de um desejo-chave mais copioso. Seu autor expressa-se com alto empenho, na maneira como via e descrevia o Brasil. A magnífica elocução alcança o vértice do sonho aventureiro português, enraizado em matriz medieval: o *paraíso terreal*, retoricamente utilizado com o propósito consciente e sincero de demarcar um acontecimento discursivo, sem a qualquer “[...] fratura de suas palavras manifestas [...]”<sup>420</sup>. Segue um trecho da carta escrita pelo citado jesuíta, chamado Rui Pereira, aos padres e irmãos em Portugal, no ano de 1560:

E por amor de Christo lhes peço que percão a maa opinião que até aqui do Brasil tinhão, porque lhe falo verdade que, *se ouvesse paraízo na terra eu diria que agora o avia no Brasil [...]* Porque malencolia não ha tem quá senão quem a quiser cava e descobrir de mais alto que foy o poço de Sam Roque: saude não há mais no mundo; ares frescos, terra alegre, não se vio outra [...] Se tem em Portugal galinhas, quá has há muytas e muy baratas. Se tem carneiros, quá há tantos animais que cação nos matos, e de tão boa carne que me rio muyto de Portugal em esse parte. Se tem vinho, há tantas agoas que a olhos vistos me acho melhor com elas que com os vinhos de lá [...] E, alem disto, há quá estas cousas em tanta abundancia que alem de se darem em todo o anno, dan-se tão facilmente e sem as plantarem que não há pobre que não seja farto com muy pouco trabalho. Pois se falarem nas recreações, comparando as de quá com as de llá, não se podem comparar: e estas deixo eu para os que quá as quiserem vir a experimentar. *Finalmente, quanto ao de dentro e de fora, não se pode viver senão no Brasil quer quiser viver no paraíso terreal.* Ao menos eu sou desta opinião. E quem me não quiser crer venha-o experimentar.<sup>421</sup>

Longe da palavra calada, o missivista ilumina a possibilidade de ascender a *esperança dos impossíveis*, negada pelos desenganos daqueles séculos. Ademais, sua carta dá a conhecer

<sup>419</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>420</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30.

<sup>421</sup> PEREIRA, Rui. *Carta aos padres e irmãos em Portugal*, 15 de setembro de 1560. *Monumenta Brasiliae*, editado por Serafim Leite, S. J. *Monumenta Historica Societatis Iesu*. vol. III, carta n. 40, *apud* EISENBERG, *op. cit.* p. 54.

o campo em que a análise do pensamento é sempre alegórica em relação ao discurso que utiliza.<sup>422</sup> Por este motivo, o jesuíta, ao pretender atrair os irmãos às terras brasileiras, quer afastar a quase-desesperança dos que aqui aportaram carregados de sonhos. Trata-se, pois, de um exemplo proveitoso da força motriz do missionamento jesuítico no cotidiano e da sublime idéia de redenção do homem num paraíso terreal — que, lastimavelmente, jamais daria consolo a colonizados e colonizadores.

Os jesuítas nem sempre foram fiéis a uma força atrativa restrita à parcimônia de estilo sugerida por Loyola. Muitas vezes, rogavam-se de outro *stantard* — intencionalmente imoderado — que se atrevia a ultrapassar a realidade através do plano abstrato da escrita, de forma a enaltecer suas próprias virtudes. Produziram, nesta modelagem, cartas nada triviais com o único propósito de ganhar afinidade do destinatário. Nelas, a ausência do prosaísmo não chega a comprometer, necessariamente, a expressão da verdade das coisas e dos fatos relatados. Algumas perdem-se no excesso de engenho; outras, servem-se dele com a finalidade de alcançar a *verdade* pela *ficção*. Ou o *verdadeiro* pelo *ficcional* <sup>423</sup>.

Essas últimas elocuições configuram um tipo de discurso literário no qual o elemento mítico-religioso é apresentado com forte entonação dos portentos, dos milagres, da espetacularização e da heroicização das ações missionárias. É nesta categoria que se encaixam algumas cartas engenhosas do Padre Vieira, bem apropriadas ao seu *ethos* (e instinto) de pregador, como é o caso das *Esperanças de Portugal*. É aqui que se pode vislumbrar uma ordem narrativa que vai tomando corpo.

Sem dúvida — afirma Dominique <sup>424</sup> — as três grandes empresas jesuíticas no alémmar, quais sejam, a da China, a das Índias e a do Paraguai, conservam um feitio aventureesco e heróico, por encerrarem construtos acomodados às principais marcas da Companhia. É bem verdade que os feitos maravilhosos eram postos em xeque pelos críticos mais acerbos dos mártires jesuítas, depreciados como sendo “[...] bela decoração das empresas políticas ou comerciais [...]” <sup>425</sup> Agregavam-se a este tipo de censura outras vozes ainda mais exaltadas

<sup>422</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 31.

<sup>423</sup> WELLEK & WARREN, *idem*, p. 39.

<sup>424</sup> DOMINIQUE, *idem*, p. 197.

<sup>425</sup> BROU, Alexandre. *Les jésuites de la légende*. Paris: Victor Retaux, 1905, p. 5. No original em francês, por mim traduzido: “[...] beau décor qui masque des entreprises politiques ou commerciales [...]”

contra a escrita gongórica e portentosa dos jesuítas dos Seiscentos. Aos inicianos costumava-se imputar fortes concessões ao espírito do século ou ao “[...] amor às coisas do século e ao espírito de corte [...]”<sup>426</sup> — pelas quais teria lamentado o próprio general Aquaviva (superior da Ordem), julgando-as como uma “[...] doença perigosa [...]” no seio da Companhia.<sup>427</sup>

Sodano<sup>428</sup> — aludindo a Santo Tomás de Aquino — afirma que a prudência poderia ser tida, em alguns casos, como técnica, ou seja, como “[...] a capacidade de individuar os instrumentos oportunos para conseguir determinados fins [...]”<sup>429</sup> Uma técnica que, no caso da formação jesuítica, depende do aprendizado e do exercício e implica o adestramento na arte da dissimulação, tão próxima àquela do *actor-orator* ciceroniano. Isso revela, segundo Torres<sup>430</sup>, o modo como os jesuítas já na metade do século XVI faziam daquela técnica um código de comportamento. Um modo de proceder e de registrar pedaços de diversos cotidianos que vai pagar contribuição à ordem narrativa dos escritos jesuíticos.

O Padre Antônio Vieira é um dos grandes artífices dessa *técnica da prudência incontida*. Basta relançar um dos sermões das *Doidices* de São Francisco Xavier, missionário do padroado português e apóstolo navarro. Pioneiro e cofundador da Companhia, Fransisco Xavier teria convertido mais pessoas ao cristianismo do que qualquer outro apóstolo, desde São Paulo. Logo no preâmbulo do sermão a que aludo, discute o elocutor com bastante oportunidade acerca das doidices falsas (as dos doidos que seguem a vaidade) e verdadeiras (as dos doidos que seguem o contrário da mesma vaidade, que é a verdade). Dirá ele: “[...] Os excessos dos maus obram contra a razão, e por isso são viciosos e vãos: os excessos dos Santos obram sobre a razão, e por isso são sólidos e verdadeiros [...]”<sup>431</sup>

---

<sup>426</sup> MONOD, *apud* BOEHMER, Heinrich. *In: Les Jésuites*. Tradução e introdução de Gabriel Monod. Paris: Libraire Armand Colin, 1910, p. LXXIII. Trecho original em francês, por mim traduzido: “[...] [l'] amour des choses du siècle et e’esprit de cour [...]”

<sup>427</sup> MONOD, *apud* BOEHMER, *idem*, p. LXXIII. Trecho original em francês, por mim traduzido: “[...] une maladie dangeureuse [...]”

<sup>428</sup> *Apud* TORRES, *op.cit.*, pp. 31-2.

<sup>429</sup> SODANO, *apud* TORRES, *op.cit.*, pp. 31-2.

<sup>430</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>431</sup> VIEIRA, Sermão Sétimo consagrado à glorificação de São Francisco Xavier - Doidices. *In: Sermões - Obras completas*, 1948, Tomo XIII, p. 304.

Quando fala de exageros da santa razão, Vieira toma o exemplo de São Francisco Xavier, em suas ações apostólicas na Índia. Tais feitos, por serem tão extraordinárias e admiráveis, em vez de serem anuídos e celebrados como suposta fraqueza do juízo de valor, eram chamados de *doidices* de um clérigo santo. Tento flagrar no citado sermão algumas surpreendências das peripécias do Apóstolo do Oriente. Tendo Xavier convertido parte do reino de Travancor, contra essa gente viera guerrear o poderoso e furioso exército dos Badagás. Achavam-se os cristãos sem armas para resistir e uma tragédia aproximava-se. Já em meio à assolação geral a ferro e fogo, mete-se o jesuíta *doido* entre as turbas inimigas.

E eis que, de súbito, as trombetas e as buzinas daquele furioso exército param de gritar alto e os bárbaros põem-se a fugir desatadamente diante um só homem desarmado. Narra pregador <sup>432</sup>:

[Era] como se Xavier (diz a História), ferira com os olhos, e *derrubara com as palavras*, assim perderam os inimigos *em o vendo e ouvindo, a braveza, a furia, as cores, as forças*, e desarmando as setas, que já traziam embebidas nos arcos, voltaram as costas e se puseram em fugida [...]

Saliento na narrativa vieiriana o peso das prosódias das *doidices* do santo: no colorido da sua bravura, na articulação de sons ouvidos e de imagens alçadas pelos flancos inimigos, e, por fim, nas bravatas amparadas em insuperável força discursiva. São Francisco Xavier é *actor* de ações prodigiosas das quais Vieira será *orator*, com tonalidades apropriadas a um querubim revelador de arcanos. Como se trata de um apanhado da oratória de púlpito, o exemplo fica confortável como aplicação da *técnica* ou da *arte* da dissimulação sobre o *código de comportamento* dos jesuítas, que não deixa de adaptar-se ao epistolário e à cronística.

Serafim Leite <sup>433</sup> faz justa averiguação das ações gloriosas dos jesuítas, contidas em documentos publicados, em outros de natureza hagiográfica, e nas fontes escritas sem mira para a posteridade. Embora não chegue a afirmar que os autores daqueles escritos faltassem com a verdade, o mesmo historiador afirma que a maneira como se escrevia a História

---

<sup>432</sup> VIEIRA, Sermão Sétimo consagrado à glorificação de São Francisco Xavier - Doidices. In: *Sermões - Obras completas*, 1948, Tomo XIII, p. 307 (itálicos meus).

<sup>433</sup> *Op.cit.*, p. XII.

naquele tempo difere muito da forma como hoje se escreve. Segundo Astrain <sup>434</sup> dominava entre os cronistas piedosos uma devota parcialidade, que os fazia ver em tudo “[...] virtudes eminentes, ações heroicas, milagres estupendos, êxtases, visões, arroubamentos, revelações, profecias, todo um mundo de maravilhas espirituais [...]”. E chegavam, algumas vezes, à mais despachada falsificação.

Era preciso levar em conta a força discursiva de todas aquelas maravilhas, longe da parcialidade e da piedade útil para tudo, diz ainda Serafim Leite <sup>435</sup>. Quando o relato de maravilhas provém de historiadores antagônicos à Ordem, o polo da bússola então se inverte e a crônica recebe uma tonalidade sarcástica. É o caso de Brou <sup>436</sup>, ao fazer registro da elocução sacra de um jesuíta, inscrita no panegírio de São Domingos. Interessa-me a anotação dos trechos matizados da glorificação e arroubamentos dos jesuítas e demais religiosos.

Mas se a ciência não pôde desunir-nos, o amor das almas apertou ainda mais nossos laços. Juntos, depois de três séculos, irrigamos a terra com nossos suores; juntos, penetramos em todas as partes onde reina a sombra e a morte, levando a todos os povos a inquietação e o sorriso de Cristo. Todas as margens viram vossas brancas aparições ao lado da véstia negra tão amada pelo selvagem e por todos os infelizes... *E por vezes, eles (os missionários) tombavam juntos, unidos na morte sangrenta.* Era no Japão. Um dia, o bem-aventurado Spinola, jesuíta, e algumas cristãos levados como ele à cadeia, estavam sendo conduzidos a uma prisão situada no cume de uma montanha. Eles deviam passar aí a noite antes de partir para o local do suplício. Felizes por sofrer em nome de Jesus, eles cantavam. *A alguma distância da prisão, Spinola entoou o Te Deum.* Depois do primeiro verso, como o bem-aventurado grupo, cansado da subida, calara-se para retomar fôlego, *eis que do alto da montanha caíram as palavras do segundo verso. Assustado, mudo, Spinola compreendeu por seus guias que a prisão já estava cheia de cristãos,* tendo à sua cabeça um filho de São Domingos e um de São Francisco. Durante

---

<sup>434</sup> Apud LEITE, *op.cit.*, p. XII.

<sup>435</sup> LEITE, *op.cit.*, p. XII.

<sup>436</sup> BROU, *idem*, pp. 15-16.

alguns instantes *os dois coros alternavam os versos sagrados quando se aproximaram*, até o momento de abrirem-se as portas da prisão.<sup>437</sup>

As intenções autênticas dessa transcrição, feita numa obra visceralmente antijesuítica, não cabem neste debate. Porém, por meio dela quero dar realce a um exemplar inesperado da eloquência figurativa dos jesuítas, que um desafeto da Ordem faz uso, tamanha a vivacidade da cena, mesmo passados três séculos dos acontecimentos martíricos ali avivados. E mesmo que as circunstâncias que justificaram a citação de Brou<sup>438</sup> não mais exigissem cenários grandiloquentes.

Não tenho dúvida de tratar-se de uma prosódia ostentatória, como outras da época, capaz de contribuir para a formação e deformação da lenda em torno dos jesuítas, na medida em que a elocução perpassa os espíritos mais ingênuos: os primeiros destinatários das práticas discursivas da Companhia. Tanto aqui, quanto na narração vieiriana, sente-se a *vivacidade figurativa* atuando sobre a imaginação popular. Para o imaginário social pouco importa se os dados são ou deixam de ser históricos: há nos fatos a força de uma verdadeira epopeia. A verdade mata a ficção. Ou, antes, o verdadeiro mata a ficcional.

No auge de sua ironia, o mesmo autor<sup>439</sup> afirma que a epopeia jesuítica é “[...] obra de espíritos que são nada menos que ingênuos [...]” — uma afirmativa, aliás, procedente. O edifício discursivo da Companhia é obra de séculos e de espíritos geniais, como o de Loyola, o de Xavier, o de Nóbrega, o de Anchieta, o de Navarro, o de Vieira, e os de tantos outros, ocultados pelos cotidianos das ações missionárias entre os povos da América Lusitana, ou

---

<sup>437</sup> BROU, *id. ibidem*, pp. 15-16. *Panegyrique de saint Dominique*, pronunciado pelo Padre Steph. Coubé, em 14 de agosto de 1895, na capela dos dominicanos, na rua Faubourg-Saint-Honoré, em Paris. Segue texto original por mim traduzido “[...] Mais si la science n’a pu nous désunir, l’amour des âmes a encore resserré nos liens. Ensemble, depuis trois siècles, nous arrosons la terre de nos sueurs; ensemble, nous pénétrons partout où règnent l’ombre et le sourire du Christ. Tous le rivages ont vu vos blanches apparitions à côté de la robe noire si aimée du sauvage et de tous les malheureux... Et parfois, ils (les missionnaires) tombaient ensemble, unis dans la mort sanglante. C’était au Japon. Un jour, le Bienheureux Spinola, Jésuite, et quelques chrétiens chargés, comme lui, de chaînes, étaient conduits à une prison située au sommet d’une montagne. Ils devaient y passer la nuit avant de repartir pour le lieu de leur supplice. Heureux de souffrir pour le nom de Jésus, ils chantaient. A quelque distance de la prison, Spinola entonna le *Te Deum*. Après le premier verset, comme la bienheureuse troupe, fatiguée de l’ascension, se taisait pour reprendre haleine, voici que du haut de la montagne tombèrent les paroles du second verset. Etonné, ému, Spinola apprend de ses guides que la prison était déjà pleine de chrétiens ayant à leur tête un fils de saint Dominique et un fils de saint François. Pendant quelques instants les deux chœurs alternèrent les versets sacrés en se rapprochant, jusqu’au moment où s’ouvrirent les portes de la prison [...]” (itálicos meus).

<sup>438</sup> *Op.cit.*, pp. 15-16.

<sup>439</sup> BROU, *op. cit.*, p. 18. No original, em francês, por mim traduzido: “[...] l’œuvre d’esprits qui ne son rien moins que naïfs [...]”

derribados pela morte por bem-aventurança. Morte épica, porque assim narrada e enformada subliminarmente.

Lamartine<sup>440</sup>, num belo capítulo de suas *Confidências*, rende uma magnífica homenagem à influência benfazeja, enobrecedora e santificante dos seus estudos no Colégio dos Jesuítas de Belley. Voltaire — segundo o genial poeta francês —, que também fora aluno deles, rendeu-lhes a mesma justiça. Ele honrou seus mestres da juventude, quando acusados de inimigos da filosofia humana. Sobre eles diz Lamartine: “[...] Eu os honro e os venero nas suas virtudes, como ele. A verdade não necessita caluniar a menor virtude para triunfar sobre a mentira. Isso aí era o jesuitismo da filosofia. É pela verdade que a razão deve triunfar [...]”

441

Prefiro, neste passo, idealizar *rapsódias* — não apenas prosódias — jesuíticas. Quero imaginar epopeias sentidas nos fragmentos de um dia a dia laborioso e injusto; nas descrições de inocentes, aferradas a tormentos e a sacrifícios em nome da fé; nos medos desmedidamente humanos dos que não tinham os poderes sobre-humanos de um Francisco Xavier, diante de exércitos cruentos; nas preleções e dos catecismos diários, predicados na imensa rede de ensino dispersa pelo mundo; nos primeiros e indefesos semeadores da civilização ocidental em terras sul-americanas; e, por fim, na profusão de cartas que corriam o mundo ocidental e oriental, com seus relatos edificantes ou apenas triviais.

Enfim, concebo narrativas que seriam sucedidas por outras, entonações seguidas por outras mais carregadas ou mais suavizadas — a depender sempre da capacidade de captar objetos oportunos para atingir os últimos propósitos da Companhia. Figuro a fé instrumentalizada em sacramentos diários e incensada pelos acentos tonais da elocução de um paraíso terrestre remoto e humaníssimo.

Julgo emoldurar, em toda sua força discursiva, a eloquência figural dos primeiros jesuítas: suas pronúncias otimistas da geografia paradisíaca dos trópicos, que radicam nas alegorias medievais de um paraíso terreal e seus zelos com a raça insignificante no seu

---

<sup>440</sup> *Apud* BOEHMER, *op. cit.*, p. LXXII.

<sup>441</sup> LAMARTINE, *apud* BOEHMER, *op. cit.* p. LXXII. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...] Je les honore et les vénère dans leurs vertus, comme lui. La vérité n’a pas besoin de calomnier la moindre vertu pour triompher par le mensonge. Ce serai là le jésuitisme de la philosophie. C’est par la vérité que la raison doit triompher [...]”

cotidiano. Todas as narrativas verdadeiras ou ficcionais da prefiguração daquele paraíso desaguardariam na epistolografia régia objeto de estudo. Vazariam, especialmente, nas cartas destinadas aos reis, príncipes e regentes portugueses, nas quais o jesuíta advoga a constituição de uma República (*respublica*) Missionária e protecionista dos índios: algo minimamente concretizável, dentre todas as ideias do genial jesuíta. Um construto complexo porque repele a *pureza*, como estado natural de uma ordem sistematizada.

Antônio Vieira pode ter-se valido de alguns préstimos da *formula scribendi* de Juan de Polanco. No entanto, um século passara-se desde aquelas prescrições e as circunstâncias dos Seiscentos eram outras bem diversas: o espírito do século instigava o jesuíta como um agulhão. A enformação de suas cartas sempre mostrou-se mais despreendida da *ars dictaminis* e mais afeta à *ars epistolandi*. Seu espírito, espantosamente inquieto, não se ajustava a um mapa teórico. O narratário das cartas examinadas teve a capacidade de perceber que o desenho da *palavra significativa* precisava escapar dos limites impostos por uma discursividade sistematizada na forma e no conteúdo. Além de tudo, teve a perspicácia de sentir que o mundo das prescrições discursivas apenas dá a impressão de ser simples.

Suas cartas costumam ser econômicas, em certas saudações e na *captatio benevolentiae*, quando dirigidas aos dignatários da Coroa, em ocasiões em que as circunstâncias lhe eram favoráveis. Outras cartas eram extensíssimas em narrações e em petições, enformadas pelo seu *ethos* de pregador e de missionário, cultivado diante das necessidades exigidas pelo cotidiano das terras catequizadas e a serem catequizadas.

A justaposição do conjunto discursivo de púlpito e das cartas denunciava no jesuíta certa *personatæ fabulæ*. Esta vestimenta — longe de ser trapaceira — era-lhe cabível perante as ostentações por ele conferidas às cartas mais triviais ou aos sermões mais singelos, segundo lhe exigiam as circunstâncias: “[...] heroicidade, vida prática, aventureira, homem universal, pregador triunfal, guerreiro e conquistador ao serviço do rei, cooperante com Deus, poliglota restabelecedor do Uno e do universal [...]” — tudo o que lhe imputa Mendes <sup>442</sup>.

Mesmo nos seus textos mais expósitos, as atitudes de Vieira são quase sempre alegórica e oratórias — confirma a mesma professora portuguesa. Nas cartas régias, sobretudo naquelas escritas nos tempos áureos de seu missionarismo, seu universo prosaístico enraíza-se

---

<sup>442</sup> In: 2003, p. 123.



na concepção do *ethos* de pregador, na sua autoridade oratória pública. Essa, por sua vez, provém da própria prática da pregação, do lugar enunciativo específico onde o seu agente se posta com firmeza a favor ou contra da ordem de discurso. Enfim, o universo vieiriano provinha da irrupção dos acontecimentos discursivos.

Como estamos a ver, o *ethos* de pregador é uma força criadora da forma: um ideal heróico, configurado por uma tópica textual, vem alimentar e é alimentado pelas ações do jesuíta. *Texto, realidade e pessoa fabricam-se em si; casam-se actividade discursiva e actividade político-religiosa.*<sup>443</sup>

A mesma postura ética e estética instila a epislografia régia vieiriana. Valha a verdade: o jesuíta nunca quis enformar suas cartas e seus *remédios* apenas numa espécie de espelho do dia a dia da ação político-missionária. Nada poderia depreciar um ideário construído com sua complexidade discursiva. Pois importava a Antônio Vieira ir além das inflexões ou das prosódias de um paraíso acabrunhado (jamais avistado ou pisado). Incumbia-lhe testificar a mudança da realidade a partir do referencial de seu texto. Tarefa decerto menos insana do que propagar a ressurreição de el-Rei, mas formidavelmente complexa: por trás de toda tentativa de mudar a realidade pela escrita, escondiam-se outras complexidades inexpressáveis e ininterruptas.

O nosso jesuíta nunca busca a conversa meiossilenciosa de um outro discurso para nele se localizar. Ou seja, sempre faz questão de mostrar por que o seu discurso não pode ser outro e por que exclui qualquer outro. O jesuíta mantém sua elocução nas dimensões discursivas e não discursivas de outros discursos a ela relacionados, obviamente. Todavia, como sujeito falante e pensante, ocupa soberanamente “[...] *um lugar que nenhum outro poderia ocupar* [...]”<sup>444</sup> Para tanto, é natural que faça uso da força irresistível da autoridade que a si próprio atribuía, por supor-se porta-voz de uma ordem discursiva convulsivante e contraditória.

Aqui está uma das formas de desvendar Vieira: retirando-lhe a *persona* pública. Mesmo assim, a *causa captis* (causa capital) (xvi) do epistolário régio do jesuíta não se reduz a ensaios de secularização da ação missionária ou dos propósitos sacramentais da Companhia

<sup>443</sup> MENDES, 2003, p. 103 (itálicos meus).

<sup>444</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 31 (itálicos meus).

de Jesus —levados a cabo um século depois com a extinção da Ordem. Pressinto a pronúncia prosaística nessas cartas, antes, como uma reinvestida evangelizadora ou um revigoramento alegórico da ordem de discurso do cristianismo das primeiras eras: um cuidado sincero do Padre Vieira para com o outro. Uma alteridade que precisa ser compreendida (se for passível de percepção).

O grande paradoxo da emolduração do cotidiano nas citadas cartas seria mostrado pela História: em vez de Antônio Vieira atestar a mudança do cenário real a partir de suas elocuições prosaísticas, ele acabaria por comprovar a impossibilidade de o paraíso fazer-se *presenciável e testemunhável* pelos mais abastados cidadãos daquela República Missionária. Uma *respublica* vacilante desde o início e, despedaçada pelo aparato colonial, ao fim e ao cabo.

Dentre tantas *personatae fabulae* (comédias mascaradas) protagonizadas naquele tempo, havia sempre uma máscara conveniente a Antônio Vieira. Havia aquela que, na concepção bakhtiniana, deriva em parte do que a pessoa pode fazer. Falo da *imago* intimamente relacionada com a abertura do tempo, com a natureza da escolha, com a conexão entre o mundo privado e o público, e com “[...] a possibilidade do genuíno, o imprevisto desenvolvimento de cada personalidade e cada sociedade [...]”<sup>445</sup> Nessas cercania, o inaciano ainda precisa dar provas de sua prosaística, em processos discursivos que negam a simplificação e não se completam com sucesso.

---

<sup>445</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, p. 72. Segue texto original, por mim traduzido na citação: “[...] the possibility of genuine, unforeseen development of each personality and each society [...]” (itálicos meus).

\*

### Notas

---

(i) Confira-se FOUCAULT, *A ordem do discurso*. Enxergo no germe das ideias foucaultianas uma infusão do pensamento de Bakhtin em *Os Gêneros de Discurso*. Diz o filósofo russo que em cada enunciado, abrangemos, interpretamos, sentimos a *intenção discursiva* de discurso ou a *vontade discursiva* do falante. Registra ele: “[...] Imaginamos o que o falante quer dizer, e com essa ideia verbalizada, essa vontade verbalizada (como a entendemos) é que medimos a conclusibilidade do enunciado. Essa ideia determina tanto a própria escolha do objeto (em certas condições de comunicação discursiva, na relação necessária com os enunciados antecedentes) *quanto os limites e a sua exauribilidade semântico-objetiva*. Ele determina, evidentemente, também a *escolha da forma do gênero na qual será construído o enunciado* [...] Essa ideia — *momento subjetivo do enunciado* — se combina em uma unidade indissolúvel com o seu aspecto semântico-objetivo, restringindo este último, vinculando-o *a uma situação concreta (singular) da comunicação discursiva*, em todas as suas circunstâncias individuais, com seus participantes pessoais, com as suas intervenções — enunciados antecedentes [...]” (BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 281). Fairclough (*in: Discurso e mudança social*. Coord. de tradução, rev. técnica e prefácio de Izabel Magalhães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001, p. 66), escrevendo sobre formulações bastante similares de Foucault, dirá que o mais significativo para a análise do discurso é a visão do discurso como constitutiva — contribuindo para a produção, a transformação e a reprodução dos objetos da vida social. Isso quer dizer que o discurso “[...] tem uma relação ativa com a realidade, que a linguagem significa a realidade no sentido de construção de significados para ela, em vez de o discurso ter uma relação passiva com a realidade, com a linguagem meramente se referindo aos objetos, os quais são tidos como dados da realidade [...]” (FAIRCLOUGH, *idem*, p. 66) A o sentido ou sentimento da *intenção discursiva* ou *vontade discursiva* de Bakhtin — em minha

apreensão — não consegue disfarçar o papel capital que essa ideia exercerá sobre Foucault, no delineamento da *ordem do discurso*, que tantas vezes será referida nesta tese.

- (ii) Passo a transcrever, por parecer-me bastante oportuna a curiosíssima citação tirada do túmulo de um desconhecido poeta pagão, mencionada por Possídio em sua *Biografia* de Santo Agostinho (cf. BROWN, *op. cit.*, p. 545): “[...] Viajante, não sabes que o poeta pode viver além da sepultura?/ Aí estás e lês este verso: sou eu quem falo, portanto./ Ao leres em voz alta esta obra, tua voz viva é a minha [...]”
- (iii) Registro que o marco zero *discursivo* no processo de individuação do homem não pode deixar de levar em consideração a importante postura avocada por Santo Agostinho, nos primórdios da era cristã, como assinala Brown (*op.cit.*, pp. 616-7): “[...] A descoberta agostiniana do *eu* representou um notável passo à frente na história do pensamento humano. Sua intervenção revelou-se decisiva para o surgimento de uma ideia distinta do indivíduo na cultura ocidental. Agostinho foi chamado de “[...] *inventor de nossa ideia moderna de vontade*’ [...]”. O processo de individuação a que me refiro, tomada no espelho de dimensões discursivas, é a resposta crística ao isolamento do homem num mundo etéreo, povoado por super-homens — não guarda, pois, qualquer relação com o *livre arbítrio*, pedra de toque da doutrina agostiniana. Registro, ainda, a propósito do distanciamento agostiniano dos deuses pagão, que Santo Agostinho, segundo Brown (*op. cit.*, p. 191), jamais alcançaria a *tranquilidade concentrada* daqueles seres sobrenaturais “[...]que ainda nos fitariam nos mosaicos das igrejas cristãs e nas estátuas dos sábios pagãos [...]”
- (iv) Aeurbach (2007, p. 50) informa que a maioria dos pagãos cultos considerava a literatura paleocristã (em grego e e especialmente em latim) como “[...] ridícula, confusa e repugnante[...]”. O conteúdo parecia-lhes literatura infantil e absurda e a forma representava um insulto a seu gosto. O vocabulário e a sintaxe parecia-lhes ineptos, vulgares e contaminados por hebraísmos, quando não exagerados e caricatos. Em tais circunstâncias, era de se esperar que nos primeiros tempos da nova religião, os cristãos mais cultos procurassem vencer esses obstáculos, tentando corrigir e adaptar à linguagem literária as traduções dos primeiros autores, obviamente incultos. Mas isso só aconteceu bem mais tarde, com Jerônimo, por volta de 400 d.C. Mesmo assim a reelaboração feita por ele não conseguiu atingir a todos. “[...] De resto, o latim bíblico já se firmara muito antes de

Jerônimo começar seu trabalho, e ele mesmo estava imerso demais nesse estilo — como aliás, em toda espiritualidade cristã original — para ser capaz de destruir sua atmosfera característica [...]” — constata o citado autor alemão (*in*: 2007, p. 51). Desse modo, o *corpus* da Sagrada Escritura permaneceu um entroncamento estranho à tradição clássica da literatura latina, enquanto persistiram esta e seu público. Destaco, por fim, o papel crucial de alguns apologetas (como Santo Agostinho) contra o desprezo da linguagem bíblica. Importava aos defensores das Escrituras chamar atenção para as figuras de linguagem nela existentes e para o fato de que os povos antigos haviam desenvolvido sua arte de eloquência e sua sabedoria a partir do Velho Testamento muito antes das culturas pagãs. (AUBERBACH, 2007, p. 52).

- (v) Hernani Cidade (*in*: *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 311) faz referência à *História Trágico-Marítima*, publicada por Bernardo Gomes de Brito, em 1735-6, que narra doze naufrágios, a maioria ocorrida no séc. XIV. Faço alusão a essa coletânea numa tentativa de exemplificar uma ordem narrativa que tem sua importância na formação da memória penalizada das viagens marítimas. Muitas das narrativas feitas por Gomes de Brito não têm outro arranjo, a não ser a cronologia, nem qualquer intuito de brilhar pela estilização literária. Fluem como histórias de naufragos sobreviventes, como registro de cotidianos. A minúcia realista desses relatos empolga Cidade (*in*: *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 311), pois por meio delas “[...] assistimos, dir-se-ia que em corpo e alma, às angústias que precederam os naufrágios e a todas as misérias que deles derivam [...]” Nessas narrativas, há brados, gemidos, lágrimas; angustiosos pedidos aos céus, em preces e procissões; despedidas lancinantes em que um pedem perdão aos outros, confissões feitas às pressas; impaciência de reconciliar-se com Deus; desembarques em ilhéus desabitados onde palmilhavam léguas e léguas, dizimados pela fome, pela doença, pela fadiga, pelos frios noturnos, rondados e comidos pelas feras; chegando a beber urina; a fome atormentadora, que procuravam apascentar com ervas, roendo raízes, comendo répteis asquerosos; a tentação da antropofagia e tentativas de suicídio. Trechos da face talvez mais amarga do cotidiano mundonovista. Faces de cotidianos espinhosíssimos (ou cotidianos com faces espinhosíssimas).

- (vi) A propósito da familiaridade constante dos descobridores franceses com nascimento do Brasil e da questão busca da “terra firme de sentido”, Lestringant (*op.cit.*, p. 536) dá destaque às fecundas decorrências literárias registradas com a aventura da França Antártica, instalada na entrada da Baía de Guanabara, entre os anos de 1555 e 1560. Testemunhos de qualidade são encontrados, segundo o autor, em *Singularidades da França Antártica*, de André Thevet (1557), e da *História de uma viagem*, de Jean de Léry (1578), a respeito do Brasil e de seus habitantes, “[...] não se encontram nessa época em nenhuma outra literatura européia [...]” (LESTRINGANT, *op.cit.*, p. 536, itálicos meus)
- (vii) O Sebastianismo é tratado apenas transversalmente nesta tese. Porém, quando se cuida de tecer considerações sobre o ideal jesuítico é impossível deixar de registrar fatos significativos a respeito do prestígio da Companhia de Jesus junto à monarquia portuguesa. João Francisco Marques (Os jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1550-1700), “*História. Revistas da Faculdade de Letras*, Porto, 1995, II Série, vol. XII, pp. 231-270) ressalta o trabalho espiritual da Companhia de Jesus com plena aceitação da corte e do povo que lhes afeiçoou, a partir do reinado de D. João III — rei piedoso e culto, dominado pelo proselitismo religioso de expandir a fé cristã nas Índias e conquistas restantes. A partir de então, os reis portugueses entregaram, na verdade, ao longo de duzentos anos, a sua consciência aos jesuítas que a dirigiram em momentos cruciais da vida nacional. A entrada em Portugal dos jesuítas proporcionara a D. João III o apoio de espíritos novos capazes de aconselhá-los no foro íntimo diante dos graves problemas que assolavam o reino. A segunda metade do século XVI viu irromper, em Portugal, o problema de um rei menino, “[...] desejado antes de nascer, pedido ao Céu com lágrimas e orações de um povo em transe que temia a cada momento perder com a sua morte a autonomia política, como veio tragicamente a suceder [...]” (MARQUES, *idem*, p. 246). Para o criar, entendeu-se melhor tirá-lo ao carinho e influência da mãe, viúva, “castelhana e bisonha” (MARQUES, *id.ibidem*, p. 246) , vista na corte com suspeição. A pergunta que se fazia era: teria D. João III, como se dizia, pretendido que o neto fosse confiado à ordem inaciana? *A educação do príncipe foi confiada ao Padre Luís Gonçalves da Câmara, jesuíta muito virtuoso*. Uma vez aceita a indicação da rainha pelo Cardeal D. Henrique, “[...] podia dizer-se que o infante seria criado com o leite da Companhia de Jesus

[...]” (MARQUES, *op.cit.*, p. 246, *itálicos meus*). Desde cedo, o menino começou a manifestar uma religiosidade devota, centrada na eucaristia e na Virgem. Seu mestre e confessor chegou a escrever: “[...]Temos papa e rei santo, desejoso de dilatar a fé e converter o Oriente e preocupado com a reforma dos costumes [...]”(MARQUES, *op.cit.*, p. 247). D. Sebastião era imprudente, personalista, brioso, que costumava desprezar os conselhos dos ministros prudentes e não era detido por ninguém, nem por seu confessor jesuíta. Foi criado “[...] com fumos de imperador do Marrocos [...]” exclamou seu confessor (MARQUES, *op. cit.*, p. 247) no sermão pregado em suas exéquias. As histórias que lhe contavam de façanhas épicas na África o enlouqueciam. Dois graves problemas dominaram a cena da década final do seu reinado e trouxeram a nação portuguesa em suspenso e a empurraram ao abismo: o do casamento (que nunca acontecia) e o da jornada do Marrocos onde o monarca de perdeu. Os desdobramentos da sucumbência do reino é fato notório, sobre o qual desvio a atenção. Essa remissão histórica é feita no sentido de destacar a indiscutível participação dos jesuítas na formação intelectual e religiosa de monarcas em épocas decisivas da História portuguesa.

(viii) Marques (*op.cit.*, p. 235) anota que a vinda da Companhia de Jesus para Portugal coincide com o arranque decisivo da reforma católica, apoiada na esfera monástica e diocesana pelos últimos reis da segunda dinastia. A acolhida definitiva da Companhia por D. João III importará a adoção de uma “[...] teologia pragmática, de escopo doutrinariamente tomista [...]” (MARQUES, *op. cit.*, p. 235 ) A essa teologia se ajuntará o direito canónico à feição de “[...] uma ética individual e social, voltada menos para a especulação teórica do que para os casos de consciência e inspirada pela prática no contacto com as populações [...]” (MARQUES, *op. cit.*, p. 235)

(ix) Acho cabível um esclarecimento. Quando aludo à contingência da condição humana não estou extirpando a *contingência da escolha*, plenamente aceitável no contexto da escolástica e da filosofia medieval. Diz Gilson (*in*: 1948, p. 290-1): “[...]Toda natureza é essencialmente determinada e princípio de determinação; toda vontade é essencialmente indeterminada e princípio de indeterminação [...]” (GILSON, 1948, p. 291, texto original, por mim traduzido “[...] Toute nature est essentiellement déterminée et principe de détermination [...]”). Segundo o mesmo autor, erra-se ao ver nessa indeterminação a marca

de uma insuficiência, pois ela atesta, ao contrário, a excelência de uma faculdade que nada tem a ver com a determinação do ato. Duns Scoto vai até mesmo tratar a razão como natureza, de sorte que toda determinação acha-se conduzida por conta do conhecimento da liberdade posta ao lado da vontade. Entenda-se melhor a questão a partir da seguinte citação de Gilson : “[...] A contingência da escolha não se prende aos julgamentos racionais que propõem a alternativa dos atos possíveis, *mas à espontaneidade do querer, pelo qual esta alternativa é levada a efeito [...]*” (GILSON, 1948, pp. 290-91, texto original, por mim traduzido: “[...] La contingence du choix ne tient pas aux jugements rationnels qui proposent l’alternative d’actes possibles, mais à la spontanéité du vouloir qui cette alternative est levée [...]”, itálicos meus).

- (x) Aventando-se um molde histórico jesuítico daquela arte epistolográfica, as cartas teriam uma sequência, assim disposta em termos latinos: a) a *salutatio* (saudação ou cumprimento); b) a *captatio benevolentiae* (obtenção da simpatia ou boa disposição); c) *narratio* (narrativa, relação), ou seja, a indicação dos *topoi* argumentativos mais recorrentes na *interpretação e reinterpretação* do cotidiano; d) *petitio* (pedido ou solicitação); e) *conclusio* (conclusão), com reiteração dos pedidos feitos. (Cf. PÉCORA, As cartas de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo, *in: Vieira, Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, pp. 20-24).
- (xi) A “liberdade de exercício” (GILSON, 1948) é uma das noções mais importantes da filosofia medieval, cuja tradição escolástica vai ser determinante para a formação jesuítica. Diz Gilson que é na liberdade de a vontade querer ou não querer, de exercer um ato ou de não o exercer, que os filósofos cristãos identificam positivamente o livre arbítrio como vontade, ou antes, “[...] o ato de escolher que a vontade exerce [...]” (GILSON, 1948, p. 288, texto original, por mim traduzido: “[...] l’acte de choisir que la volonté exerce [...]”) O sentimento muito vivo dos filósofos medievais da responsabilidade moral atrai atenção dos cristãos sobre o o sujeito que quer realmente a causa de seus atos, os quais por isso mesmo lhe são imputáveis. Esta preocupação moral nos leva a situar na vontade a raiz de uma liberdade que ninguém pode arrancar, a menos que se extirpe a própria vontade. Esta consideração parece-me necessária para que não se confunda esta liberdade de exercício, de



alcance puramente teológico, com a inexistente liberdade de escolha dentro da ordem de discurso jesuítica.

- (xii) Reproduzo o seguinte trecho de Marques (*op.cit.*, p. 242) sobre o agir ostentoso dos primeiros jesuítas portugueses e a reação de outras ordens: “[...] O fervor exaltado dos primeiros noviços portugueses e o gosto pronunciado pelas humilhações corporais, penitências públicas e pregações de grande espetacularidade barroca não deixavam de impressionar os povos e despertar vocações jovens. Surge, então, por parte de outras religiões, que não concebiam ordem conventual sem obrigatoriedade do coro e votos solenes, uma resistência e mesmo hostilidade, à acção que os inacianos desenvolviam [...]” A oposição de outras religiões contra a espetacularidade dos inacianos foi sentida fortemente no Brasil, e foi um dos fatores que contribuíram para a expulsão de Vieira do Maranhão.
- (xiii) Faço notar que alguns historiadores têm procurado demonstrar que Colombo mentia propositadamente a Castela para ajudar Portugal e que tinha ajuda de Américo Vespúcio nesta missão.
- (xiv) A primeira edição da carta foi impressa em espanhol, em Barcelona, em abril de 1493. Um mês depois, em Roma, Stephan Planck publicou sua tradução em latim. O preâmbulo de Planck dava crédito a Fernando de Aragão pelo apoio a nova expedição, deixando de fazer, porém, qualquer referência à Rainha Isabel. A omissão foi corrigida por Planck em nova edição que se referia, enfim, à *patronesse* de Colombo. Foi esta edição em latim que circulou amplamente por toda a Europa, dando conhecimento do feito de Colombo. Por meio do *site* da Biblioteca do Congresso dos EUA obtive cópia da carta em latim (*com fortes entonações castelhanas*) e de sua tradução para o inglês, com a qual pude trabalhar melhor. O confronto entre o texto em inglês e o em latim hispanizado foi inevitável e demonstrou-me omissões e falhas na tradução de Planck. Cf. COLOMBO, Critóvão. *Epistola Christofori Colom.* Roma: Stephan Planck, 1493, disponível em <http://hdl.loc.gov/loc.wdl/dlc.90>
- (xv) Lestringant (*op. cit.*, p. 540) dá conhecimento de que em 1588 foi publicado em Salamanca o *De procuranda Indorum salute*, do jesuíta José de Acosta, um tratado de missiologia que distingue três categorias de *bárbaros* segundo o seu grau de

convertibilidade. Diz ele “[...] *Os ‘bárbaros selvagens’ do Brasil e do Caribe, que vivem nus e em bandos, devem ser duramente combatidos, de modo que seus corpos abatidos sirvam de tábula rasa para a inscrição da verdade do Evangelho.* Por outro lado, as nações mais policiadas do México e do Peru, cuja organização política é notável, mas que desconheciam a escrita, receberão tratamento mais clemente. Finalmente, os pagãos que possuem civilizações brilhantes e tradição escrita serão trazidos à religião cristã pela brandura e pela persuasão [...]” (LESTRINGANT, *op.cit.*, p. 540) Lestringant faz essa remissão para afirmar ser pouco provável que Montaigne recorresse a esse tipo de tipologia simplificadora. Trago a matéria à colação para chamar atenção aos *bárbaros selvagens* do Brasil e do Caribe que deveriam ser tratados sem piedade, de modo que seus corpos abatidos sirvam de tábula rasa para a inscrição da verdade do Evangelho. Obviamente, trata-se de uma obra posterior ao início do missionamento nas Américas. Mas a forma de missionamento mostra uma vertente diferenciada da dos primeiros tempos da Companhia em terras americanas, muito distante da visão humanitária frequente em muitos soldados de Loyola.

(xvi) Faço uso desta expressão latina para destacar um lance de ironia na motivação político-missionária de Vieira. Segundo Cícero, *causa captis* traduz-se tanto por *causa capital* como por *causa crime* (Cf. verbete *Causa* ou *Causa*, *æ*. In CRETELLA JÚNIOR, José; CINTRA; Geraldo de Ulhôa. Dicionário latino-português. 7<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, p. 185). Aquilo que deveria ser *causa capital* a inspirar a constituição da *respublica* missionária, acabou-se por tornar *causa do crime* a fundamentar a expulsão de Vieira da província do Maranhão pelos colonos insatisfeitos com seus propósitos.

## CAPÍTULO III

### 3. AS ACUMULAÇÕES EPIFÂNICAS : NARRATIVAS A EL-REI VIVENTE

“Só os que vêem são profetas. Assim como a mais nobre profecia sobrenatural consiste na *visão*, assim a mais certa *profecia natural* consiste na *vista*. Só quem viu pôde prophetisar naturalmente com certeza. E a razão é muito clara. *A profecia humana* consiste no *verdadeiro discurso*; o *discurso verdadeiro* não se pôde fazer sem *todas as notícias*; e *todas as notícias* só as pôde ter que viu com os olhos.”

Antônio Vieira, *Sermão da Terceira Domingo do Advento* <sup>446</sup>

“É o que fez a razão o que havia de fazer o tempo. Seguirem-se aos annos os desenganos, é fazer o tempo o que faz o tempo: mas anteciparem-se os desenganos aos annos, é fazer a razão o que o tempo havia de fazer.”

Antônio Vieira, *Sermão de São João Batista*, 1644 <sup>447</sup>

#### 3.1 - Safáris nos Brasis setentrionais — almas por Cristo, índios ao mercadejo

Relata Agostinho da Silva<sup>448</sup> ter o Infante D. Henrique assistido à venda e à divisão dos primeiros escravos que chegaram a Portugal. O príncipe era diretor de toda aquela empresa e de cima de um cavalo chorara ou quando viu separar as famílias dos africanos. “*Por que chora o infante?*” — pergunta, argutamente, o professor Agostinho<sup>449</sup>. A História dá todos os indícios de que D. Henrique durante toda a vida havia vestido o cilício, uma espécie de camisa áspero, bastante desconfortável. Pormenorizadamente, o cilício era uma túnica, cinto ou cordão de crina, ou de arame fino eriçado de pontas, que se trazia sobre a pele para mortificação e penitência. Supõe-se, pois, haver dois motivos para o infante ter chorado: pela

---

<sup>446</sup> *In: Sermões - Obras completas*, 1945, vol. I, p. 207 (itálicos meus).

<sup>447</sup> *In: Sermões - Obras completas*, 1945, vol. VII, p. 326.

<sup>448</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 207.

<sup>449</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 207.

divisão de escravos ou pelo cilício, “[...] como que uma consciência cristã [...]”<sup>450</sup> a dizer-lhe no fundo d’alma a barbaridade da empresa em que andava metido, “[...] em caçar e vender gente contra a sua vontade [...]”<sup>451</sup>

Para o grande pensador português esse é um ponto de luz jogado sobre uma perspectiva diferenciada, que vê Portugal lançado naquela empresa por má vontade. Pois crê Agostinho<sup>452</sup> que os outros — os demais povos metidos no mesmo mercadejo — “[...] não faziam mais do que comerciar [e] esse era o entendimento dos Africanos [...]” A partir da visão augustiniana, penetra-se em terreno lamacento ao se perquirir sobre a vera intenção com a qual teriam prosseguido os outros infantes e o próprio povo português no cruel empreendimento da escravidão.

Pouco importa considerar se os infantes ou reis pósteros a D. Henrique vestissem ou não o tormentoso cilício ou mesmo se a dor dos escravizados lhes perpassasse a consciência. O infante empreendedor podia ter até compaixão por aquela gente — e chorar com lisura de caráter. Mas tenho por certo que, sem seu arrojo e pragmatismo, não teria sido viável a engrenagem inicial da máquina comercial que mudaria o mundo, sempre movida pela “diabólica mercancia”<sup>453</sup> de corpos: pelo comércio de *reses humanas*, tão necessárias à empresa do infante que *enjoava* e, por vezes, *chorava* por suposta compaixão dos povos escravizados.

A grande iniciativa do Portugal quatrocentista ganhou o mar-oceano e chegou um dia ao Brasil inocente dos canibais de Montaigne. Com ela tocou-se a terra sólida, à busca de algum sentido. Atingiram-se *topoi* que não valiam pelo que eram, mas pelo que deviam ser. Contaram-se narrativas engenhosas que deviam permitir surgir o *real*, não a *representação do real*, por aproximações sucessivas e quase possíveis. Os portugueses de boa ou má vontade, aqui aportados, encontraram um espaço indefinido em que a vontade podia dar livre curso a si mesmo.

---

<sup>450</sup> SILVA, *Vida Conversável*, 3a ed., p. 207.

<sup>451</sup> SILVA, *Vida Conversável*, 3a ed., p. 207.

<sup>452</sup> *In: Vida Conversável*, 3a ed., p. 207.

<sup>453</sup> Termo cunhado por Alfredo Bosi in VIEIRA, Antônio. *Essencial Padre Antônio Vieira*. Org e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 76.

Pensaram ter conseguido a posseção — *de facto et de jure* — do paraíso terreno: uma terra exótica, transbordante de frutos inigualáveis, onde índias banhavam-se e se ofereciam nuas e rubras ao sol ofuscante, prontas a mostrar-lhes o caminho do ouro, da prata e das pedras preciosas. E, principalmente, acreditaram ter descoberto o sítio das bem-aventuranças terrenas, o éden onde nunca mais trabalhariam — pois aqui sempre haveria os índios para laborarem por eles.

Segundo Foucault <sup>454</sup>, desde que foram excluídos os jogos dos sofistas e seus paradoxos calados, parece que o pensamento ocidental tomou o cuidado “[...] para que o discurso ocupasse o menor lugar possível *entre o pensamento e a palavra* [...] para que o discurso aparecesse apenas com *um certo aporte entre o pensar e o falar* [...]” Mas, com o discurso surge também seu quinhão mais perigoso: as fraturas da realidade ou do acontecido. Essas desordens sempre precisam ser corrigidas e organizadas, “[...] segundo figuras que esquivassem o mais incontrolável [...]”<sup>455</sup> Sempre houve o temor surdo diante dos acontecimentos surgidos nessas fraturas e diante do enunciado amorfo das coisas percebidas na realidade. Por isso, o filósofo francês fala do “[...] grande *zumbido* incessante e desordenado do discurso [...]”<sup>456</sup>

Volto ao infante que chorava e ao tino (ou desatino) de seus atos. Havia, sem a menor dúvida, a necessidade de calar o discurso perigoso de um lamento humanitário e substituí-lo por outro, capaz de revestir a ordem não mais com uma incômoda vestimenta, mas com uma conveniente apropriação da nova realidade. Ou, então, instituir uma nova ordem que impusesse um sistema de crenças para que uma nova narrativa fosse percebida como *acontecida*, não *representada*. Dom Henrique não apenas firmou as bases do império português, como também inaugurou uma *aproximação narrativa*, essencial para preencher as brechas da realidade, a partir dos feitos das grandes navegações e das descobertas, das realizações dos prepostos reais e da ação missionária nas novas terras.

O cilício não chegou a ser legado pelos reis portugueses, sucessores ao infante que enjoava. Todavia, é seguro que houve um ritual discursivo por eles reconhecido: uma gesta

---

<sup>454</sup> In: *A ordem do discurso*, p. 46 (itálicos meus).

<sup>455</sup> FOUCAULT, Michel. In: *A ordem do discurso*, p. 50.

<sup>456</sup> In: *A ordem do discurso*, p. 50 (itálicos meus).

que reclamava certos comportamentos e métodos de agir, diante de circunstâncias inéditas e todo um conjunto de signos que deveriam fundir-se com o discurso — suficientes para assegurar a eficácia suposta (ou imposta) das palavras e de seus efeitos sobre os destinatários. Enfim, com os primeiros infantes e monarcas navegadores, passou-se a conhecer os limites do valor de coerção das práticas discursiva.

Os reis portugueses da era dos grandes descobrimentos foram bastante astutos para garantir uma ordem discursiva, porque compreenderam, antes de outras monarquias europeias, a coatividade (expressa ou sutil) que deveria ser mantida no espaço indefinido do pensar avistado nas novas terras. A monarquia portuguesa — sem pudores de sua origem absolutista — exigia garantir a validade das prescrições do soberano e a obtenção de resultados da máquina mercantil recém-inaugurada. Nenhum zumbido devia perturbar o caminho do pensamento à palavra e desta à ação no mundo concreto. O discurso assim ordenado encurtava e tornava seguro o percurso entre o *pensar* e o *agir*. Porque — assegurará Vieira <sup>457</sup>— *a ousadia deveria ser a metade da vitória. A outra metade ficaria por conta do ritual discursivo* que não havia de permitir elisões da realidade brutal, repleta de desigualdades a que os séculos de colonização assistiriam atônitos.

Eis aí a liturgia oficial que ia habilitando e reabilitando os procedimentos da roda de engrenagem do império português. Aqui estavam os procedimentos habituais do discurso que endossavam a escravidão de africanos e declaravam justa a dos ameríndios, absolvendo de qualquer culpa os propostos de el-Rei — os mesmos dignatários que há muito tempo haviam descrito do Brasil como um Eldorado. À míngua do ouro e da prata, restava à gestoria monárquica e aos colonos o metal precioso da mão de obra escrava indígena para impulsionar aquela mercancia devoradora. E, em nome de Deus, havia o rito discursivo, aplicado com essencialíssimo zelo e modo pelos jesuítas — por ordens menos mundanas — para temperar a própria máquina de conversão dos *doces* selvagens do norte do Brasil.

Nas venturas e desventuras da Companhia de Jesus, Antônio Vieira expôs-se a singulares malabarismos que compuseram sua *pertença narrativa e descritiva*, erigida par a par com a ordem discursiva dos Seiscentos absolutistas portugueses. Seu *astrolábio discursivo* era manejado na irrupção dos acontecimentos e em aparições aleatórias ou

---

<sup>457</sup> *apud* TIN, *op. cit.*, p. 129.

provocadas, de acordo com sua maneira essencial de *ver* e de *posicionar-se* diante do mundo. O jesuíta era heterodoxo, casuística, contraditório e, principalmente, *impuro* — ora cortejava a máquina mercantilista, ora a abjurava. Nesses paradoxos, Vieira ia firmando uma escrita epistolar cada vez mais evidente quanto à renegação da máquina mercantilista. Quando mais o jesuíta ganhava a confiança e a amizade de um rei absolutista, maior espaço abria à sua discursividade para exprimir-se pelo seu livre arbítrio, na certeza da virtude de suas posições vigorosas.

Por isso, seu trabalho real — sobre um mundo sôfrego por construir-se — cobrava-lhe riscos. Perigos incertos, mas perfeitamente previsíveis para quem colecionava desafetos no protagonismo como confidente do monarca português, como *actor* ferino no púlpito real, como defensor dos judeus, como mandatário de el-Rei em missões delicadas nas principais cortes europeias, como defensor da capitulação de Pernambuco diante dos invasores holandeses, como advogado da causa indígena contra a escravidão e — *le voilà!* — como obsequioso medianeiro da escravidão negra.

É inglória a tarefa de exigir de Antônio Vieira, como autor das mais louváveis peças sermonárias dos Seiscentos ibéricos e de uma epistolografia copiosíssima, o cumprimento do princípio de unidade em sua escrita. Pois em Vieira não aparentam ser suficientes que os princípios da evolução e da maturação da escrita, ao longo de seus longevos dias, venham a sobrepor-se à contraditória defesa da escravidão africana em sermão pregado na sua juventude no Recôncavo Baiano. Nada parece lhe remir. No entanto, todo autor (e por que não Vieira?)

é ainda aquilo que permite ultrapassar as contradições que podem manifestar-se numa série de textos: deve haver — *a um certo nível de seu pensamento e do seu desejo, da sua consciência ou do seu inconsciente* — um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis encaixam finalmente uns nos outros ou se organizam em torno de uma contradição fundamental ou originária.<sup>458</sup>

A escrita epistolar — que passa a ser abordada no presente capítulo — merece ser vista como um novo e rico *foco de expressão* do desejo e da consciência do Padre Vieira, já bem distante daquele incauto pregador dos engenhos baianos. O vivenciado no Teatro do Mundo um dia haveria de impor-lhe condições políticas adversas, afastando o jesuíta do

<sup>458</sup> FOUCAULT, Michel. *In: O que é um autor?*, 7a ed, Lisboa: Nova Vega, 2009, p. 53 (itálicos meus).

mundo das bajulações e das intrigas da corte e o obrigando a ressintetizar-se em sua vocação missionária. Quando retornou ao Brasil, em 1653, Vieira reassumiria sua *persona* de missionário “[...] tão completamente imerso na sua vida de apóstolo quanto antes na de cortesão e político. Predestinado, tal se julgava, *cumpria o divino encargo* [...]” — garante Azevedo <sup>459</sup>. Se esse foco não for suficientemente apto para convergir e corrigir luzes escusas de sua escrita, ao menos creio ter sido sua inatacável vocação missionária a verdadeira escusa de sua ação no mundo real. Aqui, a capacidade e a disposição para agir num mundo bestial querem superar a sempre malfadada contradição.

O jesuíta retornou às terras brasílicas plenamente ciente do ganho dos mercadores, dos proveitos do Erário e do vigor de uma nobreza visceral e brutalmente medieval. Uma elite que necessitava mais da expansão da força do que da aplicação do espírito. <sup>460</sup> Antônio Vieira — devoto e leitor contumaz de Teresa de Jesus — teria, com toda certeza, erigido seus olhos para a estética da existência ou da autodisciplina do misticismo da santa. Contudo, teria aprendido muito mais com o gênio prático do que com a ascese e a moral de renúncia da santa. Por esse motivo, não poderia deixar de combinar a orientação cotidiana de Teresa aos carmelos com o pragmatismo próprio dos jesuítas. Os procedimentos adotados por ele no auge de seu missionarismo comprovariam esse perfilhamento. Por amor à causa de Cristo, parecia razoável enxergar alguma sensatez ou uma ardente insanidade.

Não tenho dúvida em afirmar que o Padre Vieira alinhava-se ao mais puro sentimento dos representantes dos portugueses do achamento e dos jesuítas pioneiros aqui desembarcados. Quiçá lhe havia sido proveitosa a advertência da *Carta* de Caminha — bem persuasiva aos espíritos superiores — de que os ideais das navegações deveriam sobrelevar às determinações do egoísmo e da vilania. Porque, com efeito, escrevera Caminha <sup>461</sup> a el-Rei: “[...] Até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela [na terra] ou outra cousa de metal ou ferro; nem lha vimos [...] *Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar essa gente* [...]”

---

<sup>459</sup> In: *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 337 (itálicos meus).

<sup>460</sup> CIDADE, 1963, p. 51.

<sup>461</sup> *apud* CIDADE, 1963, p. 150, (itálicos meus).



Cidade <sup>462</sup>, dentre tantas de suas lúcidas percepções, presta conta de que “[...] à pugnacidade do *cavaleiro medieval* e à audácia do matalote, [associaram-se] o *proselitismo do missionário católico* e a ansiosa e culta curiosidade do sábio renascente [...]” Em Vieira, o caminho entre o pensar e o agir devia ser ainda mais presto, já que, uma vez retornado ao Brasil como vice-provincial, teria de agir sem esperar por ordens superiores. Teria de distinguir entre escolhas, pelo que se supõe, virtuosas e intrinsecamente boas, conforme sua destreza e seu cultivado alvitismo.

Doravante seriam exigidas do jesuíta mais coragem e maior combatividade. Ele deveria pelejar contra as oligarquias das províncias do Maranhão e do Grão-Pará, como os paladinos que, de tanto combater, um dia expulsaram os mouros de Portugal. Só que nessa luta desigual, Antônio Vieira teria ainda que salvar almas e corpos dos selvagens brasílicos a Cristo. O inaciano voltava a ser protagonista de si mesmo no teatro no Novo Mundo: um teatro trágico, no qual povos nus que até então brincavam, dançavam, divertiam-se e comiam seus inimigos, na ingenuidade da terra sem promessa, repentinamente passaram a ser acorrentados, trancafiados, expostos à fome e exauridos em trabalhos forçados até a morte.

### 3.1.1 - Narrativas da terra a ser missionada: a realidade com virtudes do inferno

A força discursiva instaurada pelo epistolário em estudo exige que seja percorrido o seu envoltório não discursivo, ou seja, as condições externas que dão lugar à série aleatória de acontecimentos aprontados para convencer os monarcas sobre a questão da escravização dos índios no Maranhão e no Grão-Pará. A *pertença narrativa* cultivada por Vieira firma-se nas fronteiras de acontecimentos que geram as fraturas daquela realidade, as quais o jesuíta sabe preencher e manejar com perícia, em suas práticas discursivas. O genuinamente novo — cuja sedimentação busca-se em sua prosaística — não está no que devia ser dito de forma ritualizada, mas “[...] no acontecimento novo à sua volta [...]” <sup>463</sup>

Narra a crônica da Companhia de Jesus a chegada a São Luís do grande Padre Antônio Vieira, quando entra o ano de 1653. Ocasão gloriosa para os jesuítas daquela vice-província,

<sup>462</sup> CIDADE, 1963, p. 151 (itálicos originais e meus).

<sup>463</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 26.

que dele esperavam um feliz governo, para todos suaves, ainda que para Antônio Vieira já tivesse se mostrado desde o início espinhoso, hajam vista os embates travados pela sua nem sempre prudente conduta. Entrou logo o Padre Vieira a cuidar com meios mais eficazes para a reforma adequada daquelas cristandades (do Maranhão e de São Luís), assim como dos portugueses, como dos índios, “[...] por estar tudo uma mata brava e inculta, que necessitava de grandes braços e maiores forças para o cultivo [...]”<sup>464</sup>

Diz ainda o cronista da Companhia de Jesus que, tão logo chegou ao seu destino, o vice-provincial não cuidou apenas do governo interior da casa. Ocupou-se também do governo dos moradores, “[...] na reforma dos costumes e *pecados antigos* [...]”<sup>465</sup>, aos quais a grande eloquência de Vieira se opusera por meio de um sermão — o da *Primeira Domingo da Quaresma* — oferecido imediatamente à sua chegada. Nessa primeira subida ao púlpito maranhense, o jesuíta, em vezeira sagacidade, soube ponderar com vivas expressões contra os injustos cativeiros dos miseráveis índios — a “pedra de escândalo”<sup>466</sup> com que se deparava a caridade de seu apostólico talento.

O injusto cativeiro dos índios, no sermão mencionado, era tido como pecado original e habitual dos moradores daquele Estado — que forçavam os miseráveis nativos a serem seus escravos, sem mais título do que entrarem armados em suas terras, matar uns e amarrar outros. E a torto e a direito celebravam os maranhenses a venda de sangue humano, que estava clamando por liberdade, causando horror e escândalo aos olhos da comiserção portuguesa. Em sua defesa, argumentavam os algozes dos indígenas que, com as terras recebidas pelos primeiros povoadores, tinham recebido igualmente a titulação das liberdades dos seus naturais, “[...] que Deus lhes dera para seu serviço, por serem gente bruta, a quem é mais conveniente o cativeiro no grêmio da Igreja, e em poder de quem os doutrine nos mistérios da fé [...]”<sup>467</sup>

Os índios eram explorados como trabalhadores livres ou como escravos. No primeiro caso, eles dependiam das autoridades reais; no segundo, eram, na sua maioria, propriedade

---

<sup>464</sup> MORAIS, José de. In: *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e do Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987, p. 229.

<sup>465</sup> Trecho da carta de Vieira ao provincial, escrita em 22 de maio de 1653, *apud* MORAIS, *idem*, p. 229.

<sup>466</sup> Pedra de escândalo é expressão colhida por Vieira em Isaías 8:14

<sup>467</sup> MORAIS, *idem*, p. 241.

privada dos colonos ou de simples moradores. Havia conflitos, às vezes sangrentos, entre moradores e funcionários do rei, já que ambos pretendiam tomar posse do maior número possível dos pobres nativos. O rei devia arbitrar tais conflitos, tendo em conta que o auxílio e a boa vontade dos índios eram essenciais à defesa da soberania portuguesa contra os holandeses e, ainda, no norte do país, à expansão em direção ao Peru — onde sonhavam os portugueses encontrar prata e ouro.<sup>468</sup>

O estatuto jurídico dos índios era bastante atabalhado. Sucediavam-se leis contraditórias, em movimento pendular — como expõe Saraiva<sup>469</sup>. Em 1570, durante o reinado de D. Sebastião, uma primeira lei proibiu a escravidão. Em 1607, nova lei estabeleceu igualdade de direitos entre os índios e portugueses. Outra, de 1611, permitiu a escravatura dos índios, feitos prisioneiros, em razão de *guerras justas* (i) — assim entendidas aquelas provocadas pelo gentio, à diferença das expedições de captura de índios para a escravidão<sup>470</sup>. A mesma lei também permitiu a escravidão de índios encontrados em vias de serem mortos por outros índios (*índios de corda*), limitado, neste caso, o tempo da escravidão a dez anos neste último caso.

Antônio Vieira chegou ao Maranhão munido de poderes extraordinários para cuidar da população indígena: Carta-régia de 21 de outubro de 1652 dava inteiro apoio da Coroa ao superior daquelas missões setentrionais. Mesmo tendo sido obrigado a deixar Portugal em razão de contendas com seus inimigos, o jesuíta continuava a gozar da mesma influência junto a D. João IV. Mesmo longe da Corte, supunha *far la pioggia e il bel tempo*. Pavoneava-se e não suportava o assédio das tentação do exercício da autoridade e da proximidade junto a quem decidia. (Lembranças do velho inquisidor).

O rei dera ordem aos governadores, aos capitães-mores, aos comandantes de fortalezas, aos oficiais de justiça e de guerra, às câmaras e aos moradores para, contra a apresentação da citada carta, prestarem ao jesuíta todo e qualquer auxílio e assistência de que necessitasse. O auxílio não podia ser recusado e se devia dar ciência ao rei para que os culpados fossem castigados.

---

<sup>468</sup> SARAIVA, 1992, p. 15.

<sup>469</sup> SARAIVA, 1992, p. 15.

<sup>470</sup> VAINFAS, *op. cit.*, p. 52.

Em virtude dessa Carta-régia, Vieira gozava de poderes muito alargados, em limites nebulosos. Com esse sustento, estavam preenchidas as melhores condições para a ação dos jesuítas. O Padre Vieira, como superior e vice-provincial e segundo as ordens de el-Rei, de fato assumiu o comando das aldeias, onde se encontravam os índios conversos, distribuiu por elas religiosos que a governassem e cuidou dos preparativos para novas missões.<sup>471</sup>

O novo capitão-mor de São Luís tinha instruções reais de mandar aplicar a lei em vigor — a de 1649, que proibia incondicionalmente a escravatura dos índios. Mas essa lei continuava sendo letra morta para os colonos que se sublevavam reiteradamente, responsabilizando os jesuítas por suas desgraças. Antônio Vieira tentou conciliar interesses, propondo a suspensão da lei até que se editasse outra que distinguisse escravos legítimos e ilegítimos, devendo os primeiros ser libertos depois do exame do título de cativo.

Conforme assentado entre as partes, o próprio Padre Vieira deveria transmitir e recomendar essas propostas ao rei, por ser autor destas e por ocupar, ainda, uma posição privilegiada junto ao monarca. Toda a gente do Maranhão seria contemplada na proposta do nosso jesuíta. E ele reclamaria unanimidade de votos. Afinal, tratava-se de um problema afeto a todos (grandes proprietários e pequenos colonos) e todos deveriam assinar o apelo a el-Rei. Dissimuladamente, a carta ao rei esboçava outra empresa do inaciano: o poder sobre as aldeias seria retirado das autoridades reais e nelas ficariam permanentemente os padres e os religiosos, que também teriam um papel de primeiro plano nas entradas, convertidas em *missões*.

A carta foi enviada ao Conselho de Ultramar e de suas deliberações surgiu nova lei, de 1653, que passou a definir os casos em que os escravos seriam considerados legítimos. Suas disposições eram inspiradas evidentemente nas propostas do antigo protegido de el-Rei. Mas ele, ainda assim, não ficou inteiramente satisfeito, no que se referia à função dos padres nas aldeias. Além do mais, a lei permitia um número maior de escravos legítimos. Isso explicava o fato de a lei ter sido recebida com entusiasmo e festejos públicos no Maranhão e no Grão-Pará.

Sem perda de tempo, os colonos puseram logo suas canoas para o sertão à caça de índios. Vieira exigiu do capitão-mor um novo regimento, que condicionasse a ação dessa

---

<sup>471</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 327.

autoridade às determinações dos padres, haja vista que assim havia ordenado Sua Majestade. O capitão-mor assinou-o, mas não perdeu tempo em ludibriar o Padre Vieira, dando instruções secretas que anulavam as primeiras. Os índios foram capturados e, na maior parte, colocados num depósito junto de uma plantação de tabaco.

Os jesuítas decidiram, então, enviar Antônio Vieira à Corte para obter de el-Rei a administração efetiva dos índios. Antes dessa deliberação, o jesuíta dirigiu ao monarca quatro cartas, não apenas para abrir terreno, como também para desenhar suas propostas da República. Essas cartas atacavam principalmente os capitães-mores que impediam a execução das ordens reais e açambarcaram para si os índios, quer escravos quer livres. O jesuíta ficava ao lado dos colonos, porquanto a tomada dos índios pelos capitães, além de gerar injustiça aos índios, fazia padecer muitas necessidades os portugueses e causar sofrimentos aos pobres. Referia-se ele diretamente à pobre gente das ilhas — os imigrantes dos Açores — que viviam numa miséria digna de dó.

O Pe. Vieira nunca se iludira com as oligarquias do Maranhão e do Grão-Pará, “[...] que só por interesses positivos de perdas igualmente positivas se podiam consolar [...]”<sup>472</sup> Pois se clamava por uma consolação emblemática e contrabalanceada com aquela terrível mercancia: uma compensação que trazia à lembrança um velho adágio grego: “[...] a aritmética [podia] bem ser o assunto das cidades democráticas, *pois ela [ensinava] as relações de igualdade*, mas somente a geometria [devia] ser ensinada nas oligarquias, *pois [demonstrava] as proporções de desigualdade [...]*”<sup>473</sup>

Em carta de 6 de abril, o vice-provincial apresentou a el-Rei dezenove propostas, que punham de lado a questão da escravatura e ocupavam-se apenas do governo e da repartição dos índios livres das aldeias. Pode-se dizer que essas propostas compunham os pilares da república *aritmética* de Antônio Vieira. O poder sobre os índios passaria inteiramente das mãos dos governadores e dos capitães-mores às dos jesuítas. O superior da subprovincia pensava contar com o apoio dos colonos para levar seus projetos a cabo, apostando na oposição de interesses entre eles e os oficiais do rei. Por isso, tentou o jesuíta obter assinaturas de alguns moradores mais influentes em favor de suas propostas.

<sup>472</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 344.

<sup>473</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 18.

Contudo, deparou-se ele com a hostilidade do povo dirigido pela Câmara, à medida em que esses processos foram levados a público. Vieira mostrou-se profundamente decepcionado com a posição dos moradores de São Luís e proferiu o famoso sermão de *Santo Antônio dos Peixes*, pregado na véspera de sua partida para Lisboa, em junho de 1654. Isso não impediu que o jesuíta, já em Lisboa, tentasse fazer que os procuradores dos colonos entrassem no seu jogo contra a desigualdade. Das negociações entre diversas partes, editou-se a lei de 9 de abril de 1655, pela qual el-Rei declarava tomar de uma vez por todas uma decisão sobre os casos em que se podia — legalmente — pôr índios do Maranhão em regime de escravatura.

Essa nova e polêmica lei admitia, como a precedente, a escravatura legítima. Em primeiro lugar, seria legítima a escravidão aquela havida em razão da guerra justa, empreendida pelos portugueses. Mas para que houvesse uma guerra justa, doravante era preciso autorização escrita do rei, devendo este consultar as autoridades civis e religiosas, além dos Conselhos Reais de Ultramar e do Estado. Em segundo lugar, seriam legitimamente escravos os índios capturados *por se oporem à pregação do Evangelho*. Neste caso, seria necessário averiguar se o intuito dos selvagens era, na verdade, impedir a conversão ou se opor apenas às opressões dos portugueses. Em suma, a nova lei, em relação a de 1653, reduzia substancialmente os casos de escravatura legítima e concedia aos religiosos uma função mais ampla na determinação dessa legitimidade, cujas condições tornavam-se bem mais estreitas e contestáveis.

Retornando ao Maranhão, o jesuíta fez um relato de como el-Rei se aviu no julgamento dos títulos de escravatura na aplicação concreta da nova lei. Esse documento mostrava como o jesuíta comprometera-se, resolutamente, na via da libertação dos escravos e como se lançava de corpo e alma na defesa dos índios contra o cativo. O mesmo relatório também exibia como as outras ordens religiosas, despojadas pelos jesuítas das suas aldeias e missões, passaram a se alinhar cada vez mais do lado dos colonos.

Apesar da fortíssima oposição dos proprietários e das outras ordens religiosas sempre indispostas contra os jesuítas, muitos índios foram libertados e devolvidos aos inacianos. Porém, uma terrível coligação se armava contra eles: “[...] Temos contra nós o povo, as religiões [as ordens religiosas], os donatários das capitânias-mores e, igualmente, todos os que

nesse Reino e neste Estado são interessados no sangue e suor dos índios, cuja menoridade só nos defendemos [...]” — escrevia Vieira na ocasião <sup>474</sup>.

Entre 1655 e 1660, as missões seguiram-se a uma velocidade, se assim se pode dizer, “napoleônica” <sup>475</sup>. As missões jesuíticas desenvolveram-se em três frentes: para oeste, na direção do Peru, subiram o Amazonas e o rio Negro, penetrando regiões desconhecidas, que até então haviam escapado à ocupação portuguesa. Na extremidade do eixo, seguiram no sentido de Pernambuco, infestado por tribos aliadas aos holandeses, sendo tais missões diretamente conduzidas pelo Pajé-Açu. Por fim, para ao sul, os jesuítas alcançaram o Tocantins e seus afluentes, penetrando o coração da América Latina. Agora, os escravos eram devidamente examinados e aprovados pelos missionários. Os colonos passaram a ver aquilo que antes parecera impossível: serviço e consciência. <sup>476</sup> As armas espirituais vinham mostrando aos poucos serem mais eficazes que as dos soldados conquistadores e o vice-provincial dos jesuítas tinha argumentos suficientes para pedir ao rei um acréscimo no auxílio das missões.

Nesse período de magnífico missionamento, dois terríveis acontecimentos sacudiram a alma buliçosa e corroeram muitíssimo o poder do inaciano: a morte de D. João IV e do príncipe do Brasil, D. Teodósio — de quem Vieira havia sido preceptor. Infortúnios que o inaciano lastimaria em dolorosas cartas à rainha-viúva e colocariam em risco o grande empreendimento jesuítico que vinha obtendo sucessos. Após tantas desditas, escreveria Vieira a um padre amigo, de nome ignorado, em fevereiro de 1658: “[...] *Não há maior comédia que a minha vida: e quando quero ou chorar, ou rir, ou admirar-me, ou dar graças a Deus, ou zombar do mundo, não tenho mais que olhar para mim [...]*”<sup>477</sup>

Por essa época, ocorre a famosa missão dos Nheengaíbas, no norte do Pará, que o próprio Pe. Vieira consideraria forçada, não voluntária. Explico melhor: tratava-se de um *brilhante* serviço que o jesuíta pretendia prestar ao novo rei, D. Afonso VI, para comprovar a superioridade das armas dos jesuítas em relação aos homens de guerra. Além disso, queria

<sup>474</sup> Apud SARAIVA, 1992, p. 34.

<sup>475</sup> Adjetivação dada por SARAIVA, 1992, p. 37.

<sup>476</sup> SARAIVA, 1992, p. 38.

<sup>477</sup> Apud AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 359 (itálicos meus).

impressionar com números, declarando ter posto sob alçada dos padres uma população estimada em 40.000 almas. Os colonos esperaram em vão que esta população escrava lhe fosse disponibilizada.

No Maranhão, o poder de Vieira continuava a crescer desde o seu regresso de Lisboa. Entretanto, a oposição contra ele havia-se solidificado e tomado contornos oficiais. A Câmara do Pará tomou a iniciativa de pedir à Corte de Lisboa a revogação da lei de 1655, na parte que favorecia os jesuítas. Essa primeira tentativa levou os colonos à derrota, pois uma carta real, de 10 de abril de 1658, ratificava a lei e ordenava sua estrita aplicação.

O poder dos jesuítas dava ânimo e corpo à inveja dos padres e dos frades de outras ordens (ditas religiões), e era mais gravosa no caso dos colonos, pois estes tinham de limitar a pedir-lhes escravos e trabalhadores livres que não podiam dispensar. Os colonos de Belém do Pará, na carta da Câmara de 1661, levantavam contra os jesuítas a acusação de estes terem-se apoderado de uma parte dos escravos feitos no decurso das missões. (ii)

Em maio de 1661, os moradores de São Luís revoltaram-se e reduziram o governador à impotência, já que a própria tropa aliara-se aos amotinados. Encorajados pelo vigário do Maranhão, que os tranquilizara sobre o temor do pecado, meteram na prisão os jesuítas da cidade. Antônio Vieira, prevenido dos acontecimentos em carta desnorteada do governador deposto, deteve-me em Gurupi e regressou a Belém, com forte escolta de guerra. Em carta à Câmara de Belém, valendo-se das ordens do governador, rememorando os serviços dos missionários e evocando de forma velada os castigos aos culpados de sedição, o jesuíta ordenava aos moradores daquela cidade a não perturbarem a ordem e a cortarem as comunicações com São Luís. Embora protestando, a Câmara de Belém inclinou-se perante esse ultimato do presunçoso jesuíta.

Entretanto, em São Luís, o governador dava uma reviravolta em sua posição e se juntava aos inimigos dos jesuítas. Fez, perante um notário, uma declaração que anulava os mandatos e as ordens em branco dados ao jesuíta. E protestava, firmemente, nunca ter feito nem pensado fosse o que fosse contra o Estado nem corrompido sua fidelidade de vassalo. O tão odiado jesuíta já descia a São Luís, bem guardado. Belém conhecera o motim. Um novo juiz do povo tomou o poder. Mandou incotinenti aprisioná-lo e o expediu a São Luís, de onde foi deportado com seus companheiros para Portugal.



*Tertium non datur*<sup>478</sup>. De fato, a lógica da máquina mercadeira não dava à república missionária e *aritmética* de Vieira outra chance: restava-lhe sucumbir às forças oligárquicas que dominavam o cenário dos Seiscentos e impunham uma *geometria* em proporções de assustadora desigualdade. Com a expatriação de Antônio Vieira e de seus companheiros, pode-se dizer que terminava, inapelavelmente, o grande empreendimento dos jesuítas no Maranhão.

Por certo eles [haveriam]-de voltar; ali [haveriam]-de construir igrejas e casas; [haveriam]-de estabelecer fazendas e engenhos de açúcar; hão-de acumular gado e acumular essas enorme riquezas contra as quais já Vieira os prevenira. Mas a sua expansão, essa podemos dizer que [acabava] aqui. E sobretudo, esse grande sonho de “conquista espiritual” do Amazonas até o coração do continente, que tanto nos faz lembrar a empresa do Paraguai, *dissipou-se para todo o sempre*.<sup>479</sup>

Pode-se dizer, ainda, que o degredo de Vieira descerrou a cortina de mais uma tragédia esperada do Novo Mundo, como as assistidas no Peru e no México. Uma tragédia menos opulenta do que a do Imperador inca Atahualpa, em 1532, com toda a acumulação litânica de espetáculos insólitos e sangrentos. Era a tragédia chã dos povos nus, primitivos e antropófagos do Brasil setentrional, que sequer imaginavam ter de pagar por uma suposta *hýbris*. Porque nada nesse drama decorria de paixão exasperada, de orgulho incontido, de arrogância ou de insolência contra seus deuses tão pueris. Nada nela ultrapassava a fortuidade e a sucessão dos acontecimentos habituais no dia a dia daquele gentio.

Com a prosaística vieiriana quer-se assistir ao ensaio do contradiscurso daquela tragédia. Quer-se reinventar o invólucro dos acontecimentos exteriores no instante em que estes ultrapassam o limite dos acontecimentos discursivos — com os quais o jesuíta quis mudar a realidade. Na confusão de um mundo idealmente ordenado ou na ordem de um

---

<sup>478</sup> Máxima da lógica escolástica, inspirada no princípio da não-contradição aristotélico, segundo o qual uma proposição ou é verdadeira ou é falsa, não sendo possível outra possibilidade. Traduzo a sentença: “Não se concede uma terceira possibilidade.”

<sup>479</sup> SARAIVA, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 52 (itálicos meus).

mundo genuinamente caótico, Vieira depôs armas diante da engrenagem do comércio de corpos e de sua geometria infernal.

Notável comparação! O zêlo, uma virtude tanto do céu, ha-de comparar-se ao inferno? Sim: não conheceis as virtudes do inferno. Sabeis por que se compara o zêlo ao inferno? Porque o inferno é um fogo que a nenhum bom offende, e a nenhum mau perdôa. *Mas o fogo do vosso zêlo não é assim: entre os maus tem seus predestinados, a quem não toca, e entre os bons tem seus precitos, a quem abraza.* Oh rigor mais que infernal! <sup>480</sup>

### 3.2 - O sonho repúblico em que *imos* embarcados escrevendo a el-Rei

Seja-me escusado voltar aos canibais de Montaigne<sup>481</sup>. Num dos momentos mais atrativos daquele ensaio sobre os Tupinambás, Michel Eyquem de Montaigne declara que o Canibal possuía o hábito excêntrico de falar mais do que comer, de proferir mais do que ingerir. Estariam a comprovar essa loquacidade dois fatos. O primeiro seriam as respostas firmes e decisivas dadas pelo Canibal diante das convicções incorruptíveis do europeu que o indaga, na famosa entrevista havida com o Rei da França em Rouen. O segundo fato a comprovar eloquência do Canibal seriam as palavras provocadoras que os guerreiros, prestes a serem devorados por seus inimigos, pronunciam à beira da morte.

Dos prisioneiros não pedem outro resgate senão confessar e reconhecer, cada um que foi vendido, mas nunca se acha, num século inteiro, um só que não prefira a morte a desistir, nem por gesto, nem por palavra, de um único ponto de tamanha coragem invencível. Não se vê nenhum que não prefira ser matado e comido, a pedir simplesmente para não morrer. <sup>482</sup>

Estranho Canibal esse, que faz caretas, vocifera e cospe na hora de morrer! — proclama Lestringant <sup>483</sup>. À violência patente do Canibal contrapõe-se o revide à ameaça

---

<sup>480</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, vol. I, pp. 201-2 (Sermão da Terceira Dominga do Advento (itálicos meus)).

<sup>481</sup> *Apud* Malta, *op. cit.* p. 154.

<sup>482</sup> *Apud* Malta, *op. cit.*, p. 154.

<sup>483</sup> *Op. cit.*, p. 531.

mortal e à cusparada, diante do corpo selvagem e nu de seu inimigo — como o dele. Contudo, esse ato impetuoso desliga-se do seu autor por meio da palavra livre e verdadeira, e atinge em cheio o do dominador europeu, “[...] cuja sociedade civil, atravessada pelo antagonismo de ricos e pobres, está ameaçada de rompimento [...]”<sup>484</sup>

A civilização da morte é chegada e é instalada a derrota *insultante e estéril* — do Canibal, nu e sem armas — pelo colonizador do Velho Mundo no lugar da derrota *triumfante* do Canibal diante do seu semelhante. Esse embate dramático entre a carne indefesa e o ferro assassino, como observa Lestringant<sup>485</sup>, costuma ter um pano de fundo de tranquilidade, onde correm livremente os animais do Éden.

Essa desigualdade em Montaigne é inafastável da visão primeira do mundo-criança no seio materno. Já em Vieira, essa dessemelhança é inseparável da experiência viva, na qual fervilham conflitos inconciliáveis entre colonizados e colonizadores e irreconciliáveis entre si. Em Antônio Vieira, há uma suposição de que o mundo, até então estranho ao europeu, passou a ter *algum* sentido de terra fixa e tomada. O fluxo do experimentado exige ser *ingerido* em plena concreção, já que os conflitos dissolvem-se apenas na aparência e certa coerência tem de ser preservada — a qualquer custo — num mundo que carece de ordenações seguras para reger perfis, atitudes e modos de ser.

No entanto, o jesuíta sabe que o mundo-criança do selvagem brasílico não pode exigir solidez na geometria brutal das oligarquias. Sabe também que a experiência viva transcorre num mundo no qual a cruel máquina mercantilista é movida pelo sangue dos inocentes habitantes — não à sombra de uma frondosa figueira do paraíso terreal. Não há mais tranquilidade no Éden: há uma cortina de fumaça que dissimula acontecimentos catastróficos para aqueles povos desnudos e desarmados. Cala-se o grito livre e verdadeiro do Canibal, não se lhe permitindo mais argumentar, vociferar e declamar em línguas do paraíso. Resta-lhe uma mudez ácida, a corroer o mundo-criança do Brasil pré-cabralino.

Em várias circunstâncias do missionamento no Maranhão e no Grão-Pará, o recém-chegado vice-provincial percebeu e expressou, com sua sagacidade retórica, que aquela realidade podia ser amoldada por abstrações e por gestos, aptos a criar um sistema de crenças para que uma ficção fosse percebida como *acontecida*, como algo *real* ou que *representasse o*

---

<sup>484</sup> Lestringant, *op.cit.*, p. 531.

<sup>485</sup> Lestringant, *op.cit.*, p. 531.

*real*. Uma ficção, portanto, devia ser contada a partir daquela realidade ou da representação desta, a fim de que fosse garantida a inversão da experiência vivida, rasgando-se o cenário daquela tragédia e — *plus ultra* — restabelecendo-se a *aritmética* dos povos oriundos do Éden.

O Padre Vieira soube captar, como pouquíssimos naqueles Seiscentos, a tessitura das redes imaginárias que construía a História e deviam parecer reais a fim de que o fluxo vivido individual ou comunitário oferecesse um diferencial de valor ao cotidiano.

É impossível compreender o que foi, o que é a história humana, fora da categoria do imaginário [...] Não podemos compreender uma sociedade sem um fato unificante, que fornece um conteúdo significado e o entrelace com as estruturas simbólicas. Esse fator não é o simples “real”, cada sociedade constitui *seu* real [...] Ele também não é o “racional”, a inspeção mais sumária da história não é suficiente para mostrá-lo [...]”<sup>486</sup>

Se a História contém alguma progressão incontestavelmente racional, nem por isso ela pode ser considerada uma universalidade formal ou uma seriação lógica. Um senso ou um tino de terra firme emergem desde as origens de qualquer tecido simbólico. Esse sentido não é real, racional ou mesmo positivamente irracional, “[...] nem é verdadeiro nem falso e, no entanto é da *ordem da significação* [...]”<sup>487</sup>

A sequência dos fatos havidos desde o achamento das terras brasileiras até o fazer histórico do jesuíta foi ditada — objetiva e simbolicamente — pelos detentores do discurso. Essa é uma tautologia banal, mas determinante para o posicionamento dos andaimes do edifício da República Missionária vieirense. Tal truísmo não pode invalidar a gesta — contingencialmente ou não —, nem pode limitar-se a ser mero papel carbono dos eventos: é o espaço vetorial predileto das derivações narrativas. O Padre Vieira, decerto, estava preso a uma ordem de discurso que lhe impunha regras e certas doses de submissão a modelos oficiais de discursividade, como se dava no caso das cartas jesuíticas. Mas ia encontrando fendas neste bloco granítico e obstrutor da alteridade.

---

<sup>486</sup> CASTORIADIS, *op.cit.*, p.192 (itálico original).

<sup>487</sup> CASTORIADIS, *op.cit.* p. 192 (itálico meu).

O alcance da *ordem de significação*, mencionada por Castoriadis<sup>488</sup>, sempre dá provas de esbarrar nas fronteiras do próprio discurso. Mas a faticidade, ou o resultado dos fatos, fazia surgir variações narrativas que na História colonial brasileira foram basicamente formalizadas em cartas escritas ao Reino. Falo de cartas que se rendiam a paradigmas e tentavam dar atestado de realidade a partir de narrações *convenientemente* construídas. Assim, a ordem narrativa vem dar amparo e possibilitar o fluxo à ordem de significação. Antônio Vieira aceitava o desafio de defrontar-se com o mundo desconhecido, ao qual se impunha algum sentido de terra sedimentada. E encarava seus encargos missionários com bastante inquietação para aviventar um saber prosaístico. Quando ele tentava estabelecer alguma ordem ao caos daquele mundo desigual e oligárquico, apenas confirmava a impossibilidade de fixar ordenações seguras para reger modos de ser, de agir e de transformar consciências.

Afirmo sem pejo — com apoio em Foucault <sup>489</sup>— que Vieira atrevia-se a ser *fundador de uma discursividade*, não por ser autor de inigualáveis peças sermonárias que o seu século consagraria. O prisma que decompõe as forças discursivas do epistolário dirigido aos monarcas portugueses, naquele momento crucial de seu missionamento, permite visualizar frequências narrativas que produzem algo mais do que um estilo. Quase se enxerga nas cartas o estabelecimento de uma possibilidade indefinida de discursos que viabilizam promessas efetivas de trabalho, no obscuro mundo do século XVII.

Os compromissos do jesuíta eram experiências vividas e plausíveis com sua ação missionária — desde que filtrados por esperanças assentadas numa realidade intencionalmente discursiva. O que se esperava com esse jogo era a prevalência da *esperança sobre o medo*, numa manobra que não conhecia elementos simplificadores. Não havia uma equação racional capaz de assimilar dimensões igualitárias, medidas cartesianamente no plano referencial da realidade. Uma olhada mais detida sobre os acontecimentos, esperados ou imprevisíveis na época da missão no Maranhão e no Grão-Pará, demonstrava que o enfrentamento da máquina mercadeja — da qual o jesuíta fora peça importante — exigiria do inaciano munir-se de instrumentos mais sutis e eficazes para o manejo de consciências. Sem dúvida, buscava-se um mecanismo mais tênue do que a força crua da espada ou a ameaça da força sobre os índios.

---

<sup>488</sup> *Op.cit.*, p. 192.

<sup>489</sup> *In: O que é o autor?*, p. 58.

O certo — diz o próprio Vieira<sup>490</sup> — “[...] *é que nos dá bastante cabelos e ocasião se soubermos tecer as tranças [...]*” Mas o que seria suficientemente certo para forjar a consciência de el-Rei em favor da causa indígena? O que seria factível para afastar a triste e miserável condição de ter um homem que servir ao outro, supondo-se todos iguais <sup>491</sup>? (Todos, menos os pobres pretos de Angola).

Cardim, citado por Cidade<sup>492</sup>, fala de certa nação de Tapuias, bravos como leões mas bem covardes no campo e incapazes de atravessar um rio e de pescar, mas aptos a desventrar das mulheres grávidas os fetos para assar e comer.

Mas quando, em seu livro, comparamos essas crueldades incongruentes com as torpezas que ele atribui a alguns colonos, *a superioridade moral pertence ao selvícola [sic]*. Essas torpezas são, na verdade, das mais abomináveis, e nada ficam devendo em fria crueldade às que Las Casas castiga nos Espanhóis, apenas se praticando em menor número e mais de uma vez com o castigo dos delinquentes [...] <sup>493</sup>

O que parece apropriado, admitido e proclamado pelo próprio Antônio Vieira — a dar-lhe cabelos e ocasiões suficientes para tecer tranças — não passa pela suposição de superioridade moral do Canibal diante do colonizador. O mais justo para tecer tranças, longas e fortes, é a certeza de que os Brasis dos canibais nada podiam contra os dominadores e os próprios missionários. Essa terra, como a língua geral de toda sua gente, carecia de três letras: “[...] F, L, R: De F, porque não tem Fé, de L, porque não tem Lei, de R, porque não tem Rei [...]” <sup>494</sup> Éramos naquele trópicos um vácuo civilizatório a experimentar os índios como *estátuas de murta*, prontas para aceitar e perder qualquer forma que lhes quisesse dar a tesoura do jardineiro<sup>495</sup>.

---

<sup>490</sup> *Apud TIN, op.cit.*, p.127 (itálicos meus).

<sup>491</sup> VIEIRA, *apud TIN, op.cit.* p. 83.

<sup>492</sup> *Apud CIDADE*, 1963, p.195.

<sup>493</sup> CIDADE, 1963, p.195 (itálicos meus).

<sup>494</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p.611 (*Sermão da Epifania*).

<sup>495</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 425 (*Sermão do Espírito Santo*).

Seja-me ainda escusado lembrar que o Vieira considerava-se *instruído e escolhido* por Deus para restaurar a glória do povo português<sup>496</sup>. Repare-se que tanto o povo quanto a soberania portuguesa aclamavam-se para ele como categorias abstratas e como entidade política<sup>497</sup>. Nessa orientação, a ideia de portugalidade, absorvida pelo jesuíta de forma inaugural na História, não raro era inseparável da pessoa do rei de Portugal. A inseparabilidade desses conceitos só agravava o alto conceito que o padre inaciano alimentava em relação ao seu povo.

Toda a devoção instaurada pelo Padre Vieira em favor do sentimento de resguardo do povo português oferece-se como contraponto ao amor que o Pajé-Açu demonstrava aos índios e inspirava sua grande obra missionária. “[...] [Seria este] um amor abstrato, nada mais do que a *caritas* recomendada pelos apóstolos [...]” — segundo palavras de Vainfas<sup>498</sup>.

Ao Padre Antônio Vieira interessava, antes, o missionamento estendido à reorientação da alma dos povos primitivos, a implicar uma reviravolta nas velhas crenças que deviam ser invalidadas pela fé em Cristo. Talvez por esse motivo, dentre tantos outros jesuítas atuantes no Brasil naqueles séculos, tenha sido ele um *colonizador de almas*, muito mais preocupado com a salvação dos selvagens apenas no foro espiritual. Esta é a posição firmada por Vainfas<sup>499</sup>, seu mais recente biógrafo.

Não me parece, entretanto, que o missionamento sonhado pelo jesuíta luso-brasileiro tenha-se restringido à redenção espiritual. Na sobrecarga de papéis aparentemente inconciliáveis entre si era imperioso ao jesuíta incutir nos indígenas a *persona* de el-Rei. Para tanto, considerava essencial mantê-los em liberdade e combater a ganância de alguns colonos. Achava essencial fixar um estatuto jurídico que agasalhasse o gentio, protegendo-os da rapinagem mercantilista e preservando-lhe algum estado de igualdade.

---

<sup>496</sup> CIDADE, 1963, p. 218.

<sup>497</sup> VAINFAS, *op.cit.*, p.178.

<sup>498</sup> VAINFAS, *op.cit.* p.288.

<sup>499</sup> VAINFAS, *op.cit.* p. 199.

Acrescentamos que, se a situação é uma realidade a conhecer, a própria personagem não é um dado que esteja definitivamente conhecido. *O Pe. Antônio Vieira aparece-nos ora como agente e um amigo do rei, ora como executor de planos da Companhia de Jesus, ora, ainda, como um indivíduo que pretende atingir seus objetivos pessoais. Quer dizer, existe na personagem uma certa ondulação que, aliás, não deixa de estar relacionada com a própria situação.* Essa indeterminação, se assim se pode dizer, aparece no caminho de qualquer historiador que pretenda levar a pesquisa até o momento biográfico. Pouco mais resta — em história como noutras ciências — que separar, da massa dos factos, conjuntos, continuidades, tendências, relações de força estruturais. Toda a indeterminação se resolve em opções finais. Aí estará, talvez, do ponto de vista do historiador, o jogo entre liberdade e situação que fala um filósofo [...] <sup>500</sup>

O transcurso entre o essencial e o circunstancial nos escritos vieirianos é tão complexo quanto as tentativas de tornar clara sua ordem de significação. *A filosofia do engodo* — que dá suporte às ações concretas dos jesuítas e será objeto de reflexões oportunas — só pode ser aqui invocada quando a busca por algum sentido para o mundo realiza-se na *surpreendência* da alma, sem sobressaltos, diante da experiência viva.

Algures, pode-se cogitar que teria sido a mando de legiões dos mais profundos infernos dantescos que tudo em Vieira havia de ser incidental e, ao mesmo tempo, acidental. Nenhures, há de se descuidar por ora de Dante e de seus círculos infernais e se lançar à planície da terra a ser missionada, ao solo cotidiano onde tudo é realidade e também representação da realidade. E nessas chapadas verificar-se que, no jesuíta, a transcendência muitas vezes quis ultrapassar a imanência. Eis uma hipótese que parece servir de consolo à imprecisão ostensiva do seu mundo concreto e de sua discursividade multifacetada.

Porque Antônio Vieira, ao expressar seu sonho repúblico nesses contextos instáveis, precisava ser um equilibrista com muita destreza para manter-se rijo sobre cipós entrelaçados e frágeis. Em meio a tantas inconstâncias, precisava manter a tensão de seu discurso, para que pudesse chamar a atenção de plateias bem distintas. A primeira de suas assistências era, por óbvio, os monarcas: D. João IV, de quem foi conselheiro e por quem foi apadrinhado; a rainha, D. Luíza, a quem serviu com fidelidade, após a morte súbita do marido; D. Teodósio, o Príncipe do Brasil, herdeiro do trono, precocemente morto, de quem foi preceptor; D. Afonso VI, que nutria pouca simpatia à causa do jesuíta; e por fim, D. Pedro, regente duradouro até tornar-se rei, que permitiu ao jesuíta condições definitivas para safar-se do Santo Ofício.

---

<sup>500</sup> SARAIVA, *História e Utopia*, p.13 (itálicos meus).



Sua segunda plateia eram as próprias oligarquias, inimigas de sua causa, diante das quais seu equilibrismo deveria simular agilidade e leveza e simultaneamente uma firmeza serena e ciceroniana. Os pobres índios não posso afirmar serem expectantes. Prostravam-se na superfície chã onde Vieira um dia também acabaria caindo.

Entre contendas com os donos do poder e do discurso e tentativas frustrantes de mediação das querelas era preciso que o jesuíta preservasse a coerência dos princípios da república defendida — não a coerência de sua experiência pessoal. Era necessário buscar certa congruência nas derivações narrativas, contidas nas cartas régias, de maneira a permitir, na vida prática, a apropriação de uma experiência comunitária permeada por uma equidade inabalável. Daí porque não posso deixar de dar razão a Foucault <sup>501</sup>: de alguma forma as enormes contradições de Vieira hão de ser solvidas.

As narrativas a que me refiro indicam ora a mutabilidade, ora a constrição de atitudes, ora a regularidade ou não de comportamentos esperados, ora a certeza ou não da ocorrência de eventos camuflados sob o véu do discurso oficial. Essas narrativas acabaram criando seu próprio estatuto discursivo — apoiado no arranjo ficcional do imaginário *não racional* — e a um só tempo reverenciando e rejeitando as instâncias de controle do discurso.

Uma república havia de ser elaborada concreta ou figurativamente diante de el-Rei, para que tudo não fosse apenas uma questão de contingência, mas de formação de consciência das máximas instâncias discursivas. Com efeito, “[...] [todos] imos embarcados na mesma nau que é a vida e todos navegamos com o mesmo vento que é o tempo [...]” — pregou, um dia, Vieira<sup>502</sup>. Percebe-se que o tempo em que todos iam embarcados, aqui divisado, não é unidimensional: é tempo *crído* e *achado*, como se fosse uma *reliquia* escavada em narrações copiosas do cotidiano das missões, dos colonos e dos índios. Note-se, ainda, que o ir embarcado pressupõe dar seriação a narrativas com a pretensão de serem metódicas, ordeiras, pontuais e rigorosas em relação ao protagonismo na História. Eis, então, o ir navegando em relatos que se engrandeciam em função de entonações e de avaliações da realidade e guardavam um rasgo da “vontade de verdade.”<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 53.

<sup>502</sup> VIEIRA, *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado na Capela Real no ano de 1650, *apud* TIN, *op.cit.*, p.184 (itálicos meus).

<sup>503</sup> FOUCAULT, *A Ordem do Discurso*, p. 14.

A superabundância de fatos no período missionário de Vieira no Maranhão e na Amazônia deveria ser contada como *verdadeiro discurso*, diante do manancial de notícias que só podia ser depositário quem havia enxergado com os próprios olhos. E tudo que ocorreu, digno de ser narrado ao rei, foi melhor visto pelos olhos do padre Inácio, que se arvorou a ser dono do discurso verdadeiro, mesmo que o realmente acontecido tivesse que sucumbir à ficção.

Muito acertadamente, Bosi<sup>504</sup> afirma não conhecer outra fonte mais rica para o conhecimento desses anos da missão maranhense e amazônica do que as cartas com as quais assiduamente o Inácio dava conta de raros êxitos e dos muitos embaraços de seu apostolado. Em páginas entusiásticas, o crítico paulista percorre o relato vívido de Antônio Vieira feito em carta a Dom João IV sobre difícil missão na qual os jesuítas foram reduzidos à impotência, diante da férrea oposição do capitão-mor. A descrição foi capaz de representar, concisa e intensamente, a beleza e os perigos da natureza tropical — embora Vieira raramente se detivesse em descrições. A narração acaba projetando “[...] em poucas e tensas linhas o confronto entre vontades e valores [...]”<sup>505</sup>

*O resultado é uma escrita robusta e verdadeiramente clássica em que tudo é evidência da mimesis e figuração dos sentimentos. E o pano de fundo da cena é o quadro maior da colonização portuguesa, onde se inseriam tantas vezes penosamente os desígnios das missões jesuítas [...]”*<sup>506</sup>

Muito mais do que uma escrita vigorosa e espontânea, as cartas compõem o proscênio daquela tragédia dos trópicos. Também servem como eficiente cena dramática para a revitalização do discurso, de forma a influir sobre a vontade de quem detém a vontade. É um *mis-en-scène* que reclama a superposição de camadas de entonação e de modulações discursivas, não o mero registro de atuação de protagonistas e coadjuvantes de uma peça insossa. Esse conserto discursivo atinge em cheio a produção epistolar de Antônio Vieira na

---

<sup>504</sup> BOSI, 2011, p. 46.

<sup>505</sup> BOSI, 2011, p.52.

<sup>506</sup> BOSI, 2011, p. 52 (itálicos meus).

fase mais difícil de sua vida missionária, influencia o *modus operandi* da propagação da fé e permite a ideação de instituições menos injustas.

Conta Agostinho da Silva <sup>507</sup> que os portugueses aqui chegados, quando se achavam em apuros, escreviam ao rei, porque não podiam decidir por conta própria. Assim, não havendo tanto emperramento burocrático, levava-se entre um a dois anos para obter-se resposta. Quando esta chegava, já era inadequada e inoportuna à situação e se transformava noutra pergunta ao rei.

*[E] o Brasil se fez perguntando ao Rei respostas que nunca se cumpriam a não ser no mínimo, quando elas coincidiam com a mentalidade e o desejo que havia lá, isto é, o Vieira pertence àqueles portugueses imigrantes que desmentem a ideia de que houve colonização no Brasil [...]*<sup>508</sup>

Endossar essa assertiva impõe reconhecer como genuínas as narrativas vieirianas que se negaram a prestar rapapés às forças discursivas então operantes e excederam ao apequenamento da terra, ainda não totalmente consolidada de sentido. Impõe admitir que todos — missionários, padres, portugueses atrapalhados e bem astutos, pajés, morubixabas e curumins — iam embarcados na mesma nau: sem velas içadas, sem mais esperança de serem embalados nos seios de belas índias cobertas de ouro e de pedras preciosas e sem súplicas à realidade já experimentada no paraíso pré-desfeito. Mas o sonho de Vieira seguiu confiado a el-Rei: não mais fazia rogos à realidade circundante porque temia que o medo aniquilasse de vez a esperança. O Vieira de Agostinho, com efeito, era um caso à parte: era um insuflador de experiências individuais e coletivas que não podiam ser desperdiçadas.

---

<sup>507</sup> *Apud DIAS, op.cit.* p.143.

<sup>508</sup> SILVA, Agostinho, *apud DIAS, op.cit.* p. 143 (itálicos meus).

### 3.3 - Esboços pálidos da república missionária

Antes de fazer riscos dos fundamentos da república sonhada por Vieira é preciso sondar alguns aspectos importantes da teoria geral do Estado, na tentativa de buscar o perfil institucional do projeto figurado pelo jesuíta. Essas averiguações são essenciais como uma prenotação figural e como a uma formulação jurídica plausível à vista da singularidade da ideia de criar-se uma espécie de república (mesmo missionária) dentro de uma monarquia absolutista. Cuido de uma preliminar que se explica: aos olhos da teoria estatal, não há como clamar por uma forma de governo (república) dentro de outra (monarquia).

As formas de governo são *formas de vida* do Estado, revelam o caráter coletivo de seu elemento humano e representam uma reação psicológica da sociedade às complexas interferências de ordem moral, intelectual e política no decurso da história.<sup>509</sup> Segundo Menezes<sup>510</sup>, a partir da doutrinação de Aristóteles, de Maquiavel e de Montesquieu, resultaram as duas formas de governo hoje conhecidas: a monarquia e a república. No rigor etimológico — e na situação favorável dos Seiscentos — a monarquia concebia-se como o governo de uma só pessoa. Só e só. Na contemporaneidade, a conceituação monárquica modificou-se em profundidade.

A ideia de república advém da própria formação da palavra — *res* (coisa) e *publica* (comum) —, o que expressa uma noção absolutamente contrária à da monarquia, pois quer significar o governo numa forma comum a todos. A forma republicana é apanhada pela eletividade e pela periodicidade de governo, traços essenciais que não são sequer aventados na quimera vieiriana. Dessas primeiras considerações — e como prólogo à compreensão da utopia republicana do inaciano — deve ficar devidamente elucidado que o ideário da *res publica*, pelo qual o jesuíta travou tantas brigas, guarda enorme indeterminação quando confrontado com os conceitos clássicos da teoria geral do estado.

Não bastasse essa inadequação preliminar, não posso deixar de registrar outras imprecisões cometidas por Vieira. Em primeiro lugar, noto a mistura entre a noção de nação e

---

<sup>509</sup> AZAMBUJA, *apud* MENEZES, Aderson de. *Teoria Geral do Estado*. Rio de Janeiro: Forense, 1999, p.210.

<sup>510</sup> *Idem*, p. 207.

a de povo. Embora essa diferenciação só viesse a ser talhada no direito público muitos anos depois da morte do jesuíta, a confusão por ele feita traz especial relevo aos predicados da república idealizada. Deve-se ter em mente que para a existência de uma nação é necessária uma motivação de ordem social, moral e histórica: só há nação quando os indivíduos se agrupam em torno de um parentesco espiritual<sup>511</sup>.

Povo, por sua vez, é uma noção derivada do grupamento humano integrado numa ordem estatal: são os súditos de um Estado. Quando se fala em povo, desconsideram-se a origem, os interesses e, sobretudo, as aspirações comuns. O conceito de nação e de povo, concebido por Vieira em relação aos portugueses, guardava certos arcaísmos — afirma Vainfas<sup>512</sup>. Confundia o jesuíta tal conceito com a noção de reino (pessoa pública), evocava nessa ideia o gérmen da concepção do povo hebreu e misturava o transcorrer da vida portuguesa com a história providencialista da nação judaica. Em suma: uma trapalhada sem precedentes e sem qualquer rigor teórico.

Diz Hansen <sup>513</sup> que no século XVII a forma sagrada da República era encarnada na *persona mística* (máscara mística) de el-Rei, de alcance *legibus soluta*. A ver: o monarca português era livre das leis e impunha sua vontade acintosamente, como juízo e prudência do Estado “[...] nas práticas seiscentistas de representação e nos conflitos de interesse de ordem e de grupos de ordens que as atravessam [...]”<sup>514</sup> Vieira sabia dimensionar, com requinte, a potestade real ilimitada e sempre se postava diante dela reverencioso — acima de tudo, quando tratava de sua questão capital dos índios com monarcas ou regentes arredios à sua pessoa ou à sua causa.

A par de toda vênia devida à *persona mística*, Vieira tinha noção acurada de que el-Rei era *persona primarum partium* <sup>515</sup> (parte principal) de um teatro nefasto. Sem a máscara do rei, a comédia não se encenava. Logo, ao rei-nação o jesuíta sabia prestar culto devido e muitas vezes excessivo. Ninguém como ele foi capaz de tornar demasiada e fantasiosa a

---

<sup>511</sup> *Id. ibidem*, p. 136.

<sup>512</sup> *Op. cit.*, p. 288.

<sup>513</sup> HANSEN, *Prefácio*. In: PÉCORRA, 2008, p. 10. O autor deixou de usar a expressão latina integral: *potesta legibus soluta*, que literalmente quer dizer: poder dissolvido na lei ou poder liberado do cumprimento da lei (tradução minha).

<sup>514</sup> HANSEN, *Prefácio*. In: PÉCORRA, 2008, p. 10.

<sup>515</sup> Expressão colhida em Cícero (*in*: CRETELLA JÚNIOR & CINTRA, *op. cit.* p. 893), significando “parte principal da comédia”.

potestade de el-Rei. Pois somente o rei português, pensava o jesuíta, deveria transpor a realidade material fazendo-se fundador do Quinto Império, do reino de um só soberano, diante do qual monarcas do mundo inteiro deveriam abandonar qualquer cobiça em favor do monarca *fatalis*.

Em suas utopias ou fora delas, o Padre Vieira precisava cair em salamaleques e em demorados rococós: era o papel que o *establishment* esperava de um pregador com seu *ethos*. Sob o patamar do ideal quinto-imperialista, impunham-se ao orador atitudes cordatas e calculistas, a serem corroboradas e perenizadas pela vontade quase sagrada do monarca português, sentado no trono como instância máxima de controle de poder e de solução de conflitos.

Mas a república pé-no-chão de Vieira transitava no enfado dos cotidianos cheios de conflitos entre súditos turrões e índios nem tão pueris. Manter uma atitude reverente diante do protagonismo absolutista exigia que o jesuíta assumisse, tanto quanto possível, uma posição pragmática em seus escritos prosaicos e nos seus apelos — não exatamente tão prosaicos — em favor de sua questão. E tudo isso precisava ser feito em latitudes tropicais e amazônicas, bem longe do ator principal, a quem ele frequentemente recorria em laudosas cartas.

Esse papel heterogêneo de *rei-reino* é primordial à compreensão dos primeiros procedimentos de edificação da república. O inaciano não podia renegar tamanha potestade porque dependia da vontade livre e desimpedida do monarca para alcançar seus intentos de cristianização dos índios e de criação de um aparato institucional adequado a um ambiente mínimo de segurança jurídica. Ademais, o jesuíta jamais chegou a cogitar sobre a criação de um corpo extravagante ou de uma entidade política autônoma dentro de um estado monárquico, mercantilista e centralizador.

Creio ser conveniente mergulhar na grande paranóia de Vieira. E depois de compreendidas algumas premissas fáticas, assimilar aspectos singulares da quimera republicana e sopesar seu grande esforço mental. Isso demanda um exercício a partir de concepções republicanas clássicas, não só porque os Seiscentos ainda não assistiriam ao rigor doutrinário para configuração de uma república juridicamente aceitável, como também porque o próprio Vieira mostrava-se empírico e vago em suas formulações.

À minguia de elementos concretos, o desenho dessa república deve partir de indicações fornecidas pelo próprio jesuíta, de sinais dados em alguns sermões ou em algumas cartas —

não necessariamente da sua epistolografia régia. Muitas vezes, o jesuíta é tão inusitado em suas proposições teológicas, históricas, político-institucionais, econômicas e sócio culturais, que só ele é capaz de desvendar a si próprio. Ele se entrega com sinceridade à inconstância de sua *persona tragica*. Contudo, paga alto tributo aos césores portugueses, pois torna irreversíveis os efeitos da dramatização de sua vontade diante de plateias nada receptivas. E tudo fazia Vieira para dar a impressão de não se importar com julgamento de seus contemporâneos.

### 3.3.1 - Uma *res publica* empírica, por excelência

Em primeiro lugar, acredito que o ideal republicano pode ter sido acalentado ao longo dos anos cumpridos pelo jovem Vieira na *Ratio Studiorum* — que regulava o conteúdo e a metodologia de ensino dos jesuítas. No centro dessa rede curricular situava-se, obviamente, a *eloquentia*, isto é, o domínio ativo do latim oral e escrito. De fato, após os três primeiros anos da gramática escolar obrigatória, seguia-se um curso de *Humanitas* — em razão da qual os estudantes passavam a ser denominados *humanistae* ou *poetae* — e se dedicavam à leitura e à escrita de poemas, como registra Stroh<sup>516</sup>. Neste importante momento da formação jesuítica, era inevitável o contato com o Ovídio e Virgílio.

O ponto alto do programa jesuítico era a *Rethorica*, quando o pupilo convertia-se em *rhetor* e passava a fazer uso desses ensinamentos tanto na igreja, como na ciência ou na diplomacia.

---

<sup>516</sup> *Id. ibidem*, p. 250.

No entanto, não se deve considerar que os jesuítas desaprovassem o mero desfrute humanista de ler os clássicos latinos. *Também eles situavam Cícero como modelo*, ao mesmo tempo em que se distanciavam do latim “escolástico” e incensavam as regras de composição clássica; sempre na ambição de superar o domínio da língua, os seus rivais e hereges[...]<sup>517</sup>

Alguns biógrafos de Antônio Vieira costumam afirmar que a bagagem intelectual do inaciano era considerável, mas não superior à de um teólogo com algum cabedal naquela época. A genialidade do jesuíta — sugere Vainfas<sup>518</sup> — reside muito mais na sua inteligência acima da média, na enorme capacidade literária em língua portuguesa (e em língua latina, digo eu) e no seu extraordinário talento oratório.

Desde moço, sempre se revelou nele um potencial de acomodação dos clássicos ao paradigma combativo da Companhia, preservado a qualquer custo nos diversos papéis a serem desempenhados. Lembre-se — bem a propósito — que, dentre tantas obrigações assumidas pelo jesuíta na política do reino, destacaram-se a de diplomata e de conselheiro do rei. As incumbências a ele dadas e as negociações por ele principiadas e concluídas infiltravam-se gradualmente em sua forma de agir e no seu pensamento discursivo.

É indelével a marca dos ideais de Cícero na experiência de vida de Vieira. De enorme valor, portanto, foi o conhecimento de uma das maiores obras ciceronianas, *De re publica* (Sobre a República). Além de Cícero, creio poder creditar ao anseio republicano do Pe. Vieira uma linha muito tênue do pensamento estatal-idealista de Platão. Por último, percebo uma fresta para a república de Aristóteles, mesmo não tendo encontrado resquícios diretos do estudo deste filósofo na grade de formação jesuítica. Julgo que — mesmo sub-reptícia — a presença do estado aristotélico pode ser enxergada em alguns escritos vieirianos.

A título de elucidação, reputo importante mencionar fato de Vieira ter mantido estreito contato com os judeus holandeses, com intuito de convencê-los a retornar seus capitais a Portugal. A Holanda, durante a Idade Média, ensaiou uma experiência republicana com

---

<sup>517</sup> STROH, *op.cit.*, p. 250. Segue o texto original, por mim traduzido na citação: “[...] Sin embargo, no se debe considerar que los jesuitas desaprobasen el mero disfrute humanista de leer a los clásicos latinos. También ellos situaban a Cicerón como modelo absoluto, a la vez que se distanciaban del “decadente” latín escolástico y ensalzaban las reglas de la composición clásica; siempre con la ambición de superar en el dominio de la lengua a los rivales y herejes [...]” (itálicos meus).

<sup>518</sup> *Op. cit.*, p. 38.



características peculiares (ao lado das famosas repúblicas italianas) que deixou marcas nos séculos posteriores até a instauração da monarquia. Não desconsidero a hipótese de o espírito atilado do jesuíta ter percebido no ambiente mercantilista dos Países Baixos do século XVII resquícios significativos das vivências republicanas.

Devo salientar, ainda, que o ideal de república do Padre Vieira, avistado sob o prisma da experiência viva, era precoce, antecipado e até mesmo *naïf*. Explico melhor: a faticidade da experiência vivida não era suficiente para a construção de um projeto institucional isento de conexões motivacionais, pois alimentadas exclusivamente por sua fertilíssima imaginação. Devo assinalar que o jesuíta não poderia compor configurações teóricas para um construto desse quilate. O grau de referenciabilidade para esse tipo de teorização estava a exigir uma conexão causal robusta e estável. Contudo, fica claro que a elaboração do ideal de república havia sido tomada sob uma perspectiva figural: o que importava era atribuir à ideia o efeito de presentificação ou de imediatidade na própria escrita epistolar, mediante a combinação de estratégias com os aportes substanciais na própria elocução.

### 3.3.2 - Indícios da república platônica

Platão foi o primeiro filósofo a conceber o conceito de república. Essa noção estaria adstrita a uma política fundamentada na justiça e nas leis para formar a estrutura de um estado bem constituído. A *Politeia* é o segundo e mais longo de seus diálogos. Nela, o filósofo apresenta vários temas que convergem para a questão central: o que é a justiça, qual a sua natureza e do que ela é constituída. Neste diálogo, Platão expõe a ideia de um Estado (comunista) no qual a justiça seria plenamente aplicável e exequível.

Burilando alguns traços da república platônica no projeto vieiriano, pretendo tornar explícitos três aspectos. O primeiro diz respeito à compreensão do poder do Estado pela divisão equitativa da tarefa de cada um. Platão<sup>519</sup> admite que o poder constituído pelo fato de

---

<sup>519</sup> In: *A República* (ou da justiça). Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 184.

todos cumprirem o seu próprio trabalho “[...] rivaliza com a sabedoria, a moderação e a coragem no que toca à contribuição que oferecem à excelência do Estado [...]”

O segundo ponto a reclamar atenção é — com forte rogo em Vieira — o da busca da felicidade pela lei. Diz Platão que a lei não deve preocupar-se em tornar classe alguma do Estado mais feliz, mas, sim, em difundir a felicidade através do Estado, “[...] conduzindo os cidadãos à harmonização mútua por meio da persuasão ou compulsão e fazendo-os compartilhar entre si os benefícios que cada classe é capaz de conferir à comunidade [...]”<sup>520</sup>

A última face do Estado platônico a ser mostrada é, sem dúvida, mais atraente. Diz Platão<sup>521</sup>: “[...] *enquanto filósofos não governarem como reis* ou aqueles que não são chamados de reis e soberanos *não filosofarem genuína e adequadamente* [...] enquanto poder, político e filosofia não forem completamente conjugados, os estados jamais se livrarão dos males [...]” Segundo Bini<sup>522</sup>, essa seria uma declaração fundamental de princípio, provavelmente a sentença mais significativa de Platão e uma das passagens mais expressivas da história da filosofia ocidental. Essa fórmula estaria a garantir “[...] a governabilidade sadia e funcional das sociedades humanas com a preservação e prosperidade do Estado [...]”<sup>523</sup> Só ela asseguraria o bem-estar de todos os indivíduos como cidadãos. (iii)

Os aspectos do compartilhamento de tarefas dentro de um estado e da busca do bem estar e da felicidade são frequentemente invocados no púlpito vieiriano. São evocados pelo orador para explicar as atribuições de sua hipotetização republicana, cujos propósitos denunciam certa semelhança com o idealismo platônico.

Dou exemplos. No afamado e furioso *Sermão de Santo Antônio dos Peixes*, pregado aos moradores de São Luis em 1654, o jesuíta vale-se da figuração dos peixes para repreender a opressão sofrida pelos índios. Alude aos peixes maiores, comendo os menores e aos “[...] muito grandes que não só comem um por um senão os cardumes inteiros [...]”<sup>524</sup> Adverte o

<sup>520</sup> PLATÃO, *idem*, pp. 295-6.

<sup>521</sup> PLATÃO, *id. ibidem.*, p. 238 (itálicos meus).

<sup>522</sup> BINI, Edson. Comentário feito na nota de rodapé número 271. *In*: PLATÃO, *idem*, p.238.

<sup>523</sup> BINI, Edson. Comentário feito na nota de rodapé número 271. *In*: PLATÃO, *idem*, p.238.

<sup>524</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 329.

pregador não ser suficiente essa lição para que se acabe a gula dos muitos grandes e a crueldade usada com os pequenos. Diz mais:

Já que experimentais com tanto dano vosso, *importa que daqui por diante sejais mais Repúblicos e zelosos do bem comum*, e que este prevaleça contra o apetite particular de cada um para que não se suceda, que assim como hoje vemos a muitos de vós tão diminuídos vos venhais a consumir de todo [...] <sup>525</sup>

Eis a repreensão mais aguerridamente *republicana* feita aos colonos gananciosos de São Luís: que passassem a preocupar-se com o bem comum daquela comunidade e evitassem perverter-se para não fazer prevalecer a vantagem pessoal sobre o bem da comunidade.

Antônio Vieira<sup>526</sup>, um ano antes dessa pregação, já havia sido muito enfático no tocante à justiça distributiva nos moldes platônicos, no *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma*, pregado também em São Luís. Referindo-se às três tentações de Cristo no deserto, o orador detém-se no encantamento da terceira: quando Jesus renega reinos e monarquias. Argumenta Vieira: um homem pode viver sem reinos e sem impérios, mas não sem pão para a boca. Da mesma forma, não podiam viver no aperto os habitantes daquela província:

*Este povo, esta República, este estado, não se pode sustentar sem Índios. Quem nos há de ir buscar um pote de água, ou um feixe de lenha? Quem nos há de fazer duas covas de mandioca? Hão de ir nossas mulheres? Hão de ir nossos filhos? Primeiramente não são estes os apertos em que vos hei de pôr, como logo vereis; mas quando a necessidade e a consciência obriguem a tanto, digo que sim, e torno a dizer que sim; que vós, que vossas mulheres, que vossos filhos, e que todos nós nos sustentássemos dos nossos braços; porque melhor é sustentar do suor próprio, que do sangue alheio. Ah, fazendas do Maranhão, que se esses mantos e essas capas se torceram, haviam de lançar sangue!* <sup>527</sup>

Em outro escrito — desta vez nem sermão nem carta — Vieira dava sinais imprecisos de tangenciar o verdadeiro espírito da república platônica: *o do reis-filósofos*. Embora a

<sup>525</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 330 (itálicos meus).

<sup>526</sup> In: *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo II, pp 453-466.

<sup>527</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo II, pp. 461-2 (itálicos meus).

História (inclusive a de Portugal) registre raríssimos casos de reis tidos por filósofos, não se concebeu um modelo exequível de forma de governo em que filósofos pudessem governar como reis e que estes filosofassem, adequada e convenientemente, no exercício da potestade real. O padre inaciano não chega a indicar minudentemente — e nem se pode exigir-lhe tanto — o princípio vital da doutrina política de Platão.

Aponto, contudo, indícios enviesados desse ideal e um forte indicativo do sentimento republicano, na resposta altaneira dada por Vieira, em 1661, à representação da Câmara do Pará, na qual os vereadores daquela cidade alegavam a miséria do povo e de todos os males, atribuindo-os à falta de escravo a pretexto de justificar o cativo dos índios. Transcrevo alguns trechos dessa contestação.

*Li o papel de Vossas Mercês com o sentimento que deve quem é parte da mesma república, e quem sempre lhes desejou e processou o seu maior bem, não só espiritual mas ainda temporal. Conforme esse zelo direi a Vossas Mercês tudo o que sinto e posso [...]. A terceira a falta de governo político, não havendo praça nem açougue, nem outra coisa de venda ou aluguel, com o que necessariamente cada família há-de ter o que tem uma república; porque para a carne há-de haver caçador, para o peixe pescador, para o pano fiandeira e tecelão, para o pão lavradores, e para os caminhos remeiros, embarcações; fora todos os serviços domésticos [...]. E fora destas causas públicas deve de haver também outras, secretas em alguns particulares, reservados à ciência e providência divina, pois as necessidades que Vossas Mercês representam não são gerais em todos [...]*<sup>528</sup>

Nessa soberba elocução, Vieira — sempre convicto de ser delegado de el-Rei — parecia querer praticar uma forma de ventriloquia: parece falar por el-Rei e dar lições de *cidadania* (como Cícero havia formulado) àqueles colonos cobiçosos. Há um cotejo bem estruturado e amadurecido, do ponto de vista lógico, entre república e família. Vieira apresentava um processo de associação em que as ações expostas são estimuladas a provocar uma reação. Apontava para o perigo de uma autoridade política desestruturada, que não permitia uma governabilidade saudável ao estado.

---

<sup>528</sup> VIEIRA, *apud*, AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, pp.383-4 (itálicos meus).

E mais. Como se usasse a voz de um rei-filósofo, pôs-se a meditar sobre outras causas públicas da infelicidade daquela gente, “[...] secretas em algumas particularidades, reservadas à ciência e providência divina [...]”<sup>529</sup>, pois a necessidade dos autores daquela representação não abrangeriam a de todos.

Por esse modo furtivo de dissecar o coração da república platônica, percebo em Vieira uma abertura de sua representação mental a dimensões bastante sugestivas: a aspectos que anunciam o vigor do inconsistente e do imprevisível no plano da realidade. Capto no trecho transcrito que o jesuíta consegue estabelecer marcos à realidade contingente em conexões causais de sua escrita. E ao tentar fixar tais balizamentos, estabelece correlações entre sua vivência e o sentido de um ideal que nem ele mesmo será capaz de revelar pelas vias cognitivas. Vieira apenas intui, discursivamente, seu ideal na ação de interpretar um mundo que se pretendia perfeito e puro — embora ainda não cartesiano. Mas esbarra no enigma deste mesmo mundo, em permanente estado de negação e de afirmação.

### 3.3.3 - Decalques de Aristóteles e marcas de Cícero

O pensamento aristotélico concebe a política como a ciência suprema, à qual todas as demais estavam subordinadas. Sua tarefa era investigar a melhor forma de governo e instituições capazes de garantir a felicidade pública. É preciso que a virtude do cidadão — clamava Aristóteles<sup>530</sup> — esteja em consonância com a forma política. Essa virtude deve ser a mesma do homem de bem e, por conseguinte, “[...] consiste em que todos na *cidade perfeita*, tenham a virtude do bom cidadão, visto que é uma condição necessária a uma república perfeita [...]”<sup>531</sup>

Diferentemente de Platão, Aristóteles faz uma filosofia prática. Em termos objetivos, ele condiciona o Estado ao estreito cumprimento da legalidade: “[...] É necessário que os

---

<sup>529</sup> VIEIRA, *apud* Azevedo, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p.38.

<sup>530</sup> *In*: 2010, p. 56.

<sup>531</sup> ARISTÓTELES, 2010, p.57 (itálicos meus).

governos sigam as leis; boas ou más, justas ou injustas, como eles próprios o sejam [...]”<sup>532</sup> No entanto, a doutrina aristotélica não deixa de ter um traço idealista, pois, segundo o pensador, os homens não se associam apenas para viver, mas também para *viver bem*.

Vieira — mesmo não bebendo diretamente da fonte aristotélica, como faz no caso de Cícero — parece querer transmutar o ideal de Aristóteles de felicidade. Infunde essa ideia na constância da paz: o verdadeiro arrimo da República e fruto múltiplo da Justiça. O jesuíta pega a deixa no *Sermão do Enterro dos Ossos dos Enforcados*, pregado em 1637, nos seus primeiros anos de púlpito:

*A paz são os frutos da justiça. Toda República, em todo tempo, há mister paz, e a nossa no tempo presente dobrada paz: paz interior contra os inimigos de dentro, paz exterior contra os de fora e outra teremos, se a justiça a cultivar como deve.*<sup>533</sup>

A cidade de Aristóteles deveria ser composta por diversas classes (os guerreiros, os magistrados e os sacerdotes). O filósofo, entretanto, aceitava em seu sistema político a escravidão e a considerava até mesmo desejável para os que possuíam tal condição por natureza. Estes seriam incapazes de governar por si mesmos e, portanto, deveriam ser governados. Essa premissa, em determinado ponto, fica bem evidente em “A Política”: “[...] Mas, deverão os homens superiores mandar e ser senhores de tudo? Será preciso, nesse caso, que os outros sofram uma espécie de degradação, pois que não gozarão das regalias ligadas às funções públicas [...]”<sup>534</sup>

Deploravelmente, Antônio Vieira deu provas de acolher o aviltamento humano da cidade aristotélica. E pior: de ir além das disposições do filósofo, pois não lhe bastou que aos negros escravizados fossem negadas apenas regalias das funções públicas. Eis o célebre *punctum dolens*, apontado por Bosi<sup>535</sup>: Vieira e a escravidão dos negros, o grande opróbrio na folha corrida do jesuíta. No *Sermão Décimo Quarto do Rosário*, pregado à Irmandade dos

<sup>532</sup> ARISTÓTELES, 2010, p.146.

<sup>533</sup> VIEIRA, *apud* TIN, *op. cit.*, p. 133.

<sup>534</sup> ARISTÓTELES, 2010, p. 64.

<sup>535</sup> *In*: 2011, p.72.

pretos de um Engenho, no dia de São João Evangelista, no ano de 1653, Antônio Vieira <sup>536</sup>— ainda noviço e jejuno nas entranhas das oligarquias baianas — entrava no mundo do escravo “[...] pelo atalho mais curto e direto da descrição existencial [...]”<sup>537</sup>. Nesse ponto doído, a república da paz e da justiça maculava-se indelevelmente, de maneira ainda mais gravosa do que a decomposição da cidade perfeita de Aristóteles. O dano, no caso vieiriano, vinha de sua lábia; no do filósofo, supostamente, de uma questão de imanência do ser.

Não se pudéra, nem melhor nem mais altamente, descrever que coisa é ser escravo em um engenho no Brazil. Não ha trabalho, nem genero de vida mais parecido á Cruz e Paixão de Cristo, que o vosso em um d’estes engenhos. *Ó fortunati nimium sua si bona norint! Bemaventurados vós que soubereis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina simelhança aproveitar e santificar o trabalho!*<sup>538</sup>

Abandono Aristóteles em sua cidade nem tão perfeita e passo a expor a última concepção estatal, mais intensamente retida pelo ideário repúblico de Vieira. Refiro-me ao pensamento político de Cícero, do qual se apanham duas noções básicas: a de *res publica* (república) e a *bona fides* (boa fé). A primeira delas é entranhada em Vieira sem maior esforço prospectivo.

O conceito de *res publica* em Cícero é notoriamente elástico, podendo atingir vários significados. Tanto pode ser a atividade pública (assuntos e negócios públicos), como o interesse público. Pode, ainda, ser a comunidade constituída por cidadãos (*civitas*) ou pelo povo (*populus*). E, no sentido mais extremo de patriotismo, compreende a nação: um conceito muito prematuro para sua época — *ubi bene, ibi patria*<sup>539</sup> (onde está o bem, aí está a pátria). A república — diz Cícero<sup>540</sup> — é “coisa do povo”, estando o povo a abranger não todos os

---

<sup>536</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, vol. XI, pp. 285 e seguintes.

<sup>537</sup> BOSI, 2011, p.72.

<sup>538</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, vol. XI, p. 309 (itálicos meus).

<sup>539</sup> CÍCERO, *apud* GIANNETTI, Eduardo. *In: O livro das citações - um breviário de ideias replicantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 306.

<sup>540</sup> CÍCERO, MARCO TÚLIO. *In: Da República*. Trad. e notas CISNEIROS, Amador. Bauru (SP): EDIPRO, 1995, p. 27.

homens de qualquer modo agregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Note-se que a filiação é jurídica, unicamente.

Interessante anotar que o construto ciceroniano não ficaria limitado à consciência da cidadania e de *dignidade humana*, apenas sob uma ótica objetivista. Sua obra mais importante, *De re publica (Sobre a República)*, também é um diálogo sobre o problema central da *Politeia* de Platão: o estado ideal. Cícero entende não ser necessário erigir um estado modelar, como queria Platão. A idealidade já havia sido alcançada sob a forma do estado romano. Não era preciso ao estado mais do que estar consciente de qual era sua essência e quais eram seus fundamentos. Roma era o modelo vivo de tudo isso.

A essência do estado é o tema da obra mais bela e importante de Cícero que — segundo Stroh <sup>541</sup> —, lamentavelmente, perdeu-se em sua maior parte. Dessa obra, por fortuna, conservou-se o último livro, *Somnium scipions* (O Sonho de Ciprião), onde o orador narra o sonho de ver-se elevado às esferas supraterras, onde seu pai lhe explica, de uma perspectiva da eternidade, o universo e o significado último da ação política. Cícero, aqui, teria suplantado o idealismo platônico.

A concretude da noção de cidadania em Cícero vem de ele afirmar que toda a cidade, toda a constituição particular de um povo, toda a coisa pública — toda a coisa do povo — “[...] necessita para, ser duradoura, ser *regida por uma autoridade inteligente* que sempre se apoie sobre o princípio que presidiu a formação do Estado [...]” <sup>542</sup>

Quando a autoridade está nas mãos de um só, chamamos rei e ao poder monarquia [...]. *de fato, um rei justo e sábio, um número eleito de cidadãos distintos*, o próprio povo, embora tal suposição seja menos favorável, *pode, se a injustiça e as paixões não o estorvam, formar um governo em condições de estabilidade.*<sup>543</sup>

Consoante a noção de Cícero, quando o povo assume todo o poder, mesmo supondo-o sábio e moderado, “[...] a própria igualdade se torna injusta desigualdade, porque não há

---

<sup>541</sup> *Op. cit.*, pp. 67-8.

<sup>542</sup> STROH, *op. cit.*, p. 68 (itálicos meus).

<sup>543</sup> STROH, *op. cit.*, p. 68 (itálicos meus).



gradação que distinga o verdadeiro mérito [...]”<sup>544</sup> Portanto, a coisa do povo, seria melhor tutelada sob a forma da monarquia, na qual a genialidade dos cidadãos pouco ou nada deve ao homem comum do povo e aos negócios públicos.

A mais apropriada forma de governo para Cícero parece converter-se na escolha definitiva de Vieira. Essa predileção do jesuíta não chega a ser outro *punctum dolens*: por suscitar a ideia república sendo profundamente defensor da monarquia. A questão é que a tutela da coisa do povo, sob inspiração ciceroniana, jamais se reverteria em favor de uma república missionária no ideário vieiriano. Ainda que, em alguns momentos, a lábia mordaz do jesuíta tenha tentado amaldiçoar, casuisticamente, os males da monarquia — chamando os reinos de “grandes latrocínios”<sup>545</sup> —, a profunda fé no povo português e a incapacidade de desvinculá-lo (*e de desvincular-se*) da potestade centralizada na pessoa de el-Rei provocam em Antônio Vieira uma reação de salvaguarda do sentimento de portugalidade em relação a pretensões mais avançadas do ponto de vista institucional. Essas razões que bulíam seu espírito sempre haveriam de falar mais alto que as forças operativas de uma república verdadeira.

Esses liames podem ser vislumbrados em práticas retóricas arrematadas e em insinuantes interpretações do Padre Vieira, que permitirem o encaixe da verdadeira representação mental de sua república. Tome-se a ótima figuração tirada do *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma*, pregado em 1651: “[...] Que é uma *barca senão uma república pequena*? E que é *uma monarquia senão uma barca grande*? Nas experiências de uma se apresente a prática da outra [...]”<sup>546</sup>

O jogo metafórico *barca-república pequena e monarquia-barca grande* faz o registro exato de uma república vassala. Uma imagem projetada, medida e propagada nos *estreitíssimos* limites do poder real absolutista. A barca grande não é mais do que uma criatura real e pavorosa, que traga os pequenos e dependentes do poderio do Estado mercantil. Nessa contextura, que papel haveria de ter a monarquia diante da “carniçaria de interesse”<sup>547</sup> e da

<sup>544</sup> CÍCERO, *idem*, p. 28.

<sup>545</sup> VIEIRA, *Sermão de Santo Antônio, 1657, apud TIN, op. cit.*, 93.

<sup>546</sup> VIEIRA, *Sermão da Terceira Quarta-feira de Quaresma, 1651, apud TIN, op. cit.*, p. 142.

<sup>547</sup> BOSI, 2009 p. 270.

violência dos colonos contra os índios? Que função restaria, então, a uma *república missionária* dentro desse estado tão desigual?

No reino das especulações, o Pe. Vieira não é capaz de deflagrar um gatilho teórico para satisfazer seu anseio republicano, muito menos de responder a essas perguntas. Avistada em meio a avalanche de acontecimentos que potencialmente desencadeiam a ação no mundo real, a república vieiriana avizinha uma *forma dicendi* (maneira de dizer), uma expressão da verdadeira e franca vocação missionária do jesuíta — apesar de todos os pontos nodosos que possam macular sua atuação como orador sacro e como delegatário político de Portugal.

A república vieirina é, antes, um *topo discursivo*. É uma construção empírica que aflora de seriações narrativas e legitimadoras de um modo de ser menos injusto e o mais possível equitativo. A partir de alguns eventos acontecidos ou cridos, Vieira fixa dimensões singularíssimas, que alojam procedimentos discursivos por meio dos quais pretende explicar a realidade e moldar consciências. Sua noção de república é porosa, permeável e indecisa.

Ela é intuída de extratos do quotidiano, vividos ou imaginados de forma a compor uma ordem narrativa — nem sempre fiel à ordem dos acontecimentos ou vassala à ordem do discurso vigorante. Mas não se trata de um feitiço que torna o ideal mero exercício retórico. Ao contrário, as cartas que passam a ser examinadas exibem-se como tentativa inédita e válida de concretude derivada de esforços sinérgicos, harmonizados para produzir e assimilar o realmente novo.

### **3.4 - As representações figurais do cotidiano nas cartas prosaísticas**

Parece não haver nesga de dúvida a respeito da afirmativa de Alencastro<sup>548</sup>: as cartas constituem a forma mais segura e variada da obra vieiriana. Tomando-se a coleta feita por Pécora<sup>549</sup> — fiel à disposição e à organização conferida por João Lúcio de Azevedo — e levando-se em conta apenas os períodos da segunda jornada a Roma, da segunda missão a Haia e da missão maranhense (com a média de 42 ou 41 cartas anuais) —, Vieira

---

<sup>548</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Dois vezes Vieira - o jesuíta e o estadista que cruzou o oceano cinco vezes*. Folha de São Paulo, Caderno Ilustríssima, edição de 08.01.2012, p. 6.

<sup>549</sup> *Apud* VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 17.

contabilizaria cerca de *uma carta a cada oito ou nove dias*. O primeiro volume da coletânea de Azevedo, fonte da edição de Pécora, compreende 93 cartas, que cobrem o período de quinze anos, entre 1646 e 1661, englobando a intensa atividade diplomática do jesuíta e as missões do Grão-Pará e do Maranhão, que adentrou o Amazonas e o coração do Brasil.

Meio século de história nacional, e de um período fecundo de perturbações internas e externas, se reflete nas folhas de miúda letra, onde, no espaço de uma longa vida, semeou as suas confidências o português mais notável da época. Loquaz por condição, e até a extrema velhice atento ao mundo exterior e interessado na política, não houve caso, dos que podiam apaixonar a opinião de seu tempo, sobre que a este ou àquele não comunicasse o seu parecer. Aos noventa anos, valetudinário, cego ou quase surdo, dita ainda cartas onde o inquieta a morte iminente de Carlos II de Espanha, e dá arbítrios sobre a situação econômica do Brasil. Oito dias depois expirava, e a mesma nau trouxe à metrópole a nova do passamento e aquelas cartas<sup>550</sup>.

Nessa vastidão epistolar, faço recolha do *corpus* desta tese, revelado em onze cartas consideradas prosaísticas, a seguir numeradas em ordem cronológica:

- 1 - Carta ao Príncipe D. Teodósio, de 23 de maio de 1650 (escrita em sua primeira missão diplomática a Roma);
- 2 - Carta ao mesmo príncipe D. Teodósio, escrita no Natal de 1652 (quando Vieira encontrava-se em Cabo Verde, na rota para o Brasil);
- 3 - Carta a el-Rei D. João IV, de 20 de maio 1653;
- 4 - Primeira carta escrita ao mesmo monarca, em 4 de abril 1654;
- 5 - Segunda carta, ainda, a D. João IV, escrita na mesma data, 4 de abril de 1654;
- 6 - Carta a D. João IV, de 6 de abril de 1654;
- 7 - Carta ao mesmo rei, de 8 de dezembro de 1655;
- 8 - Carta a el-Rei D. Afonso VI, de 20 de abril de 1657;
- 9 - Carta à Rainha Regente, D. Luísa, de 1º de setembro 1658;
- 10 - Carta a D. Afonso VI, de 28 de novembro de 1659;
- 11 - Carta ao mesmo rei, de 21 de maio de 1661.

---

<sup>550</sup> AZEVEDO, *apud* Vieira, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 27.

A epistolografia de Vieira possui “[...] uma especificidade sem igual [...]” — diz Chambouleyron<sup>551</sup>. Valido de D. João IV e com ampla circulação na corte lisboeta, o jesuíta é autor de uma correspondência que se abre a uma dimensão múltipla. As cartas destinadas ao rei, tanto a D. João IV como a D. Afonso VI, revelam várias facetas e circunstâncias da *gestoria* e da *interlocutoria* da monarquia portuguesa. Há nelas, principalmente, a reflexão sobre o papel da Companhia de Jesus, de fundamental importância na organização do governo da ordem e nas suas relações com os outros grupos — que constituíam as comunidades portuguesas estabelecidas no Maranhão e na Amazônia ao longo do século XVII.

O núcleo pétreo desta pesquisa é constituído pelas denominadas cartas régias, que evidenciam as representações figurais e confirmam delineamentos de uma fértil e surpreendente formatação ritualística do cotidiano das missões. O universo textual ou discursivo — a partir do qual brota a ideia da república vieiriana — vai sendo fixado gradativamente, como se o Padre Vieira jogasse dominó com os destinatários de suas missivas. O narrador queria que suas cartas funcionassem como peças marcadas em combinações possíveis para serem juntadas pelos próprios narratários, dele separados pelo mar-oceano: o Infante D. Teodósio; el-Rei D. João IV; a Rainha D. Luíza e, por fim, el-Rei D. Afonso VI, sucessor de D. João IV.

Na exuberância do conjunto das cartas que chegaram à posteridade, coligido por Azevedo<sup>552</sup>, as onze eleitas expõem a viveza do veio prosaístico de Vieira, em escala variável, conforme as derivações narrativas prestem-se como instrumentos mais sutis ou explícitos ao convencimento das consciências coroadas da monarquia portuguesa.

As cartas régias vieirianas não se restringem a esse período. Alcançam momentos anteriores à fase em que o padre inaciano revela suas referências diretas à *res publica* — no sentido do bem comum —, como é o caso da carta escrita a D. Teodósio, quando o Padre Vieira ainda cumpria sua primeira missão diplomática em Roma. O anseio por outros ideais, depois de fracassado o projeto da República Missionária, é retomado em etapas posteriores de

---

<sup>551</sup> In: *As cartas ao rei e a Amazônia do Padre Antônio Vieira*, Asas da Palavra. Universidade da Amazônia. Centro de Ciências Humanas e Educação. v. 10, n.23. Ed. Comem. do III. Cent. de Antônio Vieira. Belém, 2007, p. 250.

<sup>552</sup> *Apud* VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I

sua vida desassombrada, quando Vieira dirige-se pela segunda vez a Roma — para obter a anulação de sua pena imposta pela inquisição portuguesa — ou, mais tarde, quando retorna definitivamente ao Brasil e continua a meter-se nas coisas públicas. Para cada um desses períodos, há uma função discursiva complexa e diferenciada, com interrelações de procedência histórico-narrativa, simbólica e até emocional — sempre muito bem contextualizadas pelo missivista.

O *ethos* e o *pathos* do missivista advêm da força geratriz de sua elocução. Evocando Margarida Vieira Mendes <sup>553</sup>, trata-se de um ideal heróico, “[...] configurado por uma tópica textual, [que] vem alimentar e é alimentado pelas ações do jesuíta. *Texto, realidade e pessoa fabricam-se em si; casam-se actividade discursiva e actividade político-religiosa [...]*”

No entanto, a equação emergente do *texto-realidade-pessoa* pressupõe uma subordinação delicada e perspicaz do discurso. Sobre tantos condicionamentos, não há de se perder de vista a avaliação de Foucault<sup>554</sup>: em toda sociedade (inclusive na ibérica do século XVII) a produção do discurso é simultaneamente “[...] controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos [...]” que têm por finalidade “[...] *conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade [...]*”

Os acontecimentos aleatórios, por óbvio, não poderiam ser inteiramente represados nas cartas prosaísticas — Vieira não se mete ser aprendiz de demiurgo nessas alocações. As limitações impostas pelo evento aleatório, entretanto, motivam uma espécie de *pertença narrativa* — que, por sua vez, suscita ações concretas no mundo circunstante pelo seu jogo discursivo. O jesuíta fabrica um discurso que a realidade lapida. O ônus da imprevisibilidade, somado ao da submissão à ordem (ou às ordens) de discurso vigente, não afasta o efeito liberatório das cartas no tocante à produção de efeitos concretos: elas mesmas passam a exercer o autocontrole da realidade que narram, por intermédio de procedimentos internos de constante e evolutiva assimilação e de interpretação da experiência viva pessoal e comunitária.

---

<sup>553</sup> MENDES, 2003, p.103 (itálicos meus).

<sup>554</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 9.

Nessa liberação — refreada, muitas vezes — Vieira consegue dimensionar seu discurso em *acumulações epifânicas*, em enunciações novidadecasas, em manifestações cheias de frescor e em novas peças de dominó para serem movidas com a facilidade por ele desejada. Ele crê que o discurso epistolar assim *re-presentado* pode domar sucessivos acontecimentos previsíveis e imprevisíveis. A chave desse processo está em *discorrer* e em *relatar*, a partir de uma *perspectiva imaginosa*, numa faticidade indomável. E em fazer desabrochar da ordem narrativa um arranjo discursivo adequado à validação e à legitimidade e seu ideal.

Essas reflexões remetem o vigor da elocução do Padre Vieira à força geratriz contida nos *Exercícios Espirituais* de Loyola, cujo aprendizado tenaz propõe o desenho imaginado e o domínio da imagem como *ratio essendi* (razão de ser) do orador ou missivista. O método espiritual inaciano permite ao discípulo transformar-se num interlocutor de Deus, “[...] com uma sempre estimada fala pessoal [...]”<sup>555</sup>, até atingir o grau máximo de virtude.

Ao esforçar-se por recriar as cenas visionadas como se fossem reais, através da técnica meditativa da intensa formação da imagem, o exercitante acostuma-se a uma coexistência, familiaridade e constante troca entre seu universo de discurso, o seu aqui e agora, e o universo referencial veiculado em imagens e textos. A tendência será para a impressiva assimilação entre dois mundos e realidades.<sup>556</sup>

Nessas sinalizações feitas pela professora portuguesa, descobro que o exercício imagético das cartas denuncia, sim, uma forte captação ao ânimo do leitor das cartas, por meio de absorções recíprocas e cumulativas das imagens passadas pela realidade referente e filtradas para a realidade textual. As trocas de estatuto nessas cartas sujeitam-se a oscilações e a polarizações bem diferenciadas das ocorridas em seus sermões. Em primeiro lugar, porque o narrador não pode posicionar-se como um falante, como autor de uma elocução escrita ou falada em que se dirige diretamente ao seu interlocutor. Em segundo lugar, como o interlocutor guarda distância física e temporal do autor da carta, “[...] o remetente e o destinatário só se fazem manifestos através de *‘traços’ deixados num texto [...]*” — como bem

---

<sup>555</sup> MENDES, 2003, p. 36.

<sup>556</sup> MENDES, 2003, p. 36 (itálicos meus).

ressalta Violi.<sup>557</sup> Esses dois aspectos devem ser, necessariamente, levados em conta a partir dessa análise preliminar.

Tais traços são elementos identificadores da intenção dos sujeitos da elocução. Percebê-los, pelo lado do sujeito narrador é muito mais fácil, pois o Padre Vieira tem que assumir sua posição perante o destinatário de forma firme e resoluto. Já os sinais de captação da mensagem do narrador pelos príncipes e monarcas destinatários, centralizados nas figuras dos narratários, são quase ocultos. Mesmo assim, dão-se a conhecer não só diante da necessidade do tratamento cerimonioso (ou mais íntimo, às vezes) — que certas expressões do narrador acusam — bem como diante da veemência ou da leveza que o enfretamento de certas questões exige por parte do remetente da carta. As indicações variam, enfim, de acordo com o caráter lúdico que Vieira confere à sua elocução.

Antônio Vieira quer que seus narratários estejam cingidos à dramatização de suas cenas. E os atores desse drama cotidiano são ora os índios, ora os missionários, ora os colonos. Os narratários nunca adentram o espaço cênico, salvo por referências cruzadas e implícitas, e ainda assim, se elas forem exigidas como estratégia textual e pelo alcance do jogo discursivo. Os destinatários das cartas vierianas personificam a instância máxima e absolutista do poder dos Seiscentos portugueses: são pessoas *místicas, mas reais*, cuja presença ou intervenção concreta é rogada nas cartas em razão da maior ou menor entonação e colorido dados às representações do cotidiano. Os destinatários-narratários nunca são objeto do que se narra. Antes, são alvo de presentificações equilibradas e bem construídas pela ordem narrativa vieiriana.

Nunca se perca de vista que o *gênero discursivo* em foco é o epistolar — em sua finalidade de origem. Especificamente, trata-se do gênero epistolar literário — com tudo sua construção estética. Nele, Antônio Vieira não se satisfaz em ser apenas narrador: é ele quem faz os lances, intencionalmente marcados, e incita os destinatários a participar do jogo retórico.

---

<sup>557</sup> VIOLI, Patrizia. *Letters In: Discourse and literature New approaches to the analysis of literary genres*. Editado por Teun A van Dijk. Amsterdã, Filadélfia: John Benjamins Publishing Company, v.3, 1985, p.150. Texto original, por mim traduzido na citação: “[...] The addresser and the addressee are only made manifest. Through the ‘traces’ they leave in the text [...]” (itálicos meus).

Considero muito apropriado afirmar que a manifestação subjetiva do jesuíta — nesses procedimentos internos de submissão de seu discurso a outra dimensão — decorre de uma “[...] variação posicionada como parte do todo social objetivo [...]”, como assegura Hansen<sup>558</sup>. De fato, Vieira capta a realidade por lentes enviesadas e a imagem obtida do mundo real, obviamente deformada, é transferida aos destinatários de suas cartas. A despeito desses desvios ópticos, não acredito que a epistolografia mais representativa do jesuíta — prosaística ou não — possa ser qualificada como uma “retórica de comportamento”<sup>559</sup>, sob a alegação de serem “[...] ações e aparências adequadas às diversas ocasiões como *representações verossímeis* que devem ser representadas [...]”<sup>560</sup>. Decididamente, as cartas prosaísticas passam à frente de uma *retórica puramente dramatizada* — embora o espaço cênico seja essencial à elaboração imagética no discurso retórico da prosaística.

Quando ainda sigo as pistas das manifestações subjetivas do Padre Vieira, percebo existir uma *gesta* única, tanto para as elocuições mais práticas das cartas régias, quanto para as formações discursivas mais esmeradas do seu rico sermonário. Num e noutro caso, as ações do sujeito narrador e do sujeito falante edificam-se sobre a paixão de tal modo que esta se sublima num alto ideal de perfeição<sup>561</sup>.

A *gesta* que enxergo nas cartas prosaísticas, porém, não pode ser dissociada das práticas discursivas por elas suscitadas, nem da função comunicativa por elas assegurada. Antônio Vieira narra façanhas — reais ou ficcionais, protagonizadas por ele, por índios ou por missionários — com um veio retórico bem diverso daquele avistado nas interações discursivas entre o *orator* e seu público ouvinte. Os Vieiras — narrador e orador sacro — radicam no mesmo *ethos* e no mesmo páthos: o jesuíta nunca se deixa cingir. O ideal de perfeição em cada elocução é variável conforme a influência das redes imaginárias. E a obsessão vieiriana pela perfeição de eloquência adapta-se às circunstâncias: será sempre transbordante, no caso da produção sermonária; sublime, no caso das *Esperanças de Portugal* e pragmatizada, no caso das cartas prosaísticas.

---

<sup>558</sup> HANSEN, 2007, p.182.

<sup>559</sup> HANSEN, 2007, p. 183.

<sup>560</sup> HANSEN, 2007, p. 183.

<sup>561</sup> MENDES, 2003, p. 44.



Ressalto, ainda, que essa gesta tem reflexos na maneira peculiar de o jesuíta escrever a el-Rei: o narrador não pode dispensar a forma ficcional de relatar a História. Com efeito, as cartas prosaísticas nem sempre são cópias de acontecimentos reais, e a narrativa nelas contida desenrola-se debaixo de representações figurais e de uma simbologia muito convenientes ao remetente. E essas figurações precisam ser expostas com garantia de reflexibilidade entre símbolo e vida. Necessitam ser diluídas na vida prática — no viver habitual — para que possam parecer reais. Enfim, a imagística vieiriana deve ser compreendida pelos destinatários das cartas no contexto da cotidianidade.

O Pe. Vieira precisa deixar rastros da práxis de sua enunciação. De peito, sua grande vocação é a missionária, *ad maiorem Dei gloriam* (para eterna glória de Deus), por melhor que tenha sido seu desempenho como conselheiro real ou como diplomata de bigode cultivado. É certo que sua máscara oratória costumava ir ao chão, como no caso da defesa da escravidão negra. Mas, no caso da defesa de sua República Missionária, sua *persona tragica* só se desprende à medida em que o sonho rui. E cai dolorosamente, pois lhe sobra franqueza nessa empreitada. Daí que o projeto da *res publica* certamente é o ensejo mais favorável para salvar o Vieira de tantos desenganos.

Se por descrença às minhas parcas — ou minimamente razoáveis — razões em prol do jesuíta viessem a insistir numa feição meramente teatral das cartas prosaísticas, seria inevitável imputar-se ao projeto republicano do Padre Vieira o pejo de marginalidade diante da História tradicionalmente concebida. Tudo, então, não teria passado de relatos inverossímeis, transcorridos dentro de uma concepção histórica deficiente e obsoleta — uma História que exige relatos como cópias de fatos e reclama um Vieira historiador. Sob essa perspectiva, a História-memória seria anotada sem especificar o modo de análise da qual ela depende, sem procurar conhecer a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade de sua emergência, sem interrogar sobre suas variações, sobre as inflexões e sobre a configuração da curva algébrica, sem querer determinar as condições das quais dependeria o seu transcurso <sup>562</sup>.

---

<sup>562</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, pp. 55/56.

No entanto, a História há muito não capta os acontecimentos como um conjunto de peças de causa e efeito — ou na uniformidade de um grande devir, como diz Foucault<sup>563</sup>. A perspectiva histórica eficaz — como me parecem ser as narrativas daquelas cartas — não se presta a fazer ressurgir estruturas já passadas, reincidindo num moto perpétuo em torno do acontecimento hostil e do evento aleatório. O arcabouço do passado vem estabelecer seriações diferentes, “entrecruzadas”<sup>564</sup> e divergentes, muitas vezes. Vem repor séries *impuras* que permitem circunscrever “[...] o lugar do acontecimento, *as margens de sua contingência*, as condições de sua aparição [...]”<sup>565</sup> Vieira não foi um Heródoto brasílico, nem o escriba de el-Rei, pois a comichão nos dedos não lhe permitia a simples cópia das coisas. Nem por isso seu curioso epistolário régio — com todo seu potencial renovador — deixa de tratar e de registrar uma experiência viva do tempo.

Essas séries impuras são aplicáveis ao processo de articulação textual das cartas prosaísticas do Padre Vieira. As sequências pretensamente históricas são atravessadas por realidades não discursivas diante das quais o jesuíta não podia quedar-se inerte. Assim, as seriações que expõem o lugar do acontecimento e as margens da contingência encontram eco na potencialidade de mudança e fazem germinar uma prosaística genuína.

As combinações de elementos discursivos e não discursivos e o processo de interrelação ou o entrecruzamento de elementos fáticos tornam, sem dúvida, o discurso epistolar de Vieira, verdadeiramente, uma prática social. Assim ponderada, a postura vieiriana — vista pela ótica de Fairclough<sup>566</sup>, ao apresentar sua leitura sobre Foucault — está a implicar que “[...] o discurso tem uma relação ativa com a realidade, que a linguagem significa a realidade no sentido da construção de significados para ela [...]”<sup>567</sup>

Retomando o contexto das cartas: embora a realidade pudesse até mesmo ser representável na gesta e nas representações figurais do Padre Vieira, fica claro que o discurso não podia ser apequenado pelas instâncias máximas de controle. Haviam de buscar saídas

<sup>563</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 56.

<sup>564</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 56.

<sup>565</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 56 (itálicos não originais).

<sup>566</sup> FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Trad. Isabel Magalhães. Brasília: Editora da UnB, 2001, p. 68.

<sup>567</sup> FAIRCLOUGH, *idem*, p. 68.

para atribuir-se outro sentido à realidade fora dessas instâncias, sem cair na tentação de estancar no paradoxo da simplificação. Ou pior: sem expor à absoluta falta de sentido diante da aparência ou da presunção de aparência de um mundo geometricamente aceito como puríssimo.

### **3.4.1 - Marcadores do eixo discursivo epistolar**

#### **a) As emergências da veracidade**

Este primeiro balizamento requer uma passagem rápida pela crônica medieval portuguesa, acima de tudo pela abordagem da dimensão literária de Fernão Lopes — aqui tomado como figura de proa — e de outros cronistas, para os quais História e Literatura se inscrevem em círculos secantes. O tema que vem à tona é o da História-memória, por incidir diretamente na epistolografia prosaística de Vieira.

Os tópicos de veracidade e de prosaicidade na literatura portuguesa remetem à questão da memorialística, a qual demonstra ser, no fundo, a funcionalidade mais específica e intencional da crônica da Idade Média portuguesa, como anota Buescu<sup>568</sup>. Essa compilação literária — segundo a mesma professora — era seletiva e sujeita ao voluntarismo por parte do escritor. Nela foram inscritos valores literários que permitiram desvelar no interior do texto um universo cujas relações com o referente amoldavam-se à liberdade de criação do escritor.

---

<sup>568</sup> *Op.cit.*, p. 136.

Construção ficcional, efeito de espelho, recuperação do tempo e da memória, anamnese, infiltração de marcos miliários de um percurso individual e coletivo, a *prática invade a literatura e é por esta invadida numa incessante troca de registros, numa incansável recriação de universos sucessivos e metamorfoses do humano*<sup>569</sup>.

De fato, na crônica de Fernão Lopes<sup>570</sup> não deixa de haver hegemonia do registro documental que o autor faz reverter em credibilidade. Ele próprio insiste nesse registro — prossegue Buescu<sup>571</sup> — para assegurar a veracidade, ao dar prerrogativas ao plano do referente, em detrimento do plano da escrita. Por isso mesmo, no *Prologo da Crônica de D. João I*, a busca da verdade (não da verossimilhança) era prioridade declarada do autor, ao antepor “*a simprez verdade, que a afremosemtada falsidade*”<sup>572</sup>. Não causará surpresa a incompatibilização — mesmo aparente — entre a “nua verdade” e a “[...] fremosura e afeitamento das palavras [...]”<sup>573</sup>, ou “[...] a incompatibilidade entre o universo do referente e o universo ficcional, identificado como fenômeno literário [...]”<sup>574</sup>. A necessidade de compatibilização ou de conciliação parece acorrer ao autor da *Crônica* como lição dos Humanistas — o *docere et delectare* (o ensinar e o deleitar) constituíam o duplo e nobre objetivo da escrita.

O próprio Luis de Camões<sup>575</sup> (n’*Os Lusíadas*, Canto I, XI) — também lembrado por Buescu<sup>576</sup> — insiste na verdade como tópico onipresente no relato poético. Entoa o grande poeta:

---

<sup>569</sup> BUESCU, *op.cit.*, p. 136.

<sup>570</sup> *Apud* BUESCU, *op.cit.*, p. 137.

<sup>571</sup> *Op. cit.*, p. 137.

<sup>572</sup> LOPES, *apud* Buescu, *op. cit.*, p. 137.

<sup>573</sup> LOPES, *apud* Buescu, *op. cit.*, p. 137.

<sup>574</sup> BUESCU, *op. cit.*, p. 137.

<sup>575</sup> *In: Os Lusíadas*. Paris; Lisboa: Livrarias Aillaud, Bertrand, (1865?), p. 49.

<sup>576</sup> *Op.cit.*, p. 137.

Ouvi; que não vereis com vãs façanhas,  
Phantásticas, fingidas, mentirosas,  
Louvar os vossos, como nas estranhas  
Musas, de engrandecer-se desejosas:  
*As verdadeiras vossas são tamanhas,  
Que excedem as sonhadas, fabulosas [...]*<sup>577</sup>

O recolhimento das representações literárias, como imagens refletidas ou mesmo construídas, explica-se e se determina por uma *astúcia* ou uma *esperteza* do autor. Essa sagacidade não é rara em Fernão Lopes, apesar da suposta prioridade que este autor dá à simples verdade sobre as falsidades. Tanto em Camões — cujas musas verdadeiras são tamanhas que excedem as falsas — quanto em Vieira — cujos excessos na agudeza fazem as musas desfalecerem em precipícios — este é um artifício do belo, não do verdadeiro, que muito de longe liga-se à Lógica — segundo Peregrini.<sup>578</sup>

Antônio Vieira, em suas representações literárias, não é apenas astuto: é *audacissimus*. Seu discurso é moldado em feitio humanístico, enraizado na eloquência de Cícero — sobre quem se costumava dizer não ser mais um homem, tamanha a eloquência (*non hominis nomen, sed eloquentiae*)<sup>579</sup>. O nosso jesuíta, em sua oratória sermonária — como o próprio Cícero<sup>580</sup>, em sua oratória política e judicial, sobretudo — começava sua peroração convertendo em palavras os pensamentos que atingiam o âmago de seu público, pouco importando se seus argumentos alcançassem ou não o consenso dos seus ouvintes.

No apanhado das cartas prosaísticas de Vieira, todo e qualquer afeto é empenhado pragmaticamente, “[...] enquanto sofre e faz o destinatário sofrer a catarse propiciada pela narração dos seus sucessos físicos e morais [...]” — segundo observa Hansen<sup>581</sup>, com toda propriedade. A catarse é detonada pelo pavio das estratégias discursivas utilizadas pelo padre jesuíta em suas cartas dirigidas aos monarcas, incitando-os a criar e a alimentar expectativas.

A expectativa de sentimentos, através da encenação presencial das cartas, não é sequencial, como se supõe serem as séries artificiais da História. Primacialmente, a

<sup>577</sup> *Idem*, p. 49 (itálicos meus).

<sup>578</sup> PEREGRINI, *apud* SARAIVA, Antônio J. In: *O discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 138.

<sup>579</sup> Trata-se de uma sentença de Quintiliano, *apud* Stroh, *op. cit.* p. 59.

<sup>580</sup> *Apud* Stroh, *op.cit.*, p. 59.

<sup>581</sup> 2007, p.188.

expectativa agarra-se à força imagética da realidade. As revelações narrativas assim exibidas acham-se impregnadas pela ousadia do autor e podem até gerar algum desconforto aos destinatários e aos seus leitores. Ou antes: a eloquência prosaística pode provocar a sensação de comprometimento da veracidade daquelas práticas discursivas. Pois que o padre inaciano parece fazer uso do fingimento para persuadir seus destinatários a crerem na coisa descrita ou na narrativa feita. A agudeza — da qual Vieira fez-se mestre — não existe nos discursos, mas nos objetos reais, como salienta Saraiva <sup>582</sup>.

É preciso compreender que o *acto del entendimiento* percebe e ao mesmo tempo expressa a correspondência dos *objetos* entre si. Objeto aqui não significa coisa real, mas toda e qualquer coisa, ideia ou palavra presente ao sujeito. *Não há distinção entre palavra, ideia e coisa.* <sup>583</sup>

Neste andamento, retoma-se a questão da hipotética incompatibilidade entre o universo do referente e o do ficcionismo nas cartas régias do Padre Vieira. E se fica a indagar se o Imperador da Língua Portuguesa liberou-se da disciplina lógica e prejudicou a verdade. A magnitude desse questionamento não permite atribuir um desenho simples à demanda da verdade no discurso vieriano. Na tentativa de abrir clareiras, parto do pressuposto de que todo discurso vieirino, parenético ou não, *sempre* cumpre o *docere*, o *delectare* e o *movere* (ou seja, o ensinar, o deleitar e o mover). Antônio Vieira soube, como pouquíssimos autores seiscentistas, misturar agudeza com ação, ou melhor, unir *dulce* ao *utile* (o doce ao útil).

Daí não haver como negar a impressão de *estranhamento* que valida o caráter literário das cartas estudadas, mesmo quando elas parecem apenas ataviar o desumano dia a dia do Brasil do século XVII. Vieira não é cronista nem historiador: ele descreve a realidade tal qual vê e acredita, com a *fecunda* e *proposital argúcia* — além ou aquém da verdade, cujo travejamento ou ocultação sempre lhe é conveniente. Nas representações do cotidiano nas cartas prosaísticas, é inevitável que faça uso da agudeza, obviamente em menor escala que nas predicções. As imagens diagramáticas ou enformadas é que asseguram ao jesuíta a verossimilhança ao seu discurso.

---

<sup>582</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>583</sup> SARAIVA, *id. ibidem*, p. 141.

Na palavra precisa de Castro<sup>584</sup>, o que se torna patente no esquema vieiriano é um “[...] jogo especular entre a realidade que é imagem e a aparência que transforma a sociedade [...]” Ou, retomando os termos exatos de Buescu<sup>585</sup>, o que nele se evidencia é a “[...] construção ficcional, memória, anamnese, infixação (*sic*) dos marcos miliários [...]” da memória individual e coletiva. Por esses motivos, não creio ser muito adequado falar em dissimulação ou em fingimento do narrador do epistolário. O grau de comprometimento da lógica, no caso das cartas, não alcança o grau estonteante dos sermões. No entanto, em ambas elocuições verificam-se “[...] *trocas de estatuto entre o mundo possível e o mundo real, ambos com uma existência em ‘imagem’ [...]*” — segundo notável observação de Mendes.<sup>586</sup>

O *astrolábio* discursivo do Padre Antônio Vieira permite alcances deliberados de latitudes e longitudes irreais. Nem por isso suas cartas régias são impregnadas do dolo de persuadir a verdade. O que impulsiona o defensor da causa indígena é um *perpetuum mobile* (moto contínuo), a *força caleidoscópica da mudança*, a soberba energia criadora da prosaística. Em Antônio Vieira nada invalida a vontade — *mestre de si própria* — de prenciar, com absoluta concreção textual e extratextual, um futuro prodigioso e de viver um presente repleto de desenganos. Afinal, se o querer é ser livre, os movimentos de uma alma agitada como a dele não são destituídos de seu próprio nexo de causalidade.

Em sua *Metodologia das ciências humanas*, Bakhtin<sup>587</sup> assegura não se poder mudar o aspecto efetivamente *material* do passado. Entretanto, diz ele, “[...] o aspecto do sentido, o aspecto expressivo, falante pode ser modificado, *porquanto é inacabável e não coincide consigo mesmo [...]*”<sup>588</sup> O intelectual russo dá realce ao papel da memória numa *eterna transfiguração do passado*. No mesmo texto, em frases soltas, Bakhtin vai burilando essa ideia da conversão do passado: “[...] conhecimento-compreensão do passado em sua índole

---

<sup>584</sup> In: *O essencial sobre o Padre Antônio Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 2008, p. 113.

<sup>585</sup> *Op.cit.*, p.136.

<sup>586</sup> MENDES, 2003, p. 54 (itálicos meus).

<sup>587</sup> In: *Estética da criação verbal*, pp. 393-410.

<sup>588</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 396 (itálicos meus).

inacabável; o temor e a intimidação na expressão (*seriedade*), *na auto-revelação, na franqueza, na palavra* [...]”<sup>589</sup>

Em textos escritos entre 1943 e 1963, agrupados sob o título *De los Borradores* (Dos rascunhos), Bakhtin<sup>590</sup> passa a mencionar a luta com a memória, a grande memória que entende e valora a morte de modo especial. Talvez ele estivesse aqui profetizando como que a morte da palavra, do sentido, ou um mundo sem sentido — hoje tiranizado pela realidade do *big data* —, onde nada mais seria passível de transfiguração porque a memória havia sido varrida do húmus. Mas Bakhtin quer resistir à morte da própria História-memória, pois

[a memória] permite-me tirar vantagem de mim mesmo (e de minha época) no tempo [...] *Todo o irrepetivelmente original, o audaz, o que inaugura na imagem, nasce precisamente por conta desta memória. A memória não empobrece a imagem: esta vive uma vida nova no tempo, num permanente enriquecimento e renovação de seu sentido num contexto do mundo.*<sup>591</sup>

A veracidade das cartas prosaísticas desponta de uma experiência individual ou comunitária cujo registro está ligado à necessidade de expor o aspecto significante do passado, atribuindo-lhe outra valoração. Nesses procedimentos de mutagem do passado, as cartas prosaísticas buscam exercer um papel revelador de sequências históricas renovadas e renováveis por meio das narrativas que *reinstalam* a verdade, circunstancialmente.

Na radicalidade da inscrição desses registros, o Pe. Vieira expõe a contradição de suas narrativas entre o campo ficcional e o domínio da veracidade. Trata-se de um mais um paradoxo que precisa ser vencido, desta vez, na *franqueza* de sua elocução — evidenciada na força da imagem da qual o jesuíta sabe tirar proveito na representação da História-memória de seu época, nos fenômenos e *nos limites de probabilidade de sua emergência*, nas variações, nas inflexões e na configuração de um ideal que não teria êxito.

---

<sup>589</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 396 (itálicos meus).

<sup>590</sup> In: *Hacia una filosofía del acto ético*, pp. 138-180.

<sup>591</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p.156. Texto original, traduzido por mim na citação: “[...] [la memoria] permite sacarme ventaja a mí mismo (y a mi época) en el tiempo [...] Todo lo irrepitiblemente original, lo audaz, lo que inaugura en la imagen, nace precisamente por cuenta de esta memoria. La memoria no empobrece la imagen: ésta vive una vida nueva en el tiempo, en un permanente enriquecimiento y renovación de su sentido en el contexto del mundo [...]” (itálicos meus).



O sonho vieirino foi prontamente abortado, mas a intenção de transformação do passado não se esfumou diante do temor ou da intimidação, nem diante da solenização da vontade de instâncias superiores do discurso e do poder. Pelo contrário, Vieira pareceu decidir-se pela autoproclamação de sua elocução — que inquina a pureza da essência do discurso, mas torna-se permeável a trocas físicas com o sistema factível e ao mesmo tempo impossível. Uma autorrevelação que a todo tempo buscava dar sentido a si própria e ao mundo.

### b) A presentificação como estratégia textual

Diante da junção de elementos discursivos e não discursivos das cartas prosaísticas, fico a conjecturar como as práticas discursivas nelas evidenciadas podem preencher e dar substrato a uma estratégia textual. A veracidade auscultada no Padre Vieira obriga sua elocução ir além das demarcações das próprias fronteiras verbais. A audácia que leva o jesuíta a territórios desconhecidos e instigantes na escrita barroca é, em outra medida e em outra intensidade, o chaveamento para a compreensão do seu universo prosaístico. Ao extremo, poderá ser uma chave mais onerosa: *vidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi* (vi descer do céu um anjo que tinha a chave do abismo).<sup>592</sup> Afinal, entre o céu e a terra há territórios intermediários a serem palmilhados. Vieira bem o sabia.

Essa geografia peculiar faz com que as cartas analisadas, aparentemente, não apresentem coesão íntima. Percebo nelas, contudo, uma insólita convergência: elas são *formalmente sacramentais* e *substancialmente prosaicas* — qualidades necessárias para suprir a ausência física do autor da narração e dos narratários, por se cuidar de um discurso epistolar.

Uma formação discursiva, como no caso das cartas ditas régias, aglutina regras de coerência para uma série individualizada de enunciados que lhe pertencem. Interessa-me deter não só sobre as regras de formação das modalidades enunciativas, como também sobre as de indicação do sujeito da elocução, bem assim as de construção de estratégias.<sup>593</sup> Essas estratégias devem ser investigadas levando-se em conta o fato de que as cartas constituem um

<sup>592</sup> *Vulgata Latina, Apocalypsis Joannis*, 20:1 (tradução minha).

<sup>593</sup> FOUCAULT, *apud* FAIRCLOUGH, *op.cit.*, p. 73.

gênero discursivo — bakhtinianamente considerado como uma das inesgotáveis possibilidades “[...] da multiforme atividade humana [...]”<sup>594</sup> Pois em cada órbita do agir humano é enorme a diversidade do discurso “[...] que cresce e se diferencia à medida que se desenvolve e se complexifica em determinado campo [...]”<sup>595</sup>(iv)

Guardado o devido afastamento dos conceitos e categorias linguísticas mais enraizados, creio ser conveniente ter em mente a distinção formulada por Grimbrach <sup>596</sup> entre *situação de elocução* e *situação de sentença*. A primeira “[...] [seria] a situação na qual a sentença é produzida concretamente e na qual se encerram categorias de espaço e tempo e as pessoas que delas participam” <sup>597</sup> A segunda “[...] [seria] definida pelos elementos gravados dentro do próprio texto [...]” <sup>598</sup> Na base desta distinção, entretanto, o discurso “[...] é definido como aquelas produções linguísticas cuja descrição vincula a referência às Situações de Elocução [...]” <sup>599</sup>

No discurso epistolar é impossível eliminar a presença de narrador, cuja emergência no texto é inevitável — mesmo porque a narrativa nela contida é marcada pela assinatura, o traço mais concreto do autor da narrativa. O narratário de uma carta guarda muitas características que o diferenciam da forma assumida por ele em outros textos. Ele é uma entidade fictícia, um *ser de papel* com existência direta de outro *ser de papel*, o narrador, que se lhe dirige de forma expressa ou tácita — explicam Reis e Lopes <sup>600</sup>, citando Barthes.

---

<sup>594</sup> BAKHTIN, *Estética da Criação Verbal*, p. 262.

<sup>595</sup> BAKHTIN, *Estética da Criação Verbal*, p. 262.

<sup>596</sup> *Apud* VIOLI, *op.cit.*, p. 151.

<sup>597</sup> VIOLI, *op.cit.*, p. 150. Texto original, traduzido por mim na citação: “[...] the situation in which the sentence is produced concretely and in which are contained the categories of space and time and the people who participate in them [...]”

<sup>598</sup> VIOLI, *op.cit.*, p. 151. Texto original, que foi traduzido por mim na citação: “[...] is defined the elements inscribed within the text itself [...]”

<sup>599</sup> VIOLI, *op.cit.*, p. 152. Texto original, traduzido por mim na citação: “[...] is defined as those linguistic productions whose description entails reference to the Situations of Utterance [...]”

<sup>600</sup> REIS, Carlos. LOPES, Ana Cristina M. *In: Dicionário de Teoria Narrativa*. São Paulo: Ática. 1 ed. 2002, p. 63.

A diversidade das situações que suscitam a manifestação do *narratário* relaciona-se com as diferentes funções que pode caber-lhe [...]. Deste modo, pode entender-se que é o narratário quem determina a estratégia *narrativa adotada* pelo narrador, uma vez que a execução dessa estratégia visa em primeira instância atingir um destinatário e agir sobre ele. *Daí que a análise das estratégias narrativas que num relato se concretizam passe necessariamente pela ponderação do perfil do narratário, obviamente a partir das mais ou menos visíveis marcas [...] que a sua presença deixa no enunciado.*<sup>601</sup>

Quando faço essa rápida incursão à narratologia é para tentar justapor as *estratégias textuais* aos *mecanismos referenciais* no espaço e no tempo a ancorar a sentença da carta à sua Situação de Elocução<sup>602</sup>. E, ao fim, para confrontar e para ajustar esses elementos com o que Mendes denomina “realismo kairológico”<sup>603</sup>: a determinação contextual e existencial da escrita, o seu momento oportuno (*kairós*). Esse realismo tem ocorrência no âmago da arte oratória de Vieira, enquanto as estratégias textuais e os mecanismos referenciais manifestam a gênese da criação discursiva. Tanto as estratégias como os mecanismos não se prendem ao mundo autorreferencial das cartas. Extrapolam-no pela retenção de imagens e pela gesta extratextual.

Normalmente, a presença dessas estratégias textuais e de um verdadeiro engenho referencial na narrativa “[...] implica a ação que indica o objeto designado e situa a si mesmo no mesmo plano como uma Situação de Elocução, a qual, então, cria uma ‘semelhança à realidade’ inscrita no texto” — como certifica Violi<sup>604</sup>. Por este motivo, continua a mesma autora italiana, uma situação de elocução não pode ser a mesma para o remetente e destinatário da carta (narrador e narratário). Ao contrário, “[...] o destinatário tem que ativar as estruturas de elocução do remetente interpretando-a e, conseqüentemente, reconstruindo a ‘presença’ da Situação de Elocução [...]”<sup>605</sup>

<sup>601</sup> REIS e LOPES, *idem*, pp. 65-66 (itálicos meus).

<sup>602</sup> VIOLI, *op.cit.*, p.152.

<sup>603</sup> MENDES, 2003, p. 195.

<sup>604</sup> VIOLI, *op.cit.*, p.156. No texto original, traduzido por mim na citação: “[...] imply a gesture which indicates the designated object and situates itself on the same plane as the Situation of the Utterance which then creates a ‘semblance of realidade’ inscribed within the text [...]” (itálicos meus).

<sup>605</sup> VIOLI, *op.cit.*, p. 156. No texto original, também traduzido por mim na citação: “[...] the addressee has to activate the addresser’s structure of utterance by interpreting it and subsequently reconstructing the ‘presence’ of Sit. of the Utterance [...]” (itálicos meus).

Este efeito é bem característico da carta. Goethe, por exemplo, exalta a cadeia de possibilidades aberta ao romance escrito em forma epistolar, reivindicando que ‘a carta conserva a imediatidade da existência’. Pondo de lado o fato de nenhuma carta “conservar” o sentido de imediatidade, *mas de produzir um efeito de imediatidade derivado da intenção de estratégias textuais*, há de levar-se em conta, ainda, que aquele efeito de imediatidade ou de presentificação corre paralelo a outro efeito que chamamos de *distância*<sup>606</sup>.

É preciso — na vitalidade das cartas prosaísticas vieirianas — que fique bem avistado esse processo de presentificação ou de *re-presentação* do cotidiano (v). Deve-se ter em plano que os efeitos da presença ou da realidade não são tolhidos pelo distanciamento entre remetente e destinatários. Ainda que tais efeitos sejam formalmente agravados pela flexão respeitosa — e até bajulatória — que o missivista guardava diante de príncipes e monarcas, a relação *eu-tu* (ou melhor, *eu-vós*), entre *narrador e narratário* não se esvazia.

Isso porque se instala entre ambos um eixo comunicativo que supre a distância física e protocolar. Em torno deste eixo gravitam as forças discursivas a partir das quais emergem a defesa da questão indígena, impulsionada pela constante atualização da situação de elocução, presentificada no texto. O arcabouço discursivo dessas cartas é entrevista na textura das estratégias narrativas, tendentes a encontrar expressão legítima nas figurações presentificadas — para não cair na tentação de dizer *imeditizadas*.

A função comunicativa das cartas — a pragmática — pode ser comparada a outras formas de comunicação<sup>607</sup> — ou gêneros do discurso. No discurso epistolar nunca devemos deixar de considerar “[...] como os mecanismos de produção [do discurso], operando num nível mais profundo, *regulam a emergência de estruturas no discurso* [...]”<sup>608</sup> Eis a ideia central que esse segundo marcador permite visualizar: a de um movimento oscilatório e progressivo de formas rígidas e soltas, de lógicas conciliáveis e impossíveis, de palavras

<sup>606</sup> VIOLI, *op. cit.*, p. 156. Transcrevo o texto original, traduzido por mim na citação: “[...] This effect is very characteristic of the letter. Goethe, for instance, exalted the range of possibilities open tho the novel written in epistolary form, claiming that “the letter conserves the immediacy of existence.” Apart from the fact that no letter ‘conserves’ a sense of immediacy, but it produces an *effect* of immediacy derived from the interaction of particular textual strategies, there is still another factor to take into account which is that the effect of immediacy or presentification in the letter runs parallel to another effect which we call *of distance*” (itálicos meus).

<sup>607</sup> VIOLI, *op. cit.*, p.157.

<sup>608</sup> VIOLI, *op.cit.*, p. 161. Segue texto original, traduzido por mim na citação: “[...] how the mechanisms of production operating on a deeper level regulate the structure’s emergence into discourse [...]” (itálicos meus).

suportadas e repudiadas pelo sistema de exclusão. Tudo isso no andamento cíclico de um tempo que não é unidimensional nem totalizador — um tempo no qual a experiência narrativa é fundamental.

Na frequência ou nas lacunas das estratégias narrativas, o epistolário prosaístico de Vieira prossegue no ritmo dos deslocamentos do autor da narração e dos seus denodados esforços por comprometer os narratários. Por meio desses estratagemas, o jesuíta quer preencher e dar substrato a uma ação concreta no mundo ao seu redor. Dessa maneira, a realidade devia ser retratada sem brechas e a prática discursiva epistolar havia de ser plena — embora notoriamente inacabada. *Si virgula cadit, actio nequit* ( se faltar vírgula, perde-se a ação).

### c) A força discursiva da declamação

O universo narrativo das cartas prosaísticas escora-se em acontecimentos comuns ou excepcionais que se sobressaem nas arestas da experiência vivida. Sobre angulações obtusas do fluxo desses acontecimentos, o Padre Vieira alicerça suas práticas discursivas.

*Grosso modo*, diz-se que as relações interdiscursivas não se limitam ao perímetro textual. Elas tendem, de alguma maneira, a situarem-se nos limites extremos do discurso. Segundo Foucault<sup>609</sup>, tais linhas fronteiriças são denunciadas pelo feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar sobre certos objetos, “[...] para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, explicá-los etc [...]”<sup>610</sup>

Quando tento fixar as lindes discursivas das cartas vieirenses, com o auxílio da microscopia foucaultiana e bakhtiniana, percebo que o jesuíta não escondia o propósito de ultrapassar as relações de mera interlocutoria com el-Rei. Vieira vindicava o deslocar de acontecimentos exteriores para os contornos imprecisos do discurso, fosse pela transposição semântica e espaço-temporal da elocução, fosse pela eclosão da vontade de verdade do sujeito — ideal ou concretamente envolvido na relação discursiva.

<sup>609</sup> FOUCAULT, Michel. *In: A arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 7a ed. 2007, p. 51.

<sup>610</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 51.

Aqui está o foco do último marcador: o sujeito da elocução em sua liberdade de postar-se e de refletir diante do mundo concreto. Vale dizer: pretendo desvendar a posição do autor das cartas no eixo de comunicação instalado entre este e o narratário e apurar as condições em que o narrador pode mover-se a partir de um ponto ideal de expressão, de acordo com procedimentos imprescindíveis ao manejo de habilidades de persuasão dos destinatários.

Ao fazer as primeiras tentativas para esquadrihar esse balizador, não tenho por supérfluo exaltar e reafirmar que a fórmula triunfante da Companhia de Jesus no Novo Mundo não havia destoado do modo de proceder do cristianismo primitivo. Nas primeiras eras cristãs, aqueles que buscavam dar algum sentido ao discurso da nova religião precisavam fazer uso de meios argumentativos baseados não mais na sublimidade da cultura racionalista da Antiguidade. Os protagonistas da ordem discursiva que ainda estava por ser imposta passaram a deter-se sobre uma retórica humilde e a inquietar-se com o indivíduo no seu cotidiano.

Os maiores mistérios da fé podiam ser expostos nas palavras simples e acessíveis do estilo baixo. “[...] Isso representa um desvio tão marcante da tradição retórica e literária que chega quase a destruir seus fundamentos [...]”, anota Auerbach<sup>611</sup>. A tradição baseava-se na ideia de gêneros oratórios ou literários nos quais temas e modos de expressão deveriam concordar quanto à dignidade. Era ridículo (*indecorum*) tratar de temas elevados e sublimes em termos cotidianos, baixos e realistas, bem como tratar de coisas cotidianas em termos sublimes. Essa *norma* persistiu como um espectro discursivo por toda a Idade Média até recobrar vida nova com o Humanismo.<sup>612</sup>

Santo Agostinho<sup>613</sup> apresenta o princípio dos três níveis que deveria fundamentar os propósitos de todo autor ou dono da elocução: ensinar (*docere*), condenar ou elogiar (*vitupere sive laudare*), e persuadir (*flectere*). Algo semelhante já ensinara Cícero, mas Agostinho rejeitava a suposição ciceroniana de que o estilo baixo prestava-se ao primeiro objetivo; o médio, ao segundo; e o sublime, ao terceiro.

---

<sup>611</sup> AUERBACH, 2007, p. p. 41.

<sup>612</sup> AUERBACH, 2007, p. 42.

<sup>613</sup> *Apud* AUERBACH, 2007, p.43.

*Os temas da literatura cristã são todos igualmente elevados e sublimes, qualquer tema baixo em que ela tenha ocasião de tocar tornar-se-[ia] por isso mesmo significativo. Não obstante, a tripartição dos estilos conservava sua utilidade prática para o orador cristão, visto que a doutrina cristã, além de ser sublime, [permaneceria] obscura e difícil; e como ela se [destinava] a todos e todos [deviam] compreendê-la, praticá-la e vivê-la, [desvia]-se apresentá-la em estilo baixo, médio ou elevado conforme [exigia] a situação<sup>614</sup>.*

Do legado retórico de Cícero, o Pe. Vieira não faz uso somente do jogo de palavras equilibrados e do ritmo da prosa que dominaram os estudos latinos até as Humanidades. A grande herança a ser levada em conta provinha da arte da eloquência, que fazia da *declamação* o ponto de convergência do desenvolvimento oratório acerca de um tema que os retores ou rétores recomendavam para a prática ou formação do orador.

No cumprimento da *ratio studiorum*, o aluno jesuíta era inteirado da sublimidade dos temas da literatura cristã. A prática oratória exigia o aperfeiçoamento em manobras na arte de bem argumentar, conforme a tradição clássica. Loyola, porém, sempre sonhou com seus soldados capacitados pela declamação a uma elegância transparente, quer ensinando — como primícia da Ordem —, quer condenando, quer elogiando, quer persuadindo — como condição necessária para alçar territórios físicos e espirituais onde ninguém havia chegado antes.

A declamação jesuítica não cessava com a *ratio*. Ela prolongava-se como prática inevitável na vida missionária. Declamava-se em latim nos púlpitos e nos átrios, por conta do profícuo teatro jesuítico; em língua nacional, entre colonos e colonizadores; e nas línguas da Babel amazônica, entre as tribos bárbaras e canibais do norte do Brasil. Provavelmente, Francisco Xavier tenha sido o maior de todos os declamadores da Companhia de Jesus. Nenhum outro soldado de Cristo foi sujeito da própria verdade com tanta determinação. Ninguém alcançara com tamanha dignidade o ato supremo da elocução em línguas inaudíveis e impronunciáveis, mas sedutoramente declamáveis pelo santo navarro, como se fosse a língua-mãe. Não sem propósito, a Igreja Católica considera Francisco Xavier o santo que converteu mais pessoas ao Cristianismo do que qualquer outro missionário, desde os primórdios da religião — à exceção de Paulo de Tarso.

---

<sup>614</sup> AUERBACH, 2007, p. 43 (itálicos meus).

Francisco Xavier — por seu devotamento — e Vieira — por sua teima e por sua genialidade — declamavam não somente porque precisavam dramatizar os textos sagrados nas prédicas dos púlpitos e nos átrios ou nas elocuições temporais dos negócios mundanos, exagerando na representação de seu conteúdo em gestos, em expressões faciais e em modulações de voz. Preferivelmente, declamavam porque eram atores que haviam de fazer as representações mentais transporem as barreiras conhecidas e estabelecidas para o discurso. Xavier e Vieira sabiam situar suas declamações nas zonas celestes e abissais do fraseado, pois, em qualquer circunstância, era-lhes necessário suscitar sempre a esperança nos povos missionados, fosse no registro sublime, fosse no casual e no cotidiano.

A declamação — enuncia Lestringant<sup>615</sup> — “[...] *é o espaço indefinido em que o pensamento pode dar livre curso a si mesmo* [...]” Para adentrar as sinuosidades da manifestação declamatória, o antropólogo francês elenca como feitiços essenciais dela “[...] a labilidade, a liberdade de tom e *de movimento da retórica da declamação* [...]”<sup>616</sup>, adotados por Montaigne em seus ensaios — prosaisticamente, devo aduzir. Na declamação, “[...] as duas noções essenciais, interligadas, são a de *exercício* e a de *ficção* [...]” — diz Chomarat<sup>617</sup>. A índole do conceito de declamação, assim apresentado e aperfeiçoado, consiste na sua completa liberdade: “[...] o que faz dela o instrumento privilegiado para uma reflexão moral sem preconceitos [...]”<sup>618</sup>. E mais: Lestringant<sup>619</sup> torna visível que o “[...] *ponto de vista* [da declamação] [*seja*] *móvel* [e] *a identidade do locutor; sempre fugaz* [...]”.

A mobilidade do referencial declamativo é, certamente, o que sustém o autor da declamação no deslocamento de eventos instáveis para o conjunto semântico do discurso. Não é a esmo que o Renascimento — em razão das profundas transformações e da enorme resistência às ideias que conturbavam o período — fez da declamação um de seus modos de expressão favoritos. A declamação envolveu toda a literatura do século XVI, do *Elogio da Loucura*, de Erasmo aos *Ensaio*s, de Montaigne. Thomas More, na *Utopia*, escreveu uma

<sup>615</sup> *Op.cit.*, p. 521 (itálicos meus).

<sup>616</sup> LESTRINGANT, *op.cit.*, p.521 (itálicos meus).

<sup>617</sup> *Apud* LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 521 (itálicos meus).

<sup>618</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 521.

<sup>619</sup> *Op. cit.*, p.521 (itálicos não originais).



declamação com suporte geográfico. A obra de François Rabelais, por excelência, é um apanhado de declamações<sup>620</sup>.

Lestringant afirma, ainda, não ter dúvida de que o melhor exemplo da *declamação* quase paradigmática de Montaigne reside no ensaio *Dos Canibais*: um louvor aos Tupinambás, antropófagos livres do Brasil, que teriam revivido por aqui a república ideal de Platão e de Plutarco. Esse estilo da declamação deu-se a conhecer com todo apuro estilístico de Montaigne, no admirável diálogo entre o rei da França e os selvagens, que serve de arremate ao mencionado ensaio.

Conta Montaigne<sup>621</sup> que três canibais estiveram em Rouen, ao tempo em que lá estivera Rei Carlos IX. O rei conversou com eles por longo tempo. Mostrou-lhes as maneiras e a pompa do povo francês, bem assim a forma de uma bela cidade. Feitas as descrições, o rei imberbe quis saber deles o que tinham achado de mais admirável de tudo que haviam visto. Responderam-lhe três coisas. Montaigne dizia ter perdido na memória a terceira delas, muito a seu pesar, embora guardasse as duas de memórias.<sup>622</sup>

Em primeiro lugar, os canibais achavam muito estranho que “[...] tantos homens grandes e barbados, fortes e armados [...] se sujeitassem a obedecer a um menino [...]”<sup>623</sup>, referindo-se a Carlos IX, rei adolescente, então com 12 anos. Em segundo lugar, indicavam o “paradoxo político”<sup>624</sup>, objeto de expressa repreensão por parte dos canibais em sua resposta a el-Rei. Pois eles haviam notado haver entre seus interpelantes “[...] homens empanturrados de toda sorte de comodidades, enquanto suas próprias ‘*metades*’<sup>625</sup> mendigavam às portas, macilentos de fome e de pobreza [...]”<sup>626</sup> E achavam estranho “[...] que esses tais ‘*metades*’

---

<sup>620</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 521.

<sup>621</sup> *Apud* MALTA, *op.cit.*, p. 157.

<sup>622</sup> *Apud* MALTA, *op.cit.*, p. 157.

<sup>623</sup> MONTAIGNE, *apud* MALTA, *op.cit.*, p. 157.

<sup>624</sup> LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 526.

<sup>625</sup> Na concepção do canibal, *metade* era o seu semelhante, o outro.

<sup>626</sup> MONTAIGNE, *apud* MALTA, *op.cit.*, p. 527 (itálico meu).

pudessem sofrer tamanha injustiça, e que não agarrassem os outros pela goela nem lhes botassem fogo nas coisas [...]”<sup>627</sup>

Na implacável censura feita pelos canibais, Montaigne inventa o que Certeau<sup>628</sup> chama de “heterologia”, ou seja, “[...] *um discurso do outro*, que é ao mesmo tempo *discurso sobre o outro* e o *discurso em que o outro fala* [...]” Essa apreensão inédita da palavra do outro provê um espaço intermediário — ainda segundo Lestringant<sup>629</sup> — “[...] *um palco reversível, em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso, e a crítica não poupa o enunciador, ele mesmo atingido por ricochete* [...]”.

Das duas réplicas dadas pelo canibal ao rei é a segunda que traz mais balbúrdia na labilidade pela qual o Padre Vieira declama e advoga a causa indígena.

Nesse passo, importa fazer um esforço para harmonizar a equação *exercício de liberdade-desempenho ficcional* que a declamação das cartas vieirianas problematiza. Isso porque o uso da liberdade pode parecer muito mais um jogo aleatório do que o aperfeiçoamento do discurso. A bem da verdade, esse empenho transfunde-se na busca da parte mais fundamental da liberdade que a declamação sanciona. Trata-se de um dilema a ser resolvido na própria prosaística do Padre Vieira.

Os procedimentos internos do texto vieiriano podem criar expedientes enganadores, capazes de posicionar o sujeito da elocução em pontos inadequados do eixo comunicativo *narrador-narratário*. Tais artifícios — obtidos no exercício da liberdade declamatória —, com frequência, não conseguem prevalecer diante da *vontade da verdade do próprio narrador*. A *persona tragica* não se sustenta por muito tempo. O disfarce pode ir caindo gradualmente, mas a essência acaba ficando — *cripitur persona, manet res* (cai a máscara, mas a essência permanece).

Nessas manobras retóricas, são conservadas — ou aparentemente abrigadas — a vontade livre e inflexível do autor das cartas; a confluência de fórmulas de êxito na propagação da fé católica no Novo Mundo, sob a bandeira de Loyola; e a inquietação constante quanto ao uso do registro sublime ou do estilo baixo e cotidiano. Porquanto toda

<sup>627</sup> MONTAIGNE, *apud* MALTA, *op.cit.*, p. 527.

<sup>628</sup> *Apud* LESTRINGANT, *op. cit.*, p. 527 (itálicos meus).

<sup>629</sup> *Op.cit.*, p. 527 (itálicos meus).

declamação há de brotar do mais profundo do coração — não há de ser apenas um desempenho ficcional —, a despeito de sua contingência e do espírito fugaz do declamador. Assim sendo, o Padre Vieira vai cravando em si mesmo uma *persona* presunçosa, resoluta e incontestavelmente provocadora, nas ribaltas que tanto o encantam ou que tanto repudia.

A fugacidade da lábia vieiriana não invalida a tentativa de reflexão ética em suas declamações-narrativas. Antônio Vieira viabiliza um espetáculo narrativo na qual dá lugar ao discurso *do outro, sobre o outro e no lugar do outro*, sem as ressonâncias da escrita ciceroniana. E, por fim, permite o registro do discurso em que o outro fala em estilo *trivialis* (trivial), porquanto o outro — a quem dá a voz e de quem se diz porta-voz — é o selvagem brasileiro, nativo falante de uma língua inarticulável e inapreensível.

Não parece razoável negar a Vieira a liberdade de uma ascensão dramática “[...] a partir das profundezas mundanas [...] arrebatando [seus destinatários] ao ápice do êxtase e da abstração, [à] urgência imperiosa de seu argumento no qual a teoria parece ter sido descartada [...]”<sup>630</sup>. É certo que as enunciações tidas como baixas e remodeladas no contato com o sério e o sublime acabam por destruir as barreiras entre o *eu* e o *tu*.

Se isso não chega a ser uma solução para o dilema surgido a partir da equação *liberdade-ficção*, pelo menos, explica como a postura pragmática assumida pelo jesuíta nas representações prosaísticas consegue molestar os donos da ordem discursiva. Além do mais, nesse avizinhamo do *eu* com o *tu*, Auerbach<sup>631</sup> percebe outro dado importante que não figurava no estilo da Antiguidade Clássica e mostrava-se fundamental à compreensão do ideal republicano de Vieira: “[...] a capacidade de *exprimir a consciência imediata do vínculo que une a comunidade humana* [...] [Todos] nós, aqui e agora [...]”<sup>632</sup>

A consciência dos laços coletivos na experiência vivida parece atingir alguma magnitude em algumas das cartas, nas quais Vieira permite-se ir corrigindo os vértices de sua alma tremendamente inconstante. Circunstancialmente, o padre jesuíta dá mostras de perseguir seu ideal republicano e o do bem comum, por reunir condições de manuseio de uma postura ética no eixo comunicativo.

<sup>630</sup> AUERBACH, 2007, p.64.

<sup>631</sup> 2007, p. 64.

<sup>632</sup> AUERBACH, 2007, p. 65.

Seu ato declamatório, exercitado nessas condições, não pode ser reduzido a um documento de boas intenções ou a uma argumentação apodíctica — amoldável à sua labilidade barroca. A irredutibilidade de seu exercício declamatório ou de sua ordem narrativa inflexível traz a furo o desejado desasseio de elocução epistolar, que é o *laissez-passer* para o universo prosaístico. O Padre Vieira cuida da constante atualização de seu modo de expressar como narrador quando captar a essência de um mundo irrealizável, no final das contas. É ciente de que jamais teria o beneplácito da realidade à sua causa. *Cospe para o ceo, cay-lhe no rosto*. Declama uma república e seu exercício declamatório é repellido.

Nas cenas da interlocutoria real, o exercício da liberdade conhece os próprios limites e os transbordamentos narrativos continuam situados nas zonas extremas do discurso. Nesses marcos, o último a falar é o dono da verdade, porque este detém ou supõe deter as imposições da ordem do discurso. Nos ribombares retóricos das cartas prosaísticas, a capacidade de julgar o discurso tem efeito reflexivo — o que vai, acaba voltando. Deixo um importante alerta, contudo: não se cuida aqui de discurso e de contradiscurso. Lida-se com a palavra que se volta contra si mesma, replicada pela própria verdade do narrador ou pela verdade do outro.

A palavra costumava ser mais forte que o homem, ele não podia ser responsável, ao encontrar-se no poder da palavra; *sentia-se o portavoz da verdade alheia, em cujo poder supremo se encontrava. Não percebia sua filiação e este poder da verdade*. O elemento de frio e alheamento na verdade<sup>633</sup>.

A transcrição desse trecho de Bakhtin expõe o mais penoso percalço para o último marcador e o mais complexo modo de explicitação do domínio prosaístico das cartas estudadas. A citação expõe o choque impetuoso entre o poder da verdade e o alheamento dela. Por meio desse embate, ver-se-á em Vieira o encontro da ficcionalidade como pressuposto e como fuga da verdade: fatores heterogêneos que contribuem para uma fenomenologia bastante singular, observada num processo mediante o qual a experiência da consciência é

---

<sup>633</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 143. Transcrevo o trecho original, que traduzi na citação: “[...] La palabra solía ser más fuerte que el hombre, él no podía ser responsable, al encontrarse en el poder de la palabra; si sentía el vocero de la verdad ajena, en cuyo poder supremo se encontrava. No percibía su filialidad y este poder de la verdad. El elemento de frío y de enajenación en la verdad [...]” (itálicos meus).

formada pela instabilidade da realidade discursiva. Um processo que será percebido quando forem desmontados e explicados os engates da roda prosaística vieiriana.

Recolho, novamente, a questão dos motivos condutores da discursividade cristã em suas primícias. A literatura antiga teve uma de suas maiores manifestações em *Antígona*: um gênero literário tão sublime e capaz de expor um sacrifício com tamanha dignidade. Antígona caminha para a morte cheia de honradez, mas lamentando-se por que não triunfa. Os relatos dos primeiros mártires cristãos, de modo diverso, conseguem misturar o aspecto trágico ou sublime, retratado em meio à vida cotidiana, como bem acentua Auerbach<sup>634</sup>. O sacrifício dos cristãos tem seu modelo na literatura como realidade, “ [...] na história da Paixão de Cristo, narrada nos Evangelhos. Dela procede também o tema da *gloria passionem, o triunfo do sofrimento* [...]”<sup>635</sup>

Tal como a Paixão de Cristo, a imolação do indígena brasileiro não haveria de ser inútil — supunha o jesuíta. E este não era um *leitmotif* desprezível para a construção discursiva de sua república. Tão grande voracidade na defesa da causa contra a exploração e contra a matança de almas também não haveria de ser inútil para um missionário honestamente vocacionado. Além do mais, na tragédia dos brasões assinalados nos trópicos brasileiros não havia lugar para uma *hýbris* simbólica ou verossímil. E a Paixão decididamente não era *hýbris* da cosmogonia pagã: era uma admirável *força com rosto*, representável ao homem comum e por ele compreensível. À vista dela, não se justificava, nem era preciso protagonizar outras Antígonas nas rachaduras sangrentas da realidade colonial. Convinha, portanto, ao Padre Vieira declamar a el-Rei — ou a deuses íferos, se aqueles não lhe dessem ouvido — como uma espécie de *primeiro motor* da palavra do índio, em derivações narrativas saturadas do poder da verdade alheia.

Tudo havia de parecer verdade pura (*simplex veritas*) aos narratários das cartas régias. Ainda que o jesuíta — ou mesmo os próprios príncipes e monarcas portugueses — seguissem cridos de que *nam há peor zombaria que a verdade*, como diz o velho adágio português. E o que se tinha por verdade não exigia de Antônio Vieira a escrita normatizada de Cícero ou a fala rebuscada como a de seus sermões. Serviam-lhe com exatidão as cartas prosaísticas, no

---

<sup>634</sup> 2007, p. 74.

<sup>635</sup> AUERBACH, 2007, p.74 (itálicos meus).

*humilis* (humilde) decente e proveitoso aos seus propósitos. Convenientemente, em sua epistolografia comum, ao abandonar a elocução ornada – assinala Hansen<sup>636</sup> – o inaciano preferiu o estilo sem atavios “[...] *para construir a fala grave*, apta para julgar os assuntos e mover e persuadir evangelicamente o destinatário quanto à universalidade do sublime de sua Causa Eficiente e Final [...]”

Quando Vieira trata da questão indígena, sua aclamação consegue potencializar o estilo humilde, socialmente baixo, inculto ou esteticamente tosco – acepções com as quais o *humilis* foi alcançando um estatuto dominante e sugestivo na evolução da literatura cristã latina. Nosso jesuíta conhecia bem a formação semântica desse estilo – embora expoente das liberdades de forma e da profusão de ornamentos do barroco. Sabia que o estilo simples apoderava-se da palavra como configuração cabal e imanente da Encarnação, em primeiro lugar; e do contexto de vida e dos sofrimentos de Cristo, em segundo.

A *gloria passionem* (a glória da Paixão) de Cristo não podia afastar-se do humilde e do cotidiano. Isto não lhe retira a sublimidade. Mediante mecanismos de apropriação dessa semântica, o Padre Vieira repara que a escrita sobre as mazelas do índio — tomada como *fala grave e convincente* — não deveria desviar-se do estilo trivialíssimo do cotidiano, mesmo que as formações narrativas não pudessem prescindir dos arroubos que a energia prosaística oferece e potencializa.

A despeito das provações e dos os tormentos dos índios estarem envolvidos na vitalidade das representações prosaísticas, remanesce nestas um profundo caráter realista. A verdade — ou o alheamento dela — é a principal depoente em favor das narrativas, a única testemunha com atributos para conferir a sublimidade que falta aos acontecimentos corriqueiros. Nem tão às claras nem tão às escondidas, Vieira toma o modelo sóbrio da imolação (sublimíssima) de Cristo, como expediente discursivo-estilístico para o triunfo da causa dos humildes e inocentes bárbaros, metidos nas selvas e nos sertões dos brasis.

Devo assinalar, por fim, que um dos maiores obstáculos para que Vieira cumprisse os requisitos da retórica da declamação consistia no embaraço que causalidade trazia à emergência ocasional da verdade no processo criativo incitado pela prosaística. A veracidade ou a verossimilhança de sua elocução não lhe provocavam tanto estorvo quanto o poder da

---

<sup>636</sup> HANSEN, 2007, p.190.

verdade. Sobre essa constrição, Bakhtin — ainda em *De los borradores* — enuncia que o processo de criação “[...] é sempre o processo de violência que a verdade comete sobre a alma [...]”<sup>637</sup>

*A verdade nunca foi, até agora, consanguínea do homem, nunca lhe chegou do seu interior, sempre do exterior. Sempre foi uma possessa (sic). Sendo revelação, a verdade nunca foi sincera, sempre calava algo, rodeava-se de mistério e, portanto, de violência. Triunfando sobre o homem, a verdade era violência, o homem não era seu filho [...]. O homem encontra-se com a verdade acerca de si mesmo como uma força mortífera*<sup>638</sup>.

Muitos anos mais tarde, o Padre Vieira, já bem velho, no *Sermão das exéquias da Rainha N. S. D. Maria Isabel de Saboia*, predicado em 1684, haveria de dar um prenúncio diminuto do encontro com essa verdade cercada pela violência. Dizia ele : “[...] *Muito maior fineza é padecer com o impossível, que padecer com quem padece* [...]”<sup>639</sup> Nessa predição, o jesuíta parece ter desvendado a chave de haver sido sujeito da permanência do sublime ou da contingência dos eventos prosaicos, ou do modo de *superação da verdade da própria verdade e da verdade do outro*. Ou simplesmente não ter tirado a venda de nada, diante da impossibilidade de encontrar-se com a verdade — intangível e insolúvel.

Quando de sua morte, três anos depois de proferir o citado sermão, fico a conjecturar se Vieira expirara ainda sem saber quem era o verdadeiro culpado nesse processo: se a própria verdade ou se o homem com sua força demolidora da verdade. Ponho-me a cismar, especialmente, sabendo que o próprio jesuíta nonagenário tantas vezes tentara violar, em vida, a verdade e fora tantas outras vítima de profanação dela.

<sup>637</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 143.

<sup>638</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 143. Passo a transcrever o trecho original, que traduzi na citação: “[...] La verdad nunca ha sido, hasta ahora, consanguínea del hombre, nunca le ha llegado desde su interior, siempre desde el exterior. Siempre ha sido una posesa. Siendo revelación, la verdad nunca ha sido sincera; siempre callaba algo, se rodeaba de misterio y, por lo tanto, de violencia. Triunfando sobre el hombre no era su hijo, la verdad era violencia, el hombre no era su hijo [...]. El hombre se encuentra con la verdad acerca de sí mismo como una fuerza mortecina [...]” (itálicos meus).

<sup>639</sup> VIEIRA, *apud* TIN, *op. cit.*, p. 165.

### 3.4.2 – As epifanias multifacetadas de uma república irrealizável

#### a) A epifania do príncipe

Em carta de 23 de maio de 1650 — redigida durante sua primeira missão diplomática a Roma —, o Padre Vieira escreveu ao Príncipe D. Teodósio, de quem era previdente mentor. Não se trata de uma carta com contornos prosaísticos suficientes para antecipar naquele período os traços avistáveis de sua *res publica*. A escrita dá a conhecer que, aos olhos de Vieira, não convinha ao pupilo ficar desprovido por longo tempo das sempre judiciosas admoestações do mestre, bem assim de sua abundante fatuidade. Daí que a missiva mantém um tom quase didático da preceptorial. Esse matiz é logo denunciado diante do fato de o então jesuíta-diplomata haver-se furtado ao fraseado da praxe adulatória, por desfrutar de intimidade e de consideração suficientes junto ao *Primeiro Príncipe do Brasil* e herdeiro da coroa portuguesa.

D. Teodósio recebera boa educação literária, científica e militar, tendo Antônio Vieira contribuído intensamente para sua formação e para a moldagem de um forte espírito religioso. O infante foi criado na consciência do grande papel que a História estava por reservar-lhe — o qual, de chofre, o destino deixaria de honrar diante da morte prematura aos 19 anos.

Ao tempo em que D. Teodósio fruía de boa saúde e exercia sua prematura vocação para o exercício do poder, Vieira despendeu enormes esforços diplomáticos na tentativa de obter seu casamento na casa real da França, mas todas as injunções nesse sentido foram inúteis. Tratava-se de um projeto que, se exitoso, daria enorme visibilidade a Portugal no cenário europeu. Apesar da frustração desse consórcio, a intimidade entre o príncipe e seu conselheiro perseverou de maneira mais proveitosa a este e permitiu ao jesuíta total liberdade na manifestação de sua vontade, muito bem dissimulada sob a marca do zelo, às vezes, excessivo do preceptor jesuíta.

O que se evidencia na carta é que a captação da simpatia do destinatário é obtida por não meio de adulações sobre o destinatário, mas por meio de queixumes do narrador, inteligentemente trabalhados. Antes enunciar suas queixas, o jesuíta externa sua preocupação



concreta no tocante aos destinos da nação, naquele momento beligerante em que vivia Portugal <sup>640</sup>, deixando seu aluno em estado de alerta quanto “[...] ao menos a ter parte nas glórias e alegria do fim; que estes [eram] os passos por onde se [haveriam]-de encaminhar os sucessos e felicidades deste fatal ano, ou seja, a guerra só em terra, ou só em mar [...]” <sup>641</sup>

No prosseguimento da carta, Vieira começava a desfiar o rosário de lamentos de sua autoestima com a finalidade de ir ganhando o sentimento do infante, lastimando a falta que supunha estar fazendo ao príncipe e a certeza de serem poucos, na sua ausência, os que com valor e experiência poderiam aconselhá-lo em horas difíceis. E já que na presença dele não poderia estar, dizia ao príncipe o que sua alma prudente mandava que o dissesse os aconselhamentos dessa carta: “[...] *tanto que chegar a nova, V. A., neste papel, e com outro preceito se ponha de curto, o mais bizarro que puder ser, e se saia a cavalo por Lisboa, sem mais aparato e companhia [...] mostrando-se no semblante muito alegre e desassustado [...]*”<sup>642</sup>.

Antônio Vieira conhecia bem o jovem, *desassustado* de poder e de glória, a quem lisonjeava, aconselhava e instigava. A esse príncipe o jesuíta pretendia abrir as portas das cortes europeias para sair a representar no *teatro do mundo* em ações pelas quais “[...] [seria] avaliado e estimado sempre [...]”<sup>643</sup>. A carta — e suas lisonjas muito bem calculadas — pode ser definida como um conjunto de prescrições, intencionalmente medidas, para o acabamento decisivo de um futuro monarca.

*Não se faz Roma em hum dia* — diz bem o arcaico provérbio do português. Do mesmo modo, sobre o espírito do príncipe havia ainda muito o que trabalhar. Vieira aplicava-se com afinco nas suas funções de preceptor, sobretudo num momento privilegiado em que era peça chave da política externa portuguesa. De tudo havia de tirar lições o herdeiro do trono — de certo modo, sua única e mais valiosa cria da casa real. Inserido o infante naquele palco, com

---

<sup>640</sup> A revolta dos portugueses, em 1640, contra a governação da dinastia filipina que fez ascender D. João IV ao trono renderia vinte e oito anos de guerra contra a Espanha (*Guerra da Restauração*), para a qual se exigiria um grande esforço nacional. No final, foi firmado um acordo de paz definitivo entre as partes em 1668, assinalado oficialmente com o *Tratado de Lisboa*.

<sup>641</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I p. 206.

<sup>642</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 206.

<sup>643</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol I, p. 207.

Portugal beligerante, a Vieira apetecia apresentar ao príncipe a chamada *persona mystica* do futuro monarca sob uma perspectiva bastante diferenciada. É o que há de mais surpreendente e original na carta.

A certa altura de sua missiva, sugere Vieira que D. Teodósio:

V. A. logo sem esperar outro preceito *se ponha de curto, o mais bizarro que puder ser, e se saia a cavalo de Lisboa, sem mais aparato nem companhia que a que voluntariamente seguir V. A., mostrando-se no semblante muito alegre e muito desassustado*, e chegando a ver e reconhecer com os olhos todas as partes em que trabalhar; informando-se dos desígnios e mandando e ordenando o que melhor a V. A. parecer, que sempre será o mais acertado; mandando repartir algum dinheiro entre os soldados e trabalhadores [...] e que V. A. se *humane* conhecendo os homens e chamando-os pelos nomes, e falando não só aos grandes e medianos, senão ainda aos mais ordinários: *porque desta maneira se conquistam e se conformam os corações dos vassalos*, os quais, se V.A. se tiver da sua parte, nenhum poder de fora será bastante para entrar em Portugal, sem pelo contrário muito mais fácil ainda que outra empresa a quem tivesse o domínio dos corações [...]”<sup>644</sup>

É patente que essa carta não constitui uma representação prosaística de um cotidiano. Ela também se distancia de qualquer cartilha republicana. Antônio Vieira, a bem da verdade, com o mote de apresentar uma nova face da *persona* real, acaba por avocar — com cores esmaecidas, é certo — o amálgama *rei-reino* que vai dar sustento ao seu ideal de portugalidade e à concepção centralizadora do poder monárquico. A despeito desse reconhecimento, há na carta um tempero de antecipação prosaística, na qual Vieira deixa-se experimentar em alguns aconselhamentos a D. Teodósio. O filão é enxergado de longe, num espaço ágil e receptivo em que Vieira abre à personagem objeto de sua *declamação*. É, portanto, sobre o terceiro marcador do eixo comunicativo narrador-narratário que essa carta assenta-se: ao propósito de ultrapassar a relação da preceptoria do príncipe e atingir um espaço interposto entre o exercício da declamação e a ficção.

Tendo como alegação a grave situação que Portugal enfrentava naquele momento histórico, o jesuíta teve a ousadia de posicionar-se num patamar de superioridade no eixo comunicativo instalado entre ele e D. Teodósio. A liberdade de tom de sua elocução — mais

---

<sup>644</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, pp. 206/7 (itálicos meus).

do que sua labilidade — contribuiria para o aprimoramento do príncipe diante do jogo de poder no panorama internacional.

Na carta, o elemento kairológico tem peculiar função e se integra à essencialidade da retórica da declamação. Percebe-se uma significativa determinação contextual e existencial, mas não como estratégia textual decisiva a explorar o caráter prosaístico. Esse realismo evidencia-se, com primazia, como uma forma de súplica em favor dos interesses de Vieira, não do príncipe. Isso porque o narrador — não com dolo, mas com astúcia — julgava necessário privar o destinatário de pronunciar sua *palavra da verdade*. É um caso de declamação do discurso no lugar do outro.

O que desde o início da carta pede Vieira ao príncipe herdeiro é que ele “[...] se ponha de curto, o mais bizarro que puder ser, e se saia a cavalo por Lisboa [...] mostrando-se no semblante muito alegre e muito desassustado [...]”<sup>645</sup> Aqui se tem mais do que um conselho: tem-se um clamor para que o príncipe deixasse de considerar a máscara mística de um monarca tão distanciado do povo. Pôr-se *de curto*, o mais *bizarro* que pudesse ser, sair a cavalo por Lisboa e mostrar o semblante *muito alegre e muito destemido*, são orientações para que o príncipe começasse a materializar um novo ideal de *humanização* em sua futura condição de rei.

Ao sugerir que o príncipe se *humanasse* — “[...] porque desta maneira se conformam os corações dos vassalos [...]”<sup>646</sup> — Vieira ia incutindo (ou supunha incutir) na mente de um futuro monarca, com ardor quase profético, a necessidade de recriação da imagem el-Rei. E tal inventividade seria, mais tarde, imprescindível para que a efígie do monarca português fosse inculcada e aceita pelos povos missionados no norte do Brasil. Não quero dizer com isso que o jesuíta pugnassem naquela ocasião pela mudança das forças discursivas, consolidadas do absolutismo português por outras mais aveludadas e dulcificadas. A máquina mercantilista era monstruosa, mesmo na representação mais inocente do príncipe herdeiro ainda imberbe, e o Padre Vieira sempre soube que tinha que se mancomunar com ela ou enfrentá-la.

A tentativa de inversão da *persona* do infante iria influir de forma relevante na construção oportuna de *um discurso sobre o outro*. O Pe. Vieira declama porque sente

<sup>645</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol I, p. 206.

<sup>646</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 207.

permissão para fixar um espaço indeterminado de ação, sob uma ordem discursiva que não aceita a interposição de qualquer contrapeso à *autoridade majestática e ungida por Deus*. Seu exercício declamativo e ficcional afronta uma condição de potestade para refletir e ensaiar uma ação capaz de produzir efeitos concretos e reduzir a verticalidade de uma relação próxima a uma *teantropia* peculiar — aquela que não se limita a atribuir a Deus as qualidades fulgazes do homem comum, mas da índole altaneira dos poucos eleitos aptos a governá-los.

Tal exercício prescindia do processo narrativo, pois se antepõe aos anseios de uma ordem narrativa elaborada em atos repetíveis ou irrepetíveis. O inaciano, naquelas circunstâncias, abria mão de fixar estratégias textuais fluidas e sucessivas porque ainda não lidava com a necessidade de formatar um cotidiano. Bastava-lhe emoldurar a índole de um príncipe *humanado*. Era-lhe suficiente conferir ao herdeiro do trono habilidades julgadas convenientes à gesta de um futuro rei do patronato português. Nessa demanda por um príncipe humanizado, mais próximo de seus vassallos (dos grandes ou dos miseráveis), Antônio Vieira projeta um cotidiano que jamais existiria, cujos traços, entretanto, deveriam ser convincentes para o futuro detentor dos destinos de um império em guerra.

Esse interlúdio, engastado no eixo remetente-destinatário, é fundamental para notar-se que o *discurso sobre o outro* acaba reverberando sobre o do próprio autor da carta. Explicando melhor: o Padre Antônio Vieira projeta na missiva o seu modo de pensar e de atuar no mundo vivido, segundo seu soberaníssimo arbítrio de educador espiritual — que pressupõe um dia ser adotado como comportamento pelo príncipe de dias contados.

O jesuíta escreveu esta carta quando se achava no ápice do poder, quando auferia todas as benesses que D. João IV concedia como o mais prestigiado (e odiado) de seus conselheiros: aquele que defendeu o retorno dos judeus e de seus capitais a Portugal e bancou a possibilidade da entrega de Pernambuco aos holandeses — dentre tantos feitos que nego a reproduzir. O tempo de dádivas passaria e Vieira seria obrigado a arrancar o bigode de diplomata — sem extrair a vaidade. Cairia na pior das desgraças que seu gênio podia imaginar. Sem muita demora, seus adversários tramaram seu reenvio ao Brasil para chefiar as missões no Maranhão e do Grão-Pará. A despeito de ter sido essa uma decisão referendada por el-Rei, tudo fez o jesuíta para postergar seu retorno. Insinuava-se em modestas cartas ao paço, aguardando a medida libertadora daquela ordem ingrata.

Até que um dia em vão esperou o sinal das torres do paço sonhando com algum mensageiro de Sua Majestade que detivesse a caravela já de velas içadas e resgatasse o *forçado passageiro*<sup>647</sup>. As torres permaneceram imóveis e silenciosas. Sobre essa embaraçosa situação anota o maior biógrafo de Vieira:

Vieira não compreendia, não queria compreender a realidade triste do abandono [...]. Quando perdida a terra de vista, perdeu também a esperança, grande deve ter sido a amargura sentida. *De tantas desilusões que teve Antônio Vieira em sua vida, esta foi talvez a mais cruel.*<sup>648</sup>.

Arribado em Cabo Verde, depois de trinta dias da partida de Lisboa, no Natal de 1652, Antônio Vieira decidiu escrever outra carta a D. Teodósio, num contexto bem diverso daquele em que se vira como diplomata quase dois anos antes a girar a Europa pela glória de Portugal. A viagem foi assediada por tempestades, por corsários, por infortúnios e pelo pior: pelo desconsolo do remetente. Confessava o jesuíta ao príncipe: “[...] desde a hora em que o navio desamarrou desse rio, não estive mais em mim, nem o estou ainda, atônito do caso e da *fatalidade* de minha partida [...]”<sup>649</sup>

As velas se lograram e eu fiquei dentro nela e fora de mim, como ainda agora estou e estarei, até saber que S. M. e V. A. *têm conhecido a verdade e sinceridade do meu ânimo*, e que em toda a fatalidade desse sucesso não houve da minha parte ação, nem ainda pensamento ou desejo, contrário ao que S.M. ultimamente me tinha ordenado e eu prometido [...]. Enfim, Senhor, venceu Deus! Para o *Maranhão vou voluntário quanto à minha primeira intenção*, [contra a vontade do rei mas por sua vontade], *e violento quanto à segunda* [contra a vontade do rei e contra a sua vontade]; *mas mui resignado e mui conforme, e com grandes esperanças de que este caso não foi acaso, senão disposição da providência divina*, como já neste Cabo Verde tenho experimentado, em tão manifesto fruto das almas que, quando não chegue a conseguir outro, *só por este passo por bem empregada a missão e a vida*<sup>650</sup>.

<sup>647</sup> Termo utilizado por AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 244

<sup>648</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 244.

<sup>649</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 225.

<sup>650</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, pp. 226/7 (itálicos meus).

Foi forçoso à Vieira medir uma nova posição também em seu astrolábio discursivo. Pouco lhe servia tentar retroceder aqueles acontecimentos irreversíveis e apelar para a fidelização ao monarca. Tal expediente discursivo era inócuo e pernicioso naquelas circunstâncias — o jesuíta bem o sabia. Intramuros, o inaciano abusaria das juras de lealdade à coroa portuguesa. O cruzamento e o inevitável choque dos interesses dos monarcas com seus apegos pessoais e com os desígnios da Companhia aguçaria no jesuíta o sentimento de ingratidão que o perseguiria até a morte. De fato, diria em carta escrita em 1684, três anos antes de morrer: “[...] Grande miséria é que não bastem os serviços, o amor e a *verdade* para conservar a graça dos príncipes e que baste a calúnia para se perder [...]”<sup>651</sup>

Nessa segunda carta a D. Teodósio, escrita em Cabo Verde, o jesuíta retomou o mesmo espaço que se intercala entre o mestre — espiritual, sobretudo — e o príncipe já bem instruído. Só que a última missiva mostra as brenhas da nova realidade que haviam de ser enfrentadas: o Padre Vieira é que haveria de se *humanar*, mostrar-se tão alegre e corajoso como pretendia que o príncipe agisse em público.

Porque nessa missiva ao príncipe *o coração a ser conquistado diante de tantas e tamanhas contingências era o do próprio jesuíta*. Um coração voluntarioso, violento, resignado, cheio de esperança e convicto — acima de tudo — “[...] por este caso, que não é acaso [...]” que poderá ter “[...] por bem empregada a missão e a vida [...]”<sup>652</sup> Faltaria muito até que sua alma desse provas de estar experimentando *indícios de predestinação* e de *recomeça de uma nova vida religiosa*, em meio àqueles acontecimentos tão desafortunados.

A escrita confessional em Cabo Verde, naquele Natal tristíssimo para Vieira, cumpre a importante função de ser a primeira epifania prosaística por tornar-se vistosa no entrecruzar do discurso sobre o outro com discurso que volta ao próprio autor da elocução. Trata-se de uma urdidura acomodável a uma retórica de declamação — que serve de balizamento inaugural para expor o alcance semântico e espaço-temporal das práticas discursivas mais tarde aclaradas no exame de outras cartas prosaísticas.

Em seu exercício declamatório inicial (na primeira carta a D. Teodósio), o Padre Vieira pretendia ser a voz (não porta-voz) do príncipe e o *titular do exercício da palavra da verdade*,

<sup>651</sup> VIEIRA, *Carta a Antônio Pais de Sande*, de 22 de julho de 1684, *apud* TIN, *op. cit.*, p.70.

<sup>652</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 227.

captada pelo foco das lentes nem sempre nítidas e realistas do jesuíta. Na segunda elocução, o jesuíta não seria, ainda, capaz de abrigar em si o sentido da verdade alheia. Era condição *sine qua non* que Antônio Vieira fosse preliminarmente anunciador de sua própria verdade — de longe prognosticada na carta escrita em Cabo Verde. A epifania do príncipe é, portanto, o processo de exibição pública da predestinação das bem-aventuranças ou das desventuras do remetente em seu sonho repúblico. É ela que abre caminho para cartas mais expressivas do *espírito motor* de Vieira e de estratégias textuais cada vez mais avançadas para ganhar os corações de outros príncipes e de outros reis, cuja traição à sua causa e à sua pessoa o inaciano jamais perdoaria.

### **b) A epifania dos Brasis**

Oferecida a epifania do príncipe — que abre caminho para o processo de autodeclamação e de declamação do discurso do outro — é hora de percorrer as variações semânticas da narração da terra missionada. Na epifania que agora se exhibe, Antônio Vieira busca oferecer ao destinatário marcas da terra relatada, não relatar a terra achada, como interpretado no ato cartorial e magnífico de Caminha, ou a terra a ser missionada, como declamada nas páginas de Anchieta, de Nóbrega e de outros jesuítas — todos expectantes de um paraíso acolhedor à colonização e à ação missionária.

As cartas que compõem essa manifestação epifânica dão a conhecer como o jesuíta preenche o espaço — ou mesmo o *intermezzo* —, no qual narrador e narratário travam relações de aproximação. Essas missivas não pretendem exibir uma terra física — que em Vieira já é excedente ou rarefeita no tocante à ideia do paraíso terreal —, mas um conjunto de variações narrativas que tentam estruturar uma alteridade em deslocamentos havidos no espaço e no tempo.

Tais deslocamentos são sempre fugidios e, concomitantemente, viscosos. Costumam dificultar a delimitação da *palavra muda* do outro — no caso, a do índio, objeto da ação que exige *o sentido imaculado de terra firme*. Ou tentam torná-la mais acessível, quando capazes de receber e processar convenientemente a palavra muda do destinatário da carta, cuja reação à variante narrativa é aguardada diante da transmissão de um sentido livre da dolorosa

mercancia. A realidade semântica da terra é recepcionada em marcos discursivos e harmonizados pelo vigor ilustrativo e representacional da “esperança dos impossíveis”<sup>653</sup>, na qual a palavra do outro rende ensejo à construção de *loci* literariamente profícuos. Nesses lugares, o encontro com o outro dá-se numa ordem retórica, por meio da qual a redenção do gentio deve passar pela cotidianização do verbo vieiriano.

Há no *corpus* algumas cartas com alusões hábeis a percorrer esse segmento semântico. Minha escolha teria de recair sobre cartas que fugissem à aparência de simplificação e não contivessem desvios semânticos capazes de comprometer a força motriz da ação missionária de Vieira — legitimadora do espaço de imprecisão dos deslocamentos mais autênticos do narrador no que diz respeito ao sentido da terra. Decido dar a conhecer a epifania da terra em modulações sequenciais. Para cada série, ostentam-se trechos de cartas que manifestam, sincronicamente, acentuações narrativas de um fazer histórico. Para cada fase, pouco importa se a construção das situações de elocução segue a rigidez da escala histórica. As derivações narrativas aqui destacadas tentam preservar algum nexos com a experiência individual de Vieira e com vivências comunitárias, dignas de registro perante a ideia da *res publica*.

A primeira temática apresentada sobre o sentido de terra firme gira em torno dos *pobres brasis*. Em 04 de abril de 1654, Vieira escreveu a D. João IV duas cartas. Uma primeira, em que emitiu parecer sobre a conveniência de haver dois capitães-mores ou um só governador na província do Maranhão; e uma segunda, na qual relatou as dificuldades enfrentadas pela missão nas terras do Maranhão e do Grão-Pará. É da segunda carta que tento extrair a modulação desejada.

Nas circunstâncias em que as duas cartas foram redigidas, Vieira ainda não domesticara totalmente sua vaidade de ex-conselheiro de el-Rei — imaginava manter uma ponta de valimento com o monarca. A época não lhe era mais favorável às fatuidades do passado. O jesuíta passou a reunir toda sua energia proteica para tentar convencer D. João a aderir à controversa ideia de uma República Missionária, que se ia edificando a custo de grande sacrifício pessoal dos jesuítas daquela vice-província.

Antônio Vieira costumava abdicar em suas cartas (não somente nas régias) de inserções laudatícias à terra missionada. A carta de 04 de abril de 1654 renderia verdadeiras

---

<sup>653</sup> HOLANDA, *op. cit.*, p. 338.



loas à imponência da natureza das terras onde se achavam aldeados os índios do Maranhão e do Grão-Pará. A carta relata missões pioneiras ao coração do Brasil, quando se desceu o rio Tocantins — a primeira conquista registrada ao centro do Brasil, para glória da Companhia de Jesus e da coroa portuguesa. Interessava ao vice-provincial muito mais do que conquistar territórios: importava-lhe forjar a *persona* do rei junto às populações indígenas e assegurar a reciprocidade desta tarefa, ou seja, persuadir o monarca de que os gentios aceitavam a condição de vassalos.

As penúrias desses desfavorecidos súditos de el-Rei condiziam com um viver habitual, do qual Vieira sabia recolher a força da imagem, transposta e vivamente informada na mencionada carta régia. Por meio dela é possível enxergar o empenho despendido na mudança do plano referencial da realidade. Eis aqui a demonstração de uma retórica pragmática que demanda a reapropriação de uma realidade estagnada e a incorporação de promessas reais de mudança.

Com habilidade calculada, o Pe. Antônio Vieira tinha como oferecer seus lances no jogo retórico que manejava com o monarca. Pressentia que seu trabalho para mudar a realidade impunha-lhe riscos. Corria o perigo do insucesso a todo instante. Essa ameaça permanente, no entanto, não era fato impeditivo para o que o rei começasse a compreender a palavra-muda dos gentios na interpretação da terra firme de sentido oferecida pelo jesuíta.

Alguma comprovação da forma de conduzir o discurso pode ser percebida logo no exórdio da citada carta. Em vez de desmanchar-se em lisonjas, Vieira prefere enaltecer em el-Rei o zelo de justiça e de salvação das almas: “[...] assim como [S.M.] tem sido restaurador da liberdade dos portugueses, *o seja também das destes pobres Brasis, que há trinta e oito anos padecem tão injustos cativos e tiranias tão indignas do nome cristão [...]*”<sup>654</sup>. Por meio desse artifício, Antônio Vieira tenciona proclamar a igualdade entre os índios cativos e os portugueses na condição de súditos *livres* de Sua Majestade — tema que se repetiria em várias cenas de sua epistolografia régia.

A mais importante inflexão dada por Vieira à terra firme decorre de uma habilidosa figura de estilo contida no referido exórdio — *os pobres Brasis*. O engenhoso recurso de linguagem usado pelo jesuíta baseia-se numa relação de contiguidade e não numa relação

---

<sup>654</sup> VIEIRA. *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.314 (itálicos meus).

mentada ou idealizada, como ocorre no caso da metáfora. Os *pobres Brasis* não são uma representação mental de sensações ou de impressões que o espírito de Vieira elabora por similaridade.

O autor da carta consegue aqui evidenciar a nodosa e sensível distinção entre metáfora e metonímia — “[...] *a necessidade e o acaso sendo um modo legítimo de distinguir analogia e contiguidade* [...]”<sup>655</sup>. A inferência de identidade e de totalidade — constitutiva da metáfora — falta no contato puramente relacional da metonímia, articuladamente empregada pelo inaciano. Um elemento de cotejo está envolvido quando Pessoa <sup>656</sup>, por exemplo, toma Vieira por “Imperador da língua portuguesa”. O mesmo não se passa quando o jesuíta pede a el-Rei para ser restaurador da liberdade dos portugueses e também o desses *pobres Brasis*. Nessa invocação, Antônio Vieira parece pretender que a subjetivação do índio coincida com a objetivação dos brasis, em virtude de uma relação extrínseca, ocasional e conceitual entre a terra conquistada e seus nativos sofredores.

Nesse trecho, Vieira põe em cena uma relação metonímica provinda da singular ideia de justapor os Brasis aos índios. O missivista é cuidadoso ao descrever os *pobres Brasis*: “[...] que há trinta e oito anos padecem tão injustos cativeiros e tiranias tão indignas do nome cristão [...]”<sup>657</sup> Toma por verdade necessária a assertiva de que os pobres Brasis — por contiguidade, não por identidade —, vítimas de cativeiros e tiranias indignas, não alcançam a terra achada, *mas os índios que nela habitam*.

A tradução da terra firme ou gradativamente sedimentada — numa estratégia de subjetivação — afasta mecanismos decisivos, decorrentes da metáfora do paraíso terreal objetivado. O recurso metonímico utilizado tenta transferir a geografia paradisíaca para o eixo do processo de individualização do homem ou para a gênese cristã da alteridade. Prospectivamente, a relação entre os Brasis e os índios faz jus à práxis católica da qual Vieira é um dos grandes expoentes em seu século. Atribuir aos *pobres Brasis* um uso fora de seu contexto normal e simétrico não é apenas um expediente literário: acaba propiciando um

---

<sup>655</sup> DE MAN, Paul. *In: Alegorias da Leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Trad. De Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.30 (itálicos meus).

<sup>656</sup> PESSOA, Fernando. *In: Mensagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 84.

<sup>657</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.314.

*caráter* minimamente viável à República dos índios-brasis — o que favoreceria o *status* de vassalagem para restaurar a liberdade perdida e permanentemente ameaçada.

Donde ter sido imperioso Vieira apresentar a el-Rei relatos sobre a submissão do selvagem à sua vontade soberana. O jesuíta optou por oferecer *mentiras piedosas* que haviam de ativar certa crença nos acontecimentos narrados. Nessas narrativas, o processo de comprometimento de veracidade não embaraça o valor da declamação em nome do índio-brasil. O que tem mais valor na elocução de Antônio Vieira — no lugar do índio — é a possibilidade de reclamar ações reais a partir de estratégias textuais muito bem arrançadas.

Eu li aos índios, assim do Pará como deste Maranhão, a carta de V.M. traduzida na sua língua, e com ela ficaram muito consolados e animados e se acabaram de desenganar que o que não serem até agora remediadas suas opressões era por não chegarem aos ouvidos de V.M. seus clamores; *especialmente pelos efeitos destas promessas, tendo por certo que não sucederá com elas o que até agora com os demais, pois vêem firmadas pela real mão de V.M.*<sup>658</sup>

A manifestação dos Brasis — para além da proposição que se movimenta em torno da significação da terra firme — atinge uma temática crucial para a ideia da vassalagem: a da *conquista por conquistar*, expressa na mesma carta de Vieira, escrita a el-Rei, de 04 de abril de 1654.

No terceiro parágrafo dessa missiva, o autor-narrador fez uso de algumas relações metafóricas. Quando instado pelo rei a confirmar o cumprimento de seus despachos no Maranhão, Vieira — ao invés de confirmar a useira e vezeira desobediência às ordens reais — preferiu falar por figuração. Dizia temer que ocorresse no Maranhão “[...]o que [se dava] nas enfermidades agudas, que entre as receitas e os remédios [piorava] o enfermo de maneira que, quando se [viessem] aplicar, era necessário que [fossem] outros mais eficazes [...]”<sup>659</sup>. Enunciava o jesuíta:

---

<sup>658</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 314-315 (itálicos meus).

<sup>659</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 315.

Tudo neste Estado tem destruído a demasiada cobiça dos que governam, e ainda depois de tão acabado não acabam os meios de mais os consumir. *O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido*<sup>660</sup>.

No fragmento transcrito, Antônio Vieira faz uso de um recurso metafórico de grande sagacidade. Não consegue conter seu impulso criativo e recorre a um círculo figurativo um pouco distante da compreensão comum. Confere o atributo ao Maranhão e ao Pará de serem a *Rochela de Portugal*. A metáfora refere-se à cidade francesa de La Rochelle, formada por um ajuntamento insular que cria uma espécie de barreira natural, protegendo seu porto contra as ondas. Sob o ponto de vista geográfico, a forma como a cidade encrava-se no território francês fez com que ela permanecesse por muito tempo distante dos grandes eixos de comunicação.

O tropo — ao permitir comparar as duas províncias à La Rochelle e forjar a expressão *Rochela de Portugal* — levava em conta o aspecto predominante da separação física, geradora do distanciamento do ideal missionário-jesuítico. A comparação designava o insulamento do Maranhão e do Pará diante da repulsa de suas elites em aceitar a vontade do soberano, que endossava o delineamento humanizante do sentido de terra, que Vieira supunha estar-se firmando sob a égide do reinado de D. João IV.

Dessa metáfora intui o Padre Vieira uma sentença aparentemente redundante, porém de lancinante apelo declamatório: *tanto o Maranhão quanto o Pará seriam uma conquista por conquistar*. O inaciano tentava reforçar a ideia de unicidade semântico-subjetiva da terra ainda não conquistada. Eis aqui uma imagem não envolvida por circunstâncias concretas de comunicação discursiva avistadas na mesma carta. Visualizar essas condições discursivas requeria a retomada de um dos pressupostos da epifania do príncipe: *ter o domínio dos corações*. Para tanto, devia-se explorar em Vieira aquele espaço indefinido entre ele (narrador), el-Rei (narratário específico) e os leitores ideais das cartas. Estava-se longe de pisar nesse território.

---

<sup>660</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.315 (itálicos meus).

O grau de independência com que Antônio Vieira escrevia e narrava traz como consequência o surgimento de novas dimensões discursivas para onde ele faz *convergir a palavra do outro*. Na interpretação do cotidiano do oprimido, o Grande-Padre dos índios sentia-se muito à vontade para ritualizar a hipotética passividade daquele gentio. Tome-se o exemplo, ainda na mesma carta, quando o narrador, após descrever os desmandos das autoridades locais contra as ordens expressas do rei, dá corpo e avoca o *discurso sobre o outro*, construindo semanticamente a realidade em favor dos índios. Proclamava o jesuíta: “[...] Enfim, Senhor, os pobres índios nos diziam que não queriam fazer outra coisa senão o que os padres quisessem e o que *El-Rei mandava, trazendo sempre El-Rei na boca* [...]”<sup>661</sup>

Nesses dimensionamentos, Vieira insiste no pressuposto de que a gentilidade já tivera seus corações tomados pelo misericordioso empenho de Sua Majestade. A *semântica da realidade*, todavia, fazia o narrador perceber que não havia reciprocidade entre a imagem do índio dócil e a perpetuação do *sentido de expropriação da terra firme* por parte das elites. O disfarce não se sustentaria indefinidamente e, por isso, no outro polo de suas derivações narrativas, ou seja, no enfrentamento do cotidiano das crueldades e da matança, Vieira não precisava fazer uso de suas *piadosas mentiras*: os mecanismos referenciais da realidade vociferavam por si mesmos. Não havia cotidianos a serem ritualizados, formatados ou representados.

Em 20 de abril de 1657 — falecidos D. João IV e D. Teodósio, numa enorme fatalidade para o país —, o Padre Vieira redigiu uma comprida carta ao novo monarca, D. Afonso VI, cuja boa vontade à causa indígena ainda devia ser angariada. Quiçá, nessa escrita Vieira tivesse levado a extremo a veracidade do provérbio arcaico *rey moço, reyno perigoso*: um axioma muito ajustado ao novo rei tão despreparado para o trono e à cautela felina do ex-conselheiro do pai de um monarca.

Nessa cogitação, Antônio Vieira, no preâmbulo da carta, sob a alegação de reiterar interesses expressos em missivas anteriores, não resistiu ao desejo de uma preceptoria (tardia e desvalida) ao novo rei. Meteu-se a dar-lhe lições de bem atuar no *axis mundi* (eixo do mundo), como fizera com o primogênito da casa real, que a Providência Divina resgatara cedo. Nesse desempenho, o padre expôs-se a riscos ruidosos: conhecia o território paludoso

---

<sup>661</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.319 (itálicos meus).

de sua elocução e, mesmo assim, ultrapassava-os conscientemente. Em outras palavras: se com sua lábia de mentor tardio não conseguia fazer chuva naquele ambiente novo e adverso, o Pajé Açú, ao menos, sabia fazer trovejar.

O jesuíta há muito era sabedor da capacidade mental duvidosa do novo rei. Todos dela sabiam e a temiam bastante. Vieira acautelava-se, no entanto, naqueles terrenos cediços para não tropeçar nas artimanhas de sua própria lábia, já que também estava informado da força dos conselheiros de el-Rei — os mesmos que atuaram em sua *débâcle*. A carta, portanto, devia mesuras ao detentor do cetro de Portugal de tão tenros anos e de tão pouco discernimento.

Prefacialmente, o autor da longa missiva ia dando ciência ao novo rei da dificuldade de *conquistar corações* “[...] tão obstinados e envelhecidos nos vícios [...]”<sup>662</sup>, para os quais parecia concorrer Deus com maior eficácia, “[...] ou para sua emenda, ou para sua condenação [...]”<sup>663</sup> Estrategicamente, o inaciano queria aclarar que esse era o maior ou o único impedimento das missões, um desencontro de opiniões “[...] de grande confusão e perturbação das consciências, não sabendo os homens a quem seguir, e seguindo na vida e na morte a quem lhe [falava] mais conforme seus interesses [...]”<sup>664</sup>

E digo, Senhor, que, *além da firmeza da lei, é necessária demonstração de castigo nos violadores dela, não só pelo que importa ao estabelecimento da missão e aumento da fé*, senão ainda ao de toda a monarquia. E dá-me atrevimento para fazer esta lembrança a V.M. o peso de tão grande obrigação e o nome que ainda tenho de pregador de V.M. *Senhor, os reis são vassallos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassallos, castiga Deus e os seus*. A causa principal de não se perpetuarem as coroas nas mesmas nações e famílias é injusta, ou são as injustiças, como diz a Escritura Sagrada; e, *entre todas as injustiças, nenhuma clamam tanto ao Céu como as que tiram a liberdade aos que nasceram livres e as que não pagam o suor aos que trabalham; e estes são e foram sempre os dois pecados deste Estado, que ainda têm tantos defensores*.<sup>665</sup>

---

<sup>662</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.344.

<sup>663</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.344.

<sup>664</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.344.

<sup>665</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.345 (itálicos meus).

*Ex ungue leonem* (pela garra se conhece o leão) — e pelo vigor da alocução sempre se distinguira o padre Vieira. Por sua verve *pugnacissima* que não se retraía nem mesmo diante de um novo rei, a quem deveria prestar toda reverência, pois o narrador chegou a aproximar-se da insensatez por lembrar a el-Rei o dever do cumprimento às leis — referia-se às leis editadas por D. João em favor dos gentios. E — *humilimus* (humilíssimo, a propósito) — recordou ao monarca a necessidade da manutenção de seu nome como pregador da coroa, justo no momento em que seu embate com as elites maranhenses (e com os próprios administradores do reino) já passava das raias.

Antes de advertir sobre a transgressão às leis, Vieira tentou livrar da ignonímia ao menos parte da população maranhense: “[...] *[era] tanta a força da vontade e da razão* que o partido de Cristo se *[tinha]* já muito melhorado, e todos os moradores *[estavam]* quietos e pacíficos [...]”<sup>666</sup> Disse, ademais, estarem *quase todos esclarecidos* de que o adversários de causa indígena “[...] não *[podiam]* prevalecer neste Estado *contra a evidência da verdade*, que nele *[era]* tão manifesta e conhecida, e só *[apelavam]* alguns para o recurso do Reino [...]”<sup>667</sup>. Os que ainda se enganavam contra a evidência da verdade — segundo a força semântica da realidade — camuflam-se sob *forças sem rosto*.

Os que se recusavam a dar cumprimento às leis proibitivas do cativo dos índios sustentavam o mercadejo e sedimentavam o *seu* sentido exclusivo de terra firme. Muito mais do que *Rochela de Portugal* — terra insular e invencível — o Maranhão e o Pará continuavam a ser verdadeiras *pedras de escândalo*. Por isso, era preciso castigar quem privava de liberdade os que haviam nascido livres e vencer os poderosos que ainda não haviam apreendido a ideia de terra conquistada para a cristandade, não para a mortandade.

De forma intrépida, Vieira afirmava que os reis deviam vassalagem a Deus. E se eles não punissem seus vassallos, “[...] *castigaria Deus os seus* [...]”<sup>668</sup> Tamanha rigidez seria sucedida na carta pelo apelo ao desastre de Alcácer-Quibir. A perda de D. Sebastião na África e o cativo dos sessenta anos que se seguiu “[...] notaram os autores daquele tempo *foi*

<sup>666</sup> In: *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.344 (itálicos meus).

<sup>667</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.344 (itálicos meus).

<sup>668</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p.345. (itálicos meus).

*castigo dos cativoiro que na costa na mesma África começaram a fazer os nossos primeiros conquistadores [...]” – profetizava Vieira* <sup>669</sup>.

Relatar a um rei tão desqualificado para o exercício do poder a grande tragédia portuguesa — como vindima de punições aos conquistadores pelas graves injustiças praticadas contra os gentios da África — era um mote amaldiçoador. Principalmente porque a imprecação partia daquele que encarnava um sentimento de portugalidade originalíssimo e respeitado por seus contemporâneos. D. Afonso nunca seria o infante a chorar pelos desvalidos índios brasileiros. Era um caso perdido para o jesuíta. Apesar de sua combativa elocução, o Padre Vieira já se certificara (e se acostumara) com o total alheamento do novo rei à necessidade de se impor aos colonos — tão bem instalados nas suas rochelas de escândalo — a validade das leis que assegurava liberdade aos gentios.

Conquistar a terra conquistada era um intento retórico de retomar o entusiasmo pela possessão das ilhas perdidas no mar-oceano. Era o discurso revigorado sobre os aventureiros lançados em suas rotas em busca da verdade sobre as ilhas. A conquista dos corações não domesticáveis era a declamação em nome dos índios brásílicos caçados em suas aldeias. Era o insistente confronto entre a imagem do paraíso e o impiedoso sentido dado à terra firme.

### **c) Epifania do bem comum**

Antônio Vieira não oferece nas cartas examinadas indicações muito expressas de sua formulação republicana — como chega a exibir em alguns trechos de seus sermões. Essa escassez de indícios não significa que o ideal jesuítico tenha deixado de ratificar a célebre ideia ciceroniana da república como significado do bem comum: *ubi bene, ibi patria*. Esse modelo de perfeição afina-se, parcialmente, com o anseio repúblico vieiriano, guardada a ressalva de que a ideia de pátria em Cícero é muito distante da figuração encarnacional do Rei-nação — que tanto embebia o jesuíta.

A concepção de *res publica* — bem flexível em Cícero, repito — encontra na minuciosa carta escrita a D. João IV, em 06 de abril de 1654 <sup>670</sup>, uma fisionomia mais objetiva

<sup>669</sup> In: *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 346 (itálicos meus)

<sup>670</sup> VIEIRA, *op. cit.*, pp. 321-28.



e delineadora. Pois nessa carta estavam sendo firmadas as colunas institucionais do projeto republicano do Padre Vieira. Por meio de contornos jurídicos, o jesuíta denuncia a necessidade de fixação de regras para assegurar um *estatuto* indígena, sob a responsabilidade dos soldados de Loyola.

Nem nos sermões, nem nas cartas-régias, há chances de avistarem-se os perímetros reais da *coisa do povo* ou de conclamarem-se *todos os homens* a um consentimento ou a uma utilidade comum. Isso não significa que a epifania perca-se por falta de substância. O que o Padre Vieira escreve nesta missiva atesta a força da declamação — por sua própria voz — de um projeto político, comprovadamente temporão e atordoado, embora discursivamente não estéril.

Cansado de descrever as injustiças que se faziam aos povos indígenas “[...] que não [cabiam] em nenhum papel [...]”<sup>671</sup>, Vieira passou a dizer somente o modo de remediá-las. O *remédio* — este é um topo insistente nas cartas prosaísticas — era exibido, oferecido, apresentado (*não re-presentado*) ao destinatário, com a intenção de ser mudada ou melhorada a forma que, até então, estavam sendo governados os índios. E o Pajé-Açu, encarnando o papel de legislador dos povos selvagens, hasteia em dezenove capítulos *uma verdadeira carta de princípios igualitários entre os portugueses e os diferentes*.

A citação de todos os pontos seria longa. Destaco, apenas, alguns desses remédios para dar uma ideia da enorme pretensão do projeto do Pe. Vieira:

- (i) os índios passariam a ter um procurador-geral (a propósito, o próprio autor da carta);
- (ii) os governadores e capitães-mores deixariam de ter jurisdição sobre os naturais da terra;
- (iii) eles seriam governados por pessoas religiosas, ou seja, pelos jesuítas, exclusivamente;
- (iv) far-se-ia um censo anual dos índios e de moradores, para efeito de distribuição justa da mão de obra;
- (v) os índios de aldeias diminuídas deveriam unir-se a outras, para que fossem mais bem doutrinados;

---

<sup>671</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 321.

- (vi) os índios deveriam ter mais tempo para acudir suas lavouras e famílias e para ir às jornadas dos sertões a fim de *descer*<sup>672</sup> *outros* e os convencer à fé católica;
- (vii) nenhum índio poderia trabalhar fora de sua aldeia, a cada ano, por mais de quatro meses, sendo que nesses quatro meses os índios não seriam reunidos numa única ocasião, senão repartidos em duas, para que dessa maneira se evitassem desserviços a Deus;
- (viii) eles seriam pagos pelos seus trabalhos, não podendo servir a moradores ou ainda às obras públicas de el-Rei, sem lhes depositar, primeiro, o seu pagamento;
- (ix) todas as semanas ou todas as quinzenas haveria uma feira de índios, para que cada aldeia vendesse todos os frutos de suas lavouras, e mais o que tivessem, o que serviria para que as populações portuguesas tivessem abundância;
- (x) as entradas ao sertão seriam feitas somente por pessoas eclesiásticas e essas mesmas pessoas seriam responsáveis pela administração dos índios em cada aldeia.

E assim segue o rol com outros mandamentos de igual ou maior significância para a causa indígena.

Segundo Cátia Costa<sup>673</sup>, essa carta é um excelente documento de trabalho, testemunhando a *fundação de outra forma do pensamento utópico português*, porque Antônio Vieira pretendia que essas regras fossem verdadeiramente positivadas. E, para tanto, expôs-se e arriscou sua vida e a de seus companheiros em situações de dano ou de perigo iminente, despendeu seus melhores esforços físicos e intelectuais, desgastou sua saúde muito precária e quase a esgotou nessa utopia equatorial.

Para a História, entretanto, a soberba da utopia quinto-imperialista das *Esperanças de Portugal*, a mácula havida da contradição entre o embate — que poderia ter sido fatal — com

---

<sup>672</sup> *Descer*, na linguagem vieiriana e no contexto da ação missionária jesuíta, significa trazer às cidades os povos convertidos para os serviços *autorizados* na forma da lei joanina.

<sup>673</sup> COSTA, Cátia Míriam. *O verbo vieiriano*. Nova Águia, n.2, 2º semestre 2008. Associação Agostinho da Silva. Sintra, Portugal, p.17.

as elites em prol da causa indígena e a defesa da escravatura negra poderiam ter suplantado o sonho repúblico de Vieira. Se a enunciabilidade oratória ainda imatura de Vieira chegou a contemporizar com a escravidão negra, não se pode descuidar de como o jesuíta foi severamente perseguido e importunado pelos colonos à época de sua luta em benefício dos índios e de “[...] como foram arrojadas as suas propostas num local em que o poder central tardava a chegar e era largamente ignorado ou propositadamente desobedecido [...]”<sup>674</sup>.

Permito-me hipotetizar que o sonho da República Missionária — além de ter sido o rebento mais palpável e brioso de genialidade do Pajé-Açu — soa como uma clara tentativa de Vieira libertar-se da danação que sua consciência foi obrigada a suportar pelo resto da vida por haver defendido a escravidão dos negros de Angola. Se é discutível que o industrioso infante português tenha chorado, de fato, diante das mazelas da escravatura, é perfeitamente crível que o Grande-Pai tenha dado efetividade a seu lamento franco em ações concretas na realidade.

Essas assertivas, entretanto, requerem muito desvelo. Não se pode cogitar uma prosaística em Vieira se o anseio pela república benemérita aos selvagens brasílicos não tivesse passado de uma tentativa de resgate por um grave desacerto cometido no passado, dentre tantos erradios acumulados no decurso da sua longa vida — alguns nunca remidos pelo seu invencível orgulho. Não é pelo salvamento moral que se atinge qualquer veio prosaístico de Vieira.

Não bastassem considerações de natureza ética — por ora expurgadas da busca de uma prosaística vieiriana —, deve-se rejeitar a apreciação que tomaria por *formalmente* prosaística a mencionada carta apenas diante do fato de o jesuíta conferir alguma *simplicidade discursiva* ao seu projeto institucional, sem os cortejos habituais de uma elocução copiosa e do discurso parenético dos sermões. A prosaística vieiriana posiciona o sujeito e sua elocução em quadrantes que, ao mesmo tempo, absorvem e repelem considerações abstratas e objetivas, desanuviantes e agravantes. A maneira de desenhá-la nem sempre passa por um processo de simplificação ou de complexidade da escrita. A sabedoria prosaica tem razões que a própria prosaística desconhece.

---

<sup>674</sup> COSTA, *idem*.

Se a ausência de complicação fosse a forma de manifestação mais sólida para a prosaística, o Padre Vieira certamente teria entregue seus anseios republicanos em capitulação incondicional. Qualquer ensaio de simplificação caminha por vias impuras e problemáticas — que brincam com o referencial de mundo. Nessas variações, o discurso aparentemente modesto do Pajé-Açu costuma voltar a si mesmo e arremeter-se sobre o discurso do outro. Em ambos os casos, a compreensão ou a resolução da situação fática, emergente do discurso, não é facilmente alcançável pela consciência dos destinatários ou leitores da carta.

O procedimento interno utilizado pelo inaciano para engajar-se como narrador e para comprometer o narratário no eixo discursivo da carta instiga a *antecipação da declamação sobre o discurso do outro*. Este procedimento declamatório prenuncia a grandeza da *conquista física e axiológica* do território indefinido do bem comum. Trata-se de uma alçada na qual Vieira não quer pronunciar-se insulado, pois sabe que *um jesuíta só* não faria estardalhaço suficiente diante das fortes estruturas do absolutismo português — *vox unius, vox nullius* (voz de um, voz de nenhum). O espetáculo da interlocutória real e sua ação funcional de estabelecer as regras da sonhada república não deveriam exaurir-se na voz daquele que a vaticina. Ao Grande-Pai não tocava apenas dar vozes, mas evidenciar o ensejo e o arranjo com que elas se exprimem para melhor prover as condições da enunciação tão esperada.

Cabe notar, ainda, que as regras sugeridas na carta atendiam não só ao remédio contra as injustiças que Vieira esperava serem acudidas pelo rei, “[...] *mas também ao serviço, conservação e aumento do Estado*, que todo [consistia] em ter índios que o [servissem], os quais até agora não o seriam, ainda que os tivesse [...]”<sup>675</sup> Isso dá a entender que, a par da feição severa no registro das injustiças continuamente perpetradas — contra as quais o jesuíta achava-se *voz e porta-voz* —, Vieira pretendia atribuir ao bem comum uma abrangência tal que justificasse a captação dos índios ao serviço, à conservação e ao aumento do Estado português.

O autor da carta não consegue desapegar-se de sua *persona* coadjuvante e permanentemente aconselhadora de el-Rei. E, primacialmente, não se desfaz da de bom provedor dos negócios públicos. A bem da verdade, seja dito que Antônio Vieira parecia intuir nesse alcance de bem comum uma forma de compensação devida pela coroa diante dos males

---

<sup>675</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, p.326 (itálicos meus).

praticados aos índios, numa matemática muito rudimentar que jamais prosperaria. Esse aceno desaventurado serve para atestar que só os passadiços impuros e quase impenetráveis permitem o surgimento espontâneo da prosaística.

O tema da contribuição do índio ao bem comum é tratado em carta anterior, datada de 20 de maio de 1653 e também dirigida a D. João IV, na qual o jesuíta apresentava uma extensa lista de males impostos aos índios e os respectivos *remédios* — *os inesgotáveis remédios* — com os quais pretendia, ao menos, abrandar tantos sofrimentos. A repetição dos remédios era enfadonha ao destinatário. Antônio Vieira precisava ser sintético, uma vez que o verdadeiro e eficiente remédio consistia na execução de todos os remédios até então apontados.

Não há dúvidas de que concorrendo com a Graça Divina com esta disposição de instrumentos humanos, os índios e reduzirão facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão com cristãos, e com as novas de bom tratamento dos primeiros trarão estes após de si muitos outros, com que, além de bem espiritual seu e de todos os seus descendentes, *terá também a república muitos índios que sirvam e que defendam como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaurá-la*<sup>676</sup>.

Afortunadamente, nessa declaração, Vieira já se desviava da fórmula dissimulada e infrutífera da subserviência à vontade do soberano. O essencial passou a se demonstrar a el-Rei que a adoção daqueles remédios não podia ser moeda de troca. O destinatário da carta, antes, devia perceber o alcance da república idealizada pelo remetente, interpretando e reconstituindo a situação discursiva. O narrador criava condições para tanto, com uma robusta declamação pelo índio somada à imediatidade da situação narrada. Posso afirmar que raríssimas vezes como nessa missiva o inaciano chegou a cumprir sua estratégia textual ou a incitar o referencial de uma narrativa com tanto envolvimento sinérgico.

De toda essa recitação vieirina depreende-se ser factível o bem comum na conquista cotidiana de condições dignas de vida pelos intérpretes que puderam vociferar e — estranhamente — pelos que foram emudecidos por aquela farsa. Aos índios convertidos seria vantajoso conservarem-se em suas aldeias e nelas serem doutrinados e aos missionários seria impositivo ir aos sertões e trazer muitos outros à fé e à obediência de el-Rei. Nos esforços

---

<sup>676</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, p. 241 (itálicos meus).

harmonizados de el-Rei em favor da causa “[...] [teriam] remédio os pobres que [então] [pereciam}, [cessariam] as injúrias e injustiças dos que governam, e finalmente [ficariam] *desencarregadas as consciências de quantos nelas têm parte, que são quase todos [...]*”<sup>677</sup>

Para cumprir tantos e tão sagrados desígnios, o Padre Vieira aparentava deixar el-Rei à vontade para escolher a religião (ordem) que S. M. julgasse mais idônea para tão importante empresa. Mas qualquer que fosse a ordem indicada para converter o Estado — escreveu o jesuíta ao Rei — “[...] se ela e os índios não [estivessem] independentes dos que [governavam], V.M. [podia] estar mui certo que *nunca a conversão [iria] por diante, nem nela se [fariam] os empregos que a grandeza da conquista promete [...]*”<sup>678</sup>

Porque essas terras não [eram] como as da Índia ou Japão, onde os religiosos [iam] de cidade em cidade; *mas tudo [eram] brenhas sem caminho*, cheias de mil perigos, e rios de dificultosíssima navegação, pelos quais os missionários [haviam] de ir nadando, senão em canoas, e essas, muitas e bem armadas, por causa dos bárbaros: e estas canoas, e os mantimentos para elas, e os remeiros, e os guias, e os principais defensores, *tudo [eram] índios e tudo [era] dos índios*; e se os índios [andassem] divertidos nos interesses dos governadores, e não [dependessem] somente dos religiosos, nem eles os [teriam] para as ditas missões, nem [estariam] doutrinados como [convinha] para elas nem lhes [obedeceriam], nem lhes [seriam] fiéis, nem se [faria] nada<sup>679</sup>.

Os procedimentos internos do discurso de Vieira não geravam um expediente enganador. As *brenhas sem caminho* não eram apenas artifícios retóricos: eram *handicaps* reais ao processo simplificador de compreensão do bem comum. Eram impedimentos físicos e valorativos que confundiam a armação dos andaimes na construção republicana. Eram processos que faziam perceber a serventia ou desserventia da conduta do outro na confluência de vontades condizentes com uma faticidade estagnada e presunçosamente dominadora.

<sup>677</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 326 (itálicos meus).

<sup>678</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 327 (itálicos meus).

<sup>679</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 327 (itálicos meus).

#### d) **A epifania dos gentílicos**

O apogeu das cumulações epifânicas manifesta-se nas narrativas sobre os nativos do Maranhão e da Amazônia, por meio das quais o Padre Vieira fez propagar os mais densos e expressivos estímulos discursivos a respeito daqueles que haveriam de ser apanhados pela sua República. A epifania agora cuidada afasta-se da relação de contiguidade que o jesuíta encenara na justaposição inventiva dos *pobres Brasis*, referidos na letra *b* deste subitem. A apropriação metonímica entre terra firme e o seu nativo é, nesse passo, removida diante da declamação categórica pelo próprio gentio — claramente dissimulada — e de uma forma de apropriação confessa da *palavra de verdade do outro*.

Essa epifania é fertilíssima por razões consideráveis no contexto literário e no da análise crítica do discurso literário. Abreviadamente, posso dizer que a fecundidade das cartas abraçadas por essa epifania está no fato de elas permitirem avaliar estratégias discursivas — depuradas e bem dissimuladas — e elevarem, como em nenhuma outra epifania, as elocuições vieirianas para além de suas próprias fronteiras verbais, instalando e reconstituindo a presença da situação elocutória. Tudo isso sem contar com o efeito crucial de deixarem bem visíveis os marcadores do eixo comunicativo narrador-narratário e os procedimentos internos do texto, capazes de demarcar, categórica ou simuladamente, a presença do outro no espaço indeterminado entre o exercício declamativo e a ficção.

A bem dizer a verdade, em quase todas as cartas prosaísticas, Antônio Vieira faz expressas ou oblíquas referências aos índios brasílicos. Dissecar todos esses arranjos imagéticos e formatações discursivas seria tarefa inócua e desmedida. Resta destilá-las, submetendo-as a critérios capazes de exprimir algumas *constantes* — entre tantas filigranas de plasticidade que enriquecem as figurações.

A partir de indicações sugeridas pelo próprio jesuíta, percebo a predominância do que chamo de *virtudes gentílicas*, com as quais sigo o seguinte traçado: (i) a cordialidade ou a passividade do índio que fazem gerar a *declamação dos corações conquistados*; (ii) a heroicização e o martírio, propiciadores da *declamação épica*; e (iii) a persuasão do destinatário pelo afeto que vai produzir a *declamação pela conquista dos corações*.

Em carta escrita a D. João IV, datada de 08 de dezembro de 1655, Antônio Vieira decidiu dar ciência a el-Rei sobre os sucessos e os insucessos das missões aos sertões do Maranhão e do Pará (onde dizia ser maior o desamparo): ao Gurupá, que fica na boca do Rio das Amazonas; à grande ilha chamada *dos Joanes* (Ilha do Marajó); e ao rio de Pinaré, nos sertões maranhenses, de onde fizeram *descer* gente dos Guajajaras.

Neste mesmo ano mandaram os padres uma embaixada (como cá dizem) à nação dos Tupinambás, que dista trezentas léguas pelo mesmo rio acima, e é a gente mais nobre e mais valorosa de todas essas terras: e levaram tais novas alguns dos que vieram que, indo os padres buscar a todos, houve muitos que não quissem vir, dizendo que do bom trato que lhe faziam os padres bem certificados estavam, mas que só dos portugueses se temiam, e que enquanto não tinham maiores experiências de guardarem as novas ordens de V.M., que os padres lhes contavam, não se queriam descer para tão perto dos portugueses. Isto disseram e fizeram muito dos mais velhos daquela nação, e dos que pareciam entre eles mais prudentes, a quem seguiam os de sua obediência. Mas outros, a quem Deus parece tinha escolhido, se vieram de mui boa vontade com os padres. Chegaram a essa cidade do Pará na oitava de Todos os Santos, com sessenta canoas carregadas desta gente, em que vinham mais de mil almas, das quais no caminho foram algumas para o Céu; dos demais, estão já batizados os inocentes, e os adultos se vão catequizando.<sup>680</sup>

A narrativa da missão de padres jesuítas enviada aos Tupinambás — o mesmo povo relatado por Montaigne <sup>681</sup>, embora bem contextualizado em região distinta daquela onde se dá a narração vieiriana — é um grandiloquente exercício de declamação. Uma experiência declamativa na qual Vieira faz uso de derivações narrativas coerentes e idôneas o bastante para elaborar uma vivência postiça em comum entre o gentio, o português colonizador-escravizador e o missionário-salvífico. A pompa intencionalmente manuseada e falabilidade enviesada na ficção vieiriana são convidativas ao cotejo de algumas das cartas com as principais facetas do ensaio *Dos Canibais* — ressaltados, por óbvio, o estatuto discursivo e semântica da realidade em cada um dos autores.

Montaigne, no célebre diálogo entre o selvagem e o rei da França, percebe na figura do canibal brasileiro o uso da palavra livre e verdadeira que atinge em cheio o observador europeu, cuja sociedade “ [...] [seria] atravessada pelo antagonismo entre ricos e pobres [e]

<sup>680</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 334 (itálicos meus).

<sup>681</sup> *Apud* MALTA, *op. cit.*, pp. 147-158



ameaçada de rompimento [...]”<sup>682</sup> Vieira, em sua elocução missionária — bem distante do discurso do livre pensador francês — *não faz e não pretende fazer juízo* a respeito da violência da nação Tupinambá. Nem permite, em nenhuma passagem das cartas examinadas, que seu discurso seja perpassado pelo paradoxo apresentado pelo canibal em sua segunda resposta ao rei. A ideia predominante no fraseado vieiriano é a do encontro que estaria a *forçar* um momento de compreensão, não a explicitar uma dissensão.

Por isso, no discurso declamado sobre aquela nação indígena o jesuíta não endossa qualquer reminiscência de um povo violento — muito menos antropófago, como exibiam os registros históricos. Pelo contrário, Vieira apresenta-o como “[...] a gente mais nobre e mais valorosa de todas essas terras [...]”<sup>683</sup>

Parece existir certa similaridade entre a visão benévola do tupinambá vieiriano e a palavra da verdade, encarnada pelo canibal *montaigneux*.<sup>684</sup> Ela pode ser enxergada nas evidências de um mesmo lugar de colocação e de entonação da palavra do outro. Tanto em Vieira como em Montaigne a palavra — construída pelo primeiro e atribuída pelo segundo — pretende transpor a atitude avaliativa da realidade da pessoa do observador (*colonizador-missionário*) para a do observado (*colonizado-canibal-nobre-selvagem*). E, assim, o gentílico investe-se do poder de julgar o europeu.

Certamente, diante da impossibilidade de o jesuíta ver como *honrosa* a postura do selvagem que se deixa devorar pelo inimigo — a prática antropofagia é intencionalmente omitida para poupar severas e contumazes censuras —, o emblema de nobreza do Tupinambá deveria seguir trilhas imaginosas, dulcificantes e mais apreensíveis pelo destinatário da carta. A fidalguia do selvagem canibal, por motivos bem diversos dos apresentados por Montaigne, passa a ser a insígnia da narrativa que constrói (ou reconstrói) seu próprio estatuto discursivo, a partir da fixação na memória do destinatário ou do leitor ideal da carta vieiriana de *recursos*

---

<sup>682</sup> LESTRINGANT, *op.cit.*, p.531.

<sup>683</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 334.

<sup>684</sup> *Montaigneux* não é palavra dicionarizada, a despeito de vários adjetivos derivados de nomes próprios como, por exemplo, *ibsenien*, *ienne* (ibseniano, ana), *kafkaïen*, *iëne* (kafikiano, ana), *micelangélesque* (miquelangelesco) etc. Em virtude da proximidade da raiz entre *Montaigne* e *montagne* (montanha), optei pelo adjetivo *montaigneux*, seguindo a mesma sufixação, como em *montagneux* (montanhês).

*visuais* confiáveis — ou do “[...] *habitus* da memória figurada [...]”, de clara inspiração barroca, como observa Mendes.<sup>685</sup> (vi).

Na passagem transcrita da carta em foco, Antônio Vieira pretendia que a alteridade fosse exibida por uma estratégia discursiva facilmente demonstrável aos movimentos da alma, ao páthos do narratário. O que importava ao inaciano, em plano ideal, era o *dar a ver* — aquém ou além da verdade. Era *presentificar* a dignidade de uma nação de práticas tão asquerosas ao europeu, com o intuito de “dilatar afectos”<sup>686</sup>. Afetos que em Vieira deveriam ser reciprocamente certificados: por el-Rei, diante das estratégias textuais; pelos próprios índios, pelas práticas discursivas missionárias, porque — tentava convencer o jesuíta a el-Rei — os Tupinambás eram cordiais com os padres e só temiam os portugueses. Se não tinham medo dos missionários, só a estes caberia dar seguimento à tarefa das entradas e do controle do contingente de trabalho indígena, conforme previa a lei. Os portugueses não eram *corações conquistáveis* e não podiam *humanar-se* com um povo cujo *coração já fora retoricamente conquistado*.

Por esse motivo, os índios“ [...] [e]nquanto não tinham maiores experiências de se guardarem as novas ordens de V.M. [...] não queriam descer para tão perto dos portugueses [...] ”<sup>687</sup> Malgrado todos os percalços havidos com os colonizadores, os Tupinambás eram capazes de demonstrar sentimentos que o jesuíta soube pontuar com sua habitual destreza:

[Os] gentios nos [amavam], nos [recebiam] e nos [veneravam], e os cristãos, ainda religiosos e portugueses, eram os que nos [perseguiam e afrontavam], e sobretudo nos [perturbavam e impediam] o exercício de nossos mistérios e a conversão das almas, que [era] o que mais se [sentia].<sup>688</sup>.

De repente, eis a mais genuína *declamação dos corações conquistados*. Sem dúvida, depara-se nos fragmentos dessa carta com elocuições reveladoras de uma tentativa de conciliação entre universo referencial e o texto ficcional, com as quais o Padre Vieira

<sup>685</sup> MENDES, 1989, p.29.

<sup>686</sup> MENDES, 1989, p.31.

<sup>687</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 327.

<sup>688</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 337.

almejava obter a empatia do rei. No ânimo do jesuíta incrustava-se, tinhosamente, a retórica do paraíso terreal, no seu lado agradável e no seu lado real — desde que o “[...] agradável [fosse] o real [...]”<sup>689</sup>

O outro atributo que o Pajé-Açu reservou aos índios foi o da *martirização*. Em algumas cartas prosaísticas, o martírio ou a heroicização do gentílico alcançava a dramaticidade e a vivacidade de cenas de suplício dos primeiros cristãos, cujo pendor foi muito bem acolhido pelos jesuítas na aurora da Companhia.

Não se pode asseverar que Vieira chegou a escrever martirologios, a partir da vida dos (nem tão) virtuosos índios brasileiros, de sorte a delinear um gênero distinto em que predominassem tipos miraculosos ou lendários. É plausível aventar, porém, que certo tom de sublimidade conferido pelo jesuíta à declamação do discurso sobre o índio crescesse no solo do cotidiano, tendo por pano de fundo a realidade.

Também não há de se cogitar uma heroicização fundada no suporte bakhtiniano: um herói ideologizado, com uma concepção própria de mundo, personificada em sua ação e em suas palavras. Muito menos se imagina mergulhar a heroicidade do selvagem brasileiro em narrativas *anacrônicas* — mencionadas por Genette<sup>690</sup> — que “[...] postulam implicitamente a existência de uma espécie de *grau zero que seria um estado de perfeita coincidência temporal entre narrativa e história* [...]”

As compleições épico-narrativas sobre o índio brasileiro, emolduradas por Vieira nos Seiscentos, não configuram *topoi* formais do gênero e também não modelam rascunhos do estilo de narração romanesca que se disseminaria a partir do século XIX. Nada justificava o retorno a um passado explicativo, a uma tradição sagrada ou a uma protomemória: o Grande-Padre daquele gentio nu e livre de nascença era imaginativo — não dado a vertigens. Do mesmo modo, não lhe caberia a pretensão de instaurar um mito fundacional — cuja formulação acabou perdida em séculos da civilização do erradio.

Quando afiança ao índio brasileiro alguma índole épica, o Padre Vieira o faz por estrita *motivação retórica*. A carta na qual esse estímulo é evidenciado com mais limpidez foi

<sup>689</sup> PASCAL, *op.cit.*, p.137.

<sup>690</sup> GENETTE, Gérard. *Discours du récit*. Paris: Editions du Seuil, 1972; 1983 e 2007, p. 24. Segue o trecho original, por mim traduzido na citação: “[...] postulent implicitement l’existence d’une sorte de degré zero qui serait un état de parfaite coïncidence temporelle entre récit et histoire [...]” (itálicos meus).

a escrita a D. Afonso VI, em 20 de abril de 1657, mencionada epifania dos Brasis (letra *b*, subitem 3.4.2).

Vencidas, no prefácio da carta, as parcas linhas de adulações ao novo rei, o jesuíta seguia dando notícias dos trabalhos das missões, “[...] com mui conhecido proveito espiritual e salvação de muitas almas, assim dos gentios novamente convertidos como dos que já tinha nome de cristãos [...]”<sup>691</sup> Passados os salamaleques e as enunciações de estilo e sempre auto-elogiosas, a carta começava a tomar um rumo crítico, ao dar destaque extraordinário ao malogro da missão dos Pacajás — a chamada *Entrada do Ouro*, levada a cabo pelo portugueses para perseguir rastros imaginários do metal em terras indígenas.

Contava o jesuíta a el-Rei — sem o peso de consciência por ter integrado essa tarefa — que nesta entrada gastara-se em vão a vida de quarenta portugueses e duzentos índios. Dentre os últimos, havia morrido a maior parte pela fome e trabalho excessivo. Sentenciou Vieira a D. Afonso: “[...] Estas, senhor, são as *minas certas* deste Estado, que a fama das de ouro e prata sempre foi pretexto com que daqui se iam *buscar as outras minas, que se achavam nas veias dos índios, e nunca as houve nas da terra* [...]”<sup>692</sup>.

O processo de metaforização estabelecido entre as *minas de ouro e prata* e as *veias dos índios* não chega a inaugurar um *degré zero* das dramatizações instaladas a partir das narrativas que iriam seguir-se. É, entretanto, um artifício retórico proficiente para a captação de redes imaginárias e, acima de tudo, para o cruzamento destas num corpo narrativo individual e o comunitário.

A heroicização do selvagem — como estratégia discursiva — jamais possibilitaria pôr em contiguidade narração e História, nem na carta referida, nem noutras passagens epifânicas. A vivacidade dramática e a espetacularidade, conferidas por Vieira ao pequeno trecho transcrito, dão testemunho da acomodação do processo inédito de ritualização do sujeito narrado e da necessidade de preservação de um nexos de causalidade a partir daquela correspondência e ao longo dos procedimentos discursivos de persuasão do monarca-narratário.

---

<sup>691</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 342.

<sup>692</sup> *In: Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. I, p. 342 (itálicos meus).

Volto à carta em estudo e aos seus arriscados jogos retóricos. Vieira passa a confrontar, em dado instante, os grandes castigos impostos ao Faraó (por ter consentido, no seu reino, o injusto cativo do povo hebreu) com a *advertência divina* a Portugal — por ter sido marcado pela perda em um só ano de D. João IV, de seu primogênito e de sua primogênita. Na verdade, Antônio Vieira *instilava* contra a coroa portuguesa as repreensões dos céus, encobertos sob a mantilha do feito, jamais aceito pelo inaciano, de o falecido rei ter editado nova lei que alargava consideravelmente o cativo e o martírio dos índios. Mas vã é a ira sem força (*vana est sine viribus ira*) — Vieira bem o sabia.

*Se o sangue de um inocente deu tais vozes a Deus, que será o de tantos? E mais Abel, Senhor, salvou-se, e está no Céu. E, se uma alma que se salva pede vingança, tantos milhares e milhões de almas que, pelas injustiças deste Estado, estão ardendo no Inferno, tendo Portugal obrigação de justiça de as encaminhar para o Céu, que vingança pedirão a Deus? E, sendo isto assim, Senhor, só os que defendem esta injustiça são perseguidos; só os que salvam estas almas são afrontados; só os que tomaram à sua conta este tão grande serviço de Deus têm contra si todos os homens*<sup>693</sup>.

Nesse passo, o recurso à martirização passa a ser compartilhado: sofrem-na também os que são perseguidos por defenderem os índios, os que são afrontados por salvarem suas próprias almas e os que tomam a si tão grande serviço de Deus. O tornar-se igual ao gentílico, em sua condição heroicizada, certifica o papel sublime do missionário num espaço discursivo nebuloso. Essa simultaneidade na projeção épica exprime o expediente habilidoso do jesuíta de exaltar a pronúncia relacional de acontecimentos triviais.

Afinal, era perfeitamente viável que uma lei contrária aos interesses dos jesuítas vigorasse — como, de fato, passou a vigor contra a vontade de Vieira. Embora previsível, esse evento não era desejado pelo jesuíta, nem por seus companheiros. E contra essa lei injusta era mister lutar na mesma raiz heroicizante e martirizante de declamação do discurso do outro. Por meio desses expedientes, percebe-se que a entonação atribuída aos heroicos padres jesuítas era visível e utilitariamente justaposta à entonação construída para os indígenas.

Essas são, portanto, as elocuições que me permitem enxergar a declamação épica na epifania dos gentílicos.

---

<sup>693</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. I, p. 347 (itálicos meus).

O ápice das representações figurais do cotidiano é avistada, ainda nestas acumulações epifânicas do gentio, sob a feição declamatória feita em prol da *conquista dos corações*. Desta vez, as expressões figurais estão na *assimilação da palavra da verdade pelos donos do discurso nas zonas limítrofes das narrativas*. Embora nestas últimas representações os três mercadores dos deslocamentos prosaísticos sejam rigorosamente percebidos, sem cogitar-se a prevalência de um sobre o outro, a epifania em destaque demanda incursões mais intensas sobre elementos extratextuais, pois as enunciações foram feitas diante de uma ocasião histórica de grande visibilidade para o Padre Vieira.

O peso das circunstâncias então reinantes impõe salientar algumas flexões da presentificação como estratégia textual. Quando se retoma este marcador, não se deve perder de vista que a formação de uma situação de eloquência vai depender do somatório das estratégias textuais do autor da carta e da engenhosidade de sua narrativa. Esta operação não atinge o ponto idealíssimo de fazer coincidir a realidade com a narrativa, mas permite que a situação elocutória gere a aparência da realidade: a corda vibrante da prosaística de Vieira.

No caso dessa epifania, a situação elocutória é engastada pela contraface do processo de prefiguração do paraíso terreal em terras brasileiras. Não havia qualquer novidade neste processo. Havia apenas uma nova expressão que se traduziu no refinamento dos mecanismos de desfiguração do éden tropical, seguido pelo modelo discursivo jesuítico — submetido a acontecimentos gradativamente absorvidos e interpretados no dia a dia do gentio a ser missionado.

A situação de elocução presumia uma referência a uma situação espaço-temporal que, por sua vez, devia ser domada por novos mecanismos de ritualização. As expectativas da ação missionária há muito desviaram-se dos relatos paradisíacos para atender às demandas do desgastado tecido imaginário europeu. A lógica do novo procedimento era bem diversa: elaborar redes imaginárias sobre o gentio, de forma a suscitar-lhe uma *consciência precariíssima e imediata*, além do vínculo com a civilização católica.

As narrativas deveriam corresponder às expectativas causadas aos gentílicos — embevecidos diante dos recursos visuais e das *démarches* repulsivas da língua que lhes tentavam impor. Do lado dos jesuítas, esperava-se (ou se fraudava) a assimilação de formas ficcionais e de gestos memoráveis, capazes de inaugurar o tempo cristão sobre o imaginário

do selvagem. Para tanto, muito contribui “[...] o *deslumbramento visual* com que, por assim dizer, se hipnotizava o selvagem [...]” , segundo registra Azevedo<sup>694</sup>. Era comum os missionários levarem nas suas expedições altares portáteis, candeias, paramentos, imagens, “[...] tudo o que em suma podia, pelo brilho e solenidade, tocar vivamente as imaginações singelas [...]”<sup>695</sup>.

No ato da conversão, a plasticidade daqueles espíritos cândidos era tal que surpreendia os missionários. “Não há gentios no mundo que menos [repugnassem] à doutrina da fé, e mais facilmente a [aceitassem] e [recebessem] que estes Brasís”, notava Antônio Vieira. Mas também nenhuns mais volúveis e em que tão pouco durassem as impressões: “[Havia]-de-se estar sempre ensinando o que já [estava] aprendido, e [havia]-de-se estar sempre plantando o que já [estava] nascido [...]; esta [era] uma das maiores dificuldades que tem aqui a conversão”<sup>696</sup>.

O efeito da plasticidade voltado aos espíritos cândidos não era a verdadeira inquietação de Antônio Vieira. Isso porque sobre aquela gente importava mesmo era abarrotar o completo estofo imaginário da civilização cristã com toda a sua ritualização, sua imagética (independente de ordenamentos) e sua lógica. Era o que cria o jesuíta e usava como argumento diante do rei: as almas daquela gente já tinham sido subjugadas pela fé — ou por métodos seculares, quando justificável o uso de armas, segundo revela, acrimonicamente, o mesmo biógrafo.<sup>697</sup>

A *espetacularização* fazia-se necessária quando o Grande-Padre precisava dar sustento à situação elocutória no polo do narratário. Neste caso, o *artifício da imediatidade* ou da *presentificação dos atos de conversão* do gentio exigiam incansável esforço de reconstrução das circunstâncias, possibilitando a interpretação favorável de um rei não muito afável. Quando se transitava nesses solos discursivos escorregadios, esta última modalidade epifânica de declamação surgia *suptilissima*: acabava sendo uma *declamação sobre outra declamação* (a declamação própria de Vieira sobre a declamação *do discurso em nome do índio*). Era

<sup>694</sup> In: *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 368 (itálicos meus).

<sup>695</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 368.

<sup>696</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p.369. O trecho final da citação é do Sermão do Espírito Santo.

<sup>697</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p.368.

também a enunciação que mais exigia valoração política: pedia a chancela do dono do poder diante da evidência de tantas almas conquistadas por Cristo e tantas outras colhidas ao domínio do império português.

A carta que arrasta a força dessas sutilidades foi a escrita a el-Rei D. Afonso VI, em 28 de novembro de 1658. Como de hábito em outras missivas, o Padre Vieira foi copioso na descrição das conquistas dos novos povos. Pavoneava-se, desde o prólogo, ao afirmar que enquanto na Europa “[...] [vencia] Deus com sangue, com ruínas, com lágrimas e com a dor da cristandade: cá [vencia] sem sangue, sem ruínas, sem guerra e ainda sem despesas [...] tanto [ia] engrossando e crescendo nos povos, nações e províncias que [a Igreja ganhava e adquiria] na América”<sup>698</sup>

A razão de o jesuíta espichar tanto a carta não foi outra senão gabar-se da missão dos Nheengáibas, ocorrida no norte do Pará, na boca do rio *das Amazonas*. Tratava-se de uma nação de línguas diferentes e dificultosas que, a princípio, receberam os conquistadores com amizade. Passado algum tempo, experimentaram a falsidade e o cativo dos portugueses, tomaram as armas em defesa da liberdade e começaram a fazer guerra em toda parte. Segundo Saraiva<sup>699</sup>, o próprio Vieira parece ter considerado essa missão “[...] forçada, não voluntária [...]”<sup>700</sup> por razões de oportunidade: “[...] tratava-se de um brilhante serviço ao rei, para mostrar a superioridade das armas dos jesuítas em relação aos homens de guerra [...]”<sup>701</sup> O objetivo da empreitada era colocar sob a alçada dos padres uma população que Vieira estimava em 40.000 almas — presas cobiçadíssimas pelos colonos.

Afora o recurso da espetacularização, a narrativa — mais do que em qualquer outra carta vieiriana — não podia prescindir de apetrechos discursivos da presentificação dos fatos, de sorte que a contextura entonacional desse a parecer como real a experiência vivida. E, por via de consequência, pudesse ser austeramente considerada por D. Afonso. Conforme se comprovaria mais tarde, o projeto republicano estava exposto a sua última e mais ousada jogada. Nunca o Pajé-Açu exibira tanto suas estratégias textuais. Nunca fizera tamanho

---

<sup>698</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, pp. 409-10

<sup>699</sup> SARAIVA, *História e Utopia*, p. 41.

<sup>700</sup> SARAIVA, *História e Utopia*, p. 41.

<sup>701</sup> SARAIVA, *História e Utopia*, p. 41.



esforço para manter-se em pé no cipoal discursivo de sua república. O jesuíta, naquelas complexas derivações narrativas, já era um funâmbulo trêmulo e apreensivo diante de seu único espectador e narratário, pronto para cair em chão lamacento. Vieira e seu plano republicano estavam a perigo — *affecteda republica* (a república está abatida) — e o inaciano havia de sustê-lo a todo custo.

O relato da missão dos Nheengaíbas é extenso e conduzido magistralmente pela labilidade do autor. Não lhe bastou registrar serem esses índios inconquistáveis pela ousadia, pela cautela, pela astúcia e pela constância de sua gente. Ou pelo fato de residirem num sítio inexpugnável com o que os fortificou a natureza. Era preciso ir pontuando estratégias textuais com as personagens envolvidas na trama real e recolhidas na situação elocucional da carta.

Vieira considerou primordial em seu relato dar um passo atrás na História e marcar que o Padre João de Sotomaior (seu antecessor como vice-provincial), no ano de 1655, navegou e pisou todos os sertões daqueles índios, “[...] [dentre] os quais [...] ficou uma imagem de Cristo Crucificado, que trazia no peito, a qual mandou a um principal [chefe] gentio, em fé da verdade e paz com que esperava por ele; o que o bárbaro não fez, nem restituiu a sagrada imagem [...]”<sup>702</sup>

Ainda com pé nos registros históricos, o inaciano assinalava em sua narrativa que as autoridades suspeitavam que aquelas nações mantinham algum comércio com os holandeses. Tal fato tornava urgente a entrada nas terras dos Nheengaíbas, antes que a união com os holandeses pusesse a perder todo o estado. Resolvidas a necessidade e guerra por voto das pessoas eclesiásticas e seculares, uma vez consultado o padre Antônio Vieira, este sugeriu que se oferecesse primeiro a paz aos Nheengaíbas, “[...] sem soldados nem estrondos de armas que a fizessem suspeitar [...]”<sup>703</sup> Tomou o jesuíta à sua conta e risco ser mediano da proposição de paz.

Despachou dois índios principais com uma carta-patente com sua firma a todas aquelas nações, na qual assegurava que por ordem de el-Rei tinham-se acabado para sempre os cativeiros injustos “[...] e todos outros agravos que lhes faziam os portugueses [...]”<sup>704</sup>

---

<sup>702</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 415.

<sup>703</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 416.

<sup>704</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 416.

Tempos depois teriam voltado os dois embaixadores “[...] vivos e mui contentes [...]”<sup>705</sup>, trazendo sete dos principais Nheengáibas acompanhados de muitos índios daquelas nações. Foram recebidos com alegria e aplauso e com escusas pelas guerras passadas, atribuídas à “[...] pouca fé e razão eu tinham guardado os portugueses [...]”<sup>706</sup>. Concluíram os chamados principais, dizendo assim:

*Mas, depois que vimos em nossas terras o papel do Padre grande [Pajé Açú], de que já nos tinha chegado a fama que por amor de nós e da outra gente da nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado El-Rei para todos nós as cousas boas; posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mas que pela relação deste nossos parentes, logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito que, esquecidos totalmente de todos os agravos dos portugueses, nos vimos aqui meter entre suas mãos, e nas bocas de suas peças de artilharia: sabendo decerto que, debaixo das mãos dos padres, de quem já de hoje a diante nos chamamos filhos, não haverá quem nos faça mal*<sup>707</sup>.

Estas razões “tão pouco bárbaras”<sup>708</sup> desmentiam a fama de “fereza e barbaria”<sup>709</sup> dos Nheengáibas – “[...] e se estava vendo nas palavras, nos gestos, nas ações e afectos com que falavam o coração e a verdade do que diziam [...]”<sup>710</sup>. O vice-provincial dos jesuítas queria logo partir com eles para suas terras. Mas os índios pediram-lhe licença para que *descessem* uma aldeia para a beira do rio e edificassem uma casa e uma igreja para que pudessem receber o padre. E fixaram para o dia de o São João — “[...] nome conhecido entre os gentios, pelo qual distinguem o inverno da primavera [...]”<sup>711</sup> — a data da visita.

E assim foi cumprido. O Padre Vieira seguiu num comboio de doze canoas acompanhado dos principais de todas as nações cristãs e de somente seis portugueses com

<sup>705</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 416.

<sup>706</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 416.

<sup>707</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, pp.416-7 (itálicos meus).

<sup>708</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 417.

<sup>709</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 417.

<sup>710</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 417 (itálicos meus).

<sup>711</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 417 (itálicos meus)

apenas o sargento-mor de praça, “[...] por mostrar maior segurança [...]”<sup>712</sup> Foram recepcionados pelos Nheengaíbas duas léguas antes do porto numa canoa “[...] empavesada de penas de várias cores, tocando buzinas e levantando pocemas, que são vozes de alegria e aplauso com que gritam todos juntos a espaços [...]”<sup>713</sup>

A primeira coisa que fizeram logo que arrastaram a canoa dos padres foi presentear o Padre Vieira a imagem de Santo Cristo do Padre João de Sotomaior que há quatro anos estava em poder daqueles índios — sobre o qual “[...] se tinha publicado que os gentios tinham feito em pedaços, e que por ser de metal a tinham aplicado a usos profanos”<sup>714</sup> Receberam os jesuítas “[...] aquele sagrado penhor com os afetos que pedia a ocasião [...]”<sup>715</sup>, reconhecendo os padres, os portugueses e os índios que “[...] a este *Divino Missionário* [...]”<sup>716</sup> (*sic!*) se deviam os feitos maravilhosos da conversão e mudança tão notável dos Nheengaíbas.

A esse encontro veio juntar-se a nação dos Mamaianases, dos quais havia maior receio por sua maior ferocidade. Reunido bastante número de principais, os jesuítas deram ordem ao juramento de obediência e fidelidade, “[...] para que se fizesse com toda a solenidade de cerimônias exteriores (*que valem muito com gente que se governa pelos sentidos*) [...]”<sup>717</sup> — admite Vieira<sup>718</sup>.

*Disse missa* o próprio Padre Antônio Vieira, “[...] num altar ricamente ornado, que era da adoração dos Reis, à qual missa assistiam os gentios, *de joelhos* [...]”<sup>719</sup>. Vieira assinala a *grandíssima consolação* para os gentílicos, *que*

---

<sup>712</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 417.

<sup>713</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, pp. 417-8.

<sup>714</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 418.

<sup>715</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 418.

<sup>716</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 418 (itálico meu)

<sup>717</sup> *In: Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 419.

<sup>718</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 419 (itálico meu).

<sup>719</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 419 (itálicos meus).

*batiam nos peitos e adoravam a hóstia e o cálix “[...] com tão vivos efeitos daquele preciosíssimo sangue que, sendo derramado por todos, nestes, mais que em seus avós, teve sua eficácia”*<sup>720</sup> Tudo muito apropriado e ajustado a selvagens panteístas.

Depois da missa, assim revestido nos ornamentos sacerdotais, fez o padre uma prática a todos, em que lhes declarou pelos intérpretes a dignidade do lugar em que estavam, e a obrigação que tinha de responder, com limpo coração e sem engano, a tudo que lhes fosse perguntado, e de o guardar inviolavelmente depois de prometido. E logo fez perguntar a cada um dos principais se queriam receber a fé do verdadeiro Deus e ser vassalos de El-Rei de Portugal, assim como o são os portugueses e outros índios das nações cristãs e avassaladas, cujos principais estavam presentes declarando-se juntamente que a obrigação de vassalos era haverem de obedecer em tudo às ordens de S.M., e ser sujeitos a suas leis, e ter paz perpétua e inviolável com todos os vassalos do mesmo senhor, sendo amigos de todos os seus amigos, e inimigos de todos os seus inimigos; para que nesta forma [gozassem] livre e seguramente de todos os bens, comodidades e privilégios que, pela última lei do ano de 1655, eram concedidos por S.M. aos índios deste Estado<sup>721</sup>.

À conclamação feita por Vieira *todos os principais das nações presentes à missa teriam respondido afirmativamente*, exceto um, chamado Piyé — “[...] o mais entendido de todos, [que] disse que não queria prometer aquilo [...]”<sup>722</sup>. Argumentava esse comandante indígena que as perguntas que os padres lhes faziam deveriam ser dirigidas aos portugueses, “[...] porque eles sempre foram fieis a el-Rei, e sempre o reconheceram por seu senhor desde o princípio desta conquista [...]”<sup>723</sup> Mas esta amizade e obediência se quebrara por parte dos portugueses. *E estes é que deveriam refazer suas promessas que tinham quebrado tantas vezes.*

<sup>720</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 419 (itálicos meus).

<sup>721</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, pp. 419/420. (itálicos meus).

<sup>722</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 420.

<sup>723</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 420 (itálicos meus).

Foi festejada a razão do bárbaro, e agradecido o termo com que qualificava a sua fidelidade; e logo o principal, que tinha o primeiro lugar, *se chegou ao altar onde estava o padre, e, lançando o arco e flechas a seus pés, posto de joelhos, e com as mãos levantadas e metidas entre as mãos do padre, jurou desta maneira: “Eu, fulano, principal de tal nação, em meu nome e de todos meus súditos e descendentes, prometo a Deus e a El-Rei de Portugal a fé de nosso Senhor Jesus Cristo; e de ser (como já sou hoje em diante) vassalo de S.M.; e de ter perpétua paz com os portugueses, sendo amigo de todos seus amigos e inimigo de todos seus inimigos; e me obrigo assim o guardar e o cumprir inteiramente para sempre”*. Dito isto, beijou a mão do padre, de quem recebem a bênção; e foram continuando os demais principais por sua ordem na mesma forma<sup>724</sup>.

A bem-aventurança do destemido Piyé incitou os espíritos dos portugueses ali presentes que “[...] tiraram as balas dos arcabuzes, e a lançavam no rio e disparavam sem bala, e logo uns e outros principais quebraram as frechas (*sic*), e tiraram com os pedaços ao rio, cumprindo-se aqui a letra: *Arcum conteret et confringet arma [...]*” (fenda-se o arco, quebrem-se as armas).<sup>725</sup>

Aqui se exhibe um dos grandes monumentos da prosaística de Vieira: aclamar a peripécia sobre-humana do Divino Missionário (ele próprio) que, após tanto padecer no cotidiano adverso da ação missionária, lograra êxito na conversão à cristandade e à vassalagem de el-Rei povos cruéis e ferozes. Daí porque, concluídos os relatos tão coerentes com uma *gesta plural e postiça*, os acontecimentos discursivos coletivos ou individualizados haviam de invocar sua própria *doxologia* — a glorificação do fruto colhido na concretude do sofrimento do índio e dos missionários. Isso fica demonstrado na fórmula sacramental da *conversão das conversões*, Fica subentendida na poderosa imagem presentificada ao final da extraordinária carta:

<sup>724</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p.420 (itálicos meus)

<sup>725</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p.421. Vieira cita parte do *Liber Psalmorum*, 45:10. Texto original da Vulgata: “[...] *arcum conteret et confringet arma et scuta conburet in ign [...]*”, “partiu os arcos, quebrou as lanças, queimou os escudos.” (tradução minha).

Rematou-se *este triunfo da fé com se arvorar no mesmo lugar o estandarte dela, uma formosíssima cruz*, na qual não quiseram os padres que tocasse índio algum de maior qualidade; *e assim foram cinquenta e três principais os que a tomaram aos ombros e a levaram, com grande festa e alegria, assim dos cristãos como dos gentios, e de todos foi adorada*<sup>726</sup>.

Nesse momento glorioso, o Padre Vieira queria esboçar a seu narratário uma *doxologia humanada* — sem, entretanto, abdicar das virtudes divinas às quais sempre glorificou no húmus brasílico. Pelo triunfo da fé sobre a barbárie e no ato final de adoração de todos os gentios à Santa Cruz, o jesuíta queria tornar presente a doxologia *também* como experiência das realidades humanas, por ele narradas e declamadas ao coração empedernido de el-Rei. Por encerrar uma catarse paramentada pela fé católica, a carta em questão não podia prescindir de variações narrativas sacramentalmente formais, embora substancialmente prosaísticas. Elocuções não algorítmicas nem cartesianas — apenas impuras e irreduzíveis.

O *script* da república vieiriana recolhe presentificações de fatos e de pessoas envolvidas na cena cotidiana, mediante exhibições. E nelas há graduações de intensidade e de clareza da ação presentificada. Tudo vai depender do aumento ou diminuição gradativa do efeito da ação narrada, na plenitude com que a situação de elocução é alcançada pelo narratário.

A retenção de imagens pelo narratário demanda, por vezes, grande empenho textual de Antônio Vieira, no caso de as ações alcançarem territórios da extratextualidade. Esse expediente fica bem evidenciado quando, por exemplo, o Pe. Antônio Vieira — a pretexto de enaltecer seu papel como Grande Padre “[...] que por amor de nós e de outra gente de nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto [...]”<sup>727</sup> — declama pela voz dos Nheengaibas a extrema confiança conferida à palavra dos padres em detrimento à dos portugueses.

Veja-se também a artificialidade descarada da cena em que os chefes das nações indígenas declaravam a vontade de receber a fé católica e o de dever vassalagem a el-Rei, a todo tempo reconhecido como senhor “[...] desde o princípio desta conquista [...]”<sup>728</sup> Vieira fez acenos nesses trechos e em outros de seu epistolário régio a uma legítima *estética*

<sup>726</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, p.421 (itálicos meus).

<sup>727</sup> In: *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, p. 417.

<sup>728</sup> VIEIRA, *Cartas*, João Lúcio de Azevedo, vol. 1, p. 420.

*prosaística* — arrisco dizer. E sob essa perspectiva costumava apresentar cenas dramáticas, como aquela em que se *festejou* a razão de Piyé e este, jogando suas armas ao chão, pôs-se de joelhos e prometeu a Deus e a el-Rei a paz perpétua com os portugueses. Nada mais artificial e vierianamente prosaístico.

Dentre tantas declamações da palavra da verdade, a declamação pela conquista de corações — uma declamação justaposta, entrecruzada e nada castiça — é a que menos alcança a neutralidade do autor da elocução. Por insistir na imediatidade da cena presentificada e no seu impacto sobre o narratário, Antônio Vieira tem urgência em revolver desejos-chaves do imaginário medieval, reabilitando-os no contraforte semântico da geometria tétrica das carnificinas. Com efeito, ele sempre se viu como voz e porta-voz da palavra de verdade dos gentílicos, ainda que não tivesse como validá-la na irrupção dos acontecimentos discursivos. Sempre sonhou com uma república possível — *ad beneplacitum* (ao beneplácito) do príncipe, é verdade — embora tivesse a certeza de que um golpe de misericórdia ao seu projeto havia de ser trágico e inexorável.

Figuração e consumação radicam em acontecimentos e fenômenos reais e históricos<sup>729</sup> — essa é uma assertiva válida para a escrita epistolar de Vieira. As cartas prosaísticas aqui estudadas não põem travas às manifestações epifânicas da república missionária, nem negam o abortamento dessa ideia. Entre a figuração e o aniquilamento do projeto repúblico, o jesuíta percorre caminhos mais contraditórios do que coerentes — impuros, portanto. A prosaística vieiriana — como toda prosaística — não é um compêndio de seriações históricas e lógicas de um viver habitual capaz de mecanizar o espírito humano num moto perpétuo. Porque tanto em Vieira quanto em outros escritores prosaísticos nem a falta de nexos é marca da dissimulação, nem a coerência é marca da verdade. *Non enim possum aliquid adversus veritatem sed pro veritat* (Porque nada podemos contra a verdade, porém, a favor dela).

---

<sup>729</sup> AUERBACH, 2004, p. 171.

\*

Notas

---

- (i) Eisenberg (*op.cit.*, p. 22) noticia que, por meio de um documento que ficou conhecido como *Plano Civilizador* (1558), Nóbrega propôs a criação de uma nova instituição, as *Aldeias*, que estariam aptas a abrigar um grande número de índios que tivesse consentido em submeter-se ao governo dos jesuítas, em troca de proteção contra as agressões dos colonos. Diz o mesmo professor (*op. cit.*, p. 22): “[...] No mundo colonial espanhol, através da *encomienda*, Bartolomeu de las Casas e os dominicanos haviam encontrado uma maneira de conciliar o interesse de colonos no trabalho dos índios e a determinação papal na bula *Sublimus* (1537), segundo a qual todos os nativos do Novo Mundo eram homens livres: os índios passariam a vender sua mão de obra aos colonos. No sistema das Aldeias, esse problema foi resolvido de outra maneira. Segundo Nóbrega, os índios que se recusassem a entrar nas Aldeias poderiam ser escravizados pelos colonos através de uma *guerra justa movida pelas autoridades coloniais. Para Nóbrega, a ameaça da violência, justamente aplicada não significava coerção; pelo contrário, dizia ele, os índios ‘consentirão por medo [...]’*” (itálicos meus). Malgrado a bula papal, a própria escravatura, como instituição, era legitimada pela Igreja como resultante do pecado original. A escravidão era má, porém justa e necessária para a ordem do mundo. Vainfas (*op.cit.*, p. 53) registra que São Tomás de Aquino — leitura obrigatória na formação dos jesuítas — “[...] dera formato definitivo à legitimação do trabalho servil, no século XIII, baseado em Aristóteles: uns nasciam para mandar, outros para obedecer [...]”. A propósito, Nóbrega, Anchieta e mais tarde o próprio Vieira, não hesitavam sobre o que mais convinha sobre esta questão. Dizia Nóbrega (*apud CIDADE, A literatura portuguesa e a expansão marinha*, p. 233): gente brutal que é, deixada em liberdade, poucas almas inocentes dela se colhia “[...] que aos céus mandávamos [...]”. Impunha-se “[...] pregação incessante, incessante assistência paternal, mas também *temor e sujeição* que abrem os caminhos do *amor* e



condicionam a eficácia da *acção* [...]” (CIDADE, *A literatura portuguesa e a expansão marinha*, itálicos originais). *A espada e a vara de ferro* — eis o que Anchieta chega a aconselhar, no desespero de por meios suasórios extinguir a luxúria e a antropofagia.

(ii) Diz Saraiva (*História e utopia*, p. 46) a respeito: “[...] é de crer que a venda de escravo não fosse prática corrente na Companhia. Em contrapartida, é de crer que os jesuítas, cujo maior cuidado era povoar as suas aldeias de escravos livres, não fariam nas suas missões o número de escravos bastante para acudir aos pedidos dos colonos. Por outro lado, parece que realmente, as queixas dos moradores eram fundamentadas pelo menos no que se refere ao trabalho que lhes devia fornecer os índios livres [...]” Azevedo (*História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 344) afirma de forma mais contundente, que a máquina aplicada a fabricar cativos, com o material das conversões e resgates, não interrompia o ser labor. Mais adiante, o mesmo biógrafo de Vieira, após tecer considerações sobre o ritual utilizado para a conversão dos Nheengaibas, inquire, sem muitos rodeios: “[...] Como, pois, de um para outro instante, as feras bravas, domadas, recebiam o jugo que uma criatura inerme, somente em doces palavras, lhes impunha? Como aceitavam de chofre a fé católica, com a complicação de seus mistérios, doutrinas, ritos e orações, que sua inteligência rude de modo algum podia compreender? Vieira desvenda o segredo da atração, a que obedeciam as multidões, partindo no séquito dos padres e deixando a liberdade de suas brenhas, pelo, *sob o disfarce do aldeamento, era na realidade, o cativoiro* [...]” (AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo I, p. 369, itálicos meus)

(iii) A ideia do rei-filósofo foi elaboração platônica que mais seduziu a Cícero. A ela Cícero dedicou seu projeto vital, de Stroh (*op. cit.* p. 65) na tentativa de tornar real a felicidade se os reis fossem filósofos ou se os filósofos, reis. Mais tarde, também seriam fiéis a este anseio: Sêneca, Marco Aurélio e Frederico, o Grande.

(iv) Bakhtin (*Estética da criação verbal*, p. 262) afirma que a heterogeneidade dos gêneros discursivos pode parecer tão grande que “[...] não há nem pode haver um plano único para seu estudo [...]”. A heterogeneidade funcional, como se pode pensar — continua o pensador — “[...] torna os traços gerais dos gêneros discursivos demasiadamente abstratos e vazios [...] A isto provavelmente se deve o fato de que a questão dos gêneros discursivos nunca foi verdadeiramente colocada. Estudavam-se — e mais que tudo — os gêneros literários

[...]” (BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 262) De fato, quando me refiro às cartas como gêneros discursivos estou afastando a concepção que vem desde Goethe (*apud* REIS & LOPES, *id. ibidem*, p.47), que falava das formas naturais e das espécies literárias. Também considero inapropriada a postulação da moderna teoria literária que faz distinção entre categorias abstratas, universais literários desprovidos de vínculos históricos rígidos (os modos: lírica, narrativa e drama) e categorias historicamente situadas e apreendidas por via empírica (os gêneros: romance, conto, tragédia, canção, etc.

(v) Nessa demarcação, considero importante registrar que o processo de presentificação não se confunde com o “movimento de presentificação” aludido por Bosi (*apud* VIEIRA, *Essencial Padre Antônio Vieira*, p. 116). Segundo este autor, não cabe dúvida de que Vieira “[...] usa e abusa do processo de transposição — dos tempos, dos espaços, das pessoas — tanto nos sermões como nos escritos proféticos [...]” (BOSI, *apud* VIEIRA, *Essencial Padre Antônio Vieira*, p. 116) (Note-se que Bosi não faz alusão às cartas). Suponho — com apoio em Bosi (*apud* VIEIRA, *Essencial Padre Antônio Vieira*, p. 116) — “[...] que este movimento de presentificação aclare o sentido de vários traços de estilo que recorrem nos sermões e nos escritos proféticos de Vieira. Se esta hipótese for acertada, é possível percorrer o círculo hermenêutico e ir do todo semântico às partes, no caso, aos procedimentos de estilo que tecem os discursos do pregador [...]”

(vi) Margarida Vieira Mendes (1989, p.30), discorrendo sobre a *mnemotecnia*, reporta-se no Livro II do *De Oratore*, de Cícero, no qual ele explica a invenção da arte da memória, contando a história da Simônides, único sobrevivente de um terremoto ocorrido após participar de um banquete. A identificação dos cadáveres convivas, irreconhecíveis debaixo dos escombros, só lhe foi possível por recordar o lugar que cada um havia ocupado na sala do banquete. A dimensão espacial da memória, segundo a professora portuguesa, repercute na distribuição geométrica e arquitetônica do discurso vieiriano, “[...] erguido sobre esteios resistentes, num travejamento rigoroso e inabalável [...]” (MENDES, 1989, p. 30). Margarida Mendes remete-se ao *Sermão da Sexagésima*, na qual se evidencia a “mnemotecnia por detrás”. Continua a autora: “[...] Não há dúvida que esse geometrismo da construção barroca, onde a extensão não é somativa, mas multiplicativa, foi propiciado pelo hábito das mnemotécnicas. Creio que a natureza retórica do famoso visualismo

*barroco em uma existência dupla: de um lado, a persuasão da ouvinte por meio do pathos, já que o dar a ver, o ante oculos ponere, dilata os affectos; d'outro lado, a formação da memória por meio de ajudas visuais (sensibilia) é do sistema de correlações topológicas [...]*" (MENDES, 1989, p. 31, itálicos meus). Muito embora as considerações tecidas por Mendes digam respeito ao discurso sermonário, parece adequado apropriar-se da retórica do visualismo barroco em algumas cartas prosaísticas.

## CAPÍTULO IV

### 4. AS PAUTAS LITÂNICAS: DESALENTOS POR EL-REI NÃO REVIVIDO

“ O que está em baixo, o mais baixo,  
será o primeiro a subir, a ser salvo.  
Toda a poalha ascendente  
por face, por tamanho e por gosto.  
A poeira-rei, a poeira entronada  
ao cimo com a coroa de si mesma [...]”  
Duarte Drummond Braga <sup>730</sup>

“[...] [É] quando a catástrofe chega que a fatalidade se mede  
em tudo o que tem de divino, e foi pena que não fosse esta a  
lição essencial que tivéssemos tirado da tragédia grega; com  
pena foi que só tivéssemos olhado o fatalismo dos árabes pelo  
seu lado superficial.”

Agostinho da Silva <sup>731</sup>

#### 4.1 – Interpelações sobre o talho canavalesco nas *Esperanças de Portugal*.

A tarefa de examinar as litánias de Vieira exige que as investigações a serem feitas nas *Esperanças de Portugal* sejam anotadas nas adjacências do plano prosaístico. Isso não veda que algumas marcações bem diferenciadas sejam cravadas pela célebre carta no eixo comunicativo narrador-narratário — o mesmo considerado nas cartas epifânicas. Embora encerrando um discurso arcano e escatológico, a carta escrita por Vieira ao Bispo do Japão — em sua disfarçada intenção de atingir destinatários incertos — insere uma situação elocucional formalmente semelhante a qualquer carta. A missiva ora em estudo foi capaz de inscrever a distância entre o tempo e o espaço da narração e o posicionamento do leitor real de maneira extremamente vantajosa para o extravasamento do discurso sibilino, que — a

---

<sup>730</sup> BRAGA, Duarte Drummond de. Dois poemas do livro *Oito Votos*. Revista Nova Águia, n. 2. Associação Agostinho da Silva. Sintra, Portugal: Zéfiro Edições, 2008, p. 144.

<sup>731</sup> SILVA, Agostinho da. Cruz, política e dinheiro. In: *As aproximações*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960, p. 52.

bem da verdade — desconhecia a mecânica discursiva habitual das cartas e da literatura epistolar.

No caso das cartas prosaísticas — como parece ter ficado demonstrado —, por mais abstrata e artificiosa que seja a situação de elocução narrada, as estratégias textuais, brotadas da criatividade narrativa, asseguravam uma interpretação que tendia a ser constante e evolutiva relativamente à situação de elocução fixada pelo destinatário. Estas situações rendiam a aparência de realidade no pertencimento do texto suficientes para assegurar algum convencimento aos reis-destinatários. Essa força caleidoscópica de mudança, no entanto, não era carregada com igual intensidade no caso das *Esperanças*. Nelas não havia abrigo para mecanismos referenciais objetivados. Tudo nesta carta se arraigava ao numinoso, tudo se liquefazia na retórica da sublimidade, da atemporalidade e da irrealidade.

Na carta sobre a qual passo, a debruçar fica claro o dinamismo construtivo e estruturante da “fenomenologia quintoimperial” — tal como percebido por Esteves Borges<sup>732</sup>. Essa fenomenologia especialíssima é avistada “[...] a partir de uma temporalização que, de Deus para o homem, toda história manifesta como um integral tempo oportuno e decisivo para que o homem nele se divinize [...]”<sup>733</sup> Nas *Esperanças*, não mais a narrativa instaura o tempo pela inventividade. A atemporalidade e a irrealidade dão substância ao material ficcional para que o marcador temporal seja percebido como algo que deve ser real e deve continuar sendo a despeito de toda a imaterialidade que encerra.

Aqui não há que se falar em tempo humanado ou a ser instaurado em experiências cotidianas ou em feitos apenas re-presentados como realidade. A ordem narrativa das cartas prosaísticas cede passo à precariedade da condição humana. O homem é só húmus em mãos divinais: é barro moldado pelas mesmas mãos que governam a espera pela ressurreição de um rei — não mais o triunfo do sonho republicano.

Vieira explicitava nas *Esperanças* seu mais rematado silogismo e sua mais cartesiana doideira: “[...] *O Bandarra é um profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quanto há-de obrar muitas coisas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando, logo*

---

<sup>732</sup> *Id. ibidem.*, p. 99.

<sup>733</sup> ESTEVES BORGES, *op.cit.*, p. 99.

*El-Rey D. João o quanto há-de ressuscitar [...]*<sup>734</sup> O Pajé-Açu — já bastante arranhado nas lides seculares — dava um giro no seu astrolábio discursivo: resolvera medir-se no logos vivo, transformador e ordenador de Deus, em sua ação sobre a realidade. A Vieira fadigavam em demasia o impudismo e as febres intermitentes, contraídas por tanto labor missionário. Há muito já estalavam as colunatas de seu projeto repúblico. Sobravam ao jesuíta os desalentos de uma portugalidade desmedida — quase inconsequente. Quando tudo parecia-lhe ruir, restava o chamamento da eterna alma portuguesa. Por que não esbrasear a autoestima do seu povo e não convocar seus patriotas àquela que haveria de ser a “[...] grande empresa universal de transformação do mundo, com todos os outros povos[...]<sup>735</sup>?

A postura discursiva, avistada na carta ao Bispo do Japão, não impede o aproveitamento dos marcadores já evidenciados no capítulo anterior para mostrar a trama prosaística de cartas epifânicas. Esses balizamentos, por óbvio, não têm aqui idêntica amplitude e finalidade. Mas se prestam a confrontos ou a interpelações — textuais ou extra-textuais — que delatam situações de elocução e estratégias discursivas incomuns e notadas com algum esforço. A carta investigada é, sem perplexidade, o mais atrevido exercício declamatório jamais praticado por Vieira. O jesuíta nela apresenta um ambicioso plano messiânico: sacudir o mito sebástico e transmiti-lo para *persona* fatídica de D. João IV.

O rei há muito estava encoberto. Porém, dizia-se que haveria de voltar numa manhã de nevoeiro montado no seu cavalo branco. Bandarra, Simão Gomes, D. João de Castro e os historiadores-profetas de Alcobaça o prediziam, os portugueses o queriam e o esperavam. O povo aspirava a que o *Encoberto* passasse a ser o seu *Desejado* — uma espécie de catapulta salvífica contra a humilhação nacional de Alcácer-Quibir e de outras não menos indignas.

No itinerário declamatório do Encoberto para o Desejado, Antônio Vieira refez o fraseado do medo e da esperança do povo português. O inaciano sabia como ganhar terrenos do imaginário coletivo, num conjunto de representações autorreferenciáveis que ultrapassava o limite da experiência viva, coletiva ou individual. Tinha pleno conhecimento, acima de tudo, de que era preciso percorrer uma única via declamatória: a do chamamento monódico e

<sup>734</sup> VIEIRA, *Cartas, João Lúcio de Azevedo*, vol. 1, p. 360 (itálicos meus).

<sup>735</sup> LOPES SJ. António. *Os 74 de evolução da utopia de Vieira*. Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional. Actas. Braga: Universidade Católica Portuguesa. Província da Cia. De Jesus, Tomo II, p. 876.

repetitivo do Encoberto ao ressurgimento, a da expectativa monótona e obstinada por um novo Lázaro ou, por fim, a do canto litânico a el-Rei não ressuscitante.

Na urdidura epistolar de suas ladainhas evocativas do Encoberto, o Padre Vieira abandonava o discurso do Grande-Padre dos índios do norte brasileiro e trazia à cena uma elocução vertiginosa, baseada na equação irracional *morte-ressurreição*. No manejo dessas incógnitas discursivas, o jesuíta não podia deixar de deslocar acontecimentos irrealis para um espaço incerto, no qual o pensamento dá livre curso a si mesmo.

A declamação a el-Rei não ressuscitante não prestava culto a uma semântica da realidade, como faziam as cartas examinadas no capítulo anterior. O declamar nas *Esperanças* pressupunha a certificação textual ao mito do Encoberto no seu aspecto substancial: como história *exemplar e simbólica* que pelos atos de seus protagonistas e pelo sentido de seu enredo, testificava “[...] a arca ou o arcano de uma indizível e longa revelação ôntica [...]” — como explica Quadros<sup>736</sup>. O mundo sagrado e mítico era o envoltório inato dos acontecimentos prenunciados. Nesse universo, não importava se a verdade (ou o verdadeiro) fosse alcançada pela sequência narrativa. Aceitava-se sem titubeio *o que se tem por verdadeiro* e se rejeitava a história positivada, materializada e impessoal — principalmente a história oficial, ditada a copistas em iluminuras anódinas. Só se tiraria proveito de uma declamação feita contra a razão pura e pragmática.

Nos padrões autossuficientes das *Esperanças* não se configurava um interlúdio estandardizado entre narrador e narratário ou entre remetente e destinatário. Nota-se o excedimento do cunho meramente epistolar, uma vez atingidos territórios próprios do caráter extraordinário dos fatos narrados. Daí por que, nos procedimentos internos da carta, não se pode afirmar que a declamação feita por Antônio Vieira seja propriamente um *discurso sobre si mesmo, sobre o outro nem do outro*.

Averiguar o *estatuto do outro* em qualquer tipo de carta está a pressupor a indicação de um destinatário físico ou potencial. Essa apuração é absolutamente desnecessária no caso das *Esperanças*, já que Vieira desfaz os contornos de sua textualidade — insensata e delirante —, desmanchando-os nos sextantes extratextuais do mundo mítico e sagrado. A bem dizer,

---

<sup>736</sup> QUADROS, Antônio. *Poesia e Filosofia do Mito Substancialista. Polêmica, História e Teoria do Mito*. Lisboa: Guimarães & Editores, 1963, p. 116.

convenço-me não haver um narratário orientado no caso desta carta. Porque — parafraseando Quadros <sup>737</sup> — a forte declamação quitoimperialista de Vieira, como é o caso da sebastianista, consentia que a *investidura carismática do divino* “[...] quase [devorasse] o próprio princípio da individuação [...]”<sup>738</sup>. Ou seja, o mito do retorno do herói morto era imoderadamente soberbo para permitir entonações discursivas na concretude e no cotidiano do homem comum.

Na toada do sublime, o Padre Vieira seguia a declamar a uma outra figura carismática: ao “[...] Portugal profundo, secreto e escondido, que no mito e pelo mito, procurava a regeneração de seu tecido dilacerado e doente [...]”<sup>739</sup>. O inaciano era suficientemente astuto para orientar sua liberdade declamatória em prol da ressurreição do destino de um povo. *Non enim est occultum quod non manifestetur nec absconditum quod non cognoscatur et in palam veniat* (“Porque não há coisa oculta que não acabe por si manifestar, nem secreta que não venha da sua descoberta”).<sup>740</sup>

A atividade declamatória na carta em pauta ia sujeitar-se a mecanismos referenciais que manifestam a gênese da criação discursiva: a aclamação do motivo encarnacional. Em torno desta motivação o autor ia fixando — e repetindo — estratégias textuais cuja força ilocucional parecia estar mais presa ao estatuto altivo e autônomo da carta. O fascínio pelo qual o Padre Vieira fabricava e remodelava seus assentos litânicos não podia ser explicado só por imagens diagramáticas ou por procedimentos retóricos que assegurassem, a princípio, a verossimilhança do seu discurso. O narrador apossava-se da verdade — não no caráter formal de certos procedimentos cognitivos — mas na índole metafísica ou teológica que tinha a mesma substancialidade e a mesma dignidade do princípio que nela se manifestava. Ou seja, Vieira apropriara-se pura e simplesmente de Deus.

Apesar da capitulação incondicional à investidura carismática do divino, o autor da carta tensionava ao máximo sua elocução como estratégia de incitamento dos seus compatriotas — veros destinatários das *Esperanças*. Não era bastante a Vieira oferecer as

---

<sup>737</sup> *Idem*, p. 116

<sup>738</sup> QUADROS, *id. ibidem.*, p.11 (itálicos meus).

<sup>739</sup> QUADROS, *op. cit.*, p. 107.

<sup>740</sup> Vulgata Latina, *Evangelium secundum Lucam*, 8:17 (tradução minha).



premissas da ressurreição do monarca no prólogo da carta: o silogismo bandarrista requeria constantes rearticulações textuais para que as incógnitas discursivas não se diluíssem. Eis por que a carta atua de forma estranha no eixo comunicativo narrador-narratário: a enunciação litânica do tema ressurrecional assegura alguma autonomia retórica a Vieira. A investidura ou empossamento do sublime, porém, afastam a liberdade de interpretação sobre o tema por parte do leitor: este sabe que um dia há de morrer e deseja ressuscitar do reino dos mortos. Todos sabiam que el-Rei estava morto, mas nada impedia que fosse revivido — *magister declamandi dixit* (disse o mestre da declamação).

Outra extravagância da temática ressurrecional recai sobre a impossibilidade de se vislumbrarem nas *Esperanças* os efeitos da imediatidade ou da presentificação, derivados da interação de certas estratégias textuais observadas na epistolografia como gênero — convenientemente demarcadas no capítulo precedente. Tento explicitar com mais cuidado. O efeito da imediatidade corre lado a lado da ideação de distância entre narrador e narratário. Como nas *Esperanças de Portugal*, a elocução desenvolve-se sem a marcação de um narratário determinado — a despeito de ter destinatário expresso —, essa noção de distanciamento é percebida, indiferentemente, no *aqui e toda parte* (*hic et ubique*) e, não, no aqui e agora (*hic et nunc*).

Não se pode firmar uma situação de elocução que evidencia a distância temporal entre o Padre Vieira e o leitor de sua carta. Esse efeito, característico de toda carta como gênero, é, em parte, criada pelos intervalos espaço-temporais que manobram o *hic et nunc* da narração e organizam o foco do narrador. E também pelo aqui e agora do narratário que — mesmo não se fazendo manifesto no texto —, de alguma maneira deve mostrar vestígios pelos quais dá a entender seu comparecimento textual. A impossibilidade da presentificação dá relevo, em última análise, ao obstáculo criado pela própria sublimidade da elocução vieirina. Isso faz com que a forma de conduzir a temática morte-ressurreição gere desordem no espírito dos leitores contemporâneos de Vieira. Logo, o prenúncio do ressurgimento de el-Rei impunha riscos aos procedimentos retóricos diante da falta de lógica ou da lógica peculiar do jesuíta. E podia fazer ruir a investidura do divino se o anúncio não se ajustasse a uma dimensão extratextual.

A mais resoluta estratégia textual da qual Vieira lança mão não era presentificar ou fixar um distanciamento temporal. Era a primazia de despojar-se da presentificação envelhecida e oferecer uma presentificação renovadora. Era recriar a condição de imediatidade, tornando explícita, tanto quanto possível, uma situação de elocução duradoura ao *leitor concebido* para sua carta. Esse artifício textual reclama do narrador esquivar-se do domínio da morte por meio de interpolações extratextuais sobre o pensamento carnavalesco, bakhtinianamente focalizado. Morte e ressurreição — a alternância e renovação — aspectos fundamentais da festa, dão azo nas *Esperanças* a questionamentos filosóficos ou religiosos reticentes.

A “percepção carnavalesca do mundo”<sup>741</sup> é o termo adequado para reportar-se ao processo que retoma diversas ideias interligadas em Bakhtin a uma forma de ver o mundo: a pilhéria em todas as atitudes sérias (ditas fechadas) e a *desentronização*, ou seja, a conduta de inversão do alto pelo baixo em qualquer estrutura hierárquica. Segundo Morson & Emerson<sup>742</sup>, Bakhtin generaliza essas duas ações num gesto ambivalente de degradação ou de desalento. Em circunstâncias não carnavalescas — observam os mesmos autores<sup>743</sup> — essa desagregação poderia significar “[...] humilhação e perda de poder [...]”. Na simbologia — eu diria, na sintomatologia — carnavalesca, o desalento “[...] é sempre um gesto igualmente positivo, *um trazer-de-volta-à-terra* e, portanto, uma renovação e uma fertilização [...]”<sup>744</sup>

A reminiscência encarnacional, tanto na dimensão discursiva quanto na extradiscursiva, garante a Antônio Vieira a possibilidade de uma ruptura extremada do curso normal da vida. Permite-lhe que a narrativa do Encoberto interfira em *pontos cegos do espaço vital do cotidiano*: em pontos excêntricos, sejam paradisíacos, sejam infernais. Tangenciar esses momentos privilegiados da vida do homem do povo requer do autor do enunciado capacidade para acumular — por efemérides ou por suas interveniências sobre o cotidiano — valorações individuais e comunitárias convenientemente produtivas para sua retórica.

---

<sup>741</sup> MORSON & EMERSON, *op.cit.*, p. 461.

<sup>742</sup> *Op.cit.*, p. 461.

<sup>743</sup> MORSON & EMERSON, *op. cit.*, p. 461.

<sup>744</sup> MORSON & EMERSON, *op. cit.*, pp. 461-2 (itálicos meus).

Na elucidação do tema, considero oportuna a alusão a Voloshinov<sup>745</sup> e à sua hercúlea (e frustrada) tentativa de construir uma poética sociológica. Diz o companheiro intelectual de Bakhtin que a valoração encontra na entonação seu modelo mais puro. Afinal, é ela que estabelece um vínculo estreito entre a palavra e o contexto verbal — “[...] sempre se encontra no limite entre o verbal e o extra-verbal, entre o dito e o não dito [...]”<sup>746</sup>

Nessa fronteira porosa, a percepção carnavalesca agudiza-se, quando assimilada na forma de entonações de caráter ritual. Nas formatações sensoriais, semirreais, semirrepresentáveis — apreensíveis, mas não vivenciáveis — da escrita messiânica das *Esperanças de Portugal*, o desalento vale como gesto positivo, como a gesta por um renascer coletivo. Em Vieira, portanto, valem as entonações extravagantes que preenchem aqueles pontos cegos do cotidiano. Tem especial valor o entrecruzamento de modelos textuais com aportes extratextuais que a sublimidade da fórmula encarnacional intensifica. Desde que se tenha como premissa que cada entonação, sob a simbologia e ritualística carnavalesca — segundo Voloshinov<sup>747</sup> — “[...] criativamente produtiva, segura e rica [...] com base no suposto ‘apoio coral’ [...]” Desde que as repetidas entonações possam preencher as lacunas da realidade na procissão litânica do triunfo coletivo sobre a morte.

#### 4.2 – Duas percepções cênicas: o *tremor* da morte e o *terramoto* da ressurreição

A utilização de recursos mnemotécnicos — mencionada em excelente citação de Mendes<sup>748</sup> — concorre para a formação da memória visual e da convicção do *páthos* do ouvinte das grandes obras sermonárias do Padre Vieira. As chamadas ajudas visuais têm especial relevo quando o jesuíta aplica o visualismo barroco para demonstrar a relação dialética do sofrimento e do fervor na visão cristã. Tais chamamentos mostram ser importantes indicativos de *aportes cênicos* por meio dos quais o Padre Vieira vai tirar largo

<sup>745</sup> VOLOSHINOV, *apud* Bakhtin, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 112.

<sup>746</sup> VOLOSHINOV, *apud* Bakhtin, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 112. Segue texto original, que traduzi na citação: “[...] siempre se encuentra en el límite entre lo verbal y lo extraverbal, entre lo dicho y lo no dicho [...]”

<sup>747</sup> VOLOSHINOV, *apud* Bakhtin, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 119. Texto original, por mim traduzido: “[...] creativamente produtiva, segura y rica [...] en base al supuesto ‘apoyo coral’ [...]”

<sup>748</sup> MENDES, 1989, p. 29.

proveito nas *Esperanças*. É o que procuro delinear no presente tópico antes de encarar o âmago da discussão em torno da retórica da ressurreição.

O auxílio da imagética — para elastecer o contraste original entre a ação e a Paixão — opõe-se à tranquilidade da razão. Vieira precisa sensibilizar pela lógica ressurrecional. Ora, se na reflexão vieiriana, *Aquele* que tomou para *Si* mesmo os sofrimentos dos homens é o *motus animi continuum* (movimento contínuo do espírito) — incomensurável e ilimitado <sup>749</sup> — por que a elocução sibilina das *Esperanças* haveria de desconsiderar a evocação do sentimento da *gloriosa passio* (gloriosa paixão) aos corações dos destinatários da carta? Por que razão o jesuíta deixaria de adotar essa rica chave dialética? Poderia a Paixão de Jesus ser facilmente contrastável com a morte do monarca e com as agruras do povo português?

O mote ressurrecional, em sua robustez retórica, sugere decifrações textuais anteriores à escrita das *Esperanças*. Refiro-me a bordados visuais por meio dos quais Antônio Vieira deixa perceber tonalidades marcantes para mergulhar no profundo desassossego da declamação do retorno do rei fatídico. Faço alusão expressa ao *Sermão da Ressurreição de Cristo*, pregado na cidade de Belém do Pará em, 1658 (ano anterior ao da redação da carta). A leitura dessa peça sermonária mostra que o chamamento nela contido não se limita à acuidade do recurso mnemotécnico — de serventia para a fixação da primeira perspectiva carnavalesca das *Esperanças de Portugal*. O sermão vai além de seus contrafortes.

O rogo vieiriano, em clave sublime, demonstra ser utilíssimo — em circunstâncias absolutamente corriqueiras — à retórica da Paixão litúrgica e aos seus rituais cantochãos: porque é sempre preciso rememorar e declamar os sofrimentos de Cristo. A admirável construção figural utilizada pelo jesuíta no citado sermão punha-se a prumo diante da ubiquidade da presença de Filho de Deus no mundo: na concomitância de estar e de existir, por ações tão parecidas e tão díspares: “[...] as tristes e as alegres [do Cristo humano]; as dolorosas e as gloriosas [do Cristo glorificado]; as de sua morte, e as de sua Ressurreição, *todas causam os mesmos efeitos* [...]”<sup>750</sup>

Trata-se de procedimentos que o pregador apresentava nos moldes dialéticos do *fervor* e do *sofrimento* e transferia para códigos textuais nos quais já dava indícios do seu projeto

<sup>749</sup> AUERBARCH, 2007, p.81.

<sup>750</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p. 179 (itálicos meus).

messiânico. Nesse sermão, Antônio Vieira confessava o temor à morte, “[...] *por medo da ressurreição* [...]”<sup>751</sup> “[...] A morte é o fim da vida que acaba: a ressurreição é o princípio da vida que não há-de acabar [...]”<sup>752</sup> Com o fim da vida cessam os males temporais — continua Vieira <sup>753</sup> —, mas “[...] com o princípio da eternidade podem começar os males eternos [...]”

A mesma terra insensível nos ensinou esta razão na morte e Ressurreição de Christo. Na morte : *Terra mota est* ; na Ressurreição : *Terræmotus factus est magnus*. E por que moveu mais a terra a Ressurreição, que a morte ? Porque a morte deve fazer muitos abalos nos nossos corações de terra : *Terra mota est* ; mas a Ressurreição, muito maior : *Terræmotus factus est magnus*.<sup>754</sup>

Nesse trecho, a composição imagética era atravessada por dois enxertos bem enlaçados: o da *morte*, quando a terra estremeceu (*terra mota est* <sup>755</sup>); e o da ressurreição, quando houve um violento terremoto (*terræmotus factus est magnus* <sup>756</sup>). São retenções da memória visual exacerbadas por um cenário teatralizado — no qual a prédica inaciana fixava-se em longo e frutuoso acontecimento discursivo. Tudo eram expedientes habilidosos para instigar a *gloriosa passio* nos ouvintes: a *insensível* terra padece tremores diante da morte de Cristo e abalos sísmicos diante de sua ressurreição — era a mensagem intimativa de Vieira. Nesses cenários atrozes à terra impassível, que desalentos poderiam haver ao comunicar-se ao homem o *espetáculo* da nova vida na qual “[...] os males da eternidade são males sem

<sup>751</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p. 182 (itálicos meus).

<sup>752</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p. 179.

<sup>753</sup> *In: Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p. 179 (itálicos meus).

<sup>754</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, pp. 182-3 (itálicos meus).

<sup>755</sup> *Vulgata, Evangelium secundum Matthaeum*, 27:54. Trecho original “[...] centurio autem et qui cum eo erant custodientes Jesum viso terræmotu et his quæ fiebant timuerunt valde dicentes vere Dei Filius erat iste [...]. Tradução minha: “[...] O centurião e seus homens que montavam guarda a Jesus, diante do *estremecimento da terra* e de tudo que se passava, disseram entre si: ‘Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus’[...]” Vieira modifica a redação original de *viso terræmotu* do versículo da Vulgata, permitindo-se liberdade para converter para *terra mota est*.

<sup>756</sup> *Vulgata, Evangelium secundum Matthaeum*, 28:2. Trecho original: “[...] et ecce *terræmotus factus est magnus* angelus enim Domini descendit de cælo et accedens revolvit lapidem et sedebat super eum [...]”(itálicos meus). Tradução minha: “[...] E eis que houve um *violento tremor de terra*; um anjo do Senhor desceu do céu, rolou a pedra e sentou-se sobre ela [...]” Neste segundo caso, Vieira foi fiel à redação original da vulgata: *terræmotus factus est magnus*.

remédio, porque ninguém lhes pode dar fim [...]”<sup>757</sup>? E o que podia o homem, afinal, nessa “[...] tragédia [que] surge [da] tentativa desesperada de *o indivíduo frustrar o ciclo da morte e da renovação*, assumindo controle dele por meio de atos de autoafirmação [...]”<sup>758</sup>?

Sob a *perspectiva cênica* de Antônio Vieira, a verdade da morte era implacável e a da ressurreição pode ser irremediável. Eram verdades entreouvidas “[...] numa zona metafísica atemporal e apresentadas num discurso abstrato, frequentemente numa língua estrangeira [...]”<sup>759</sup> Eram axiomas materialmente impalpáveis, embora dogmaticamente autossuficientes. Por isso exigiam *representação* para ativar as estruturas de elocução do *actor-orator* e garantir a investitura permanente no ministério encarnacional.

Provocar a ativação de estruturas de elocução sempre perpassa panoramas visuais. A utilização dos recursos mnemônicos, evocada por Mendes<sup>760</sup>, recordaria ao autor da escrita a necessidade de representações pictóricas: o manejo de objetos tridimensionais sobre uma superfície plana, pela utilização de linhas que convergiam para um ponto central. Ou, antes, estaria a exigir o manuseio de uma perspectiva bem diferenciada, que vou buscar em Floriênski<sup>761</sup>: uma perspectiva que não surge da arte pura, mas tem origem na arte aplicada, mais precisamente no âmbito da técnica teatral, que convoca a pintura a seu serviço e subordina aos seus objetivos.

Entretanto, o cenário teatral pretende, na medida do possível, *substituir* a realidade pela sua aparência: a estética dessa aparência é a conexão interna de seus elementos, mas não o significado simbólico do modelo original dado através de sua imagem personificada por meio de técnica artística [...] *Um cenário é um biombo que ocupa a luz da existência, enquanto a pintura pura é uma janela inteiramente aberta para a realidade.*<sup>762</sup>

<sup>757</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p. 182 (itálicos meus).

<sup>758</sup> COATES, Ruth. *In: Christianity in Bakhtin – God and the exiled author*. Cambridge (UK) : University Press, 1998, p. 139. Texto original, que traduzi na citação: “[...] tragedy [that] arises out off the hopeless attempt of the individual to thwart the cycle of death and renewal by talking control of it through self-assertive action” (itálicos meus).

<sup>759</sup> COATES, *idem*. Texto original, que traduzi na citação: “[...] in a timeless metaphysical zone and presented in abstract discourse, and often in a foreign tongue [...]”

<sup>760</sup> Op. cit., p. 29.

<sup>761</sup> *In: A Perspectiva Inversa*. Trad. Neide Jallageans e Anastassia Tsenko. São Paulo: Editora 34, p. 38.

<sup>762</sup> FLORIÊNSKI, *idem*, p. 38. (itálicos meus).

Não creio poder conduzir a teorização do matemático, teólogo, físico, geólogo, historiador da arte e padre ortodoxo russo às últimas raias na escrita imagética e mnemotécnica vieirense. Na gênese do pensamento racional grego, era dispensada a verdade da vida, facilitadora do conhecimento profundo — “[...] mas não a semelhança externa pragmaticamente útil para as ações mais vitais[...]”<sup>763</sup> Os gregos não necessitavam “[...] das bases criativas da vida, mas da imitação de uma superfície de vida [...]” — dá a conhecer o mesmo Floriênski.<sup>764</sup>

O palco grego era *decorado somente com quadros e tecidos* — o que fez surgir a necessidade de ilusão.<sup>765</sup> Ao cenário de Vieira não bastavam os ornamentos da escrita: era preciso criar o *efeito biombo* tanto para ocultar a luz da existência quanto para projetar mais luzes sobre os dogmas católicos. A projeção do visualismo é tão robusta em Vieira que mal se percebe que essa representação só é possível sob uma perspectiva cênica. Imagem e ação fundem-se numa retórica como que *tridimensional*: não se fala apenas *por* imagens; fala-se *dentro* delas.

Em sua tragédia cotidiana, o expectador de Vieira deseja — com toda certeza — interromper a permuta cíclica entre morte e ressurreição ou entre morte-tremor e ressurreição-terramoto. Quer, quando menos, uma ressurreição sem males. Se a morte lhe é abjecta, a ressurreição haveria de ser a última tentativa de bem-aventurança e de autoafirmação do homem diante do seu fado. Bem a propósito, na mesma peça sermonária, o jesuíta tenta antecipar o desfecho dessa tragédia: “[...] Consolar com a morte, é consolação de desesperados; com a ressurreição, é de quem espera: *Reposita est hæc spes mea [...]*”<sup>766</sup> (Esta minha esperança está edificada). Então, não pode haver conforto e acolhimento na morte, pois esta não consuma nada: é apenas o vestíbulo da ressurreição que tudo conclui.

Eis o terremoto que dá sequência ao abalo. Quem o suporta fica na expectativa de um estremelecimento maior da Terra, causado pela liberação abrupta de movimentos acumulados

---

<sup>763</sup> FLORIÊNSKI, *id. ibidem*, p.35.

<sup>764</sup> FLORIÊNSKI, *op.cit.*, p.35 (itálicos meus).

<sup>765</sup> FLORIÊNSKI, *op.cit.*, p. 35.

<sup>766</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p.188 (itálico original).

gradativamente. A irracionalidade da equação morte-renovação — a base estruturante da compleição carnavalesca das *Esperanças* — parece traduzir-se numa operação aritmética tensional. As incógnitas dão lugar ao acúmulo de sismos heterogêneos que chegam a um só resultado: ao terremoto ressurrecional. Nesses jogos retóricos, o efeito biombo — inerente à perspectiva ilusória ou cênica — deve alimentar-se de uma especulação geométrica, “[...] na medida em que a geometria tem sido olhada como a revelação da própria realidade mais íntima do universo [...]”<sup>767</sup>. Nesse motivo condutor, Agostinho da Silva<sup>768</sup> certifica que a geometria é inimiga de fatos, de fenômenos e de leis — “[...] pelo menos do que até há pouco se entendia, em física, por lei, *[pois] nenhuma física e nenhuma química tem criado as grandes melancolias [...]*”

Antônio Vieira, em nas percepções cênicas do ciclo morte-ressurreição, não podia prometer a “clarificação geométrica da vida”<sup>769</sup>. Podia, no mínimo, percorrer trajetos de uma intuição geométrica — por mais oblíqua e menos euclidiana fosse a dimensão que a guardasse, na intenção de presentificar os mistérios.

O Padre Vieira lançava âncora dessa intuição em vários de seus escritos, inclusive nas próprias *Esperanças*. Por meio delas buscava demonstrar a utilidade e a valia da *fundamental geometria divina* — “[...] a geometria [de] dimensão alguma [...]”<sup>770</sup> — sobre “[...] as pobres geometrias a três, quatro, cinco ou *n* dimensões”.<sup>771</sup> Perante a geometria dos arcanos, o jesuíta tinha que se avir, como todo pensador católico, para não ferir a massa dos fiéis. Aviu-se à beira da heresia, sem humildade nem paciência, mas com “[...] capacidade poética de elaboração[...]”<sup>772</sup> por meio de procedimentos discursivos persuasivos. Nessa *estética da aparência*, aqui apenas ventilada, o padre inaciano instrumentalizava seu compromisso dogmático. *Reposita haec spes mea*. Se a morte é um receio da alma, a ressurreição é um

<sup>767</sup> SILVA, Agostinho da. In: *As Aproximações*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960, p.45.

<sup>768</sup> SILVA, *As aproximações*, p. 46.

<sup>769</sup> Segundo Agostinho da Silva (*id. ibidem*, p.49), esta clarificação consiste em “[...] voltarem ao Pai todos os seus filhos pródigos, a grande força de avanço, o grande motor deste passar dos povos [que] não está verdadeiramente nos que deslocam, mas nos que de alguma forma vão partilhando do movimento, para que não falte companhia aos que marcham, mas na realidade já há muito chegaram [...]”

<sup>770</sup> SILVA, *As aproximações*, p.47.

<sup>771</sup> SILVA, *As aproximações*, p. 47.

<sup>772</sup> SILVA, *As aproximações*, p. 98.



medo geometricamente projetado. Incoerentemente, ela é também abalamento da terra e espera do homem pela benquerença divina. Como acreditam os náufragos, o homem comum há de confiar ser a esperança a última das deusas — *spes ultima dea*.

Somar tremores de humanas geometrias conduz a um resultado sobre-humano — que se teme e se aguarda. O tensionamento da geometria ressurrecional só agravava a expectativa do destinatário do sermão vieiriano ou de sua carta messiânica. Por não se acomodar à dimensão humana, a geometria divina estaria a reclamar ajustes constantes, a fim de garantir a impressão de realidade na consciência de quem a percebe. Donde a integração do jesuíta dar-se “[...] num modelo padrão, aparentemente binário, correspondente ao modo como entendeu ou avaliou a sua biografia apostólica: a do profeta e a de missionário [...]” — tal como salienta Mendes<sup>773</sup>.

A postura vieiriana, no caso do discurso profético, era pautada pelos limites de um mundo simétrico e pretensiosamente autônomo, a permitir a fluência de uma ordem mutável numa hierarquia perene, à qual Antônio Vieira acabava por acomodar-se, apesar de sua quase-ortodoxia ou quase-heterodoxia ou de sua heterodoxia e falsa ortodoxia (ou vice-versa). *Caelum non animus mutant qui trans mare current*: muda o céu, não de ânimo aquele que atravessa os mares. Esse devia ser um mandamento para o jesuíta que atravessara o mar-oceano cinco vezes durante sua longa vida. Mas não: tantas vezes deslocaram-se os céus, quantas o seu ânimo.

Seja-me dada vênia para reafirmar a fidelidade de Vieira aos aspectos genealógicos de controle de seu discurso. As regularidades discursivas através das quais o jesuíta deixava avistar, intencionalmente, as instâncias de controle sobrepostas ao binário morte-ressurreição permitem assinalar o contrassenso da percepção carnavalesca de mundo em muitos intervalos das *Esperanças de Portugal*. A preocupação aqui anotada com as imagens cênicas do *Sermão da Ressurreição de Cristo* deve converter-se em inquietação, quando os espaços imaginários das *Esperanças* incitam — ou deixam de incitar — transgressões às constâncias discursivas das *Esperanças*, em torno do referido binário. São situações de desassossego que não podem ser tomadas de forma abrangente. Serão sempre circunstanciais e demandarão uma análise de discurso literária muito mais aprofundada.

---

<sup>773</sup> MENDES, 2003, p. 95.

### 4.3 – A retórica da Encarnação e o Entrudo da impostura.

Minha primeira inquietação, ao tentar investigar o caráter oblíquo da carnavalização na carta em apreço procede da postura *doxomaniaca* de Vieira. Essa paixão obsessiva do jesuíta pela glória não era sustentada apenas nesta carta: em outras missivas, em muitos sermões e em escritos políticos do jesuíta essa determinação obsediente exteriorizava-se com facilidade. Poder-se-ia sustentar, com apoio de alguns biógrafos, que essa atitude talvez tenha predominado como forma de compensar sua mulatice — tida pelo inaciano como vergonhosa —, para perseguir o nível máximo de excelência na ação missionária idealizada por Loyola ou para provocar o furor protonacionalista em momentos convenientes ou para justificar suas remotíssimas predições. Tudo converge em Antônio Vieira para a quase impossibilidade de tolher o impulso excessivo de alcançar e de pôr à mostra sua glória — em exaltação concomitante à do santo nome do Senhor.

As *Esperanças* são um desses momentos propícios para enxergar-se essa compulsão pelas bem-aventuranças terrenas ou eternas. Por vias obcecantes, a escrita do jesuíta perdera-se em altitudes verdadeiramente siderais. Ao se compadecer com o sofrimento do povo português, Antônio Vieira lançara-se contra as estrelas, prevendo a volta gloriosa de el-Rei — a quem devia pertencer de fato e de direito o esplendor quinto-imperialista. Nessa suprema peripécia, excederia Portugal todas as nações que passariam a dever-lhe rapapés. Venceria a Igreja Católica Universal e seu príncipe temporal. Triunfaria, acima de tudo, o Padre Vieira: profeta dos seus e de outros feitos e de tantas e justas presunções.

Desassossega-me o exame da feição doxológica de Vieira: esse aspecto demasiado antiprosaiístico de medir a artificialidade e a engenhosidade das construções douradas e ebúrneas de um carta escrita a pretexto de consolar a rainha viúva e de erigir um império. Uma carta em cujos meandros pode-se fazer *algum* talho carnavalesco, desde que se tenha o cuidado de não destripar o que é incabível à própria dicção fantasiosa do jesuíta. Porque, em sua essência, a inventividade de sua situação elocucional somente permitiu conjecturar aos poucos a invocação do binário morte-renovação *fora* do cotidiano do homem comum. Não se tratava de uma incisão profunda que possibilitasse emanar a equação morte-ressurreição do

“mundo dos ideais”<sup>774</sup> ou do mundo dos “[...] fins superiores da existência humana [...]”<sup>775</sup> — nos moldes da percepção avistada em Bakhtin.

Não é diante das extravagâncias da carta, centralizadas na profecia da ressurreição de um rei (i), muito menos diante do (des)tempero doxológico, polvilhado pelo autor, que ficaria garantido o sentido originalmente carnavalesco exigido pelo pensamento bakhtiniano. Apesar de toda sua perspicácia retórica e da tenacidade na interpretação das charadas do Bandarra, o Padre Vieira não se habilitava alcançar o modo particular de existência do carnaval, nem a própria vida que ele representa, muito menos o jogo transitório que nele se transforma em vida real.<sup>776</sup>

Dou-me liberdade para lembrar que, historicamente, as festividades populares sempre estiveram ligadas a períodos de crise na sociedade, de transtornos na vida do homem comum e de reviravoltas na natureza. Não é supérfluo repetir Bakhtin: “[...] *a morte e a ressurreição, a alternância e a renovação* constituíram sempre os aspectos marcantes da festa. E são precisamente esses momentos — nas formas concretas das diferentes festas — que criaram o clima típico da festa [...]”<sup>777</sup> Sob o sistema feudal, essa relação da festa com *fins superiores da existência humana* — a ressurreição e a renovação — atingiu o apogeu com o carnaval e com outras festas populares e públicas. A festa assumia o caráter de “[...] *segunda vida do povo*, o qual penetrava temporariamente o reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância [...]”<sup>778</sup>

É deveras tentador provocar o aspecto da carnavalização das *Esperanças* ao argumento de que, naquela conjuntura histórica, o povo português estaria vivendo um novo período de crise diante da decadência do império, das incertezas em torno da disputa pelo trono e do receio de novo domínio espanhol. Alhures pode-se cogitar que essas interpolações extratextuais forjariam um estado de comoção nacional na escrita oportunística de Vieira. E,

---

<sup>774</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média*, p. 8.

<sup>775</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média*, p. 8.

<sup>776</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média*, p. 8.

<sup>777</sup> *In: A cultura popular na Idade Média*, p. 8.

<sup>778</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média*, p. 8.

nessa contextualização, o jesuíta *declamaria* em presumível inflexão carnavalesca — a morte-ressurreição de el-Rei, com o intuito de conquistar os corações de seus patriotas.

Mas essa condição extradiscursiva é efêmera — como assinala Lopes<sup>779</sup>. A carta foi redigida no período do “lusitanismo vieirino”<sup>780</sup> um tanto exagerado, que se estendeu desde o seu retorno a Portugal (após a expulsão pelos colonos) até o escape do jesuíta ao processo inquisitorial. Não era espaço vetorial extradiscursivo suficientemente complexo para apanhar o *mundo das ideias*, dos fins últimos da *experiência humana* para os quais se extravasava a autêntica noção de carnaval. Nem mesmo na retórica da circunstancialidade, o Padre Vieira sustentaria uma situação tensionada capaz de trazer à superfície a gênese mítica da festa em sua autenticidade.

No que se refere às interpelações extratextuais da carta examinada, deve-se ter a lembrança de que Portugal, na segunda metade dos Seiscentos, não havia experimentado o Renascimento: continuava macerado pelo pensamento medieval e pela visão ptolomaica do mundo. Essa estagnação permitiria interagir — com muito zelo — o conjunto de condições materiais, morais, políticas e, principalmente, religiosas do Portugal do século XVIII com o contexto das festas públicas da Idade Média, tanto as da Igreja, como as do estado feudal. Essa suposição, antes, foge às condições liberatórias da festa e conduz ao perfil de oficialidade atribuído aos festejos simplesmente tolerados pelos donos da ordem discursiva.

[As] festas oficiais na Idade Média [...] não arrancavam o povo à ordem vigente, não criavam essa segunda via. A festa oficial, *às vezes mesmo contra as suas intenções*, tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo [...] A festa era o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória. *Por isso o tom da festa oficial só podia ser o da seriedade sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho*. Assim, a festa oficial traía a *verdadeira* natureza da festa humana e desfigurava-a<sup>781</sup>.

O século de Vieira deu sequência à festa popular do Entrudo (ii)— do latim, *introitus*, ou seja, introduzido —, amoldável, em alguns pressupostos, à percepção concreta do carnaval

<sup>779</sup> LOPES, *op.cit.*, p. 876.

<sup>780</sup> LOPES, *op.cit.*, p. 876..

<sup>781</sup> BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média*, p. 8 (itálicos meus e originais).

medieval no tempo (cósmico), biológico e histórico. Quando muito, seguiu-se assistindo a tentativas de liberação temporária do povo sobre a verdade dominante diante do poder repressivo e inibitório da Igreja, no que se tange às manifestações populares. Não havia licença para o riso. Os mesmos Seiscentos em nada modificariam a situação de mazela econômica do *populus in populo* e de ausência de liberdade para se divertir. O povo português, em seu mais baixo extrato, continuava resignado e passivo. Sobravam-lhe, entretanto, pausas para manifestações criativas, cuja autenticidade era indestrutível.

As *Esperanças de Portugal* não aboliam relações hierárquicas, não consagravam a liberdade ou a igualdade nem invocavam a abundância. Quando o Padre Vieira declamava a segunda vida de el-Rei, não chegava a proclamar uma nova vida ao povo de forma subliminar. Às classes mais sofridas, o chamamento do Encoberto significava uma espera tão dolorosa e monocórdica quanto a expectativa pelo paraíso — onde, por fim, o povo desolado alcançaria a felicidade plena.

Vieira não oferecia promessas do novo. Sobravam-lhe os despojos de guerra de farinha do Entrudo. Nada havia de lúdico ou de jocoso na carta: a sublimação da alma portuguesa agregada ao atributo doxológico que o jesuíta claramente pretendeu conferir à situação elocucional jamais admitiriam outro veio interpretativo. Antônio Vieira escreveu-a sob vestes sagradas para a própria glória e ornamento (*in gloriam et decore*). Bem sabia que a situação de elocução de sua carta nunca alcançaria o leitor sofrido e iletrado. Intuíva, porém, — em suas geniais especulações *geométricas* — que pouco faria caso ao povo a economia de seu discurso. Tinha consciência de que suas *Esperanças* prestavam-se para contribuir muito mais à consolidação de uma *gesta* — a um suporte coletivo. Para tanto, Vieira havia de transitar nas cercanias extratextuais.

Se os mortos não são ressuscitados, também Cristo não foi ressuscitado (*Nam si mortui non resurgunt neque Christus resurrexit*)<sup>782</sup> — assim deviam achar tanto os cultos quanto os ignaros. Por igual discernimento, se o Bandarra profetizara que D. João IV haveria de ressuscitar, el-Rei de fato havia de ressurgir — assim deviam deduzir tanto os incultos quanto os sábios. Nada mais curial.

---

<sup>782</sup> *Vulgata, Epistula ad Corinthios, 15:16.*

Tudo são prescrições da peculiar geometria vieiriana: traçar círculos concêntricos, a partir do *terræmotus ressurrecional*, de forma a reverberar na experiência humana a revelação constante de uma admirável e nova criatura (*mirabilissima*). E diante da impossibilidade de presentificar esse mistério — à míngua de referências sensoriais ou de imagens hábeis —, somente o processo ilusório instrumentalizaria a surpresa real da anunciação do ressurgimento do rei numa formação discursiva sublime e ingênua.

Daí a necessidade de o Pe. Vieira recorrer ao “apoio coral”, referido por Voloshinov<sup>783</sup>. Para obtê-lo nada lhe seria mais proveitoso do que voltar-se à perspectiva cênica — a mesma usada para a *morte-sismo* e *ressureição-terramoto*. O cenário teatral era, certamente, o mais adequado para antecipar-se a toda realidade. A figura do Encoberto-esperado movia-se com segurança sob o efeito biombo. A luz que se encobria ou a que se filtrava era bastante para que a projeção do discurso da investidura do divino.

Nesse panorama teatralizado, faço incidir algumas apropriações tomadas a partir da visão bakhtiniana de relacionamento entre o poder e a verdade. Coates<sup>784</sup> sumariza o entendimento de Bakhtin sobre a posse da verdade pelos poderes constituídos (por ele entendidos no sentido mais amplo) e na conseqüente imposição da *mesma* verdade, em sua inevitavelmente distorcida e incômoda forma, vinda *de cima*.

[A] verdade [...] obtém seu poder para aterrorizar e oprimir precisamente a partir deste processo de distanciamento [...] A estrutura hierárquica de tais corpos ‘oficiais’ serve para reforçar a imagem da distância, a sublime verdade que eles projetam. *Este tipo de verdade tem necessidade de ser apresentada a sério, já que o riso poderia levar toda a estrutura precária do edifício abaixo [...]*. Em contraste com a verdade ‘oficial’ está a do povo, material antes de ser metafísica; familiar, antes de ser estranha; sensual, antes de ser abstrata. *Seu principal medium não é ainda o discurso, mas o gesto (a ação em vez da palavra)*”<sup>785</sup>.

<sup>783</sup> Apud BAKHTIN, *Hacia una filosofia del acto ético*, p. 119.

<sup>784</sup> *Id. ibidem*, p.128.

<sup>785</sup> COATES, *op. cit.*, p. 128. Segue o original, que traduzi na citação, omitindo pequenos trechos: “[...] truth is placed in a timeless metaphysical zone and presented in abstract discourse, and often in a foreign tongue; it derives its power to terrify and oppress precisely from this distancing process [...]. The hierarchical structure of such ‘official’ bodies serves to reinforce the image of distance, lofty truth which they project. This kind of truth must of necessity be presented seriously, since laughter would bring the whole precarious edifice down [...]. In contrast to ‘official’ truth must of necessity be presented seriously, since laughter would bring the whole precarious edifice down [...]. In contrast to ‘official’ truth it is of the people, material rather than metaphysical, familiar rather than alien, sensuous rather than abstract. Its primary *medium* is not even discourse, but gesture (the deed rather the word) [...]” (itálicos originais e meus).

As bases do discurso messiânico de Vieira são escoradas na dialética cristã do sofrimento e do fervor, com firmeza suficiente para produzirem — e replicarem — o sentimento de medo vencido pelo da esperança: o grande terramoto e a espera pela ressurreição. Cuida-se de uma dialética sacra e comunitária. Como, aliás, “[...] sacral e comunal é o [próprio] carnaval (em ambos os sentidos da palavra), sem ser institucional [...]” — lembra Mihailovic.<sup>786</sup> Sagrado é o medo de morrer. Mais sagrado ainda, o de ressuscitar — garante Antônio Vieira. Donde ser imperioso sacralizar a história do homem que espera pela própria ressurreição, pela representação comunitária de um milagre e pela possibilidade de uma ruptura do curso normal de vida. E mais: o povo português, nessa pauta, esperava pelo ressurgimento do rei esperado.

A conexão entre sublime e o sibilino na carta do Padre Vieira produz como resultado a contenção do distanciamento entre as instâncias discursivas (implícitas ou explícitas) e a verdade por elas representada. Esse é um dos grandes paradoxos do jogo retórico e dogmático das *Esperanças*: o jesuíta veda ao leitor o acesso à discussão da verdade a respeito da imortalidade da alma — ou a qualquer forma de conclusibilidade individual e coletiva —, mas concede a si próprio a liberdade de declamar a palavra que supõe ser verdadeira (não propriamente a palavra da verdade), consoante uma perspectiva de encenação ou de revelação de imortalidade da semântica arcana. Nesse discurso estratosférico — “[...] da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante [...]”<sup>787</sup>(iii) — a carnavalização em Vieira não desponta como instância de liberação do espírito, mas primordialmente como robusta composição cênica na dramatização do Encoberto-esperado.

Em figurino teatral, o viés carnavalesco — pinçado de uma dramatização atemporal — potencializa certas facetas que não podem ser plenamente apreendidas, declamadas ou *humanadas* naquela dialética. O procedimento que pode indicar alguma turbulência carnavalesca não seria indicado por um gesto devastador das escoras institucionais do discurso de Vieira. A técnica de sustentação da escrita continua sendo a do efeito biombo: o

---

<sup>786</sup> MIHALOVIC, Alexander. In: *Corporeal Word: Mikhail Bakhtin's theology of Discourse*. Evanston: Northwestern University Press, 1992, p.186. Texto original, por mim traduzido: “[...] carnival is sacral and comunal (in both senses of the word) without being institutional [...]”

<sup>787</sup> FOUCAULT, *A Ordem do Discurso*, p.70.

narrador constrói seu palco, organiza seu espetáculo com a airoside de quem retira quadros e tecidos do cenário de uma tragédia ática.

O *Entrudo do Encoberto* vai dando provas de prescindir do húmus rabelaisiano: de um chão apodrecido e prene de renovação. Aos poucos vai-se descortinando uma farsa vieiriana sem urgência de ser *introita*, porque narra uma história permanente e ininterrupta. Sem necessidade de ser mascarada, porque não é espontânea, nem chega a ser propriamente dissimulada. Percebe-se não haver trocas de papéis das festas populares. Nessas burlas, não existem entronização ou desentronização: apenas *reintrodução* daquele que já fora *entronizado*. Também não há declamação de uma “vida às avessas”<sup>788</sup>. Há um mundo representado, onde vão-se acomodando o poder e a verdade em camadas bem disfarçadas — como se ajustam as placas tectônicas nos abalos sísmicos.

A compleição carnavalesca é presentida a partir de um exercício declamatório glorificante e de uma especulação geométrica. Sua pertinência pode ser avaliada em aberturas prismáticas — permitidas pelo efeito biombo de contornar a realidade —, esclarecedoras de alguns aspectos que não podem (nem devem) ser monopolizados pela dialética ressurrecional.

A principal forma de ingresso que consigo vislumbrar para perspectiva ilusória das *Esperanças* dá-se por meio da *retórica da encarnação*. Ela repousa no *páthos* do grande orador (iv), na vertente *ilusória* da própria subjetividade de Vieira, quando enuncia sua vontade e oportuniza a criação de simulacros. Porque o anunciador do Quinto Império não consegue desfazer-se de sua efigie mais doxológica: aquela cujo *ethos* e *páthos* são comuns a um dos mais antigos senhores da verdade — ao profeta que pela ação de proferir “[...] à maneira hebraica do Antigo Testamento, [deixa claro que] mais importante é o *dizer* e *quem diz* do que *o que diz* [...]”<sup>789</sup>

O magnetismo da persuasão milenarista em Antônio Vieira é transmitido pela metáfora da encarnação, particularmente realçada nos últimos trabalhos de Bakhtin, como anota Mihailovic <sup>790</sup> (v). Nas entranhas desses trabalhos há outros ecos teológicos. A metaforização

<sup>788</sup> BAKHTIN, *Problemas da Poética de Dostoiévski*, p.123.

<sup>789</sup> MENDES, 2003, p.403 (itálicos meus).

<sup>790</sup> *Idem*, p.10.



encarnacional é crucial quando o pensador russo apodera-se do tema para discutir a forma pela qual a interação dialógica entre pessoas e classes representa a única verdade e vida essencial de uma linguagem. Tais momentos de engajamento social, segundo Bakhtin — citado por Mihailovic <sup>791</sup> —, “[...] são os únicos em que a linguagem pode ser verdadeiramente dita *para ter a vida, substância e (metaforicamente) carne* [...]”

As inferências retóricas aqui feitas não perseguem os miasmas dos trabalhos inacabados de Bakhtin ou o uso (ou abuso) dos termos teológicos na tentativa de conciliá-los com o conceito metalinguístico da palavra (*slovo*), como projetam alguns intérpretes. A retórica das *Esperanças*, em sua pretensão tridimensional, é pautada por uma ordem normativa irreal, na qual o plano referencial escapa aos movimentos cíclicos do tempo. Substância e carne nutrem uma declamação *abstrata e concomitantemente corporificada*, para a qual os filtros bakhtinianos têm escassíssima serventia. Isso porque a composição encarnacional não é capaz de ser mediadora da interação dialógica, nem ordenadora da gravidade opressiva da verdade histórica.

Como desdobramento dessa metáfora, o Entrudo vieiriano desvirtua — e até mesmo renega — a filosofia carnavalesca. Não alcança uma “atualidade viva” <sup>792</sup> nem o dia a dia como ponto de partida da interpretação, da apreciação e da formalização da realidade. Cuida-se de uma elocução encarnacional que apresenta uma solução abstrata e confortável à *forma mentis* (mentalidade) do século XVII. Mas o alicerce carnavalesco da morte e da renovação não pode fixar-se apenas na investidura do divino — como faz a todo tempo o Padre Vieira. Exige-se-lhe além do senso vívido do mundo: o vigor da imagem grotesca e escatológica de Rabelais, projetada na “[...] *sombria, desencarnada verdade medieval*, que ela simboliza trazida ‘para a terra’ através do riso [...]”<sup>793</sup>.

---

<sup>791</sup> Op. cit., pp.10/11. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] are the only moments when language can be truly said to take on life, substance and (metaphorically) flesh [...]” (itálicos meus).

<sup>792</sup> BAKHTIN, *Problemas da Poética de Dostoiévski*, pp. 109-10.

<sup>793</sup> BAKHTIN, *apud* COATES, *op.cit.*, p.133. Segue texto original, por mim traduzido na citação: “[...] the gloomy, disincarnated medieval truth, [that] it symbolizes bringing it “down to earth” through laughter [...]” (itálicos meus).

Na Encarnação — sustenta Coates<sup>794</sup> — “[...] *o paraíso é trazido para a terra* [...] Jesus é ‘Emanuel, Deus conosco’ (Isaias, 7:14, Mateus, 1:23). Bakhtin estava certamente consciente deste aspecto da Encarnação e *propôs uma interpretação positiva sobre ela* [...]”. O próprio pensador, segundo anotações da mesma professora, vê Cristo como “[...] *os meios pelos quais Deus deixa de ser um princípio abstrato* [...]”<sup>795</sup> Isso insinua o princípio da materialização estimulado pelos Evangelhos, sintetizante da ausência do medo e propulsor da expressão física, familiar e pragmática de Deus<sup>796</sup>. É o mesmo princípio que transforma a Encarnação de Cristo numa efeméride carnavalesca — metafísica e materialmente exercitável.

Nesta feitura “[...] não se questiona porque a função do carnaval é redentora e salvífica [...]” — como assinala Mihaihovic<sup>797</sup>. Não se perquire sobre o encargo renovador da festa por meio do riso. Pois o riso tipicamente carnavalesco “[...] parece repetir, sempre e sempre: o que você pensava que estava acabado ainda não está acabado, o que você pensava que estava morto não está necessariamente morto [...]”<sup>798</sup>. Eis a pedra de toque da soberania da festa: a “verdade risonha”<sup>799</sup> e *prestiosissima* — não porque transmite um conjunto concreto de ideias, “[...] senão porque nunca adora, nem ordena, num suplica [...]”<sup>800</sup>

Vieira quer inferir — numa perspectiva não linear — que a verdade do riso é passageira, pois o medo e a purgação da vida diária sempre retornam. Os pontos cegos do cotidiano do homem comum que sonha com o retorno físico do Cristo — sacrificado em crucifixos rendilhados a ouro nas igrejas barrocas — voltam a impedir qualquer possibilidade de renovação. Ou não. Porquanto a retórica do desalento, discrepantemente, rende ensejo à

<sup>794</sup> COATES, op.cit., p.133. Trecho original, por mim traduzido: “[...] haven is brought down to earth [...]. Jesus is ‘Immanuel, God with us’ (Isaiah, 7:14, Matthew, 1: 23). Bakhtin was certainly aware of this aspect of the Incarnation and placed a positive interpretation upon it [...]” (itálicos meus).

<sup>795</sup> BAKHTIN, *apud* COATES, op.cit., p. 133. Segue texto original, por mim traduzido na citação: “[...] the means by which God ceases to be an abstract principle [...]” (itálicos meus).

<sup>796</sup> COATES, op.cit., p. 133.

<sup>797</sup> MIHAIHOVIC, op.cit., p.184. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...] There is no question that the operation of carnival is redemptive and salvific [...]”

<sup>798</sup> MORSON & EMERSON, op.cit., p.470.

<sup>799</sup> MORSON & EMERSON, op.cit., p.470.

<sup>800</sup> MORSON & EMERSON, op.cit., p. 470

retomada do tema encarnacional, mediante conjecturas de um rompimento do curso habitual de vidas tão monótonas e tão dignas da redenção.

O jesuíta é, antes, o falastrão indisfarçado do Encoberto e do Encarnado. Não passa de um truão da mensagem ressurrecional — mediador da palavra da Encarnação para resgate de el-Rei e de sua pátria. Como mediadora é, aliás, a própria palavra carnavalesca, intermediária entre o corpo e a terra. Advirto que, no sistema semântico singular do carnaval rabelaisiano, a defecação e a escatologia surgem como garantia da frutificação e renovação da terra. Na sublimidade do plexo encarnacional, a declamação da morte, pelo modelo transsubstancial sanciona o topo de renovação comunal, não do verbo já feito carne. A putritude não é condição da renovação.

A providência divina é o princípio supremo em toda a elocução vieiriana. Particularmente nas *Esperanças* são vigorosos os efeitos contingenciais da razão divina que tudo ordena, tudo nega, tudo suscita, tudo predestina e tudo inspira. Na morte de el-Rei, providência divina e destino coincidem. Este último — na ordem realizável do tempo — não pode desligar-se da primeira — na ordem aglutinadora das coisas, antepondo cada qual no lugar que lhe compete. Na morte e na ressurreição de el-Rei, providência e destino haviam de ser concordantes, segundo predicava Vieira.

Era o consentimento que ele esperava dos céus, *ad maiorem Dei gloriam* — sua doxologia litânica e desgastada. Era a anuência aguardada inútil e tristemente até os últimos dias do triste e longo ano de 1666, quando o vaticínio vieiriano não se cumpriu: D. João IV continua a repousar em vestes majestáticas sob uma lápide indiferente. “[...] Eu antes quero as grandes dificuldades, que as pequenas, porque as pequenas correm por minha conta, *as grandes por conta de Deus* [...]”<sup>801</sup> — diria Vieira no comentado *Sermão da Ressurreição de Cristo*, antes que seus maiores devaneios fossem manifestados na célebre carta. Ou antes que o discurso abstrato exigisse-lhe apropriar da palavra da Encarnação como gesto, como forma de protesto — ávido pelo desejo de perpetuação (ao menos em memória) e sedento de utopia nos momentos mais suplicantes da humanidade (vi)

Ao Padre Vieira redimem as grandes dificuldades do prenúncio declamado e do gesto reclamado. Nos seus exercícios oratórios ele não podia mais competir com o caráter quase

---

<sup>801</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completa*, 1945, Tomo V, p.195 (itálicos meus).

totalizador da providência divina, nem podia medir a liberdade humana — que a própria Providência julga, porventura, ser conciliável ou transigível com seu caráter incondicional. De fato, as grandes coisas só podiam correr por conta de Deus: Ele preparou causas necessárias, a fim de que acontecessem necessariamente; mas para outros efeitos preparou causas contingentes para que ocorressem contingentemente.

A saída do jesuíta foi converter-se em bufão (vii) e assim corporificar-se no próprio discurso: ser narrador-palhaço de sua própria elocução — como faz ao ser profeta de si mesmo. Invocar o auxílio do discurso cansado de tanto abstração: aqui está a estratégia discursiva redentora do próprio orador-velhaco que garante a si mesmo o direito de não prestar contas de sua profecia, de imposturar a nação até a máscara cair, de continuar a fingir e de negar a máscara.

Enfim, a solução de Vieira é hiperbolizar a vida nos polos paradisíacos e infernais, dulcificantes e cáusticos. Pois ele não podia presentificar em suas *Esperanças* a ressurreição de el-Rei de forma a conferir a imediatidade do viver e do agir — uma gesta — real, discursiva e extradiscursiva, individual e comunal. Mas, em qualquer caso, cumpria-lhe preservar a seriedade de suas estratégias textuais, porque o tom sério seria o único capaz de assegurar as condições de recepção da situação de elocução — modelada não em fôrmas carnavalescas, mas em configurações argumentativas e estilísticas da declamação.

Se, em última análise, a ressurreição do rei não se aviu, nem por isso o discurso de Vieira deixa de ser autêntico e sublime. Não por desobedecer aos efeitos de causas necessárias e contingentes é que o jesuíta foi herege. No fim das contas, ele quis desoprimir a si e a seu povo do incômodo e resignado cotidiano, mediante o alcance da maior de todas as bem-aventuranças. Vieira afagou as fronteiras da dessacralização da História, quando julgou vencer a morte supondo que esta não consumava nada (viii).

Entre a fé e a teimosia, o inaciano equilibrou-se como quem não deveria ter sido o que foi em hora imprópria; como aquele que deixou de ser quem houvera planejado ser e estar em lugar e hora oportuna; como quem percebeu que o acontecido e o crido não haveriam mesmo de acontecer; e, por fim, como quem se convenceu de que tudo aquilo que não deveria ter acontecido havia de ser abonado pelas circunstâncias. Contra tudo e contra todos, para Vieira havia sempre alguma coisa de novo debaixo do sol.

\*

## NOTAS

- 
- (i) Considero pertinente a referência histórica à espera pela ressurreição do Imperador Frederico II, no século XIII. A fim de exibir corretamente o registro — de forma a permitir o contraste da índole da personagem e das circunstâncias do anúncio de sua ressurreição com as de D. João IV —, é imprescindível seguir, mesmo rapidamente, algumas trilhas do joaquinismo, apontadas pela análise criteriosa de Norman Cohn (*in: The Pursuit of the Millennium - Revolutionary Millenarians and Mistical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Express, 1970, pp. 108-126). Anota esse autor que, a par da disseminação da escatologia genuinamente joaquinista que predicava a imposição de uma nova ordem em substituição à da Igreja de Roma e indicava à humanidade o avizinhamento da *Idade do Espírito*, disseminaram-se e passaram a ser adotadas no sul da Europa (principalmente na Itália) outras profecias, forjadas no seio de algumas ordens religiosas — “[...] *on the fringes of the Spiritual party* [...]”(COHN, *idem*, p. 110, “[...] nas franjas do partido do Espírito [...]”, tradução e itálicos meus), porém muito mais radicalistas. Algumas vertentes desse milenarismo de acento revolucionário e militante floresceram no norte da Europa. Apesar de terem sido compostas na Itália (em torno das figuras de Fra Dolcino e Rienzo), as profecias pseudo-joaquinistas tiveram forte desenvolvimento da Alemanha. Isso se deveu ao papel punitivo da *Igreja dos Últimos Dias* que, no imaginário popular, atribuiu-se ao Imperador Frederico II. Muito da vida e da personalidade de Frederico haveria de nutrir o crescimento do mito messiânico. Ele era um vulto brilhante, cuja versatilidade e inteligência, licenciosidade e crueldade ajustavam-se aos padrões de sua época e fascinavam seus contemporâneos. Frederico envolveu-se em repetidos conflitos de grande causticidade com o Papado. Foi diversas vezes excomungado por heresia, perjúrio e blasfêmia. Mas tudo isso só ajudou a fortalecer o papel punitivo do clero da

igreja dos Últimos Dias, que passaram a ver o imperador como a Besta do Apocalipse. Muito contribuiu para a forte adesão em torno de Frederico II um manifesto joaquinista erigido na Suábia, por aquele tempo, que elevava o Papa ao papel de Anti-Cristo e o clero papal ao de ovelhas do Anti-Cristo. Essa dissidência joaquinista revelava que Cristo os condenaria não apenas em razão de sua imoralidade, de mundanismo e do abuso das proibições, mas principalmente em função da exploração e opressão aos pobres. “[...] The social radicalism of these phantasies — so utterly different from the rarefied spirituality of Joachim’s own prophecies — appealead strongly to the poor [...]” (COHN, *id. ibidem*, p. 113, “[...] O radicalismo social dessas profecias — completamente diferentes da espiritualidade rarefeita das próprias profecias de Joaquim — apelavam fortemente para o pobre [...]”, tradução minha). Em 1250, repentinamente, Frederico morreu — uma década antes de assumir o papel escatológico que lhe previra o manifesto. Sua morte foi um sopro catastrófico para os joaquinistas alemães que estavam privados de seu salvador. Mas logo surgiram rumores de que o Imperador ainda estava vivo — ou de que gozava de uma vida sobrenatural. Após sua morte, Frederico foi *ressuscitado* nas figuras de pseudo-Fredericos: alguns desmascarados outros reconhecidos ou admitidos. No entanto, havia condições favoráveis na Alemanha para tal ressurreição. Ao lado dos aspectos religiosos e políticos — que gerariam o enfraquecimento do poder central na Alemanha — e outros tantos que deixo de mencionar, a questão da ressurreição de Frederico *sempre estaria envolta pela radicalidade da proposta de mudança social*. Esse é o grande diferencial dessa expectativa ressurrecional.

- (ii) Desde o reinado de D. Sebastião, encontram-se várias menções à festa popular do Entrudo. As primeiras referências aos festejos populares do Entrudo foram achadas num documento do século XIII, no reinado de D. Afonso III. Essa memória não aponta propriamente para festividades carnavalescas, mas para comemorações do calendário religioso. O Entrudo é a denominação genérica dada a uma série de brincadeiras que variavam de aldeia para aldeia. Sua origem provém da palavra latina *introitus* — ou seja, introduzir, dar entrada ou começo e ainda anunciar o período quaresmal. Dia de Entrudo equivale dizer dia de Carnaval (COELHO, Marisa Colgano (org), *in: Bibliografia do*

*carnaval brasileiro*/ Biblioteca Amadeo Amaral. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, UFRJ, 1992). A festa que os historiadores costumam descrever como Entrudo era apenas um dos aspectos que os folguedos populares adquiriram na cidade do Rio de Janeiro, a partir do final do século XVIII. Durante três dias, o povo brincava de molhar e de sujar uns aos outros, arremessando jatos de água com bisnagas, ovos, farinha e limões-de-cheiro. Esses últimos eram esferas de cera preenchidas com água perfumada e tinham esse nome por serem moldadas em limões ou laranjas. É muito pitoresca a descrição de Machado de Assis em seu conto *Um dia de entrudo* (disponível em <http://www.biblio.com.br/defaultz.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/MachadodeAssis/umdiadeentrudo.htm>), escrito em 1874: "[...] Era no tempo em que ao carnaval se chamava entrudo, o tempo em que em vez das máscaras brilhavam os limões de cheiro, as caçarolas d'água (*sic*), os banhos, e várias graças que foram substituídas por outras, não sei se melhores se piores [...] Dois dias antes de chegar o entrudo já a família de D. Angélica Sanches estava entregue aos profundos trabalhos de fabricar limões de cheiro. Era de ver como as moças, as mucamas, os rapazes e os moleques, sentados à volta de uma grande mesa compunham as laranjas e limões que deviam no domingo próximo molhar o paciente transeunte ou confiado amigo da casa [...] No momento em que tomamos conhecimento com a família Sanches estão eles em boa harmonia despejando cera dentro das fôrmas de limões ou enchendo os que já estão prontos com água de cheiro.... Vinham para a mesa as caçarolas cheias de cera derretida, e todos aqueles operários mergulhavam nelas os limões e as laranjas, ou despejavam cera dentro de fôrmas de pau [...]"

- (iii) Segundo Kristeva — citada por Sue Vice (*in: Introducing Bakhtin. Manchester*; New York: Manchester University Press, 1997, p. 149) — o carnaval é tanto significante quanto um significado: “[...] it can be the subject or the *means of representation on a text*, or both [...]” (“[...] ele pode ser o tema ou os meios de representação num texto, ou ambos [...]”, tradução e itálicos meus). Essa assertiva deve abarcar o carnaval em imagens textuais, no enredo ou na própria linguagem. Ao tomar o carnaval como significante e significado creio que se reitera, de certa maneira, a posição de Foucault (*in: A ordem do discurso*, p. 70) contra a monarquia do significante. Quando se debate

contra esse domínio — penso — não se joga sobre o signo linguístico a carga extrema da sucumbência. Essa postura — por assim dizer — *perpendicularizada* (ou concentrada num só eixo) vai indicar em Kristeva a alternativa imagética. Ao adentrar essas trilhas, a semioticista búlgara é cuidadosa: debate-se contra a posição de Morson & Emerson (*apud* VICE, *id. ibidem.* p. 174), segundo a qual para o *self* carnavalesco a morte é “[...] like cell division [...] there are no dead bodies [...]” (“[...] como a divisão de células [...] não há cadáveres [...]”, tradução minha). Tal figuração, no entender de Kristeva, estaria a capturar a ideia de que, embora a célula ou o *self* possam ter morrido num sentido — pelo desaparecimento — há ainda um corpo que permanece vivo — e vívido seu método de reprodução que não conhece nenhuma *diferença de gênero*. A questão aqui não é perseguir ou deixar de buscar diferenças de gêneros apontadas por Kristeva. O que me interessa delinear, a partir da divergência de Kristeva com Morson & Emerson, é a “inclinação amebiana” — termo de Bakhtin (*apud* VICE, *op. cit.* 175) — do corpo grotesco no qual “[...] death brings no thing to an end, for it does not concern the ancestral body, which is renewed in the next generation (RW 322) [...]” (BAKHTIN, *apud* VICE, *op. cit.*, p. 174, “[...] a morte não traz nada ao fim, pois não se refere ao corpo ancestral, que é renovado numa próxima geração [...]”, tradução minha). A degradação do carnaval é apresentada de forma tão corruptiva quanto destrutiva: “[...] it digs a bodily grave for a new birth [...]” (KRISTEVA, *apud* VICE, *op. cit.*, p. 174, “[...] ela cava um túmulo corporal para cada nascimento [...]”, tradução minha). Nesse ponto, a autora búlgara, argutamente, transfere o tema da degradação carnavalesca para a decadência contemporânea que apenas desempenha um movimento para baixo. As reflexões aqui registradas confluem para a percepção da forte imagem da morte como abjeção, segundo Vice (*op. cit.*, p. 175), do lixo e dos cadáveres que são postos permanentemente de lado: “[...] ‘If dung signifies the other side of the border, the place where I am not and which permits me to be, the corpse, most sickening of wastes is a border that has encroached upon everything [...]’ (KRISTEVA, *apud* VICE, *op. cit.*, p. 175, “[...] Se o esterco representa o outro lado da fronteira, o lugar onde não estou e que me permite ser o cadáver, o mais revoltante dos resíduos, é, então, uma fronteira que vem invadindo tudo [...]”, tradução minha). Necessário notar que essa não é a morte que



faz parte do processo que dá a vida, mas que ameaça as fundações da vida na ordem simbólica: o cadáver, *visto sem Deus* e fora da ciência, é o extremo da abjeção, é “[...] death infecting life [...]” (VICE, *op. cit.*, p. 175, “[...] a morte infectando a vida [...]”, tradução minha). Muito embora — relembro — na visão bakhtiniana o reverso é que seja verdadeiro: a vida segue infectando a morte. Enfim, a abjeção — a morte abjeta e sem possibilidade de renovação — seria em Kristeva o grotesco da modernidade. As considerações a propósito da unificação significante e significado no carnaval parecem-me oportunas e relativamente válidas no viés carnavalesco das *Esperanças*. Quando registro todos esses questionamentos tento apropriar-me das inferências contrárias à monarquia do significante — salvo as relativas ao signo linguístico. Tento ser claro: a obliquidade do aspecto carnavalesco na carta vieirina decorre dos excessos do discurso barroco, em que significante e significado confundem-se. Mas não acho possível, todavia, validar em Vieira o papel que se atribui ao corpo abjeto, tanto no que toca à inclinação amebiana como no que se refere ao processo degradativo do carnaval. Apesar do tema da degradação alcançar significativo relevo na análise kristeviana, não me parece lícito inferir que em o Pe. Antônio Vieira faça uso de imagens visuais nas quais a morte chegue a adquirir essa feição. Em Antônio Vieira a morte é sempre redentora. Não é lixo nem esterco para hibridar o húmus. Nas *Esperanças* não se precisa cavar o túmulo corporal para o renascimento, porque morre-se em Cristo e nele se ressuscita. Essa *vantagem transcendente* supriria a necessidade do processo de putrefação e renovação das gerações.

- (iv) Mesmo no discurso sibilino de Vieira é sempre conveniente recordar que a prosa elevada de Cícero e a riqueza de seus ornamentos retóricos não perdem sua legitimidade. A evocação a Cícero, portanto, é sempre oportuna e seminal. Convém anotar — a partir do registro feito por Stroh (*op. cit.*, p. 71) — que o grande orador romano era um sacerdote romano, um *augur*, responsável pelos auspícios. A bem dizer a verdade, a religião romana não conhecia o cargo de sacerdotes (ou *harúspices* profissionais de origem etrusca que liam o futuro nas vísceras). Mas conferia tal responsabilidade a políticos. Assim — noticia Stroh (*op. cit.*, p. 71) em nota de rodapé —, a classe senatorial dominante nunca entrava em conflito com uma possível *igreja*. Os auspícios

consistiam em interpretação regrada do voo das aves e da alimentação ritual dos frangos que permitiam comprovar o acordo ou o desacordo dos deuses com os projetos humanos. Embora sacerdote, Cícero chegaria a discutir a veracidade da religião tradicional do estado romano, afirmando ser este independente daquilo que os filósofos gregos concebiam a partir de argumentos racionais. A função sacerdotal daquele que serve a Vieira como grande modelo oratório sempre esteve ligada a uma tentativa de impor a vontade do estado — o que de certa forma remete ao seu ideal republicano. Veja-se, a propósito, o que escreve Stroh (*op.cit.*, p. 71) : “[...] En una obra mucho más audaz y progresista, *De divinatione* (*Sobre la adivinación*, es decir, sobre los métodos de predicción del futuro), se cuestiona y se pone en duda en aspecto central de la religión romana, que afectaba directamente a Cicerón en su condición de augur: los auspicios. *De acuerdo con su argumentación, sólo convenía mantenerlos por razones políticas, para que el pueblo permaneciese tranquilo y bajo tutela [...]*” (“[...] Numa obra muito mais audaz e progressista, *De divinatione* (*Sobre a adivinhação*, ou seja, sobre os métodos de predição do futuro), questiona-se e se põe em dúvida um aspecto central da religião romana, que afetava diretamente a Cícero em sua condição da augur: os auspícios. De acordo com sua argumentação, só era conveniente mantê-los por razões políticas para que o povo permanecesse tranquilo e sob tutela [...]”, tradução e itálicos meus). Trata-se de um apontamento surpreendente: não o do questionamento dos auspícios como ponto nevrálgico da religião romana, mas o da assunção do papel de augur por parte de Cícero com toda força de sua racionalidade. Faço tais observações com o intuito de insinuar que um hipotético encargo pressagioso poderia ser inconscientemente invocado por Vieira — por inspiração de seu grande mentor romano e dos ideais de sua república.

- (v) As reverberações da dicção com tons cristológicos são perceptíveis em todo escrito bakhtiniano — assinala Mihailovic (*op.cit.*, p. 8). Num primeiro vislumbre, o significado desses ecos é muito difícil de avaliar. Os *topoi* da encarnação, da *perichoresis* (interpenetração ou coabitação das três pessoas da unidade numa só), do ideal calcedônico de unidade dividida (ou do *diofisismo*, ou seja, duas naturezas na pessoa única de Cristo, contra o *monofisismo*) e do logos cripo-joanino convergem com

frequência para pontos cruciais dos argumentos de Bakhtin. Para o mesmo Mihailovic (*op. cit.*, p. 8) essas não são apenas *metáforas ou figuras de linguagem* drenadas de seus conteúdos filosóficos, mas *leitmotivs* relacionados mutuamente de forma a satisfazerem sua providência teológica. Essas referências importam uma narrativa filosófica sobre conceitos de diálogo e de carnaval, centralizadores no mundo bakhtiniano. Por esses conceitos, “[...] Bakhtin redefines the concept of the sacrifice as constituting not a willed abrogation of personality (*lichnost*) but a temporary ideal of individual autonomy [...] (MIHAILOVIC, *op. cit.*, p. 8, “[...] Bakhtin redefine o conceito de sacrifício não como uma ab-rogação desejada da personalidade (*lichnost*), mas uma renúncia temporária da Revelação essencial da autonomia individual [...]”, tradução minha). Em seu cuidadoso livro, Mihailovic discute o *elaboradamente imagético bordado subtextual*, os jogos de palavras e a palpável oralidade dos trabalhos bakhtinianos, muitos dos quais são carreados pelo autor para sustentar expedientes conceituais no discurso teológico. Devo assinalar, no entanto, que as extensas considerações feitas pelo citado autor em torno da influência dos conceitos teológicos devem ser submetidos à importante advertência contida na introdução de seu livro: “[...] In a certain sense, *theology in Bakhtin becomes through by humanized and aestheticized, the cristological metaphor emerging as a rethorical and theoretical model rather than a devotional paradigm*, a struture in whose interstices he could arrange his ideas about antihierarchical drift of language and culture [...] (MIHAILOVIC, *op. cit.*, p. 15-16, “[...] Em certo sentido, a teologia em Bakhtin torna-se inteiramente humanizada e estetizada, a metáfora cristológica emergindo antes como um modelo retórico do que como um paradigma devocional, uma estrutura em cujos interstícios ele poderia dispor sua ideias sobre a força anti-hierárquica da linguagem e da cultura [...], tradução e itálicos meus). A abordagem levada a efeito por Mihailovic tem papel crucial de fazer irromper as retórica da encarnação nas *Esperanças*. A metáfora dita *vegetativa* que este autor extrai da teologia humanizada e estetizada de Bakhtin é altamente sugestiva do topo da modelo transsubstancial — o que em Vieira tanto é paradigma devocional quanto padrão retórico.

- (vi) A utopia vieiriana dá acesso ao estado da completa felicidade e harmonia entre os indivíduos arrebatados pelo Salvador. De fato, anota Coates (*op.cit.*, p. 145), a utopia

cristã com todo seu material da abundância e de bem-estar físico é — da mesma forma que a do carnaval medieval — simultaneamente uma realização do paraíso antes do pecado original e de real otimismo diante da possibilidade de melhores tempos na terra “[...] in which the effects of the Fall will be erased for ever [...]” (COATES, *op. cit.*, p. 145, “[...] nos quais os efeitos da Queda serão apagados para sempre [...]”, tradução minha). Ainda segundo a mesma autora, a prática cristã provê um modelo de transposição de papéis e de verdades individuais ou coletivas. À medida em que cada fiel toma a imagem de Cristo como modelo e põe sua alternativa radical de valores em prática, percebe-se uma utopia num contexto social e histórico específico. “[...] When many do this together their collective impact on their surroundings can be great; *the whole exceeds the sum of its parts. Bakhtin is conscious of this analogy [...]*” (COATES, *op. cit.*, p. 146, “[...] Quando muitos fazem isso juntos seu impacto coletivo em seu entorno pode ser grande; o todo excede a soma de suas partes. E Bakhtin é consciente desta analogia [...]”, tradução e itálicos meus). Ninguém poderá afirmar que essa analogia tenha passado pela mente de Vieira. Mas ninguém poderá duvidar de que ele soube fazer uso desse artifício retórico para apresentar sua utopia quinto-imperialista.

- (vii) Nessa assertiva aproprio-me de algumas das depuradas inferências Coates (*op.cit.*, pp. 144 e seguintes) sobre a incorporação do carnaval ao discurso. Afirma a citada professora que, embora o carnaval não possa ser diretamente *desempenhado* ou *representado* — ou como diz Bakhtin, não possa ser traduzido de forma completa e adequada na linguagem verbal — ele pode ser *incorporado* ao discurso e sua nova forma de materialidade ou sua nova realidade: “[...] releases it from its previous temporal and spatial limitations and guarantees it a more enduring influence in the world [...]” (COATES, *op. cit.*, p. 144, “[...] liberta-o das limitações temporais e espaciais previsíveis e lhe garante uma influência mais duradoura no mundo [...], tradução minha). Em seus questionamentos sobre o velhaco, o palhaço e o tolo, feitas em *Formas do tempo e o cronótopo do romance*, Bakhtin (*in: The dialogic imagination*, pp. 158 e seguintes), conscientemente, teria tomado emprestado um motivo encontrado no discurso de Jesus na última ceia, segundo relato de São João. Jesus suplica: “[...] porque eles não são do mundo, como também eu não sou do mundo [...]” (João, 17:14). Antes

de sua condenação e levado a Pilatos, Jesus reitera seu direito de pertencer a outro mundo: “[...] O meu reino não é deste mundo [...]” (João, 18:36). Além de tomar esse motivo, Bakhtin revela uma conexão no seu próprio pensamento entre o bobo e Jesus Cristo, ao identificar o *estado alegórico* da figura do palhaço: o palhaço e o bobo representam a metamorfose do czar em Deus. Jesus é o Deus encarnado (*humilhado*) que, encontrando-se num mundo corrupto, é obrigado a vestir a máscara a fim de confundir o *status quo* — enquanto Ele mesmo permanece incorruptível. Durante seu ministério, Cristo é acusado tanto de loucura quanto de demência. E eventualmente ele é convicto de agir como um velhaco — observa Coates (*op.cit.*, p. 144). Essas considerações ganham especial relevo quando se alcança o patamar institucional e se ganha uma leitura da radicalidade desopressora da figura de Cristo. Para meus objetivos, entretanto, basta-me ter por empréstimo a ideia de *incorporação material do carnaval ao discurso*. Eventuais digressões sobre o aspecto da metamorfose da figura de Cristo — por mais tentadoras que possam ser — desvirtuar-se-iam da ortodoxia contrarreformista que impregna o discurso de Vieira.

- (viii) Creio ser preciso debruçar-me com prudência sobre essa assertiva: *Vieira venceu a morte supondo que esta não consumava nada*. Em Graham Pechey (*in: Mikhail Bakhtin - The world in the word*. London; New York: Routledge, 2007, pp. 164 e seguintes) é possível perceber algumas pistas da sentença da qual me aproprio. Pechey, autor sul-africano radicado na Inglaterra, parte da aventura do significado para o qual Bakhtin nos convida: nada mais do que uma escada pela qual subimos nos patamares da conceitualidade até a mais ousada metaforização. Diz o autor que, para além dessas liberdades semânticas, as figuras utilizadas nesses degraus alcançam de volta a verdade referencial. E tais figuras não são mais do que metafóricas: fazem coincidir o corpo com a alma no momento da morte e nos despertam da vida corporal sempre no momento final em que todas as verdades se exibem. Uma das grandes inferências bakhtinianas nesse cenário é permitir-nos retornar do paraíso para a Terra: “[...] *reversing the semantic traffic of that last formulation, and reading those moments of death or apocalypse for ethical-aesthetic activity at work in this world [...]*” (PECHEY, *idem*, p. 166, “[...] revertendo o tráfico semântico da última formulação [os momentos sublimes

de um fim individual ou coletivo] e lendo aqueles momentos de morte ou de apocalipse como figuras para a atividade ético-estética no trabalho neste mundo [...]”, tradução e itálicos meus). Salienta-se aqui a preocupação de Bakhtin com o problema da consumação temporal ou o problema das fronteiras da vida no tempo — de nascimento e de morte, especialmente de morte. Na tentativa de buscar respostas para esse problema, dir-se-á que nem a inquietação da vida, nem a da morte podem ser um evento de minha própria vida: não se pode experimentar o começo temporal ou o fim da vida da mesma forma que se pode ver o esboço de vida no mundo (PECHEY, *id. ibidem*, p. 166). Explica o professor da Universidade de Cambridge: eu uso minha posição única e extratemporal “[...] within the beginningless and endless unity of meaning to confer upon the other a unity in space and time [...]” (PECHEY, *op. cit.*, P. 166, “[...] dentro da unidade de significado sem começo e sem fim para conferir ao outro a unidade de espaço e de tempo [...]”, tradução minha). Daí segue a proposição decisiva do mesmo autor: “[...] Death by itself (as an empirical fact) is at best neutral and at worst simply absurd where this consummation of the other is concerned; *what it ends has no value or meaning; it can consummate nothing, and cannot make up a part of any story we might wish to tell or hear [...]*” (PECHEY, *op. cit.*, p.166, “[...] A morte por si mesma (com um fato empírico) — na melhor das hipóteses, um fato neutro e, na pior, um simples absurdo — onde está a consumação do outro é inquieta; o que acaba não tem valor ou significado, ela não consoma nada, e não pode constituir uma parte de qualquer narrativa que se poderia desejar contar ou ouvir [...]”, tradução e itálicos meus). Nessa árdua (porém contundente) citação enraiza-se o motivo de minha apropriação, feita com as cautelas reclamadas às *Esperanças*: (a) A dessacralização da História na qual pude inserir e contextualizar a vitória da morte (da morte que nada consuma) não tem em Vieira o mesmo alcance semântico atingido em Bakhtin — que insiste na busca da verdade referencial; (b) A morte de el-Rei — diferentemente da morte nas inquietações bakhtinianas — é concreta, não empírica. Embora real, a irresolução do equacionamento morte-vida no caso das *Esperanças* provoca a necessidade estética de que a morte não venha a consumir nada; (c) Ao contrário do que enuncia o professor sul-africano, a morte real com ganho estético (ou mesmo empírica com igual ganho) não se encontra

obstaculizada de servir de narrativa. A formulação estética sobre uma morte fabulosa não fica, portanto, invalidada porque a ordem narrativa a antecede e a legitima.

## CAPÍTULO V

### 5. AJUSTAMENTOS PARA A PROSAÍSTICA VIEIRIANA

“ E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os Leões a Daniel; estas a aves de rapina [...] que em vez de nos tragarem e digerirem, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a Baleia a Jonas.”

Antônio Vieira, *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real em 1662<sup>802</sup>

“A ‘recepção’ da literatura e do discurso, entretanto, também tem uma dimensão cognitiva. A famosa noção de ‘interpretação’, acalentada pelos estudos literários por longo tempo, deve ser reformulada em termos que vão além das intuições do estudioso literário. Pelo menos tais intuições, bem como as dos leitores, necessitam sistemática explicação e reconstrução.”

Teun A. van Dijk, *The common roots of the studies of literature and discourse*<sup>803</sup>

#### 5.1 - Os fios condutores da elocução epistolar na *imagem-presença*

Morson & Emerson<sup>804</sup> elucidam que a prosaística — por eles adotada em oposição à poética — indica uma teoria da literatura que concede prerrogativas à prosa, em geral, e ao romance, em particular, “[...] em detrimento dos gêneros poéticos [...]”<sup>805</sup> Dando prosseguimento a esse raciocínio preliminar, os autores norte-americanos argumentam que a poética erra ao aplicar técnicas desenvolvidas ao estudo da epopeia, do drama e, em especial,

<sup>802</sup> In: *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo 1, p. 604 (itálicos meus).

<sup>803</sup> In: VAN DIJK, Teun A (org). *Discourse and Literature*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1985, p. 7. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] The ‘reception’ of literature and discourse, however, also has a cognitive dimension. The famous notion of ‘interpretation’, cherished in literary studies for a long time, should be reformulated in terms that go beyond the intuitions of the literary scholar. At least, such intuitions, as well as those of the readers, need systematic explication and reconstruction [...]” (itálicos meus).

<sup>804</sup> In: *Criação de uma prosaística*, p. 33.

<sup>805</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 33.



da poesia lírica. “[...] Esses gêneros [deixariam fluir] sua força e significação artística de ideologias modeladoras de forma profundamente diferente do romance [...]”<sup>806</sup>

Alegam, ainda, os mesmos professores que os críticos — presunçosos de ser a poética universalmente aplicável — interpretam segundo um padrão ptolomaico, quando na verdade o que se reclama é o modelo galileano. Na apreensão do gênero romanescos, é preciso fazer-se conhecer diferenças fundamentais de aproximação entre poesia e prosa “[...] e abordar a prosa como uma teoria adaptada às suas características constitutivas. [Pois] [além] da poética, precisamos, mas ainda não temos, de uma prosaística [...] — provocam Morson & Emerson <sup>807</sup>.

A prosaística, na concepção de Bakhtin, veria o discurso novelístico não como um estilo, mas como um “estilo dos estilos” ou como uma “dialogização de estilos” <sup>808</sup>. Por sua vez, continuam Morson & Emerson, a tradição da poética vê o estilo como uma “[...] instantização particular dos recursos da linguagem, [concentrada] nos tropos, nas estruturas poéticas e num grande número de dispositivos retóricos presentes em diversos gêneros [...]” <sup>809</sup> A poética não reconhece os aspectos constitutivos do discurso novelesco — e nunca alcançaria o discurso da consciência linguística galileana, segundo as considerações morson-emersonianas.

Não ponho em xeque quaisquer dessas premissas e de fato acredito que, *para além* da teoria poética, é necessário ir ao enalço de uma teoria prosaística, a mais galileana possível. Correr atrás de rudimentos constitutivos desta teorização exige o confronto não de aspectos tropológicos ou estilísticos. O cotejo do qual pode surgir alguma elucidação parece anteposto por algumas incursões aos aspectos perspétivos — não prospectivos — da “Poética” de Dilthey <sup>810</sup>. Um salto de Bakhtin para Dilthey pode afigurar-se, no mínimo, estouvado. Entretanto, a maneira incomum de visualizar alguns pilares da teoria poética desse pensador

---

<sup>806</sup> MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 334.

<sup>807</sup> *In: Criação de uma prosaística*, p. 334 (itálicos meus).

<sup>808</sup> BAKHTIN, *apud* MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*, p. 334.

<sup>809</sup> *In: Criação de uma prosaística*, p. 334.

<sup>810</sup> DILTHEY, Wilhelm. *In: Poética*. Trad. Elsa Traberning. Buenos Aires: Losada, 2007.

alemão dá-nos condições de ativar as figurações importantes para apreender coincidências e dissonâncias entre o discurso prosaístico e o romanesco.

Transportar Dilthey para esta tese não é correr o risco de ser ptolomaico. Tenho forte convicção da caducidade de suas soluções para o penoso problema da hibridização das linguagens e para o reconhecimento das diferenças de enunciação da prosa e da poesia. Pela forma de encarar o pensamento dele, porém, percebo o propósito de ser fiel ao meu tempo e ao de Vieira. E de poder perquirir, com bastante despojamento, dentro de horizontes filosóficos delimitados, caminhos supostamente inéditos da prosaística.

Desnecessário observar a enorme dificuldade de atualizar Dilthey e de desvendar os contornos nem sempre precisos de suas investigações estéticas. De maneira paradoxal, os incômodos criados pela escrita desse filósofo é que acabam abrindo caminho para alegorias de compreensão — com grande valia para a discussão deste tópico. Eis o que registra Pucciarelli<sup>811</sup>, em prefácio à ótima edição argentina por mim utilizada:

Esse aborrecimento, que impressiona o leitor em ocasiões, provém da orientação geral de seu pensamento: a referência a um fundamento último, a uma realidade proteica que resiste a deixar-se aprisionar a um molde intelectual. Por isso, seu pensamento não exhibe uma figura geométrica perfeita, padece de irregularidades, mas nele reside um gesto que incita a superar a limitação e fechar figura [...]

Não convém — nem é cabível — apontar as investigações de Dilthey sobre uma poética formal, que nunca poderiam aqui ser acareadas com um modelo prosaístico. Por esse motivo, e por tantos outros elementos complicadores que a poética diltheyniana traz para o estudioso, prefiro abandonar o filósofo alemão e a condição que ele atribui à poética como verdadeira introdução à história da literatura. O que importa não é discutir sua poética. É tirar vantagem da visão perspéctica oferecida pelas metáforas fertilíssimas, criadas por Pucciarelli<sup>812</sup> para situar a poética diltheyniana. A ver: a *realidade proteica*, que sugere a

---

<sup>811</sup> PUCCIARELLI, *apud* DILTHEY, *idem*, p. 8. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...] Esa incómoda desazón, que sobregobe en ocasiones al lector, proviene de la orientación general de su pensamiento: la referencia a un fundamento último, a una realidad proteica que se resiste a dejarse apresarse en un molde intelectual. Por eso, su pensamiento no luce una figura geométrica perfecta, padece irregularidades, pero en él resiste un ademán que incita a superar la limitación y a cerrar la figura [...]” (itálicos meus).

<sup>812</sup> *Apud* DILTHEY, *id. ibidem*, p. 8.

impossibilidade de enclausuramento, e a *figura geométrica imperfeita* do pensamento. Ambos os tropos encarregam-se de apontar mecanismos referenciais da prosaística de Vieira.

A primeira metáfora absorve a energia criativa ou o potencial real, que produz o genuinamente novo, com habilidade para desafiar o futuro. Aqui, não estou tratando da busca de uma verdade exclusiva ao domínio da poética, nem ao do romance — pois o potencial do novo movimenta-se tanto em processos sublimadores nos poemas clássicos e nos grandes romances da humanidade, quanto no mais prosaico dos textos literários (como se supõem as cartas prosaísticas de Vieira). E o que se firmou como verdade, em qualquer dos casos, acabou eclodindo ou fracassando nas formações literárias.

A segunda alegoria referente à Dilthey — a da figura geométrica imperfeita — tem o privilégio e o vigor da evocação da corporeidade. Se, no caso do pensamento estético diltheyniano, ela está voltada à ideia de uma representação geométrica imperfeita, nas formulações vieirianas, o tropo não chega sequer a compor a noção de um elemento corporificável, cuja perfeição se possa aferir. Quando muito, pode-se ajuntar elementos geométricos numa elaboração igualmente desarrumada, que não permite fixar um construto teórico ou estabelecer um padrão estilístico. Mas esses desarranjos propositais não significam que se possa dispensar a autenticação galileana na maneira de se ver e de se sentir o mundo da vida ou da cultura.

Quero crer que as metáforas — às quais atribuo funções quase epistemológicas — insinuam-se como sentinelas nas fronteiras de um enunciado. Ou como vigias de um “[...] projeto de discurso ou *vontade de discurso* de um falante [...]”<sup>813</sup>. Daí a necessidade de reparar não mais as metáforas, mas a regularidade dos fenômenos sociais e a possibilidade de sua emergência nas variações discursivas literárias ou extraliterárias.

Toda manifestação verbal socialmente importante tem o poder, às vezes por longo tempo e um amplo círculo, *de contagiar com suas intenções os elementos da linguagem que estão integrados na sua orientação semântica e expressiva, impondo-lhes nuances de sentido precisas e tons definidos*: deste modo, ela pode criar a palavra-slogan, a palavra-injúria, a palavra-louvor etc <sup>814</sup>

<sup>813</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 280 (itálicos meus).

<sup>814</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 97 (itálicos meus).

Em variações discursivas entrelaçadas, a situação elocucional que Vieira quer explicitar em suas cartas inscreve-se *dentro* do texto pela presença de entonações e de valorações em torno do sonho da república missionária. Para tanto, o jesuíta insiste em dar vitalidade à situação discursiva, impulsionando a interpretação do narratário. O narrador almeja a *palavra-presença*: uma figura geométrica que tem a pretensão de ser mais-que-perfeita.

Antônio Vieira cria dimensões semânticas de um mundo em que aloja seus procedimentos discursivos e vai esgotando as possibilidades intencionais da língua. Para assegurar a corporeidade de sua elocução, vai elaborando cada vez mais imagens, aptas a originar e a conservar o potencial de convencimento do narratário.

O Pajé-Açu tem um projeto de discurso que aspira à concretude. Ele está consciente da distância entre este discurso e seu ideal. E se esforça para que nenhum outro discurso posicione-se entre a expressão de sua vontade de verdade e a acolhida da elocução pelos destinatários. Contudo, todo discurso concreto — diz Bakhtin <sup>815</sup>— já encontra seu objeto “[...] desacreditado, contestado, envolvido por sua névoa escura, ou , pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele [...]” O discurso do Padre Vieira não deixa de ser *dialogicamente tenso*, perturbado pelo discurso alheio, por julgamentos e por entonações. A rigor, é essa a imagem artisticamente prosaica <sup>816</sup>, a imagem da *prosa romanesca*: aquela que adquire um caráter polêmico e interno.

Pode-se até argumentar ser mais ajustável a Vieira a imagem poética, ou a dinâmica da *imagem-palavra*, localizada entre o discurso e o objeto — “[...] que não propõe nada além dos limites de seu contexto [...]” <sup>817</sup> Diferentemente do discurso sermônico, deve-se levar em conta que o jesuíta não costuma declamar a anjos, já que sua espistografia prosaística precisa abdicar da sublimidade — sob pena de abjurar a concretude da imagem. Vieira precisa insistir na palavra geométrica, ainda que nunca consiga traçá-la com esquadros.

Paradoxalmente, a exigência de geometrização dá a impressão de que o Padre Vieira nunca pode declamar por imagens poéticas em suas cartas. Mas o tom de heroicização épica —

<sup>815</sup> In: *A teoria do romance*, p. 86.

<sup>816</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 87.

<sup>817</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 87.

alçado em longos trechos, citados no capítulo anterior — é inconteste. O próprio jesuíta não consegue ocultar essa intenção. Esse aferimento por si só já seria suficiente para argumentar que ele costura em sua prosaística uma prosa *não necessariamente romanesca*. Acredito, então, ser essencial predicar indícios do discurso poético nas cartas vieirianas. Negá-los somente agravaria o ajustamento de sua prosaística.

Explico melhor: quando se supõe estar diante de uma solução euclidiana ou geometrizada, isto é, quando se supõe estar à vontade diante da regularidade de triângulos isósceles e de trajetórias circulares em torno de um ponto, vem à lembrança que a elaboração prosaística é, naquilo que realmente conta, geométrica e desalinhada. Não há forma geométrica que possa torná-la mais larga, menos apertada ou menos tensa. A quadratura do círculo não é um modelo idealizado pelo poeta, nem é um posicionamento prosaístico.

Acena-se, particularmente no Vieira epistológrafo, com um construto que visa abandonar a noção euclidiana de discurso e a visão ptolomaica de mundo — embora esta tentativa não passe de um desempenho conjectural que precisa considerar o caráter volátil e a alma ibérica do jesuíta seiscentista. A razão da fuga para uma perspectiva tão estreita reside em fazer prevalecer a força do discurso prosaístico, que se explicita na verossimilhança da declamação do discurso do outro fora dos quadrantes considerados *romanescos* (ou da *imagem artisticamente prosaica*) — imune às forças centrífugas e dispersas em séries históricas, predominantemente centralizadoras e monológicas.

Superada a questão da convivência poética, há outro gravame a ser enfrentado — no âmago, ligado à concretude do discurso vieiriano. Por um lado, sua elocução sustenta-se nas entranhas do poder e é porta-voz de uma intencionalidade oficial, ou de uma vontade de verdade que se quer oficial. Por outro lado, às margens dos acontecimentos inesperados ou dissimuladamente não esperados, o mesmo discurso permite a assiduidade da palavra do outro, dos protagonistas e das testemunhas do atroz drama dos trópicos brasileiros.

Suponho ser possível livrar Vieira desse embaraço — sem exigir-lhe reforços da geometria euclidiana e sem vedar-lhe o acesso à poética — diante da *re-assimilação da retórica da declamação*. Porque, quando se pensa num exercício de declamação, cisma-se com tamanha liberdade de pensamento que se costuma executá-lo como que se o próprio pensar estivesse refém de abstrações. E para fugir desses descomedimentos, desata-se a

buscar o significado — não o *sentido*, que é bakhtinianamente dialógico — de um texto prosaico (e até mesmo sublime), na fronteira de uma pergunta respondida e num contexto *supostamente* consistente.

A busca de consistências é sempre tarefa árdua e sutil na escrita declamatória de Vieira. Lins<sup>818</sup> afirma não ser suficiente a leitura dos sermões para conhecer-se o jesuíta. Diz ser preciso passar-se pela experiência de ouvi-los: “[...] Só assim [pode-se] constatar até que ponto são claros e convincentes, obtendo assim uma resposta à pergunta que tantas vezes se faz: se não haveria um *fosso* entre aqueles sermões e o seu público [...]”<sup>819</sup> Aduz o romancista: “[...] A esse público, escapava decerto o aparato formal de que lançava mão o grande jesuíta, *mas não o seu sentido* [...]”<sup>820</sup> Sobre o *fosso* tão bem notado por Lins — agora penso — não de prenderem-se as amarras do sentido, que só a força declamativa é capaz de sustentar nos limites de uma pergunta e de uma contextura, às vezes, tão frágil.

De maneira óbvia, não estou a presumir ser imprescindível a experiência de encenar-se uma peça sermonária (i) — ou uma carta prosaística com suntuosidade épica — para que a força declamatória seja reparada somente pelo sentido da audição. Na retórica propícia à força motriz da declamação, a *imagem-presença* é que afiança a ultrapassagem do *fosso* (ou a distância espaço-temporal) entre a escrita de Vieira e seus destinatários.

No fluir da eloquência vieiriana — no caso de sermões ou das cartas prosaísticas —, o ato declamativo precisa tocar o chão da realidade e das séries históricas, sob pena de a elocução devolver a pergunta do próprio autor do discurso em efeito reflexo, sem qualquer camada entonacional. O discurso volta como rebote de um exercício mecânico e acaba prevalecendo um manejo inócuo, sem abertura para o ouvinte e sem resposta para o diálogo cotidiano. Não é na vacuidade que a palavra-presença cumpre seu papel: ela pressupõe, sempre, condições de receptividade da situação elocucional, sem as quais as respostas retidas na consciência do receptor do discurso não teriam direção, nem dariam o acréscimo de sentido desejado — e até inesperado.

---

<sup>818</sup> LINS, Osman. *In: Do ideal e da glória: problemas interculturais brasileiros*. São Paulo: Summus, 1977.

<sup>819</sup> *Idem*, p. 72 (itálicos meus).

<sup>820</sup> *Id. ibidem* (itálicos meus).

É fundamental estabelecer que o exercício declamatório não pode perder o valimento diante dos jogos retóricos de Vieira — tendo-se por firme que a estabilidade desta assertiva está restrita ao epistolário real do jesuíta. O discurso retórico é vivo: “[...] é orientado [...] para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado [...]”<sup>821</sup> O autor das cartas em estudo circunda a atmosfera de sua declamação como discurso *já dito* e fixa seu ouvinte em limites desejados — realmente densos. Por fim, elabora num contexto instável. E mesmo nele inserido, o texto segue ao encontro do sentido esperado.

Aqui se depara com a base constitutiva do discurso retórico-declamativo das cartas e o seu pedestal bakhtiniano: “[...] De fato, para a retórica, é efetivamente característico que a relação com o ouvinte concreto, o lugar ocupado por esse ouvinte, *se integre na mesma estrutura interna do discurso retórico [...]*”<sup>822</sup>

Entre tantos aportes teóricos, considero oportuno lançar luzes sobre duas importantes assertivas: (i) a prosaística não se insinua apenas na ficção; e (ii) os romances não detêm, com primazia, a carta-patente dos intrincados mecanismos prosaísticos. Como ciência da impureza, a prosaística traz à memória a inconsistência, a efemeridade e a incerteza. Por mais incômodos que possam parecer, esses qualificativos são decisivos para sobreposição da retórica da declamação do discurso alheio no caso de Vieira.

A inquietação do exercício declamatório é sugerida em Bakhtin<sup>823</sup> pela provocação e pela polêmica inerente à orientação do ouvinte. E sobretudo pela dialogicidade interna do discurso retórico, evidenciada, com maiores ou menores lentes, num discurso vivo. A intenção manifesta pelo autor da elocução torna a persuasão do ouvinte concreto uma questão independente e “[...] *desvia* o discurso de seu trabalho criador sobre o próprio objeto [...]”<sup>824</sup> Esse desvio, entretanto, não chega a desfigurar o trabalho criativo ou o esforço prosaístico: as situações de elocução, criadas nas cartas pelo Padre Vieira, não chegam a ser monitoradas por

---

<sup>821</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 89.

<sup>822</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 89 (itálicos meus).

<sup>823</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 89.

<sup>824</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 91.

um esquema rígido em torno do objeto do discurso. Não se pode dizer que tais variações deturpem a continuidade do processo criativo.

O panorama da dialogicidade interna nas cartas prosaísticas não é tão fácil de ser dividido. Os elementos extraliterários ou extratextuais — mesmo relevantes para a construção de estratégias textuais — não são suficientes para configurar uma situação de dialogicidade direta ou viva, em razão do próprio distanciamento espaço-temporal exigido pela carta. Vieira não prescinde do efeito de presentificação ou de imediatidade de sua escrita epistolar (nem poderia) e isso requer a combinação daquelas estratégias com os aportes substanciais à sua própria elocução. Não há outra forma de expressão composicional polêmica com o discurso alheio senão o próprio discurso, material e intencionalmente concebido. Ademais, as narrativas inscrevem a mutualidade da situação dialógica: o próprio discurso estimula-se, dramatiza-se, reforça-se ou se aniquila por dentro, principalmente nos aspectos essenciais ao convencimento do destinatário.

A retórica declamativa do Padre Vieira, praticada nas cartas à realeza, dá a impressão de nunca interromper o processo criativo sobre o objeto do discurso. Por meio dela penso ser possível distinguir uma prosaística *não suficientemente romanesca, nem necessariamente extraliterária*. Enfim, uma prosaística que *reelabora o sentido* em círculos concêntricos do discurso-vivo, poupando, todavia, os graus de dialogicidade interna do mesmo discurso.

Thorton <sup>825</sup> — ao final da introdução de seu livro *Cultural Prosaics - The Second Postmodern Turn* (“A prosaística cultural - a segunda virada pós-moderna”) (ii) — observa que a interdisciplinariedade, dialogicamente engajada, quebra o mito da cultura como “ordem” hegemônica da experiência. Qualquer que seja o título que recebam — historicismo cultural ou prosaística cultural — os novos estudos culturais abrem brechas para zonas fronteiriças do

---

<sup>825</sup> *Op. cit.*, p. 38.



discurso cultural. E, assim, integram a extratextualidade à intertextualidade e “[...] queimam a última ponte do formalismo literário [...]”<sup>826</sup>

Quando toda a experiência cultural é descentralizada, tudo se torna marginal; nada ainda está fora do alcance intercultural do outro. *Nada, portanto, é irrelevante — nem mesmo a estética literária* (se não for tomada em isolamento etéreo). *Nem qualquer método inusitado de crítica é sacrossanto — nem mesmo o de Bakhtin. Ser fiel a Bakhtin, e abraçar totalmente seu dialogismo, é ir além dele em direção ao menor interdiscurso literário da prosaística cultural [...]*<sup>827</sup>

A inserção desse trecho pode dar a impressão de trazer ao tema aragens deslocadas, quando se cuida da vivacidade do discurso retórico nas cartas vieirianas — não de linhas fronteiriças do discurso cultural. Mas nada parece irrelevante em se tratando da prosaística de Vieira: nela tudo vale como incitamento a uma experiência no mundo da vida ou no mundo da cultura que, muitas vezes, não preserva relações de proximidade com toda a perspectiva bakhtiniana.

Se o discurso declamatório de Vieira é capaz de *dessacralizar* a História na dicção sibilina e de *re-arranjá-la* no discurso cotidiano, não vejo obstáculos para que o conjunto das cartas ditas prosaísticas *desmistifique* alguns elementos do cânone bakhtiniano, ao tomar outras licenças ou outras liberdades na concepção do objeto do discurso retórico e nas suas formas de expressão. Tento ser compreensível: a intenção de Vieira de convencer o narratário das cartas é condição *sine qua* para a solidez da situação da elocução e para a preservação da presença do outro *dentro* do texto. A energia proteica e a geometria da prosaística vieiriana residem em expedientes retóricos que afiançam uma *reestruturação* permanente do discurso — sem considerar algumas *constantes* expostas em “Questões de literatura e estética: a teoria do romance.”

No discurso romanescos, bakhtinianamente concebido, a questão retórica pode ter outro alcance, porque o autor da prosa pode autonomizá-la, mas só como artifício de seu discurso já

<sup>826</sup> THORTON, *op. cit.*, p. 38.

<sup>827</sup> THORTON, *op. cit.*, p. 38. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] Where all cultural experience is decentered, everything becomes marginal; yet nothing is beyond the intercultural reach of the ‘other.’ Nothing, therefore, is irrelevant — no even literary aesthetics (if not taken in ethereal isolation). Nor is any single method of criticism sacrossant — not even Bakhtin’s. To be true to Bakhtin, and to fully embrace his dialogics, is to move beyond him to the lesse ‘literary’ interdiscourse of cultural prosaics [...]

povoado e incrustrado pela intenção do outro. No caso das cartas escritas aos monarcas, Antônio Vieira manipula as intenções alheias pelo artifício retórico. Faz uso de procedimentos internos de submissão do discurso do outro (de quem se diz porta-voz) no campo semântico-valorativo do narratário. Não é por assim ser expressado que o sonho da república missionário desvirtua-se ou se fragmenta em práticas declamativas inúteis.

Há um *Vieira-prosador*, que não consegue purificar seu discurso das intenções dos outros; e um *Vieira-narrador* — dinâmico e não-geométrico — em sua expressão epistolar, que precisa depurar o discurso das intencionalidades alheias e acomodar uma síntese textual e extratextual, marginal e descentralizada.

A partir dessas assertivas, aplico-me a novas reflexões de Morson <sup>828</sup>: “[...] *Como as pessoas, as intenções humanas são todas remendos e colchas de retalhos* [...]” Todos os motivos mesclam-se nos atos que diariamente praticamos. Não conhecemos procedimentos irretocáveis para determinar a motivação de um ato como cremos dominar as “[...] muletas geométricas do desenho [...]” <sup>829</sup> “[...] Devemos estar dispostos a chamar de boas algumas ações, mesmo que elas não sejam totalmente boas, *porque a bondade humana verdadeira consiste em fazer o moralmente melhor da mistura psicológica* [...]” <sup>830</sup>

Por ora, quero fixar-me à representação dos remendos e da colchas de retalhos — tão nítida em Vieira — e destacar que esta dispersão de intenções alcança efeitos bem diversos do da refração da intencionalidade do narrador, avistada sob ponto de vista bakhtiniano, segundo o reforço e a objetividade das linguagens que refletem o plurilinguismo <sup>831</sup>.

A mistura de intenções atomiza a polêmica natural, porque já não há somente vontades desacreditadas ou apresentadas num contexto: há pedaços de vontade em busca de sentido, entre os quais se espera haja o moralmente melhor. A polêmica, mesmo nas cartas examinadas, continua a ser inata ao discurso, mas a extrema dispersão das intenções

---

<sup>828</sup> MORSON, *The long and the short of it - From aphorism to Novel*. Stanford (USA): Stanford University Press, 2012, p. 217. Texto original, por mim traduzido na citação: “[...] Like people, human intentions are all patchwork and motley [...]” (itálicos meus).

<sup>829</sup> FLORIÊNSKI, *op. cit.*, p. 93.

<sup>830</sup> MORSON, *The long and the short of it*, p. 217. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] We must be willing to call some actions good even if they are not wholly good, because real human goodness consists in making the moral best of psychological mixture [...]” (itálicos meus).

<sup>831</sup> BAKHTIN, *A teoria do romance*, p. 105.

envolvidas por trás de uma elocução prosaística precisa ser domesticada, e, ao mesmo tempo, potencializada pela força concreta e proteica da declamação.

Seguramente, não estou a perseguir o caminho do interdiscurso literário da prosaística de Thorton <sup>832</sup> — advirto mais uma vez. Mas creio estar sendo fiel à dialogicidade interna do discurso retórico que viabiliza a situação elocucional das cartas vieirianas. Se ultrapasso ou não atinjo zonas fronteiriças do cânone bakhtiniano, julgo ser salvo pelas configurações assimétricas da prosaística de Antônio Vieira — tão aclaradas quanto escondidas no discurso do outro.

Só a *imagem-presença*, nos procedimentos de representação de decalques cotidianos, abona o exercício declamatório do *discurso do outro, sobre o outro e em nome do outro*. Na mesma medida em que a intencionalidade humana é intercambiável, a presentificação sofre torções pelo autor da cena narrada nas cartas. Multiplicando decalques, o narrador vai dando preferência a rotações sobre eixo comunicativo em torno do qual se posiciona também o narratário, até que o exercício retórico assegure-lhe a imagem plena e idônea a persuadir. Em epítome: no anseio por um contexto estável e por um situação ideal de expressão, Vieira *recupera e re-assimila* expectativas e tenta conduzi-las pelos fios condutores de uma realidade discursiva. (Até que eles se queimem e entrem em colapso).

## 5.2 - As demandas do discurso à ordem da língua portuguesa e à ordem narrativa

No cenário epistolar da interlocutoria real, tanto o exercício declamatório quanto a inflexão da voz dos narrados ou das vozes evocadas por Vieira conhecem suas intenções e seus transbordamentos narrativos nas zonas limítrofes do discurso. As retenções e os derramamentos das narrativas, modeladas e remodeladas nas cartas prosaísticas, dão conta do “momento subjetivo do enunciado” <sup>833</sup>. Esses eventos narrativos vinculam as entonações da elocução (e as entonações sobre entonações) a “[...] uma situação concreta (singular) da

---

<sup>832</sup> *Idem*.

<sup>833</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 281

comunicação discursiva, com todas as circunstâncias individuais, com seus participantes pessoais, com as suas intervenções-enunciados antecedentes [...]”<sup>834</sup>

Em suas cartas, Antônio Vieira não consegue ocultar o propósito de ultrapassar a simples interlocutoria com el-Rei. Seu epistolário sempre vai reivindicar que o acontecimento discursivo evite os muros da autorreferenciabilidade — que ele sabe erguer com maestria, pela força de sua retórica, e depois derrubar numa só assoprada de seu alvitrismo.

Reputo importante recuperar as reflexões de Foucault<sup>835</sup> a propósito da finitude e da infinitude dos enunciados. Repito uma importantíssima afirmação do filósofo francês: uma língua — aqui ele não faz distinção entre *langue* e *parole* — é um “[...] conjunto *finito* de regras que autoriza um número *infinito de desempenhos* [...]”<sup>836</sup>, enquanto o campo dos acontecimentos discursivos é “[...] o conjunto *sempre finito* e efetivamente *limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas* [...]”<sup>837</sup>

Essa análise de terrenos foucaultianos levanta questionamentos instigantes. Quando Foucault leva em conta o campo da língua, indaga sobre as regras que constroem um enunciado ou enunciados semelhantes. Quando considera o espaço da descrição de acontecimentos do discurso, ele perquire como surgiu determinado enunciado, e não outro em seu lugar. O maior interesse do pensador francês é, confessadamente, restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e fazer com que ele surja, *emerja* em sua irrupção histórica — uma emergência que nesta tese é sentida de forma oblíqua.

[Um] enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, *de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos*, dos livros ou de qualquer forma de registro, em seguida, porque é único como acontecimento, mas está *aberto à repetição, à transformação, à reativação* [...]”<sup>838</sup>

<sup>834</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 282.

<sup>835</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30.

<sup>836</sup> *In: A arqueologia do saber*, p. 30.

<sup>837</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 30 (itálicos meus).

<sup>838</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, pp. 31-2 (itálicos meus).

Na reminiscência de materialidade é que pretendo pôr em foco a elocução prosaística vieiriana. Faço-o sem desprezar a percepção bifrontalizada de Foucault, mesmo porque ela expõe o projeto e a vontade de discurso em Vieira. Fixo-me sobre o *demi-cercle* da elaboração foucaultiana, que suporta a pressão da ordem da língua e de suas regras finitas a permitirem derivações discursivas infinitas. É ela que provoca sentimentos de encantamento e de estranhamento diante da escrita vieiriana.

O que desejo detectar, nesses subsídios foucaultianos, é a gesta da escrita vieiriana, derivada de uma sucessão de arranjos e re-arranjos afetados por um conjunto de regras contínuas de aproximação, de sustentação e de afastamento de palavras e de fraseados. É o aceno preliminar que o espírito do Padre Vieira teimosamente busca em quase todos os seus escritos: os vestígios da sintaxe divina, que desse a todos os seres humanos a habilidade (ou a labilidade) para compreender a língua de Deus e dar, por meio delas, respostas inteligíveis.<sup>839</sup> É o chamamento — viável na escritura do inaciano — que dá liberdade à expressão vernacular mais sublime, prende a língua portuguesa à servidão mais superlativa e a concede à insubmissão mais criativa. É a convocação para um dos instante de comunicação mais primorosos jamais vistos no paraíso terreal desde Camões.

Observa Miranda<sup>840</sup> que o século XVI enriqueceu o acervo lexical do português, seja pelo deslumbramento da cultura clássica, com a introdução de inúmeros latinismos (gráficos, fonéticos, morfológicos e lexicais), seja pela expansão marítima, com a assimilação do contributo de outros povos. O mesmo século disciplinou as estruturas da língua, ao passo que o século seguinte revolucionaria tecnicamente a linguagem, “[...] para reconquistar o poder expressivo da palavra [...]”<sup>841</sup>, alterando-se, principalmente, a organização frasal.

Os Seiscentos foram o “século da sintaxe” — assegura Miranda<sup>842</sup>. Nele, de grande valia foram a agudeza, o gosto pela surpresa e pela subversão da norma e as distorções semânticas. Essa vantagem foi angariada pela língua portuguesa diante do fato de Portugal

<sup>839</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 86.

<sup>840</sup> MIRANDA, José Américo. Vieira vomitado das ondas. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Thereza Abelha (org). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Editora da PUCMinas, 2009, p. 145.

<sup>841</sup> SPINA (1987), *apud* MIRANDA, *idem*, p. 145.

<sup>842</sup> *Idem*, p. 145.

ter-se conservado no plano mental medievalista e avesso à modernidade.<sup>843</sup> Século da sintaxe, da prosa<sup>844</sup> ou do pensamento, o século XVII foi, acima de tudo, o século de Vieira: não só por ter sido devorado pelo monstro *de los ingenios*, como também por ter sido perpetuado pelo jesuíta no manejo da palavra sublime e humanada, em marcos engastados no eixo discursivo do orador-ouvinte ou do narrador-narratário.

Em especial, o jesuíta antecipa naquele século a elaboração espiritual de uma escrita moldada em eventos discursivos e suportada pela operosidade da *ordem da língua* — tida como formuladora e legisladora das sequências linguísticas, nunca como estruturadora e limitadora dos acontecimentos discursivos. Mendes<sup>845</sup> lembra o quão decisiva é a memória das palavras na arte de Vieira. Por meio dela, criam-se hábitos linguísticos enumerativos, “[...] ligados à abundância e [à] cornucópia próprias dum elevado número de produções barrocas [...]”<sup>846</sup> No caso da estética oratória, as palavras — lembra, ainda, a saudosa professora portuguesa — são palestradas como coisas e as coisas como palavras. O Padre Vieira abandona-se “[...] com júbilo a estas dádivas da língua, sem dúvida o mais complexo sistema de memórias que a cada homem é dado adquirir [...]”<sup>847</sup>

*Explorar a ordem da língua portuguesa e ajustá-la à ordem do mundo, da história e do destino individual, e achar nela fundamento ou inspiração para entender estas, eis o que o orador Vieira toda a vida intentou com seus discursos. Entregar-se à realidade primeira da língua, ou seja, à sua “verdade”, significa regressar a uma idade onde nem a linguagem nem a memória eram autônomas e laicas, mero simulacro (eikon) da realidade, eram sim, veículo e depósito dela [...]”*<sup>848</sup>

O trecho acima transcrito parece adequado apenas para emblematizar o grande *orator* ciceroriano — cuja oratória foi mapeada de forma inexcedível por Mendes.<sup>849</sup> Mas em solo

<sup>843</sup> MIRANDA, *id. ibidem*, p. 145.

<sup>844</sup> TAVARES, *apud* MIRANDA, p. 145.

<sup>845</sup> MENDES, 1989, p. 31.

<sup>846</sup> MENDES, 1989, p. 31.

<sup>847</sup> MENDES, 1989, p. 31 (itálicos meus).

<sup>848</sup> MENDES, 1989, (itálicos meus).

<sup>849</sup> 1989, p. 31.

prosaístico, sente-se a premência de fixar os distintivos próprios de Vieira em novos domínios, reclamados à *ordem da língua* — da mesma forma que, por justiça ou por indulgência, outorgam-se-lhe os êxitos pelas conversões havidas a Cristo e o ganho de territórios, apossados em nome da Coroa durante aquele período missionário. Em qualquer dos empossamentos, seja o territorial, seja o vernacular, o *ethos* do pregador e do narratário das cartas régias acaba sendo o mesmo, por mais distintas fossem as dimensões discursivas dos sermões e do epistolário vieiriano. Nessa convergência, fica claro que Vieira preocupou-se com a memória das palavras, por meio de operações assíduas de transformação da língua portuguesa.

Não à toa, interrogava-se o jesuíta: como poderão os missionários explorar a ordem da língua e ajustá-la à dificultosíssima empresa de pregar “[...] a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma coisa se sabe delas, que é não terem número [...]”<sup>850</sup> ? Pois, diante da variedade das línguas — ponderava Vieira <sup>851</sup> — “[...] houve quem chamou o rio das Amazonas rio Babel [...] [tantos] são os povos, tantas e *tão ocultas as línguas, e de tão nova e nunca ouvida inteligência: Ad populos multos profundi sermonis, et ignotae linguae, quorum non possis audire sermonis [...]*”<sup>852</sup>

As letras das Chinas e dos Japões, muita dificuldade têm, porque são línguas hieroglíficas, como as dos Egípcios; mas, enfim, é aprender língua de gente política e estudar por letra, e por papel. *Mas haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela; distinguir o Nome, o Verbo, o Advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo e o modo nunca vistos e nem imaginados, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes; não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua à vontade que não estiver muito sacrificada, e muito unida com Deus.* <sup>853</sup>

<sup>850</sup> VIEIRA, Sermão da Quinta Dominga da Quaresma, pregado em 1654, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo 1, p. 428

<sup>851</sup> VIEIRA, Sermão da Quinta Dominga da Quaresma, pregado em 1654, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo 1, p. 428 (itálicos meus).

<sup>852</sup> O trecho em latim é tirado da *Vulgata, Liber Ezechielis*, 3:6. Texto original: “[...] *neque ad populos multos profundi sermonis et ignotae linguae quorum non possis audire sermones et si ad illos mittereris ipsi audirent [...]*” Tradução minha: “[...] nem a muitos povos de estranha fala, e de língua difícil, cujas palavras não possas entender; se eu aos tais te enviara, certamente te dariam ouvidos [...]”

<sup>853</sup> VIEIRA, Sermão da Quinta Dominga da Quaresma, pregado em 1654, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo 1, p. 249 (itálicos meus).

Inábeis diante das línguas amazônicas (cujo número Vieira dizia passar de cento e cinquenta) — em maior número que as da Babel das Escrituras, cujo número estas dizem ser setenta e duas —, tentavam, ao menos, os missionários jesuítas descobrir traços lexicais e sintáticos da língua perdida do paraíso. E almejavam o *brasilico*<sup>854</sup>: a língua una, o tão sonhado elo de comunicação com todos aqueles povos rudes. *En passant*, avivento a fecunda ação missionária de José de Anchieta: o jesuíta que escrevia poesias em latim e chegou a elaborar ao mesmo tempo uma gramática da língua em tupi, sem dúvida o primeiro passo para o ideal de unificação linguística dos povos.

Se a Babel bíblica foi uma segunda Queda — “[...] sob certos aspectos tão desoladora quanto a primeira [...]”<sup>855</sup>— a Babel do rio das Amazonas haveria de ser ainda mais devastadora, pois na primeira Babel, diz Steiner<sup>856</sup>, “[...] os seres humanos foram escorraçados, qual cães ganizantes, da família humana única, [sendo-lhes] *proscrita a certeza de serem capazes de apreender e comunicar a realidade* [...]” Na Babel brasilica, um Vieira impetuoso foi defrontar-se com a quase-exaustão do processo comunicativo. Por aqui, ele foi assistir à negação da verdade da língua portuguesa — que havia de ser recomposta, a qualquer custo, em narrativas entrelaçadas para dar sentido à realidade, revigor às ordenações do sistema de expressão e criatividade às derivações narrativas.

Até o Bandarra, em seus versos simplórios e enigmáticos, parecia já fazer troça de Vieira, antevendo as agruras do Pajé-Açu nas desaventuranças do pastor-mor:

Tu me has fido reuel  
Contra os meus Ouelheiros,  
Abraçado com Babel  
Mui descrido e cruel,  
Contra os meus Pegoeiros<sup>857</sup> (iii)

---

<sup>854</sup> LUCCHESI, *idem*, p. 149.

<sup>855</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 86.

<sup>856</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 86 (itálicos meus).

<sup>857</sup> BANDARRA, *op. cit.*, trova 64 “[...] Tu me has sido revel/ Contra os meus Ovelheiros/ Abraçado com Babel/ Mui descrido e cruel/ Contra os meus pastores[...]” (transliteração minha). *Pegoeiro* ou *pegueiro* significa pastor de gado (Cf. LAPA, M. Rodrigues. *Cantigas d’escarnio de de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Coimbra: Editorial Galaxial, 1965, p. 728).



Abraçado a Babel, Vieira precisava re-instaurar a verdade da língua numa dimensão discursiva propícia a atrair para si forças descentralizadas e centrífugas. Tudo isso sem sequer ousar rejeitar a memória das palavras *mui cridas* e das que, mesmo *descridas*, eram inevitáveis. Ou, então, esquecer-se das palavras fatídicas ou imprevisíveis, pronunciadas até a exaustão com o intuito de mudar a consciência dos destinatários das cartas. Nem das palavras físgadas da *palavra da verdade* do sujeito falante. Por fim, nada justificava perder a memória das palavras impronunciáveis, em brasílico ou na língua edênica.

Não era justo entender apenas como um exercício de retórica o atordoamento da ação missionária, diante da inconsistência e da complexidade da Babel amazônica. Se Montaigne<sup>858</sup> — do alto de sua torre de observação da máquina civilizatória — pôde meditar sobre não haver nada mais difícil para um homem acreditar do que na consistência do próprio homem “[...] e nada mais fácil de crer do que na suas inconsistências [...]”<sup>859</sup>, que poderia dizer Vieira — em sotainas pretas e puídas e em doídas febres terçãs — diante da angústia diária causada pela desinteligência de tantas línguas brutas e pela bestial inconstância de seus falantes?

O primeiro, o primeiríssimo passo que se desse em alguma direção da selva dos caminhos já requeria para sua realização, por mais apressadamente que o [empreendesse], uma vida inteira e, mais do que isso, seria necessária uma vida sem fim, para [fixar] um único, insignificante segundo recordado, uma vida sem fim, *para [lançar] um só brevíssimo olhar nas profundezas do abismo das línguas.*<sup>860</sup>

Com razoável frequência, acoiriam ao jesuíta lembranças do passado — ligadas à sua vivência e à história da Companhia, à bravura e à incoerência de suas próprias ações e a de seus companheiros, e de todas as façanhas que, de alguma forma, urgiam ser transmitidos por meio da língua. E — por que não dizer? — lembranças evocadoras da “imortalidade semântica do sentido”<sup>861</sup>, gestadas pelo discurso do outro e sobre o outro, na expressão do real e do fictício. Tocava-lhe, ainda, a recordação do alinhavado geométrico do ideal

<sup>858</sup> MONTAIGNE, *apud* MORSON, *The Long and Short of It*, p. 218.

<sup>859</sup> MONTAIGNE, *apud* MORSON, *The Long and Short of It*, p. 218. Texto original, por mim traduzido: “[...] nothing easier than to believe in their inconsistency [...]”

<sup>860</sup> BROCH, Hermann. *In: A morte de Virgílio*. Trad: Herbert Caro. São Paulo: Benvirá, 2013, p. 94 (itálicos meus).

<sup>861</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 101.

republicano, que, mesmo débil, parecia afastar a sensação de instabilidade do mundo, em razão de algumas proposituras simplificadoras que se iam apropriando da escrita vieriana.

Porém, a justificativa cabível para o avanço na prosaística vem de perceber em que circunstâncias a necessidade pode dar causa não só a soluções hipoteticamente consistentes, mas a respostas criativas e adequadas a um mundo-em-construção. Por esse motivo, em Vieira importava muito mais que as palavras, aparentemente imprecisas e de duração limitada, construíssem a memória e articulassem o futuro, porquanto “*a esperança é o futuro verbal*” — proclama Steineir<sup>862</sup> em sua indiscutível obra-prima.

Como manobra de fuga à criatividade prosaística e como tentativa de sistematização da realidade, é-se instigado a simplificar a escrita inventiva das cartas de Vieira, trocando-a por uma solução supostamente mais *prudente*. Uma saída que sinalizaria ser “[...] filha do tempo e da razão: da razão pelo discurso, do tempo pela experiência [...]”<sup>863</sup> Uma prudência inócua, na verdade, sequer cogitada pelo verdadeiro sujeito prosaístico, visto que não dá a conhecer o discurso que ele persegue. Um álbi euclidiano, do qual se lança mão para tentar solver um impasse na comunicação entre interlocutores de mundos totalmente descombinados. Mais: um estratagema, ao fim, sem êxito para aliciar almas a Cristo, nem para viabilizar o sonho da República Missionária, porque o obstáculo da situação elocucional entre o missionário e o missionado não se desfaz diante da consistência postíça do acontecimento discursivo.

Nessas linhas investigatórias, tenho que levar em conta o nexu causal entre a memória da palavra e a possibilidade de enunciação. Embora soe como truísmo, essa possibilidade nunca é suficiente para garantir a existência de sequenciamentos linguísticos, já que a enunciação sempre depende do conjunto de regras prescritas pela língua. Tal relação de causalidade exige de Vieira mais do que submissão ou sublevação à norma culta. Vai reclamar modelos derivativos de sentido e de interpretação do outro, sem evasivas na enunciação, sem rachaduras na ação político-missionária.

---

<sup>862</sup> STEINER, *La poesía del pensamiento*, p. 25. Trecho no original, por mim traduzido: “[...] La esperanza es el futuro verbal [...]” (itálicos meus).

<sup>863</sup> VIEIRA, *apud* TIN, *op. cit.*, p. 147.

Perfaz-se, então, um processo inquieto de reativação permanente da ordem da língua, na colcha de retalhos que ia sendo tecida pela máquina epifânica de cotidianos ritualizados. A infinidade de elos unia-se à medida em que as exigências da ordem da língua eram satisfeitas pelas solicitações do que chamo *ordem narrativa*.

Para ter-se avanço no tema, é fundamental recuperar a carta escrita a el-Rei, D. Afonso VI, em 28 de novembro de 1659 — objeto de apreciação da epifania dos gentílicos, no capítulo terceiro — para comprovar a interconexão entre a ordem da língua e a ordem narrativa. A referida carta expõe estratégias discursivas da dissimulação e, em larga medida, a da presença do discurso do outro no território, nem sempre definido, a ser ocupado no eixo de comunicação narrador-narratário.

O Pajé-Açu reservou boa parte da narrativa contida na carta à célebre expedição dos Nheengaíbas, revelando enunciações apropriadas a uma declamação épica, como se a palavra dada aos índios desse conta de um *proto-brasilico*: uma língua ainda mais absurda que a edênica, irrecordável por uma infinidade de línguas também pouco rememoráveis.

Vieira detinha a habilidade de não se interpor no bambuzal das línguas amazônicas. Então, nada mais prosaístico que desse voz franca ao selvagem na cadência das articulações da língua do conquistador — serenamente e sem algaravias. Aqui está uma das proezas da carta mencionada e de algumas outras: acolher na materialidade da palavra e na operosidade da língua portuguesa a *palavra-presença* do outro.

Quando o processo de comunicação com o indígena estava derrotado e a força era o único recurso à disposição dos jesuítas para atestar o êxito da expedição, Antônio Vieira convenceu-se — com seu toque de genialidade — de que gesto escrito daquela missão devia ser coerente não com o da realidade vivida, mas com a realidade narrada ou discursiva. Ao Grande-Padre pouco se dava qualquer reminiscência de materialização da língua do outro, se o discurso deste podia ser decantado nos procedimentos costumeiros de reprodução e de intensificação da língua-mãe. A ordem da língua fazia transcorrer, adequadamente, os acontecimentos ficcionais para uma gesta histórica que se pretendia legítima.

A carta em questão *representa* e *presenta* a oralidade dos pobres selvagens, na memória quase litúrgica da palavra prosaica. E a *verdade* da língua portuguesa é refeita em declamações da palavra da verdade, surpreendida em narrativas retoricamente ajustadas à

intenção do sujeito prosaístico. Nesses remendos discursivos, o narrador não reifica a língua portuguesa, nem pode subjetificar a realidade, ainda cingida às sequências linguísticas. Antes, ele preserva a verossimilhança de seu discurso em convenções “[...] sobre os ‘conteúdos da realidade’ da linguagem, *sobre a presença real do tempo passado nas práticas simbólicas da linguagem e sobre a acessibilidade da memória à codificação gramatical [...]*”<sup>864</sup>

O acesso à memória desses códigos obriga-me a remontar não à língua do paraíso, mas àquela que foi a matriz para processo de criação e de transformação de nossa língua e de outras tantas. No século XVII, Vieira foi, em língua portuguesa, o protótipo do escritor fecundo, “[...] não apenas pelos temas e ideias de avanço sócioteológico, porém, ainda, e também, pelo vigor de seu estilo, da sua vernaculidade e originalidade, graças ao domínio da língua latina — matriz e fonte da língua portuguesa.”<sup>865</sup> A estruturação do texto vieiriano primava pela melodia da frase, pela segurança sintática e regencial — elementos virtuosos procedentes da prosa elevada de Cícero. A esse incomparável e modelar orador deveu-se a riqueza de ornamentos retóricos empregados como ninguém antes, nem sequer pelos gregos.

O que agora importa salientar, em corridas linhas, a par das contribuições estilísticas de Cícero, é a busca ciceroneana da eufonia, da estrutura da frase em períodos equilibrados e rítmicos e o desenvolvimento das chamadas *cláusulas*, das quais derivou parte dos textos latinos do Medievo e a inspiração luminosa de Vieira. Apesar da elaboração rematada e da ingente herança de Marco Tulio Cícero e de outros autores da latinidade clássica, não se assistiu — tanto na prosa como na poesia latinas — ao processo de mobilidade e de revitalização do chamado *núcleo duro* da língua<sup>866</sup> — a flexão, a sintaxe e a fonética.

Ao contrário, os primeiros séculos cristãos assistiram à morte do latim. Em verdade, “[...] sua reificação numa norma linguística essencialmente mutável pode datar-se com

---

<sup>864</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 163 (itálicos meus).

<sup>865</sup> FREITAS, Onofre de. *O latim de Vieira*. In: DUARTE & ALVES (org), *idem*, p. 211.

<sup>866</sup> STHROH, *op. cit.*, p. 70 e 77.

precisão na época posterior a Cícero e a Virgílio [...] <sup>867</sup> O testemunho dos grandes poetas, nas últimas décadas antes de Cristo, mostram claramente que a universalização do latim não se deveu só a razões práticas, mas também à compreensão de que a literatura latina havia produzido textos monumentais que valiam como modelo civilizatório.

A incumbência de universalização passava pelo trabalho de educação que se cumpria pela expansão global do latim. Já reificada — ou melhor, unificada, sob o ponto de vista normativo — a língua latina foi-se anunciando na ideia central do futuro humanista, cuja formação dava-se por meio do ensino constante da língua e ia desembocar no rico solo jesuítico. E, por óbvio, no prodigioso terreno vieiriano.

Através dela [da língua latina], não só se terá um instrumento de comunicação, mas que transformará todos os povos bárbaros em homens civilizados. O termo aqui empregado, *humanitas*, designa — tal como em Cícero, que o forjou ou, pelo menos, o difundiu — *tanto a humanidade em sentido moral (o fato de todos tomarmos parte do mesmo grupo humano) como no sentido de formação espiritual (as humanidades)*. A língua latina tem ambas as responsabilidades [...] <sup>868</sup>

Os processos gradativos de transformação da língua portuguesa deram-se, aberta ou subliminarmente, pelo acesso da memória da palavra ao vínculo gramatical latino. A propalada morte do latim não denotou sua petrificação — o latim seguiu (e segue) vivo e bem vivo, com os mesmos encargos espirituais, que deram o chaveamento para a compreensão da ordem da língua. Sob esta perspectiva de não reificação, o *Imperador da Língua Portuguesa* não renunciou — nem mesmo em sua dicção prosaística — à tentativa de preservar o mesmo sentimento moral de humanidade, quando desejava que os selvagens fossem humanados sob a bandeira de uma igualdade linguística (o brasílico) — tão utópica quanto a da sua *res publica*.

---

<sup>867</sup> STHROH, *op.cit.*, p. 134. Segue texto original, traduzido por mim na citação: “[...] Su reificación en una norma lingüística esencialmente inmutable puede datar-se com precisión en la época posterior a Cicerón y Virgilio [...]”

<sup>868</sup> STHROH, *op. cit.*, p. 122/3. Segue texto original, por mim traduzido na citação: “[...] A través de ella no sólo se tendrá un instrumento de comunicación, sino que se convertirá a todos los pueblos bárbaros en hombres civilizados. El término aquí emplado, *humanitas*, designa — igual que en Cicerón, que lo forjó o, al meno, lo difundió — tanto la humanidad en sentido moral (el hecho de que todos formemos parte del mismo conjunto humano) como en el sentido de formación espiritual (las humanidades). La lengua latina tiene ambas responsabilidades [...]” (itálicos meus)

O essencial — acredito — é ater-se aos sentimentos morais e espirituais atribuídos à língua latina por Sthroh<sup>869</sup> e potencializados por Vieira. Se para o jesuíta cumprir o dever de levar o Evangelho a todas as criaturas — a reis, a príncipes, a fidalgos, a colonos abastados e miseráveis, a índios cativos e aos desvalidos pretos d'Angola —, o uso constante da língua latina mostrava-se imprescindível em sua elocução vernacular, é porque o latim conferia substância a uma memória que transcendia à intencionalidade imediata de sua fala ou de sua escrita.

Suas citações latinas — sagradas ou mundanas — querem sempre lembrar ao ouvinte o atavismo da palavra e a certeza de pertencimento a uma tradição antiquíssima, revigorada na palavra-presença. Então, julgo importante aquilatar, como preliminar, que à ordem da língua portuguesa subjaz a *ordem da língua latina* — incólume, didática e renovável. Uma ordem, supostamente morta, que continuou sendo resgatada por Vieira em outra, ininterrupta e ardentemente viva.

Quando se trata de considerar os aportes declamatórios de Vieira, a busca da experiência viva na ordem da língua não exige esforços subreptícios. A tarefa flui com mais facilidade. Isso porque nas declamações do discurso prosaístico, a materialidade do discurso do outro, sobre o outro ou pelo outro paira acima da impossibilidade ou da ininteligibilidade da elocução bruta do índio. Aviventam-se nos atos declamativos ficcionalidades compartilhadas com as seriações históricas, que dão forma à ordem narrativa.

Alerto para a ausência de contiguidade entre a ordem narrativa — aqui inferida do epistolário de Vieira — e a ordem temporal da narrativa, objeto de estudos de narratologia. O discernimento eficaz para esta diferenciação é dado por Genette <sup>870</sup>: “Estudar a ordem temporal de uma narrativa é confrontar a ordem de disposição dos eventos ou segmentos temporais no discurso narrativo com a ordem de sucessão desses mesmos eventos ou segmentos temporais na história [...]”

---

<sup>869</sup> *Op. cit.*, p. 123.

<sup>870</sup> *Idem*, p. 23. Texto original, por mim traduzido: “[...] Étudier l’ordre temporel d’un récit, c’est confronter l’ordre de disposition des événements ou segments temporels dans le discours narratif à l’ordre de succession de ces mêmes événements ou segments temporels dans l’histoire [...]”

No vastíssimo contexto das relações entre História e discurso — afirmam Reis & Lopes <sup>871</sup>—, a ordem temporal “[...] constitui um domínio crucial de organização da narrativa, bem como um área de sistematização teórica dotada de implicações no campo das aplicações operativas [...]”. No entanto, na contextura das cartas vieirianas, quando falo em ordem não estou a reivindicar sequências que possam compor narrativas, nem cogito alterações na disposição cronológica da História por anacronias do discurso, aptas a gerar uma *nova ordem temporal*.

Capturar alguma sistematização da colcha de retalhos da máquina epifânica de Vieira imporia negar-lhe o veio prosaístico. Porém, as epifanias destacadas no capítulo terceiro concebem suas próprias regras para fornecer alguma justificativa à mistura de remendos ou de elementos tão heterogêneos. Diante da complexidade das intenções humanas e do amálgama de motivações tão incompatíveis, Antônio Vieira não podia dispensar uma tentativa de arrumação — não de sequenciamento — para os acontecimentos discursivos que ele provocava e para os quais era provocado.

Não sendo historiador, Vieira não era obrigado a traçar um seguimento rigoroso para os eventos a que assistia. “[...] Não há verdades não temporais [...]” — diz Steiner <sup>872</sup>, com toda adequação —, a não ser na matemática e, talvez, na lógica verbal. Se o historiador fala sobre um fato passado presumido, envolto numa rede elaborada (basicamente subconsciente) de convenções sobre os conteúdos da realidade na linguagem, o grande jesuíta não poderia desprezar o entrelaçado de fatos idos e embrulhados em capas de realidade.

Só que a realidade revestida pela História não podia valorizar apenas o conteúdo dos eventos, em grau absoluto sintético. Criativamente, era preciso chegar a outras perspectivas sob as quais se assistiam aos fatos crus. Sob elas, Vieira foi capaz de narrar os acontecimentos em ficções mais fáceis de serem assimiladas pela trama que precisava ser tecida em torno dos narratários ou destinatários (reais ou ideais) de suas cartas.

Por estes motivos, não se pode indicar uma ordem natural de ocorrência dos fatos, como se fosse enxergada por um historiador — que, em verdade, acaba escrevendo *ficções*

---

<sup>871</sup> *Op. cit.*, pp. 267-8.

<sup>872</sup> In: *Depois de Babel*, p. 163.

*axiomáticas*.<sup>873</sup> Havia, sim, indicações valorativas de fatos dispersos, que passavam a ser arquetizados com a estampilha de uma realidade textual. Por mais artificiosa que pudesse parecer, essa ordem normativa permitia enxergar conteúdos discursivos muito mais generosos e profícuos do que a simples rememoração de fatos tidos como verdadeiros por um fazer histórico reificante e monológico.

Mesmo nas análises de terreno da ordem da língua e nas suposições da ordem narrativa das cartas de Vieira, parece inevitável a lembrança do sonho desmoronado de Vieira: na ageometria das suas proposituras, a memória impassível da geometria euclidiana das elites que escorraçaram o jesuíta e seus companheiros do Maranhão. No ano de 1662, o Padre Vieira voltava ao púlpito real para pregar o luminar *Sermão da Epifania* à Rainha regente, D. Luísa, na menoridade de el-Rei. Este sermão — um dos últimos pregados antes do processo inquisitorial — mostrou-se ao pregador como uma oportunidade para reacender a função presencial de algumas imagens utilizadas em suas cartas. Talvez tenha sido, também, o único momento de depuração das ações missionárias, de remissão de culpas e de tentativa de resgate para a História da dimensão de seu projeto republicano.

Nesse sermão, tomando como mote a cura operada por Cristo num surdo e mudo<sup>874</sup>, Vieira daria especial relevo à tarefa de *dar língua* aos índios. O motivo condutor da pregação acabou tornando-se o reconhecimento da incapacidade de os missionários atingirem a inteligência das línguas amazônicas — certamente, uma das causas do fracasso confessado por Vieira. Nessa belíssima peça sermonária, o Grande-Padre, sobressaltado com aquela Babel e com a desinteligência daquelas línguas tão brutas, pedia a Deus que fossem elas interpretadas, vergadas, domadas — pois se convenceu, terminantemente, da incapacidade humana de fazê-lo. Uma república missionária ele poderia até mesmo construir. Nunca ambicionar o ideal da comunicação entre os seres humanos.

---

<sup>873</sup> STEINER, *Depois de Babel*, p. 163.

<sup>874</sup> Marcos 7: 31-37



Pois se Cristo fazia os outros milagres tão facilmente, este de dar fala ao mudo, e ouvidos ao surdo, como lhe custa tanto trabalho e tantas diligências? Porque todas estas são necessárias a quem há de *dar língua* a estes mudos, e ouvidos a estes surdos. *É necessário tomar o bárbaro à parte, e estar a instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias: é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não pode alcançar das palavras: é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a, e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos: é necessário levantar os olhos aos Céus, uma e muitas vezes com oração, e outras quase com desesperação; é necessário, finalmente, gemer, e gemer com toda a Alma; gemer com o entendimento, porque em tanta escuridade não vê saída; e gemer até com a vontade, por constante que seja, por que no aperto de tantas dificuldades desfalece e quase desmaia. Enfim, com a pertinácia da indústria, ajudado da Graça Divina falam os mudos e ouvem os surdos; mas nem por isso cessam as razões de gemer[...]*<sup>875</sup>

A escrita de Vieira parece aqui ter-se debilitado. A ordem narrativa revelada em suas cartas parece ter reivindicado uma falsa monumentalidade, uma autoridade dissimulada. Talvez porque “ [...] [a] sequência narrativa frequentemente [traga] consigo a promessa espúria de uma relação e de uma coerência lógicas [...]” — como afirma Steiner.<sup>876</sup> Tudo afigurava-se inútil e tardio: a prosa do sonho da República missionária teria sido, então, permeável à desordem e às corrupções do mundo real. E nas razões de tanto gemer, o jesuíta dava a conhecer, inesperadamente, que os mudos falavam e os surdos ouviam em dicção prosaística.

### 5.3 - O *cogito* discursivo e a epistemologia do transbordamento

Dar seguimento às configurações geométricas da prosaísticas de Vieira impõe insistir no aforismo de Agostinho da Silva<sup>877</sup>, citado na introdução desta tese: pode-se e se deve correr o risco da heresia ou de periclitar à margem da heterodoxia, pois a possibilidade de insucesso deve ser medida de audácia do bom pensador. Se me fosse dado emendar a máxima augustiniana, diria que tatear os territórios quase heréticos e obscuros da escrita vieiriana é

<sup>875</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 608 (itálicos meus).

<sup>876</sup> STEINER, *La poesía del pensamiento*, p. 29. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] La secuencia narrativa lleva a menudo consigo la promesa espúria de una relación y una coherencia lógicas [...]”

<sup>877</sup> *In: As aproximações*, p. 100

um ato de despojo e de superação. O desafio vulcânico a ser enfrentado pelo pesquisador dessas cartas vem da esterilidade do tema que o obriga a avir-se com a recolha do que alguns pensaram, do que outros andam a repensar — e das lacunas que a ninguém nunca ocorreu. Tudo isso ao sabor do fluxo e do refluxo das inconstâncias da atividade impetuosa do Padre Vieira.

Quando não se pode ser totalmente original no estudo dessa prosaística, é imperativo ser, ao menos, verdadeiro e honesto <sup>878</sup> com a *persona tragica* de Antônio Vieira. Não é justo meter-lhe cangalhas às costas, na busca de novidades descabidas, nem de eletrodos em seus dedos, na cata de uma heresia ainda inconfessa e permeável a uma leitura pós-moderna. Pois nenhuma interpretação aqui feita dos escritos tidos como prosaísticos lançaria o jesuíta, por catapulta, a um patamar de pós-modernidade. Vieira seria, no mínimo, herético neste contexto. Quando a escrita prosaística do jesuíta é friccionada nesses espaços — no máximo — creio ser possível considerar o caráter híbrido da epistemologia de um sujeito pós-bakhtiniano, cuja tessitura serve como motivação para avançar nas buscas a que me propus. *Agite Pajé-Açu!* (Apressai-vos, Pajé-Açu!).

Minha leitura das cartas permite afirmar que o jesuíta sabia movimentar-se, com zelo incomum para sua época, diante da complexidade do mundo circunstante, porque ancorava laços surpreendentes e imprevisíveis de sua subjetividade no assoalho (no húmus) da realidade. Vieira *não se finitizava* — nem a si nem aos donos do discurso — muito menos permitia a reificação do sujeito da elocução num mundo de multiplicidades infinitas. Na prosaística estudada, o que apenas dá a impressão de simplificar a equação subjetividade-realidade nunca pode chegar ao ponto de exasperação do sujeito cativo em seu mundo.

É seguro que o alvitismo — tão comum naqueles Seiscentos portugueses — não deixou de ser utensílio legitimado pelo discurso vieiriano. Porém, caso o Padre Vieira tivesse se acomodado ao abuso contumaz dessa forma de condução privada da coisa pública, teria sido aniquilada a ambiência prosaística que emerge de seu epistolário régio. Tudo teria sido mero alheamento se, ao transigir com a equação de sua própria subjetividade, o inaciano não houvesse dado indícios de pretender *salvar-se*, na tentativa de fixar a cognição da realidade, e de *sobejar-se*, numa perspectiva antecipada de ver o mundo da vida.

---

<sup>878</sup> Aqui faço uma paráfrase de SILVA, Agostinho da. *In: Textos e ensaios filosóficos II*, p. 154.

Tanto no salvar-se quanto no sobejar-se, Antônio Vieira vale-se de jogos retóricos retumbantes, por meio dos quais pretende que seu texto seja lido como realidade, apesar das contradições que vêm à tona e perturbam a conexão motivacional justificadora da experiência comum. Isso faz com que os motivos empíricos travem combate uns contra os outros, cada vez que se apresentam mais elaborados do ponto de vista retórico.

Numa ordem de mundo artificializada como a de Vieira, essa variedade de motivos há de ser considerada diante de diferentes possibilidades de esclarecimento: os mais frágeis vão ceder passo aos mais fortes que, por sua vez, rendem-se perante novos motivos cognitivos — até estabelecerem uma esfera de conhecimento cada vez mais abrangente. É assim que se supõe progredir o conhecimento dito natural, num mundo naturalíssimo (*sic*).

Os penosos caminhos do conhecimento não são instigados na escrita vieiriana a partir de uma universalidade formal, de conexões apriorísticas de significações, de uma *gramática pura* ou, num extrato mais elevado, de uma lógica normativa e prática como técnica de pensamento. A vivência cognitiva em Vieira extrapola esse degrau, pois lhe parece que os limites da realidade objetiva são ilusórios e oprimentes: são sempre superados pelos da realidade discursiva.

É no púlpito, muitas vezes, que se abrem as dificuldades por meio das quais o jesuíta tenta depurar a correlação entre vivência cognitiva e a aclaração do objeto do conhecimento. Com efeito, alguns sermões demonstram que, tanto na sua vida quanto no seu discurso, nada é sem propósito e tudo continua sendo, de modo simultâneo, casual. Nos artificios de seu atribuladíssimo fado, numa das vezes que jesuíta atravessava o mar-oceano, ocorreu-lhe safar-se ileso de um terrível naufrágio, tendo — “acaso e bem acaso”<sup>879</sup> — aportado às praias da ilha de São Miguel, uma das maiores do arquipélago dos Açores. Ali pregou um de seus mais persuasivos discursos panegíricos e — por que não dizer — filosóficos: o *Sermão de Santa Teresa*, predicado no dia oferecido à santa. Nele, o jesuíta dava indicações do que, doravante, bastar-lhe-ia como condição cognitiva. Não só isso: pois não sendo essa uma condição bastante, desejava exceder os limites e os pressupostos daquilo que habitualmente concebia como conhecimento.

---

<sup>879</sup> VIEIRA. *Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo VIII, p. 361.

O mote do belo sermão girava em torno da necessidade de ser *vigilante*: a palavra-chave para a condição cognitiva. Vieira tomou do Evangelho a parábola das dez virgens à espera do Esposo: *Quinque autem ex eis erant fatuae, et quinque prudentes* (cinco dentre elas eram néscias, cinco prudentes) <sup>880</sup>. A partir da proposição evangélica, o jesuíta abre seu principal argumento: “[...] *as prudentes vistas com os olhos no céu, foram néscias; e [...] as néscias vistas com olhos da terra foram prudentes [...]*” <sup>881</sup> O próprio Vieira explica a correlação invertida: as virgens prudentes, comparadas a Santa Teresa, foram néscias, e as néscias, comparadas a nós, foram prudentes.

Jogando mais luzes sobre o raciocínio: as virgens prudentes foram néscias, se confrontadas a Teresa, porque dormiram quando tinham obrigação de vigiar. E Teresa vigiou quando tinha segurança para dormir, porque a ela Deus revelou a data de sua morte e, principalmente, anunciou sua salvação com antecedência. De fato, a obrigação de vigilância conferida a todas as virgens foi, no final do trecho do Evangelho, declarada por Cristo: *Vigilate, quia nescitis diem, neque horam* <sup>882</sup> (“Vigiai, pois não sabeis nem o dia nem a hora”).

Se o Evangelho faz distinção entre prudentes e néscias, diante do fato de estas últimas terem saído para comprar óleo para suas lâmpadas vazias — indaga o orador —, por que não haveria de fazer a mesma distinção entre prudentes e néscias diante da constatação de as primeiras terem dormido: *Dormitaverunt omnes, et dormierunt* <sup>883</sup> (“Cochilaram todas e dormiram”)?

Não saibam os máus que são précitos para que não de despenhem como desesperados; nem saibam os bons que são predestinados, para que não se descuidem como seguros [...] Porém a Santa Thereza tratou-a Deus com tal excepção [...] porque sabia que nem a sciencia e a certeza da hora da morte, lhe havia de diminuir a vigilância, nem a sciencia e a segurança da salvação lhe havia de diminuir o cuidado [...] <sup>884</sup>

<sup>880</sup> *Vulgata, Evangelium secundum Mattæum, 25:2* (tradução minha).

<sup>881</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo VIII, p. 365 (itálicos meus).

<sup>882</sup> *Vulgata, Evangelium secundum Mattæum, 25:13* (tradução minha).

<sup>883</sup> *Vulgata, Evangelium secundum Mattæum, 25:5* (tradução minha).

<sup>884</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo VIII, p. 368.

O Padre Vieira não passou sua vida na vigilância como Teresa d'Ávila, nem a tecer cilícios — muito embora seu verbo fosse um tear de vestes mais impiedosas. Entretanto, a força dos acontecimentos vulcânicos que antecederam e justificaram o sermão inspiraram-lhe não só o jogo retórico. A partir deste ponto, são entrevistas possibilidades de aclaração da sua ordem de mundo. A retórica abre portas para sondagens cognoscitivas. Os trágicos eventos dos quais Vieira acabara de escapar levaram-no a uma reconquista exegética do *retorno a si* — uma postura que, num primeiro momento, havia sido secundarizada na espiritualidade cristã.

É preciso buscar sintomas dessa retomada no próprio sermão pregado aos açorianos. Não bastava ao jesuíta que as cinco virgens prudentes tivessem atravessado a porta com o Esposo, só por terem óleo suficiente nas lâmpadas. Elas também cochilaram e dormiram — não vigiaram. Salvaram-se, sem o martírio do *cuidado de si* — como estava a exigir Vieira.

Creio que essa nova atitude hermenêutica pode ser vista com uma *re-assimilação cognitiva* do princípio fundamental do ascetismo cristão, substanciada pela renúncia a si mesmo, tida como único instrumento de ascensão à luz, à verdade e à salvação. Há neste procedimento hermenêutico de Vieira um desvio de proa no itinerário salvífico determinado pelo modelo cristão que, além da autorrenúncia, exige o aniquilamento diante de Deus e a perda de subjetividade em troca de um novo vínculo — para o sujeito tornar-se, hipoteticamente, mais próximo ao Criador.

Foucault <sup>885</sup> anota que o modelo cristão do conhecimento de si está ligado, em primeiro lugar e de modo mais completo, ao conhecimento da verdade, tal como é dada pelas Escrituras e pela Revelação. Este conhecimento exige que o coração seja purificado para compreender a Palavra. “[...] Mas não podemos conhecer essa verdade se não nos ocuparmos com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração [...]” — completa o pensador francês. <sup>886</sup>

Em segundo lugar — prossegue o filósofo — o conhecer a si mesmo é praticado por meio de técnicas cuja função essencial é dissipar as ilusões interiores, reconhecer as tentações formadas no interior da alma e vencer as ciladas das quais somos vítimas. Por fim, Foucault

---

<sup>885</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, pp. 310-1.

<sup>886</sup> *A hermenêutica do sujeito*, p. 311.

enumera que o conhecimento de si, sob o prisma cristão, “[...] *não tem tanto a função de voltar ao eu ou de reencontrar a verdade, mas retornar-se a si para, essencial e fundamentalmente, renunciar a si [...]*”<sup>887</sup>

Importante advertir que tal ideação não é erigida numa atmosfera ontológica. É preciso abdicar em Vieira de uma teoria da essência, de uma *ciência primeira* cujo objeto esteja implícito nos objetos de todas as outras ciências e cuide dos caracteres essenciais do ser. Adentrar os meandros da teologia vieiriana significaria laborar num feitiço metafísico impenetrável a fragmentos do mundo cognoscível que se pretende ajuntar e expor. A energia proteica e argumentativa do jesuíta — ao gravitar em torno da experiência da parábola das dez virgens — parece dever explicações muito mais a uma *fenomenologia da renúncia de si mesmo*, do que especular, ontologicamente, sobre o que está além da experiência.

Tomando-se como solução simplificadora aquela contida no próprio Evangelho, pode concluir que bastaria salvarem-se as virgens prudentes, não as vigilantes. Todavia, não é isto que propõe o jesuíta: Antônio Vieira não se contenta com a simplificação das Escrituras. Para ele, é preciso, sim, ter o cuidado, a cautela, a vigilância tão solícita, tão ansiosa, tão diligente — sem afrouxar nem adormecer. *Plus satis* (mais do que necessário<sup>888</sup>): “[...] em matéria de salvação, *só o que sobeja é bastante*; o que basta, não basta [...] *Há-de ser mais que bastante para salvar, porque só basta o que sobeja [...]*”<sup>889</sup>

Por maior que seja o afínco e prontidão de localizar o *bastante* e o *excedente* no mundo vieiriano, sujeito-me ao risco de resvalar no abismo da ausência de ratificação objetiva do conhecimento substancial. Se o que basta não é o bastante, o *cogito* precisa realizar, de alguma forma, a síntese do conhecimento de si para a confirmação de sua realidade. Caso contrário, o conhecimento de si cairia no vazio, numa anarquia progressiva, nada propícia a um *cogito discurso* — que intuo em Vieira, como autor prosaístico.

Nesse *cogito*, busca-se uma coerência que possa prevalecer sobre a falta de evidências. Nele, a fronteira do conhecimento não parece marcar senão uma posse ocasional e momentânea do pensamento. E nessa causalidade, a intuição — aqui bem distanciada da

---

<sup>887</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 311 (itálicos meus).

<sup>888</sup> CÍCERO, *apud* CRETELLA JÚNIOR & CINTRA, *op. cit.*, p. 921.

<sup>889</sup> VIEIRA, *Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo VIII, pp. 376-7 (itálicos meus).

ontologia, reitero — permite o desenho de mosaicos cognitivos geométricos numa cadeia de eventos discursivos soltos. Estou a falar de procedimentos internos de uma moral que o cristianismo “[...] aclimatou, elaborou, trabalhou, mediante práticas que são precisamente as da *exegese do sujeito* e da *renúncia a si* [...]”<sup>890</sup> — bem manifestos em Antônio Vieira.

Tento elucidar. Entre o platonismo e o cristianismo, emerge todo o período helenístico e romano, proclamador de uma “arte de si”<sup>891</sup> que não identifica conhecimento de si com cuidado de si, nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si. Antes, é um modelo que se interpõe entre os períodos acima mencionados e se centraliza na autofinalização da relação consigo mesmo e na conversão a si — atitudes erroneamente absorvidas como moral cristã, como indica o pensador francês. A enunciação helenística da *arte de si* toma como baluarte o *converter a si mesmo* — conduta que, nos epicuristas e nos estoicos, não implica necessariamente a tarefa de conhecimento do sujeito humano, da alma humana, da interioridade do conhecimento etc. “[...] Não havia o que se conhecer [...]” — assegura Foucault<sup>892</sup>. Converter-se a si mesmo é ainda *certa maneira de conhecer* — um retalho epistemológico.

Por essa razão é que tanto nos estoicos, quanto nos cínicos e, de sobra, nos epicuristas, prevalecia uma postura crítica sobre o saber inútil, sobre o privilégio de todos os saberes, de todas as técnicas e preceitos por suposições úteis à vida humana. Ou seja, privavam-se eles da ideia de uma universalidade formal de conhecimento, que vai ser apanhada pela noção de uma ordem universal, *estabelecida pela Providência que o sábio deve acatar eternamente*.<sup>893</sup>

O que importa agora nesses deslocamentos em torno do conhecimento de si, é perceber como esse modo de pensar aflui nas conexões motivacionais do *cogito discursivo* de Vieira.

Meu primeiro esforço para compreender essas conexões começa por esquadriñar o *acaso* — o grande empreendedor do feito que gerou sermão dedicado a Santa Teresa. Pergunto: Como não captar nesse sermão vestígios da providência de Sêneca, depois de o

<sup>890</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 313 (itálicos meus).

<sup>891</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 313.

<sup>892</sup> *A hermenêutica do sujeito*, p. 314.

<sup>893</sup> SÊNECA. *Sobre la providencia*. Nota de rodapé n. 40, p. 17. Encontrável em [www.dominiopubv.br/download/texto/bk000488.pdf](http://www.dominiopubv.br/download/texto/bk000488.pdf)

jesuíta ter-se salvo de um naufrágio, chegando às areias da ilha de São Miguel como que num *brinde ao destino*<sup>894</sup>? Como negar rastros da postura da conversão a si mesmo diante de uma vontade suprema que tudo põe, tudo dispõe, tudo oferece e tudo anula? Como, afinal, esta vontade suprema dá-se a conhecer na identidade do querer? São indagações que se desmembram ou se dissolvem na medida em que se avança na tentativa de traçar o itinerário da epistemologia retesada de Vieira.

Do acaso desponta um segundo vestígio de Sêneca, sobre o qual o empenho de fornecer uma explicação alternativa para traduzir o Padre Vieira não será menos averiguativo. “[...] *O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito de cidade, mas por direito da natureza [...]*” — diz o grande filósofo cordobês<sup>895</sup>. É-se livre por natureza. Mas livre de quê? O que é ser livre? — pergunta-se Sêneca. Ele mesmo responde: ser livre é *effugere servitatem*. É fugir da servidão, mas da servidão a quê? *Servitatem sui*: a servidão a si — retruca o filósofo, por fim.<sup>896</sup>

Em modulações semelhantes, mas no ambiente contrarreformista, Vieira já havia pregado num sermão muito anterior ao de Santa Teresa: “[...] *Maior cativo é estar à vontade própria que à alheia [...]*”<sup>897</sup> Eis a prova da acolhida a uma das sentenças mais primorosas do modelo helenístico, referido por Foucault, do autoacabamento da arte de si. Ou de como se irrompem os remendos que vão compor uma visão inacabada de mundo, apesar de todo o apego e de toda a fidelidade à arquitetura da moral cristã — cujos pilares são inequivocamente fixados em sedimentos helenísticos.

Esses esforços de compreensão do mundo (e outros tantos, com certeza) são causas que provocam no espírito do jesuíta profundo desassossego quanto à servidão do homem para consigo mesmo. O maior de todos os cativos é descrito por Sêneca como uma série de compromissos, de atividades, de recompensas que modelam uma espécie de “[...] obrigação-endividamento de si e para consigo [...]”<sup>898</sup> É nessa dura prova que o filósofo estoico vai

<sup>894</sup> Trata-se de uma apropriação que faço de “brindar-se ao destino” (SÊNECA, *idem*, p. 37).

<sup>895</sup> SÊNECA *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 331 (itálicos meus).

<sup>896</sup> SÊNECA *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 331.

<sup>897</sup> VIEIRA *apud* TIN, *op.cit.*, p. 189, Sermão da exaltação da Santa Cruz, pregado em 1645.

<sup>898</sup> SÊNECA *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 333.



esquadrinhando uma forma de libertação da relação consigo mesmo, ora a tomar como rumo o estudo da natureza (em “Questões naturais”<sup>899</sup>), ora a tomar em preço as considerações sobre a ordem do mundo e a natureza em geral, em uma longa série de cartas sobre a ação cotidiana (em “Cartas a Lucílio”<sup>900</sup>).

Nessas cartas, vários cenários são oferecidos por Sêneca, não necessariamente no terreno epistemológico. Interessa-me deter na cena colhida da última carta a Lucílio (Epístola 124), citada por Heidegger<sup>901</sup>.

Dentre as quatro naturezas existentes (árvore, animal, homem, Deus) distinguem-se as duas últimas das demais por serem as únicas dotadas de razão e, entre si, porque Deus é imortal e o homem, mortal. *Nelas, na perfeição de uma, a saber, de Deus, o bem realiza sua natureza, e na perfeição do outro, a cura: “unius bonus natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis [...]”*<sup>902</sup>

Heidegger faz essa transcrição de Sêneca com o intuito de confirmar a interpretação existencial da *cura*, em reflexões muito distantes das minhas (iv). Apesar de ser tomada de esguelha, a interpretação heideggeriana dada ao trecho citado chama a atenção para o outro sentido do termo *cura*, não mais restrito ao significado metafísico de um *esforço angustiado*, mas abraçado o entendimento de *acurar* e de *dedicação*. A perfeição do homem, segundo o filósofo *de la Selva Negra*, em sua liberdade, é um *desempenho da cura*.

Não cabe dissecar as entranhas desses aportes nem o estímulo propiciado pelo significado dentro da própria linguagem que poderiam afetar a ontologia heideggeriana em suas novidadescas construções da existência humana dentro do cenário do *Dasein*. O que importa salientar é que, a partir do ponto de vista ôntico visualizado por Heidegger, todos os comportamentos e atitudes do homem são dotados de um *acurar* e guiados por uma *dedicação*.

<sup>899</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>900</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>901</sup> HEIDEGGER, Martin. *In: Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 3a ed. 2008, pp. 258 e seguintes.

<sup>902</sup> SÊNECA, *apud* HEIDEGGER, *idem*, p. 267. (itálicos meus e originais). A expressão latina ao final da citação, “[...] *unius bonus natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis [...]*”, traduzo da seguinte maneira: “a boa natureza aperfeiçoa-a nomeadamente Deus; os cuidados para com os outros, os homens”.

Internalizando esses subsídios, mesmo superficialmente, no ato de buscar a influência de Sêneca no pensamento vieiriano, penso ser possível ratificar a ideia de que uma *preocupação com a vida* ou *dedicação* não requer de Vieira uma condição existencial ou ontológica. De modo bem diverso, diante da necessidade de fuga ao cativo de si mesmo — ou do *effugere servitatem* senequiano — a *cura* ou *dedicação* transcorrem num movimento reverso ao modo fundamental do ser. Na verdade, o que interessa verificar no Vieira prosaístico é a *dedicação* como forma de afastar-se do ponto inercial de um mundo de faticidade abstrata e de aproximar-se do outro, em conexões ensejadoras de realizações concretas.

Em sua “Hermenêutica do sujeito”, Foucault mostra que, antes de a relação entre a arte de *ocupar-se consigo* e o preceito délfico do *conhecer-se a si mesmo* serem objeto de preocupação da filosofia, dava-se primazia ao cuidado em detrimento do conhecimento. Essa posição prevaleceu até a concepção platônica que inverteu a equação, subordinando o cuidado ao conhecimento. Porém, o próprio Foucault<sup>903</sup> admite o “paradoxo do platonismo”, pois vê em Platão uma espécie de “superposição dinâmica” das duas noções, um “apelo recíproco” a articulá-los.

Esta “sobreposição” a este “apelo recíproco” sustenta um vínculo indissolúvel entre o âmbito do conhecimento (que remete à questão da verdade), o das condutas (que remete à constituição ética de si) e o do governo dos outros (que remete à ação política); e, *se acrescentarmos que esta tríplice relação resulta na constituição da própria vida como existência bela, diremos então que a conjunção entre conhecimento e cuidado de si segue-se a associação entre o que hoje denominaríamos planos epistemológicos, ético, político e estético.*<sup>904</sup>

As interpolações que Michail<sup>905</sup> faz sobre o curso que Foucault<sup>906</sup> ministrou em 1982 permitem desvendar “uma genealogia do cuidado de si, envolvendo um modo de ser do sujeito, um modo de pensar a verdade e, correlativamente, um modo de conceber a filosofia.”

<sup>903</sup> *A hermenêutica do sujeito*, p. 47.

<sup>904</sup> MUCHAIL, Salma Tannus. *In: Foucault, mestre do cuidado. Textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 58 (itálicos meus).

<sup>905</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>906</sup> *A hermenêutica do sujeito*.

Uma genealogia que dá ocasião à transformação do *logos* em *ethos*. E juntar *logos* e *ethos* é reunir conhecimento e cuidado: agregar o plano do enunciado no âmbito dos *dizeres* e o plano do enunciado no âmbito dos *olhares* — revela a mesma professora paulista.<sup>907</sup> Em outras palavras: “é fazer a verdade que se diz, é [*parrésia*], dizer-verdadeiro, franco-falar.”<sup>908</sup>

Mas a noção de *parrésia* sempre surge obliquamente à do cuidado de si. A franqueza, a liberdade e a abertura de se dizer da maneira como se quer dizer, quando se quer dizer e da forma como se acredita ser preciso dizer é um capítulo à parte da *dedicação* na escrita e no mundo de Vieira. O discurso do jesuíta conturba o *franc-parler* e o discurso parresiástico nem sempre coincide com o discurso prosaístico — bem como o sermônário. E nem por isso ambos anulam o cogito discursivo.

Tentando fugir do paradoxo do mundo platônico, deve-se buscar uma posição intermediária, de sorte a permitir ao homem conjurar seus erros e ansiar por alguma forma de elucidar sua perfeição pela cura, sem sobreposições. *Primum se scrutari, deinde mundum* — primeiro examinar a si mesmo, e em seguida ao mundo (*Carta 65 a Lucílio*)<sup>909</sup>. No desempenho da *dedicação*, o homem busca a ascendência de quem o auxilie a discernir caminhos contíguos e excludentes na vida.

Não se trata absolutamente de algo como um conhecimento das regras da existência e do comportamento, *mas também não se trata de algo como um mero conhecimento*. Trata-se de nos arrancar das trevas daqui de baixo e de nos conduzir (*perducere*) até o ponto onde nos vem a luz. *Trata-se pois de um movimento real da alma que assim se eleva acima do mundo e é arrancada das trevas [...]*<sup>910</sup>

Esse mover-se dá a conhecer o ponto de onde vem a luz e exhibe um segundo cenário, de excepcional valor para os especialíssimos remendos cognitivos do Vieira prosaístico. Avistar-se nesta luz impõe uma fuga em relação a si mesmo “para alcançar a Deus” — previne Sêneca<sup>911</sup>. Tal movimento não se dá por meio de uma perda de si mesmo em Deus ou

<sup>907</sup> *Id. Ibidem*, p. 85.

<sup>908</sup> *Op. cit.*, p. 85

<sup>909</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 334.

<sup>910</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 336 (itálicos meus e originais).

<sup>911</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 336.

de uma movimentação ao encontro da aniquilação n'Ele. Ocorre de maneira a permitir um encontrar-se ou um conhecer-se *in consortim Dei*: numa forma de conaturalidade ou de cofuncionalidade em relação a Deus.<sup>912</sup> O encontrar-se em consórcio com Deus, em Foucault,<sup>913</sup> atribui à razão humana a mesma natureza da divina: “[...] ela [a razão humana] tem as mesmas propriedades, o mesmo papel e a mesma função [...] O que a razão divina é para o mundo, a razão humana deve ser para o próprio homem [...]”<sup>914</sup>

O conhecimento da natureza, na visão senequiana, não é um arrancar-se deste mundo para o outro. Nem é um deixar um mundo de aparências para atingir uma esfera que seria a da verdade. É um movimento do sujeito “[...] que se opera e se efetua no mundo [...]”<sup>915</sup> É uma alforria que se alcança sem jamais tirar os olhos de si mesmo: ganha-se a luz sem se desviar deste mundo. Vê-se o mundo a que se pertence. Vê-se a si próprio neste mundo.

Aqui está um notável movimento de repuxo e de impulsão, de distensão e de arremesso da alma, diante do qual Sêneca incita o ser humano a não se deter, pois nada se suporta neste mundo contra a própria vontade: “[...] não sirvo a Deus sem que identifique com seu querer, tanto mais quanto sei que todas as coisas se sucedem conforme uma lei segura, estabelecida desde a eternidade [...]”<sup>916</sup>

As duras torções que o espírito humano é obrigado a tolerar permitem apreender o caráter fictício e artificial de tudo recebido como hipotética bem-aventurança. Manda Sêneca suportarmos com valentia todos os acontecimentos tristes, horríveis e difíceis da vida, pois “[...] *[nisso] podeis superar Deus: Ele está mais além dos males, vós estais por alto deles [...]*”<sup>917</sup>

---

<sup>912</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 336.

<sup>913</sup> *A hermenêutica do sujeito*, p. 336.

<sup>914</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 336.

<sup>915</sup> SÊNECA, *apud* FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*. p. 336.

<sup>916</sup> SÊNECA. *Sobre la providencia*. Encontrável em [www.dominiopublico.gov.br/download/k000488.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/k000488.pdf), p. 36. Texto original, traduzido por mim na citação: “[...] no sirvo a Dios sino que me identifico con su querer, tanto más cuanto sé que todas las cosas suceden conforme a una ley segura, establecida desde la eternidad [...]”

<sup>917</sup> SÊNECA, *idem*, p. 43. Texto original, traduzido por mim na citação: “[...] En esto podéis superar a Dios. Él está más allá de los males, vosotros estais por encima de ellos [...]” (itálicos meus).

Tudo o que sobeja soa demasiado (*ne quis nimis*): daí porque os esboços cognitivos do mundo prosaístico de Vieira e os recortes cognoscentes de sua experiência discursiva são, à primeira vista, temerários e desamparados. É que o *patchwork* da elocução vieiriana *finje* identificar o destino como uma necessidade cega (e quase sempre desconhecida) a dominar a ordem do mundo e a ordem do discurso. Nestes falseios (ou em discursos não parresiásticos), Antônio Vieira sabe ser imprecisa a adaptação de cada ser humano no seu papel e na sua função no mundo da vida. Donde ser forçoso vencer a *imperfeita topologia* do homem diante da ordem das coisas, propondo-lhe alguma forma de ultrapassagem.

Nestas aproximações, creio serem sólidos — em alguns entalhes discursivos vieirianos — o prestígio e a autoridade de Sêneca diante das conexões possíveis com a doutrina cristã. Mas, advirta-se: quando o jesuíta mergulha nesta fonte, a ousadia da alma não chega atingir os mesmos arrebatamentos do bem-aventurado que procura e alcança a luz, à maneira estoica. Muito menos atinge a sobreposição dos planos epistemológico, ético, político e estético — como se reunisse neles uma nova noção de homem. Vieira, principalmente nos seus arranjos cognitivos, nunca deixa de ser *doxológico*. Logo, o arrojo da alma é refreado diante da glorificação da ordem providencial — ainda que sua *doxa* abrace a ação da Providência Divina conciliável com a liberdade humana.

Ademais, há um contrabalanço a ser considerado, diante das considerações feitas por Foucault: o Padre Vieira nunca se permitiria confabular ou avir-se *in consortium Dei*. Nem mesmo em suas cartas prosaísticas atrever-se-ia a compartilhar qualquer estatuto de conaturalidade com o Criador, muito menos encaixar o homem num posto de superação de Deus, como quer Sêneca. A razão é singela: a Queda tornou a raça humana incapaz de posicionar-se *por alto* dos males da vida.

Muito a propósito, quando se relembra a Queda, é natural que se leve em conta a pressuposição de um passado comum de pecado à humanidade. Todavia, esse deslustre não impede o evoluir de um processo de interioridade *a ser vivido com cuidado* em Agostinho<sup>918</sup>, não veda ao homem sair do ponto onde está para buscar a luz, nem obstaculiza, por fim, a *extrapolação* ou o *sobejamento* de si como uma marcha no plano da metafísica interior.

---

<sup>918</sup> AGOSTINHO, Santo. *In: Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984

Em Vieira, a existência humana parece submeter-se a um destino implacável: *o dever de morrer*. É a prescrição sobre a qual se funda o “parentesco dos homens”<sup>919</sup>: mesmo o dos valentes, por suposição, capazes de superar a Deus. Destes últimos, o jesuíta arreda-se, pois nem o sofrer nem o sobejar-se seriam suficiente para conquistar-lhes o coração. No seu íntimo, Vieira sempre pôs-se de sobreaviso (contra si mesmo e contra a vontade alheia): imaginava que o ser humano não carregava em si mesmo apenas um deus, mas seu páthos. (Embora sonhasse um dia reunir todo o Olimpo em seu peito — uma quimera não tão distante do fátuo do Grande-Padre.

De vez em quando, é dado ao bom Homero cochilar (*aliquando bonus dormitat Homerus*). A Homero, seja assinalado, nunca ao Deus da História, em toda sua Providência e eterna prontidão, a vincar na lembrança dos filhos da Queda o dever de nunca dormir ou dormitar. Nessa cena imutável, pelo lado do húmus — do humílimo, de preferência — erguem-se as estacas da extrema vigilância: recorde-se o homem, a todo momento, do arbítrio divino e do dever de vigiar em vida, pois a predestinação é evento escassíssimo na escrita do *Emperador celestial*. Ao conectar-se a essa obrigação, abre-se ao sujeito passivo diante da Providência *possibilidade de conhecimento*, juntando cacos de uma obra inacabada, na qual o Deus de Sêneca (com as reservas do filósofo), o dos cristãos, o dos judeus e o dos mouros presentifica e atualiza seus feitos mais insignificantes e os mais singulares na História.

A *epistemologia do transbordamento* não é uma teoria do conhecimento estruturada, embora necessite ser compreendida na dimensão cognitiva do discurso literário vieiriano. É, na verdade, o processo de construção de um ferramental de vigilância e de dedicação que evita o escape do ser humano a si próprio. Quando se recolhem os fragmentos do mundo expectante na ação do sujeito prosaístico, abre-se um estado de vigília que lhe possibilita o acesso a um postulado privilegiado pela perspectiva de Vieira: *o ser cognoscível tanto mais se revela quanto mais o ser cognoscente excede-se no protagonismo das ações concretas na ordem do mundo*.

Oxalá — imaginaria Vieira — tal excedimento viesse a conceber um homem perfeito porquanto obra final de Deus: *ad omne opus bonum instructu* (perfeitamente preparado para

---

<sup>919</sup> ARENDT, Hannah. *In: O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997

toda boa obra) <sup>920</sup>! Homens tão preparados a ponto de superar os deuses; não apenas as frustrações de uma *res publica* dissoluta.

Porque então emprega-se toda a alma em amar a quem a inteligência trabalhou a conhecer. E ama o que não compreendeu. E goza daquilo de que não poderia gozar tão bem se não fosse perdendo-se a si mesma, para como disse, ganhar mais [...] *[Nós] não somos anjos, pelo contrário, temos corpo. Querer fazer-nos anjos estando na terra — e tão na terra quanto eu estava — é desatino. Ao contrário, é preciso ter apoio, o pensamento, para a vida normal [...]* <sup>921</sup>

O trecho acima transcrito é da própria Santa Teresa, em quem Vieira vai buscar o modelo de salvação e de sobejamento. Põe-se aqui um *contrappunto* — inigualavelmente prosaístico — que inverte a sequência altaneira da voz de Vieira e permite sobrepor sentidos simultâneos. O resultado é harmonioso e surpreendente: salvar-se pela demasia e ter apoio na vida normal. E talvez seja essa a verdadeira alquimia das cartas prosaísticas de Vieira: misturar fragmentos do cotidiano vivenciado (ou supostamente vivido) e reuni-los numa interpretação contínua e criativa da realidade.

O autor das elocuições prosaísticas não pode subestimar as forças mais prosaicas desses pedaços de cotidiano e precisa esforçar-se para romper as barreiras do seu próprio texto — porque Antônio Vieira nunca se dá por satisfeito com esses limites. Se o seu discurso for limitado às bordas do abismo, não haveria como justificar a compleição de uma ordem narrativa — atônita diante de tanta inconsistência e de tanta imprevisibilidade na ordem do mundo.

O salvar-se e o sobejar-se são uma prática razoável do *cogito* discursivo, desde que não se prescindia das estratégias referenciais extraídas da experiência *realmente* vivida. As temáticas da moral cristã vão exigir do Padre Vieira arranjos discursivos ágeis e eficazes no processo de transbordamento do discurso, a fim de responder tanto às expectativas da salvação quanto às esperanças avistadas por Santa Teresa na vida normal. Sem tais conexões não se poderá perceber como o sujeito prosaístico opera no mundo, nem julgar o processo de

---

<sup>920</sup> *Epistula II ad Timotheum, 3:17*

<sup>921</sup> D'AVILA, Teresa. In: *Livro da vida*. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 203 (grifei)

alheamento da verdade (ou a ausência ocasional da *parrésia*), mediante o qual ele se supera — e supera a experiência viva neste esforço.

\*

### NOTAS

---

- (i) Sobre a experiência de dramatização de uma peça sermonária de Vieira, relata Osman Lins (op.cit., p. 72) um bem concebido trabalho : “[...] Optou-se pela leitura integral do Sermão da Quinta Dominga da Quaresma. Mas a leitura, para adquirir mais relevo e ‘realismo’, foi realizada em uma das igrejas da cidade. Um aluno, devidamente paramentado, após os necessários ensaios, leu o sermão no púlpito. Não, entretanto, de uma só vez. Interrompia-o em determinados pontos, um gesto suspenso no ar, para que os outros elementos do grupo, dispostos em vários pontos da igreja — no centro da nave, no coro, no altar-mor etc. — executassem um diálogo cruzado, feito de perguntas e respostas, versando sobre o Barroco, sobre o Pe Antônio Vieira, a sua parenética e as circunstâncias históricas do sermão. A seguir, uma aluna executava breve passagem no modesto órgão da igreja e o sermão prosseguia. Um vestuário barato, simples, mas de bom gosto, foi utilizado — por deliberação geral e sem qualquer sugestão do professor — para o momento [...]”
- (ii) Ph.D. em ciências humanas pela Universidade Estadual da Flórida, William Thornton, é Professor de Teoria Literária e Cultural da *National Cheng Kung University*, em Tainan, Taiwan, onde proporciona à comunidade acadêmica seminários na globalização no Instituto de Negócios Internacionais. Além de suas várias dezenas de artigos acadêmicos, publicou a obra *Cultural Prosaics: The Second Postmodern Turn* (“A prosaística cultural: a segunda virada pós-moderna”- tradução minha), em 1998, pelo Instituto de Pesquisa de Literatura Comparada da Universidade de Alberta. Decerto, a distância temporal da obra aqui utilizada impõe algum zelo a uma leitura atualizada. No entanto, os marcos



estabelecidos por Thorton (*op.cit.*) são importantes para o alcance de sua prosaística cultural. Na introdução deste livro, o autor fixa o papel crucial que o *realismo pós-modernista* teve em seu estudo. Reed teria sido o primeiro a utilizar o termo aproximado ao *realismo pós-modernista*, num artigo de 1988. Songok Han Thornton e o autor cunharam o termo num artigo publicado em Taiwan, intitulado *Postmodern Nonfiction Literature: A Genre in Embryo* (“Literatura não-ficcional pós-moderna: um gênero embrionário”- tradução minha). No ano seguinte, o termo apareceu em pelo menos dois lugares, embora com significados largamente divergentes. Mas nenhuma dessas versões de pós-modernismo, entretanto, foi arruinada por um tipo de antirrealismo “[...] that lends support to fascist ‘revisionism’ [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] que emprestou suporte ao facismo ‘reviscionista’ [...]”, tradução minha). Destaca, ainda, o mesmo autor que em contraste com a resoluta amnésia da desconstrução de Paul de Mann, a historiografia pós-moderna de Hayden White simplesmente reconfigurou o realismo, “[...] by demystifying the jaded meta-narrative of naive realism [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] desmistificando a meta-narrativa saturada do realismo *naïf* [...]”, tradução minha). A História, duramente golpeada pela virada retórica de White, segundo Thorton, teria conseguido sobreviver à simpatia de Geoffrey Hartman pela linguagem crítica. Hartman atuou como orientador acadêmico da coleção de testemunhos do Holocausto de Yale, à qual ele chama “[...] archive of conscience [...]” (Heller A9) (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] arquivo de consciência[...]”, tradução minha). Este envolvimento o salvou da crítica acrimônica de muitos desconstrutivistas, “[...] for the Holocaust is one piece of extratextual reality that he could never reduce to ‘an affair with words’ (Donoghue, ‘Critics’, 54) [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] porque o Holocausto é uma peça de uma realidade extratextual que ele jamais poderia reduzia a ‘um caso com palavras’[...]”, tradução minha). Ademais, para Thorton, o compromisso referencial de Hartman, embora relutante, é sugestivo da direção que uma *segunda virada pós-moderna* deveria tomar. A *primeira virada da pós-modernidade*, entretanto, ainda está muito em jogo — garante o autor. Ela continua a manejar o *stablishment* mesmo quando dá vivas, mesmo como oposição. Entretanto, ela falha nos seus objetivos *implicitamente* liberatórios. Ou seja: não consegue suprir as necessidades empíricas das ciências humanas, mas a ela pode-se creditar o início de novos e vitais canais para o diálogo cultural. Por via de consequência, a proposta de Thorton estará situada antes *dentro* do que *contra* a pós-modernidade. Sua

finalidade é “[...] a realist and ‘prosaic’ repositioning of the postmodern with regard to the postindustrial (on the material side) and poetics (on the cultural side) [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] um reposicionamento realista e ‘prosaico’ da pós-modernidade, no que diz respeito ao pós-industrial [no lado material] e poético [no lado cultural] [...]”, tradução minha). Ele argumenta que a primeira virada pós-moderna foi radicada numa *massiva omissão epistemológica*: “[...] the wholly unnecessary dismissal or realist referentiality [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 15, “[...] uma renúncia totalmente desnecessária do referencial realista [...]”, tradução minha). A segunda virada pós-moderna tem como premissa uma revolução epistemológica: “[...] simultaneously reaching past modernism and behind it to rediscover — *pace* Bakhtin and Certeau — a ‘prosaic’ or ‘everyday’ comprehension of reality [...]”, segundo Thorton (*op. cit.*, p. 16, “[...] simultaneamente atingir a modernidade passada e por trás dela redescobrir — caminhe-se, primeiro, com Bakhtin e, depois, com Certeau — uma compreensão ‘prosaica’ ou ‘cotidiana’ da realidade [...]”, tradução minha). Num apanhado: “[...] Postmodern realism, then, wages a two-front war against mainstream postmodernism and some of its most vocal critics. On both side — that of postmodern anti-realists such as Lyotard and Baudrillard, and of Marxist realists such as Jameson and Callinicos — *it has been taken for granted that realism and postmodernism are like oil and water. I argue, by contrast, that a ‘third option’ is available in the ‘oily water’ of a ‘cultural prosaics’*[...] and never a ‘newer historicism’[...] My position is first that postmodernism anti-realism could more accurately be termed ‘neo-modernism’ and second that realism and the ‘prosaic’ mode of representation which supports it are reconcilable with the basic premises of postmodernism [...]” (THORTON, *op. cit.*, p. 16, “[...] O realismo pós-moderno, então, empreende uma guerra em duas frentes contra a corrente principal do pós-modernismo alguns de seus críticos mais verborrágicos. Em ambos os lados - o dos pós-modernos antirrealistas, como Lyotard e Baudrillard, e o do realistas marxistas, como Jameson e Callinicos - *tem sido dado como certo que o realismo e o pós-modernismo são como óleo e água. Defendo, por outro lado, que a ‘terceira opção’ está disponível na ‘água oleosa’ de uma ‘prosaística cultural’ e nunca num ‘novo historicismo’* [...] A minha posição é, em primeiro lugar, que o pós-modernismo antirrealista possa mais precisamente ser chamado de ‘neo-modernismo’ e, em segundo lugar, que o modo ‘prosaico’ de representação que o apoia o realismo sejam conciliáveis com as premissas básicas do pós-modernismo [...], tradução e itálicos meus).

- (iii) Na charada transcrita, o pastor-mor reclama ao estrangeiro os desmandos que vem sofrendo, por ter visto seu algoz aliado aos seus competidores. Embora a trova exiba ares de um contexto idílico da vida, de simplicidade e de negação do caráter cavaleiresco, o fiel pastor em Bandarra pode não ser mais do que um disfarce no qual os domínios da fantasia pastoril e do insistente romantismo da cavalaria fundem-se. Essa é uma inferência que me permito fazer, a partir da apreciação da poesia do Baixo Medievo nos estudos de Huizinga (*in: O declínio da Idade Média*. Trad. Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo; Editora da Universidade de São Paulo, 1978)
- (iv) Heidegger (*id. ibidem*, p. 266) deparou-se com o testemunho pré-ontológico que se há de seguir para a interpretação ontológico-existencial da presença como cura através do ensaio de K. Burdach (*apud HEIDEGGER, op. cit.*, p. 266, nota de rodapé 85). Neste ensaio, Burdach mostra que Goethe extraiu de Herder a fábula que consta como a 220, das Fábulas de Higino, tendo-a trabalhado na segunda parte de seu *Fausto*. A transcrição da fábula interessa a Heidegger a propósito da autointerpretação da presença como “cura”. O encanto e a pertinência da fábula fazem-me transcrevê-la segundo tradução originalmente feita por Burdach para o alemão: “Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma da argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois feito de húmus.’” (*homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo*). Observo, por fim, que quando Heidegger (*op. cit.*, p. 565) pretende remeter para um nível de estruturação da presença qualquer relação, usa o termo latino *cura*, a indicar uma constituição ontológica.

## CAPÍTULO VI

### 6. ENGATES DA RODA PROSAÍSTICA

“O que faz a vida boa ou má não é sua *heroística*, mas sua *prosaística*.”

Gary Saul Morson, *Prosaic Bakhtin* <sup>922</sup>

“O horizonte do questionamento ético se desloca para o estético como um modo de enfrentar o caráter restritivo das justificações racionais e expor a fragilidade e os limites de uma ética que pretenda excluir a expressividade estética.”

Nadja Hermann, *Ética e estética - uma relação quase esquecida* <sup>923</sup>

#### 6.1 - Pausa para *hũ terramoto* na ordem do mundo

No primeiro capítulo desta tese, quando cuidei de alguns flagrantes de cotidianidade, acudi-me da jocosa figura do filósofo com um parvo atado aos pés — retirada da primeira cena da comédia *Floresta denganos*, de Gil Vicente. Meu intento era cotejar a má fortuna daquela personagem com a dos vaticínios feitos pelo Padre Vieira nas *Esperanças de Portugal*.

Ao içar esse flagrante espirituoso de Gil Vicente, confesso agora certa dureza no meu julgamento. Assaquei à Vieira uma pecha burlesca, diante dos excessos cometidos na

---

<sup>922</sup> MORSON, *Prosaic Bakhtin*, p. 60. Trecho original, por mim traduzido: “[...]What makes a life good or bad is not its heroics but its procaics[...]” (itálicos meus). Observo, em primeiro lugar, que o neologismo *prosaics*, mereceu de Antônio de Pádua Danesi (in: MORSON & EMERSON, *Criação de uma prosaística*) a bem inspirada tradução *prosaística*. A palavra *heroics*, dicionarizada, significa atos ou palavras corajosas. Se assim fosse traduzida, não alcançaria o resultado pretendido por Morson. Por isso, não só para manter o paralelismo semântico, como também para preservar o eco da frase na língua de origem, prefiro entender *heroics* como sendo outro neologismo proposto pelo autor, traduzindo-o para o português — segundo a lógica proposta por Danesi — como *heroística*, e não como heroicidade ou heroicização.

<sup>923</sup> HERMANN, Nadja. In: *Ética e estética - a relação quase esquecida*. Coleção filosofia, 193. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 31.

interpretação das *Trovas do Bandarra*, sem ter ainda avaliado, com a devida profundidade, os fios conectores do sublime e do prosaico. Preferi, na apresentação daqueles cenários preliminares, protelar a discussão que se agitava em torno da verdade individual ou coletiva nas manobras retóricas em torno do que é objeto das coisas desaguisadas.

Depois de apresentada a polêmica da figura do Vieira falastrão — ainda não integralmente vencida —, percebo que a fachada meio zombeteira, meio circunspecta do Padre Vieira permanece vigorosa em sua escrita sibilina. Nessa dupla face vejo que a primeira é-lhe mais útil: por meio dela é que o jesuíta sabe preencher lacunas discursivas, impondo pesos mortos a si mesmo e deles se desembaraçando — em lances do acaso ou por obras da Graça Divina.

É preciso voltar à floresta denganos e à monotônica sina do pobre filósofo: a de ter aferroada a *verdade dos estultos* aos pés, sem direito a álibi. Debaixo de tanta mortificação, a desditosa figura é apresentada por Gil Vicente como o contraprotótipo para outras personagens daquela comédia, que seguem na busca de seus caminhos de enganos e êxitos — todas abraçadas por uma composição cênica que se apossa de uma cotidianidade de assombros medidos. Tudo muito conveniente ao contexto do reinado de D. João III — “[...] o homem que [acendeu] *as fogueiras da Inquisição* [em Portugal ]”<sup>924</sup> —, a quem Vicente dedicou muitas de suas obras.

Aquele período joanino seguia acostumado aos archotes do Santo Ofício e ao balanço de um cotidiano arrastado até ser um dia surpreendido pela aleatoriedade — que se supunha expulsa do reino como foram os moiros e os judeus não convertidos. Eis que na Falha do Vale Inferior do Tejo, provavelmente nas proximidades das Vila Franca de Xira, ocorreu um terramoto em 26 de janeiro de 1531 — um dos mais energéticos já ocorridos em Portugal, com epicentro na Terra — que destruiu várias aldeias do Vale do Santarém.<sup>925</sup>

Sobressaltada a gentuça e *já quanto* pasmo el-Rei, Gil Vicente resolveu escrever um carta a D. João sobre o sismo ocorrido, com dois propósitos bem claros — além, por óbvio, do adulatório. Primeiramente, para desmentir o clero que vinha afirmando ter sido causa do tremor a *yra Dei*, pelos grandes pecados que em Portugal se cometia. Em segundo lugar, para

<sup>924</sup> SILVA, Agostinho da, *Vida Conversável*, p. 296 (itálicos meus).

<sup>925</sup> Dados obtidos em [www.valg.pt/~jdias/GEOLAMB/GA5\\_sismos/57\\_portugal/572\\_sismicidPort.html](http://www.valg.pt/~jdias/GEOLAMB/GA5_sismos/57_portugal/572_sismicidPort.html)

rechaçar outra afirmação dos padres: a de que outro terramoto, ainda mais forte, estaria por vir, em data próxima. Rendo-me à esquivança de reparar na escrita bem *guarnida* de Vicente duas formas de perceber a ordem do mundo, com as quais o dramaturgo iria rebater as proposições apresentadas pelos padres, logo após o tremor em Santarém. Logo ele, tão devotado a condenar filósofos à *pendença*<sup>926</sup> eterna de ter atado um idiota aos pés, interpusera-se a ser filósofo consolador de el-Rey, antes que outro tremor viesse desmenti-lo.

Dois mundos deu-nos o Criador — pôs-se a argumentar Gil Vicente com a didática da obviedade. O primeiro “[...] foi de sempre e pera sempre, que he a sua resplâdecete gloria, repouso permanente, quieta paz, soffego sem contenda, prazer auondofo, concordia triumphante, mundo primeyro [...]”<sup>927</sup> O segundo é o em que vivemos, no qual “[...] a sabedoria imensa o edificou pelo contrario [...]”<sup>928</sup>, sem repouso, sem firmeza, sem prazer seguro, todo breve, todo fraco, temeroso, aborrecido, cansado, imperfeito. Alega o remetente da carta a el-Rei: “[...] e por que nam quis que nenhũa coufa tiueffe perfeyta durança sobre a terra [...]”<sup>929</sup>, o Criador estabelece na *ordem do mundo* que “[...] hũas coufas deffem fim aas outras, e que todo o genero de coufa tiueffe seu contrario [...] y por serem acontecimentos que procedem da natureza nam foram escritos, como escrevem todos aqueles que foram por milagre [...]”<sup>930</sup>

Na resposta à segunda propositura dos padres — sobre o novo tremor, ainda maior, que ocorreria em 25 de fevereiro daquele mesmo ano, quando até o mar ia levantar-se — Vicente fez agregar às exalações de sua intuição os tons apropriados de um movimento cênico a seguinte advertência:

---

<sup>926</sup> Penitência, no português arcaico.

<sup>927</sup> VICENTE, *idem*, Livro Quinto, CCLVII, “[...] foi de sempre e para sempre, que é a sua resplandescente gloria, repouso permanente, quieta paz, sossego sem contenda, prazer abundante, concórdia triunfante, mundo primeiro [...]” (transliteração minha).

<sup>928</sup> VICENTE *id. ibidem*, Livro Quinto, CCLVII, “[...] a sabedoria imensa o edificou pelo contrário [...]” (transliteração minha).

<sup>929</sup> VICENTE, *op. cit.*, Livro Quinto, CCLVII, “[...] e porque não quis que nenhuma cousa tivesse perfeita durança sobre a face da terra [...]” (transliteração minha).

<sup>930</sup> VICENTE, *op. cit.*, Livro Quinto, CCLVII “[...] umas coisas dessem fim às outras e que todo o gênero de coisa tivesse seu contrário [...] e por serem acontecimentos que procedem da natureza não foram escritos, como escreveram todos aqueles que foram por milagre [...]” (transliteração minha).

Digo que tanto Deos fez o homem mandou deytar hum pregão no parayfo terreal, que nenhum Serafim, nem Anjo, nem Arcanjo, nem homem, nem molher, nem fancto, nem fancta, nem fantificado no ventre de sua mãy, nam follê tam oufado se entremetellê nas cousas que estam por vir [...] <sup>931</sup>

Diante de tantas asneiras apregoadas pelos padres, meteu-se Gil Vicente — àquela hora entretido como filósofo de el-Rei, embrenhado nas reviravoltas da ordem do mundo — a sugerir ao *rijo* monarca a expressa proibição de os religiosos dizerem tamanhos despautérios ou de pregá-los em nome de Deus. O dramaturgo abandonava as *querellas* de suas comédias e farsas e passava a atuar como aprendiz de demiurgo: fingia-se de intermediário de Deus no assentamento daquela ordem e tomava para si as *rugaduras* de el-Rei — sem dúvida, muito estorvado pela expectativa de um novo sismo. Tremor do qual acabara-se livrando o rei e o reino, por condução divina ou por mera casualidade (não pelos aconselhamentos e pelos truísmos gilvicentianos).

A carta de Gil Vicente não vem de inopino quando começo a cuidar das engrenagens da roda prosaística avistada no Padre Vieira, embora seja evidente a falta de nexos causal entre o epistolário estudado em Vieira e a preciosa carta do dramaturgo-filósofo. A propósito, não é meu intento avistar ligações factuais. Também não ponho em crivo a postura teológica assumida na carta de Vicente. O que pretendo extrair dela é o alcance da *declamação de verdade*, feita pelo remetente como *avogado* da Providência Divina: a ordem despótica apregoadada no paraíso terreal, a vedar a todo ser seráfico ou humano de intrometer-se no que estaria por acontecer. Principalmente, espero intuir desse chamamento a prevalência da primeira ordem do mundo, na qual a Providência governava absoluta, sem a menor chance de conciliação com a vontade do homem.

Sob a perspectiva apresentada por Gil Vicente, a ordem do mundo estaria a impor severas restrições aos movimentos do sujeito real e histórico. O homem restava sitiado, acovardado para vencer a si mesmo e as forças estranhas que o constrangiam nas linhas divisórias reais e imaginárias do desconhecido. O pregão proibitivo, afixado no paraíso terreal

---

<sup>931</sup> VICENTE, *op. cit.*, Livro Quinto, CCLVII “[...] Digo que tanto Deus fez o homem mandou deitar um pregão no paraíso terreal, que nenhum Serafim, nem Anjo, nem Arcanjo, nem homem, nem mulher, nem santo, nem santa, nem santificado no ventre da mãe não fosse tão ousado se intromettesse nas coisas que estão por vir [...]” (transliteração minha).

de Vicente, podia até ter servido como motivo de resignação ao destinatário da carta diante da tragédia que acometera a cidade de Santarém. Mas o hipotético mandado divino não podia excluir a ordem do mundo de sua pré-condição imprevisível, que a qualquer tempo faria movimentar as placas tectônicas na falha sob o território continental português e ocasionaria novos sismos — como, de fato, iria ocorrer, não em fevereiro do ano de 1531, mas em 1755, arruinando Lisboa. O mundo, com ou sem pregão, sujeitava-se inexoravelmente à surpresa dos acontecimentos, que obrigava o homem a libertar-se de si mesmo no processo ininterrupto de criatividade. *Quis-cada-quen*<sup>932</sup> avir-se ou não disso.

O indigestos efeitos do dogmatismo da carta de Gil Vicente não cessam com a tentativa de legitimar o imponderável no mundo da vida e de recolhê-lo na clausura de acontecimentos esperados. Mais do que isto: são consequências que se evidenciam como postulado autodemarcador do processo criativo, no qual se embaralha e do qual escapa toda a obra do dramaturgo. Afinada com o espírito ptolomaico e medieval do espírito ibérico, a carta pode soar como uma espécie de reprimenda velada ao sopro inovador das grandes navegações e da conquista de novos territórios para o Império português.

Parece sem sentido que a carta — vista como uma forte ressalva à liberdade de declamação — tenha sido redigida por um dos grandes artífices da arte da ilusão, criador de um universo cênico versátil e assimilador de tipos com raro colorido social para sua época e de duros juízos críticos ao *status quo*. Tal contradição, se não for explicada, pode ser refreada na fortuna crítica de Gil Vicente. O que estaria a exigir justificativa, numa tese sobre a epistolografia régia vieiriana, é a alusão meio desavisada à carta do dramaturgo. Dou os motivos: creio que a excepcional peça da literatura epistolar portuguesa presta-se para decifrar, no riquíssimo legado do dramaturgo quinhentista, senhas para enxergar algumas pegadas do discurso barroco e apodítico de Vieira e — em raríssima escala — para divisar gestos embrionários de uma prosaística.

Ao tangenciar o *topos* fecundo do paraíso terrestre, parece claro que não seria pelo fato de encenar um reclamo tão absurdo que Gil Vicente declamava o domínio da realidade, assegurando-lhe eterna paz e sossego — para consolo e felicidade do rei. Porque dentre tantos

---

<sup>932</sup> *Quis-cada-quen*, em galego português arcaico, significa cada um de nós, toda a pessoa (Cf. glossário in: *Cantigas d'escárnio e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Edição crítica pelo Prof M. Rodrigues Lapa. Coimbra: Editorial Galaxia, 1965, p. 740).



enganos e purgações, neste mundo temporário, as personagens de suas obras esperavam safar-se das situações nas piores circunstâncias mundanas. E salvarem-se (não sobejarem-se) como homens comuns, donos de vidas comuns. As verossimilhanças do texto, colhidas do cotidiano de classes opulentas ou miseráveis, dão sinais de serem envidadas pelo dramaturgo na necessidade de presentificação de um éden terreal. Por isso, Vicente consegue declamar entonações sobre entonações, bem ao gosto do imaginário popular. Essa, a causa da evocação da carta.

Quando se atinge a chamada geografia paradisíaca — e Gil Vicente o faz, na referida carta, a propósito de um *distanciamento*, não de uma *démarche* —, entra-se em contato com os *desejos-chave*, recolhidos das alegorias da *Corte Imperial* (dos *Conselhos de El-Rei D. Duarte*)<sup>933</sup> e re-interpretados no viver habitual dos colonizadores portugueses que buscaram aqui ou alhures o sítio ideal para o assentamento do paraíso terrestre. Desfeita a prefiguração espalhafatosa do éden em terras brasileiras, era preciso que à elocução salvadora dos missionários da Companhia de Jesus fossem adicionadas novas estratégias discursivas, para além do alcance modesto da cronística. Foi preciso fundar uma ordem normativa no raio das surpreendências do mundo vivido e no fluir da escrita e das consciências por ela envolvidas.

Os vetores literários medievais do *Celestial Emperador* não se acham tão distantes da carta escrita por Gil Vicente sobre o sismo em Santarém. A própria missiva serve como vestibulo para a eclosão de estratégias discursivas que utilizavam imagens diagramáticas e determinantes para tentar compatibilizar realidade e ficção. Aliás, não foi outra a imagética empregada pelos primeiros jesuítas aportados no Novo Mundo — com o diferencial de ter sido retraduzida de forma a não mais alimentar expectativas edênicas, mas a consolidá-las na derivação modelar da atitude esperançosa (e martirizável) na ação missionária concreta e cotidiana.

A carta gilvicentiana — que pretendeu desmentir a vinda de outro terremoto a el-Rei — é apresentada como pretexto para imaginar-se no Novo Mundo um paraíso *ajustado com o próprio Deus* e acomodado às circunstâncias reinantes. Por mais convencional que possa parecer esse novo éden, nele não caberia nenhuma tabuleta proibindo padres, colonos, morubixabas e pajés entremeterem-se nas coisas que estavam por acontecer. Se tal decreto

---

<sup>933</sup> VASCONCELLOS, *op.cit.*, p. 40.

fosse de fato editado pela graça divina, decerto não haveria um fazer histórico germinado do cotidiano. Se um pregão semelhante ao do paraíso de Gil Vicente fosse encontrado pelos primeiros portugueses e pelos missionários aqui chegados, o sujeito histórico seria forçosamente transposto, em suas aventuras, a um tempo intransitivo — ou a um cotidiano apenas inventado. Desse paraíso, Vieira com certeza teria sido degredado, sem clemência da ordem *primeira* do mundo.

O surpreendente, no entanto, é perceber como os cotidianos — ritualizados, espetaculizados ou, abertamente, comuns — fizeram movimentar a roda prosaística nesse éden irredimido, onde nunca chegou a ser apregoado aviso semelhante ao de Gil Vicente. É admirável, principalmente, dar-se conta de como a história literária é concebida como réplicas de um diálogo em que os enunciados se relacionam entre si, numa sequência valorativa de tradições refeitas, de legados revigorados e de conceitos reconstruídos diante da necessidade de inverter a ordem do mundo.

## 6.2 - Por uma fenomenologia do engodo

Retomo o *Sermão da Epifania* — não mais para ater-me ao inventário de ganhos da Coroa, demoradamente debruado diante da Rainha Regente, na única oportunidade oferecida a Vieira para pavonear-se por seus grandes feitos. Dou vulto àquele que teria sido o maior de todos os sucessos da missão jesuítica no Maranhão e no Grão-Pará: a aclamação da *conquista dos corações* dos selvagens brasileiros. Sobre o maior de todos os êxitos, o orador lembraria à Sua Majestade e aos demais circunstantes — com habitual vaidade — o largo alcance daquela conquista em terras brasílicas: da mesma forma que Cristo nascera no Japão pela pregação de São Francisco Xavier, “[...] finalmente, [nascera] o Cristo na Conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas [...]”<sup>934</sup>

Diria mais Vieira a fim de valorizar tamanha conquista: o que excedia todo o espanto era que no Maranhão os perseguidores de Cristo e de seus pregadores não eram os infiéis ou gentios, senão os próprios cristãos. Os gentios indômitos — armados, de início, medonhamente contra os missionários, cobrindo-os de setas e retalhando-os em pedaços,

---

<sup>934</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 603.

lançados ao fogo para serem comidos — eram os mesmos gentios “[...] *que hoje começaram a ser homens, [e] ontem eram feras* [...]”<sup>935</sup> Muito mais do que engrandecer a conquista de léguas de rios adentro do sertão importava a Vieira exibir como ganho os selvagens convertidos: as feras que começaram a ser *humanadas* por obra dos jesuítas. Convinha-lhe exaltar, na morte emblemática e enganadora do canibal e no surgimento da alma domesticada do selvagem, o atalho final para paraíso terreal tão sonhado pelo missionamento.

Quando tento revelar uma *fenomenologia do engodo* como um dos engates da roda prosaística apego-me aos excedimentos textuais e extratextuais, exibidos pelo Padre Antônio Vieira em suas cartas escritas aos reis e príncipes e em muitos sermões — especialmente naquela circunstância de extravasamentos do *Sermão da Epifania*. Tais excedimentos confirmam-se como estratégias discursivas que aprontam o convencimento do destinatário ou do ouvinte, mediante o uso de mecanismos figurais e presenciais da república idealizada (no primeiro caso) e desmoronada (no segundo).

O robusto manuseio retórico concatenado com os gentios convertidos — antes, feras e agora, *primícias de homens* — não chega a configurar uma declamação franca do jesuíta (*le franc-parler*), feita na modalidade de um *discurso sobre o outro*. Os abusos figurais mais propícios em torno do *topos* do canibal, na ocasião em que foi proferido o sermão, erguem alguns obstáculos para aferir os efeitos práticos da declamação de Vieira. Em cotejo com as figurações presenciais das cartas prosaísticas, a eloquência da frase perde a naturalidade quando, já naquelas circunstâncias, o jesuíta pregava como vencido, não tendo mais a quem convencer. Entretanto, o jogo retórico do epistolário e do sermão instigam palmilhar um mesmo território fenomênico.

A prosaística vieiriana é sempre um discurso *sobre o outro, do outro ou em nome do outro* — nunca é demais repetir. É um discurso que conclama o devido distanciamento de um sujeito racional em relação aos exageros da lábia e à percepção da consciência no mundo vivido. Isso quer dizer que Vieira precisava avaliar a capacidade de recepção de seu destinatário ou ouvinte em relação à elocução proferida. Nesse processo, o jesuíta não podia eliminar ou substituir a consciência do sujeito, destinatário da elocução, nos seus derrames discursivos.

---

<sup>935</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 604 (itálicos meus).

O Grande-Padre não tinha condições de avaliar a validade de sua elocução por meio da capacidade ou da inaptidão de o destinatário de seu discurso atingir a verdade por seus próprios meios, levando em conta os próprios excessos cometidos. A verdade em Vieira quer ser sempre sublimadora e escapar ao solo da racionalização. Isso não impediu a ocorrência do reverso da medalha: o receptor de seu discurso podia perfeitamente esforçar-se pela cognoscibilidade e o autor do discurso nem se animar por tangê-la pelos mesmos meios.

A liberdade de Vieira na condução desse procedimento não pode justificar imoderações de subjetividade do autor do discurso, a ponto de conduzir a uma ruptura da vida comum. Porque a realidade discursiva deve ser sempre estabelecida sobre extratos do cotidiano — na sucessão normal ou excepcional dos eventos. Nesse modelo, a compreensão da realidade discursiva permanecerá sob penumbras se a atitude de distanciamento do sujeito racional não for observada por uma *perspectiva fenomenológica*. A esclarecer: a prosaística em Vieira fica bem mais desinibida quando se desloca a faticidade, ou seja, quando a dimensão do acontecimento deixa de ser mensurada no sujeito do discurso e passa a afetar o próprio discurso — ou o próprio texto como evento essencial à experiência da realidade, como forma de percepção da consciência do mundo vivido.

A abertura perspéctica, apta a despertar uma atitude fenomenológica, busca escapar do *efeito-biombo*, na mesma intensidade e profundidade visível nas *Esperanças de Portugal*. O visualismo barroco, apontado por Mendes<sup>936</sup> — essencial aos mascaramentos — deixa mínimos sinais nas cartas estudadas. Afinal, o discurso do Padre Vieira nunca larga de ser dialogicamente tenso e perturbado pelo discurso alheio. Mas esta tensão está distante da atmosfera escassa propiciada pelo *Sermão da Epifania*. No final das contas, essa prédica fez pronúncia de uma prestação de contas na qual a realidade concreta passou a exigir contas de uma práxis discursiva.

E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os Leões a Daniel: estas as aves de rapina que em vez de nos comerem nos sustentam como os corvos a Elias, estes os monstros (pela maior parte marinhos) que em vez de nos tragarem e digerirem, nos metem nas suas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a Baleia a Jonas [...] <sup>937</sup>

---

<sup>936</sup> MENDES, 1989, p. 30.

<sup>937</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 604 (itálicos meus).

Quanto mais o orador precisa confirmar o sucesso de seu empreendimento missionário, mais substitui a realidade vivida pela discursiva. E quanto mais se arrisca na exterioridade dos tropos ou na refração de jogos retóricos, mais o Vieira da pregação abundante sente-se acuado pela marcação da perspectiva cênica. Até que o pregador decide abrir seu *segundo olho* <sup>938</sup>, pois o fluxo vivido já lhe obrigara a ter pelo menos dois pontos de vista diferentes. Sua república já ruína e a tragédia dos Brasis ainda havia de ser encenada em palcos geométricos e euclidianos. Se a máquina mercadeja prosseguia impassível, por que a apreensão vieiriana da dimensão dos acontecimentos havia de repetir-se *monocularmente*?

Num de seus mais espantosos rompantes e num dos rasgos mais lúcidos de sua genialidade, o jesuíta toma de assalto sua própria consciência no citado sermão e resolve virar a mesa: decide mostrar que a perspectiva do ilusionismo nunca passara de uma fraude. Vieira abdica de metáforas, de ambiguidades, de perífrases, de apóstrofes, de sinestésias e de sinédoques para permitir *ver-se a si mesmo e ver a atividade missionária com os dois olhos*.

Resta uma segunda queixa, em que dizem que defendemos os Índios por que não queremos que sirvam ao Povo [...] *Não posso, porém negar que todos nesta parte, e eu em primeiro lugar somos culpados [...] nós acomodando-nos à fraqueza de nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça, e faltamos à sua defesa [...] e nós não só consentimos que percam a sua Pátria aqueles Gentios mas somos os que à força de persuasão e promessas (que se lhes não guardam) os arrancamos de suas terras, trazendo as Povoações inteiras a viver e a morrer juntos das nossas [...] e nós não só consentimos que aqueles Gentios percam a soberania natural com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os abrigamos, também ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem [...]* <sup>939</sup>

Com dois olhos, Vieira pode ver melhor: cada qual vê de forma diferente: “[...] *de modo que na sua consciência a imagem visual se componha sinteticamente como binocular [...]*”<sup>940</sup> Nessa profundidade do campo visual, o trecho acima transcrito apresenta-se como um

<sup>938</sup> FLORIÊNSKI, *op.cit.*, p. 117.

<sup>939</sup> VIEIRA, *Sermões, Alcir Pécora*, Tomo I, p. 620 (itálicos meus).

<sup>940</sup> FLORIÊNSKI, *op. cit.*, p. 117 (itálicos meus).

*confiteor*<sup>941</sup> memorável — talvez o mais verdadeiro feito durante a longa vida do jesuíta. Binocularmente, o Grande-Padre das nações agora submissas faz um *mea maxima culpa* da missão maranhense em golpes enérgicos no peito. Faz de tudo para que a luz projetada sobre sua contrição não seja, de novo, encoberta cenicamente pelo efeito-biombo. Encara destemido o conflito que seu discurso retórico estabelece entre a realidade discursiva e a experiência viva: entre a aparência cavilosa do mundo exterior — em cuja tangente ele sempre permanecera — e a própria consciência.

De súbito, topa-se com um conflito perverso à própria realidade discursiva levantada por Vieira: ver fixadas as bases estruturantes da sua retórica declamativa, na soberania e na legitimidade dos exercícios de eloquência e de criatividade, no posicionamento do discurso sobre o outro, de um lado, e ter de dobrar-se ante à instabilidade e à transitoriedade dos instrumentos de manipulação da realidade viva, de outro lado. Tal oposição em nada afeta a fluência da prosaística de Vieira — vai-se adiante no mundo-em-construção sem pestanejo um só.

O trecho confessional acima citado abrasa na consciência missionária o impulso do engodo e da sedução sobre as almas puras dos selvagens brasílicos, como se fosse uma espécie de desonra à tentativa de edificar uma república missionária, pois tudo não teria sido mais do que artimanhas visuais e promessas ocas do Pajé-Açu. Ou não. Pode-se também supor que Vieira, até certo ponto, investira — apenas discursiva ou retoricamente — no seu sonho repúblico. E quando o manejo da consciência dos destinatários de suas cartas passou a ser uma questão de protagonismo de uma vontade de verdade, as avaliações da experiência viva ou vivida suplantaram as entonações de valor das narrativas. Ou seja, Antônio Vieira, de fato, *cospe pera o Ceo* — até que um dia os efeitos de seu sonho irrealizado caem-lhe no rosto. O alento por tanto esforço infrutífero dá-nos conhecimento Bakhtin<sup>942</sup>:

---

<sup>941</sup> *Confiteor* é a oração do introito da missa, que começa pela palavra com a qual o fiel confessa-se pecador. Pode ser traduzida como: “Eu, pecador, confesso.”

<sup>942</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 150.

Do reino da objetividade, da reificação, da disposição simples, da necessidade, onde trabalha a consciência reificante, *ingressamos no reino da liberdade, da indeterminação, do inesperado e da novidade absoluta, das possibilidades infinitas e da não coincidência consigo mesmo [...]*<sup>943</sup>

A prosaística, como ciência das coisas sem direiteza, rejeita a ideia de coberturas novas do coisificante e ou do reificante. Pelo contrário, ela deve desafiar as camadas repetitivas e idênticas da história literária e abrir possibilidade a enunciações irrepetíveis, mediante a absorção de novas entonações. Isso não quer dizer que o repetível seja totalmente repudiado pelas enunciações literárias. Donde ser mandatária a visão da prosaística — apesar de toda recordação da inconsistência e da incerteza — como um portal de liberdade, como um turbilhão que devora o novo.

Como vórtice do original e do renovado, o esforço prosaístico socorre a superação do conflito percebido entre realidade discursiva e a experiência viva. É o mesmo ânimo que dá pulsação vital para que seja suportada a *contradictio* na escrita vieiriana, que tanto corteja a atividade criativa no discurso retórico, como lisonjeia explicações euclidianas e ptolomaicas para uma realidade narradada numa abundância quase hemorrágica, pois “[...] [o] mundo é vida e não a imobilidade glacial [...]” — anota Floriênski.<sup>944</sup> As coisas e os fatos variam, alvoroçam-se e apresentam suas variadas faces para os espectadores dos discursos e os destinatários reais ou ideais das cartas de Antônio Vieira. Esse redemoinho é que dá firmeza aos excessos e às incoerências do jesuíta.

A roda prosaística movimenta-se na “[...] imaginação viva [na qual] ocorre um *fluxo contínuo, transbordamento, alteração e luta [...]*”<sup>945</sup> Com a ideia de movimento incessante creio ser possível cogitar um duplo engenho no Padre Vieira: a *mó* que tritura, permanentemente, os eventos corriqueiros, camuflando ou realçando neles os extraordinários;

---

<sup>943</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 150. Texto original, por mim traduzido: “[...] Del reino de la objetividad, de la reificación, de la disposición simple, de la necesidad, donde trabaja la conciencia reificante, ingresamos al reino de la libertad, de la indeterminación, de lo inesperado y da novedad absoluta, de las posibilidades infinitas y de la no coincidencia consigo mismo [...]” (itálicos meus)

<sup>944</sup> *Op. cit.* p. 119 (itálicos meus).

<sup>945</sup> FLORIÊNSKI, *op. cit.*, p. 123 (itálicos meus).

e *el ingenio*, que esmaga, astutamente, palavras e narrativas disfarçadas em outras palavras e em outras narrativas que precisam ser mais convincentes.

Em meio às camadas entonacionais das cartas prosaísticas, deparo-me com a *fenomenologia da mentira*, uma expressão originalmente adotada por Bakhtin <sup>946</sup>. Dou nova vestidura à designação bakhtiniana — *fenomenologia do engodo* — por considerar a dupla denotação que a palavra engodo proporciona: tanto aquilo que se usa para enganar (cilada ou engano), quanto aquilo se usa para atrair alguém (chamariz). O dúplice sentido da palavra é apropriadíssimo à Vieira. Abraça, em primeiro lugar, os bakhtinianos e excepcionais contornos da “mentira retórica” <sup>947</sup>, isto é, da mentira liberta da objetividade e da consciência reificante. Em segundo lugar, atinge a noção de pessoa ou coisa que atrai a atenção de outrem, de apelo a uma causa, de apelo à consciência — que, afinal, é razão de ser da escrita epistolar vieiriana.

Em Bakhtin, é sedutor dar polimento a seus enunciados soltos e bastante desafiador traduzir suas metáforas conceituais. Tomo como convidativo o que ele apresenta como *filosofia da mentira*: “[...] A mentira numa imagem artística. A mentira nas formas da seriedade (sua fusão com o medo, a ameaça e a violência). [Tendo-se por certo], [*todavía*], [que] *não existe uma forma de força (poderio, poder) sem um ingrediente necessário da mentira [...]*” <sup>948</sup> Nas cicatrizes deixadas no discurso pela mentira artística ou pela oficial, é possível enxergar a fenomenologia do engodo: na necessidade de se antepor à elocução a força subversiva da consciência estética ou da consciência social.

O que percebo nas cartas prosaísticas de Vieira é que essa fenomenologia não se apresenta como contrafração da atitude do sujeito diante do fazer histórico. Se as cartas tivessem sido apenas reedição dos fatos narrados, o jesuíta teria sido notário como o pai, nunca um narrador-prosaístico genial. Ademais, as mesmas cartas não podem ser encaradas como medida de uma suposta imobilidade do sujeito ficcional. A fenomenologia do engodo

---

<sup>946</sup> In: *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 146.

<sup>947</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 146.

<sup>948</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 146. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...] La mentira un una imagen artística. La mentira en las formas de la seriedad (su fusión com el miedo, la amenaza y la violencia). Todavía, no existe una forma de fuerza (poderío, poder) sin un ingrediente necesario de la mentira [...]” (itálicos meus).



que as inspira é uma resposta do *cogito* discursivo ao fluxo obstinado de pequenas e grandes mentiras do poder. É o contrafluxo que teima em colocar-se *sob o fenômeno — não acima dele —* e sob as manifestações flagrantes e corrosivas da experiência vívida.

No eixo discursivo fixado entre o narrador e o narratário das cartas, o transbordamento epistemológico do autor da elocução resulta de uma operação mental que exige tanto o afastamento quanto o avizinhamento de uma objetividade precária — precariíssima, por sinal. Nessa manobra, o concreto revela-se como confirmação do abstrato. Ou, como bem se exprime Agostinho da Silva<sup>949</sup>: “[...] Todo concreto vem de imaginar [...]” Uma objetividade assim elaborada assenta-se sobre o fenômeno crido, não acontecido, sobre o inacabamento de promessas e sobre a debilidade de compromissos ante a fossilização da mentira por parte dos donos do poder e ante o polimento do engodo por parte do autor do discurso.

Uma vez visualizada essa atitude fenomenológica em Vieira, devo advertir que os procedimentos discursivos, compatíveis com aquela objetividade precária não podem extremar-se num *idealismo discursivo*<sup>950</sup>. Infiro não ser conciliável com a postura da fenomenologia do engodo a fixação de bases sobre as quais uma *vontade anterracional* estabilize o edifício racional. Nem levo em conta manifestações pré-reflexivas ou irrefletidas, infundidas a um espírito que passivamente as recebe e pretende mantê-las num mundo de idealidade. Porque, se dessa forma fosse expressada a ideia fenomenológica aqui discutida, não se poderia pensar numa escala de valores objetivos, apta a mensurar a ação concreta que transcorre no ritmo oscilatório da consciência do sujeito histórico. Sob essa perspectiva aqui descortinada, a variável objetiva é condição *sine qua* para a validade do processo de chamamento do outro à compreensão da realidade discursiva.

---

<sup>949</sup> SILVA, Agostinho da, *Textos e ensaios filosóficos II*, p. 164

<sup>950</sup> BACHELARD, Gaston. *In: Estudios*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 1a. ed, p. 104

### 6.3 - O álibi de uma experiência ética e estética

O maquinário da roda prosaística é um sistema complexíssimo: provoca movimentos rotativos instáveis, porque suas engrenagens agarram-se e se soltam mediante os ciclos intermitentes da experiência vivida e das permutas escorregadias das narrativas e do fazer histórico. Essa instabilidade acarreta a fuga aos padrões normais de teorização, pela própria índole do procedimento discursivo na retórica de Vieira.

Nas transições das jornadas prosaísticas, sinto-me livre de contenções para salientar outras formas de instabilidade quando tento fixar novos pontos de engate destas engrenagens. A investida — neste último tópico — é intrépida, pois implica trazer à baila fenômenos éticos e estéticos que não podem ser antagonizados com as premissas soltas da prosaística. Neste derradeiro patamar quero trazer a furo a intrincada relação ético-estética, levantada pelas cartas — e impactante na consciência ética do leitor real ou ideal. Os meandros dessa relação criam expectativas de transpor o debate ético à esfera do estético. É o que passo a conferir.

Permito-me enfrentar alguns obstáculos criados por Bakhtin <sup>951</sup>, em sua “Por uma filosofia do ato ético”, texto tomado ponto de partida para o debate. O propósito buscado pelo filósofo russo no citado ensaio foi o de apreciar o momento da *contingência*, da *eventividade* — do ato em seu valor e em sua unidade de vivo devenir e de autojustificação, como evento único, irrepitível. Bakhtin retira do evento estético a índole de evento único, autossignificativo e vivido, conferindo-lhe valor genérico e significação abstrata.

Naquele ensaio de sua mocidade, em considerações sobre a crise da cultura, Bakhtin formula um grave diagnóstico sobre o dualismo entre conhecimento e vida, ou sobre a ruptura entre a vida e a cultura como criação — fenômenos que, para ele, achavam-se no miolo da problemática da existência humana. O pensador iria posicionar-se sobre o caráter das obras de vivência cognoscível e sobre os conteúdos de sentido. Interessava-lhe atacar de frente a

---

<sup>951</sup> Faço uso da tradução espanhola, diretamente do russo, em BAKHTIN, *Hacia una filosofía de un acto ético*.

questão da objetificação, já que os seres humanos, segundo ele, seriam apresentados através de conhecimentos fixados, “[...] acabados, isto é, essencialmente não vivos [...]”<sup>952</sup>

Para o pensador russo, a atividade estética também produz obras inertes que não mantêm nenhuma relação com a atividade que as suscitou deixando-a numa espécie de vazio. O ato de visão estética equivaleria a tentar “[...] expulsar-se ao não ser, a renunciar à atividade [...]”<sup>953</sup>

A partir de avizinhamentos tidos como *a-epistemológicos* e *sem critérios metodológicos* por Bronckart & Bota<sup>954</sup>, Bakhtin teria concebido a divisão entre dois mundos, a princípio, impenetráveis: o mundo da vida e o da cultura. O que viria a uni-los seria o evento único de nossa experiência vivida, a unidade sob a dupla responsabilidade: (i) a da *responsabilidade especial*, que diz respeito a um conteúdo relativo a uma unidade objetiva de um setor da cultura; (ii) e a da *responsabilidade moral*, que concerne à eventualidade única do ato, sendo esta uma *responsabilidade absoluta*, sem limites, sem escusas, irrepetível e não delegável a outro indivíduo.

A Bakhtin também interessava distinguir o ensimesmamento puro, como noção teórico-estética da ação responsável de abstração de si mesmo e a autorrenúncia. Para ele, o ensimesmamento puro seria ilusório, porque concretamente irrealizável<sup>955</sup>. Se ele fosse possível, acarretaria um empobrecimento da situação relacional, porque no lugar de dois participantes, teríamos um só. Por sua vez, na autorrenúncia, a unicidade do próprio ser no mundo realizar-se-ia plenamente, e “[...] o ato de se [escolheria] responsávelmente [...]” — explica Bakhtin, citado por Ponzio<sup>956</sup>.

---

<sup>952</sup> BAKHTIN, *apud* BRONCKART & BOTA. In: *Bakhtin desenmascarado - Historia de um mentiroso, una estafa y un delirio colectivo*. Tradução: Cristina Ridruejo Ramos (et alii). Madri: Machado Grupo de Distribución, 2013, p. 293. Trecho original, por mim traduzido: “[...] acabados, es decir, esencialmente no vivos [...]”

<sup>953</sup> BAKHTIN, *apud* BRONCKART & BOTA, *idem*, p. 293. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] expulsarse al no ser, a intentar renunciar a la actividad [...]”

<sup>954</sup> *Id. ibidem*.

<sup>955</sup> PONZIO, Para una filosofía de la acción responsable, in: BAKHTIN, *Hacia una filosofía de acto ético*, p. 228.

<sup>956</sup> BAKHTIN, *apud* PONZIO, *idem*, p. 231. Texto original, por mim traduzido: “[...] el acto de autorrenuncia se elige responsablemente [...]”

É enfática a contraposição bakhtiniana: a autorrenúncia permite a ação responsável e a intuição estética (e a consciência teorética) recusa a consciência da unidade do ser, como tomada de posição da ação responsável. Logo, enuncia Bakhtin<sup>957</sup>: “[...] Todo o mundo estético, em seu conjunto, não é mais que um momento, o ser-evento, efetivamente incorporado nele através de uma consciência responsável do participante. *A razão estética é um momento da razão prática [...]*”

A filosofia do ato responsável, diz Bakhtin, pode ser só a fenomenologia, a descrição partícipe deste mundo da ação, assumindo-a, não como contemplado ou pensando teoricamente desde fora, mas dentro de sua responsabilidade. Trata-se de uma fenomenologia que, apesar de estar ligada à husserliana, “*diferencia-se substancialmente desta última porque à relação noesis-noema, sujeito-objeto, contrapõe-se uma relação de alteridade centrada na “responsabilidade moral” [...]*”<sup>958</sup>

No entender de Sobral<sup>959</sup>, a grande contribuição da filosofia do ato bakhtiniana residiria na proposição do agente como mediador entre os atos particulares e os atos/atividades possíveis em sua situação. As práticas pressupõem grupos humanos, não sujeitos isolados. Supõem situações concretas e sujeitos concretos, além da intencionalidade do sujeito de realizar atos de acordo com as formas aceitas de realização. Nessa categoria, estariam incluídos até mesmo os atos — não, as ações, conforme concebo — *involuntários dos sujeitos*, “[...] pois o sujeito é entendido em termos éticos, em termos de responsabilidade ética e de responsabilidade aos outros sujeitos *malgré lui [...]*” — certifica o mesmo autor<sup>960</sup>.

<sup>957</sup> BAKHTIN, *apud* PONZIO, *id. ibidem*, p. 231. Trecho original, por mim traduzido: “[...] Todo el mundo estético en su conjunto no es más que un momento, el ser-evento, efectivamente incorporado en él a través de una conciencia del participante. La razón estética es un momento de la razón práctica [...]

<sup>958</sup> PONZIO, *idem*, p. 232. Texto original, por mim traduzido: “[...] La filosofía del acto responsable, dice Bajtin, puede ser sólo la fenomenología, la descripción partícipe de este mundo de la acción asumiéndolo, no como contemplado o pensado teóricamente desde fuera, sino desde dentro de su responsabilidad. Se trata de una fenomenología substancialmente que, a pesar de estar ligada a la husserliana, se diferencia substancialmente de esta última porque a la relación noesis-noema, sujeto-objeto, contrapone una relación de alteridad centrada en la “responsabilidad moral” [...]

<sup>959</sup> *In*: A estética em Bakhtin (literatura, poética e estética). *In*: PAULA, Luciane de et alii (org). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010, Série Bakhtin Inclassificável, v. 1, p. 63.

<sup>960</sup> SOBRAL, *idem*, p. 64.

Sob este foco, a filosofia bakhtiniana estaria a reclamar de cada sujeito a responsabilidade por seus atos e obrigações éticas com relação aos outros. Haveria uma espécie de *código ético*, que parte de regras abstratas e as torna concretas quando se tomam decisões éticas, cujo conteúdo está sempre preso à intencionalidade do agente.

O ponto alto da proposta de Bakhtin é assim mostrar que a validade das decisões éticas *depende não de abstrações, mas da articulação, junção, entre regras éticas (se assim se pode dizer) e as circunstâncias concretas da vida concreta, do processo situado de decisão, do agente: o sujeito, ao agir, deixa por assim dizer, uma “assinatura” em seu ato e por isso tem de responsabilizar-se pessoalmente por seu ato e se responsabilizar perante a coletividade de que faz parte [...]*<sup>961</sup>

As *aclarações* de Bakhtin — pouco satisfatórias para explicar a prosaística de Vieira — sustentam que a vida só pode ser apreendida pela consciência na responsabilidade concreta. Por isso, ele pugna por uma “[...] filosofia da vida que não pode ser mais do que uma filosofia moral [...]”<sup>962</sup> Quando tomadas estas e outras aproximações filosóficas de Bakhtin em regime claustal e sufocante, costumam os intérpretes do pensador russo elevarem-se a um patamar *acima e à margem* de qualquer exigência epistemológica, teórica ou metodológica. Nesses sítios com aragens de uma arqueologia moral, repara-se certa forma de compensação a tantos seguidores fiéis ou de acomodação de poucos acólitos críticos: todos se poupam diante da desnecessidade de simular bravatas, pois a vida segue professada *ex cathedra*.

Ou, então, segue a vida em rota prosaica, não totalmente engrenada, nem professada, nem acima, nem à margem daquilo que foi integralmente dito ou do que não foi ainda dito — *malgré et à cause* das posições de Bakhtin e das interpretações a ele ajustáveis. Os autores suíços Bronckart & Bota<sup>963</sup> — em recente e provavelmente *herética* obra (i) — estão entre os que poucos a inverteram a perspectiva costumeira de se analisar Bakhtin. Eles enxergam nos

<sup>961</sup> SOBRAL, *id. ibidem*, p. 66 (itálicos meus).

<sup>962</sup> BAKHTIN *apud* BRONCKART & BOTA, *id. ibidem*, p. 286. Trecho original, por mim traduzido: “[...] filosofia de la vida no puede ser más que una filosofía moral [...]”

<sup>963</sup> *Op. cit.*

fulgores da filosofia da vida (ou da filosofia *moral*) os excessos similares aos dos vitalistas, na medida em que a concepção bakhtiniana

substitui as misteriosas forças vitais, que sustentam o funcionamento dos organismos vivos, *por uma espécie de essência moral, que anima o ser humano, mas que permanece tão misteriosa como inacessível ao conhecimento; esta incompatibilidade básica entre a vida e o conhecimento do sujeito único que realiza dito dever [...]* o sintagma “filosofia da vida” parece simbolizar o intento de resposta bakhtiniano a todas essas interrogações: propor uma compreensão da vida que não seja teórica (nem, portanto, “fatídica”), mas que siga sendo, não obstante, de ordem filosófica [...] <sup>964</sup>

Convenciona-se que a compreensão da vida deve ir seguindo nas condições normais de temperatura e pressão bakhtinianas. Há de notar-se que, por trás da propositura de uma filosofia supostamente não teórica — segundo Bronckart & Bota <sup>965</sup> —, Bakhtin afirma o caráter radicalmente subjetivo dessa forma de compreender a vida, o que lhe permite, no fim das contas, “[...] desembaraçar-se da supérflua obrigação de todo raciocínio lógico para expressar o vivido de forma participativa [...]” <sup>966</sup> e lhe faculta designar essa colocação como *filosofia primeira*. Bakhtin insiste que esta filosofia não aborda a cultura, mas unicamente o vivido.

Para escapar à abstração dos conhecimentos, o filósofo abraça descrições fenomenológicas do vivido, sem necessidade de relações lógicas, muito menos de jogos retóricos. Os atos bakhtinianos, portanto, ficam venturosamente circunscritos “[...] *ao preço de uma radicalização mistificadora dos processos fenomenológicos*, à expressão exclusiva da

---

<sup>964</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 287. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] sustituye las misteriosas fuerzas vitales que sostienen el funcionamiento de los organismos vivos por una especie de esencia moral que anima al ser humano, pero que permanece tan misteriosa como inaccessible al conocimiento; esta incompatibilidad básica entre la vida y el conocimiento sería debida a la naturaleza impenetrable del deber y del *sujeto único* que realiza dicho deber [...] El sintagma “filosofia de la vida” parece simbolizar el intento de respuesta bajtiniano a todos estos interrogantes: proponer una comprensión de la vida que no fuera teórica (ni, por tanto, “fatídica”) pero que siguiera siendo, no obstante, de orden filosófico [...]” (itálicos originais e meus).

<sup>965</sup> *Op. cit.*, p. 287.

<sup>966</sup> BAKHTIN, *apud* BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 289. Trecho original, por mim traduzido: “[...] desembarazarse de la superflua obligación de todo razonamiento lógico para expresar lo vivido de forma participativa [...]”

consciência moral, pertencendo à ordem de uma ‘vivência participativa’ totalmente subjetiva [...] — argumentam os mesmos autores suíços <sup>967</sup>.

Essa interpretação perspéctica da vida — não biológica, não psicológica e , além de tudo, dissociada de toda forma de criação — estaria atribuindo forma flutuante ao ato e ao mundo, do qual participa o ato. E mais: estaria condenando a fenomenologia do engodo à purgação eterna, diante de comportamentos e de condutas observáveis no contexto de condicionantes de ordem abstrata. Porque, diferentemente do caráter *acontecimental* <sup>968</sup> atribuído por Bakhtin à realidade, tudo na fenomenologia da mentira seria elaborado sobre camadas abstratas e sobre entonações acumulativas nos movimentos da imaginação viva — mas tudo sem continuidade prática ou substância moral.

O construto da fenomenologia do engodo que dá sustento à prosaística de Vieira acabaria sendo abjeto à ação operante e efetiva no mundo — porque sem a chancela da responsabilidade moral e absoluta do agente. E a roda prosaística (não mais o caminho prosaico da vida humana ou cultural) seria, então, peça sem proveito para maquinário da individualização, que pode dar a conhecer a pluralidade. Do mesmo modo, penso que nesses domínios extremados ficaria sem validade a estruturação da identidade que pode transmudar-se em alteridade. Presumo, ademais, que seria útil, em certos excessos intepretativos, considerar os mecanismos de compreensão da realidade que encerram a imprevisibilidade. E, por fim, creio que não seria sequer tocado o extenso âmbito da tradição, no qual muitas vezes se alcança a inovação no próprio cotidiano.

Na perspectiva drástica da filosofia da vida, projeta-se como incondicional o sacrifício de si mesmo, convertendo-se a “centralidade responsável” em “centralidade sacrificada” <sup>969</sup>. No exercício do mais abusado engodo — conotando engano, ou mesmo chamariz —, a tradução dessa ordenança de compreensão de mundo pensei que pudesse ser ostentada em novo pregão no *parayfo terreal* de Gil Vicente e seus terremotos justificados, cujos termos seriam assim vazados:

---

<sup>967</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 292. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] al precio de una radicalización mistificadora de los procesos fenomenológicos, a la expresión exclusiva de la conciencia moral, donde pertenecen al orden de una “vivencia participativa” totalmente subjetiva [...]” (itálicos meus).

<sup>968</sup> Termo utilizado por BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 293

<sup>969</sup> PONZIO, *id. ibidem*, p. 237

Pera que o altíssimo e soberano Deos nosso não se entremetesse nas coufas breues e imperfeytas da face da terra. E pera que melhor sintam suas pacificas concordanças remaecessê em repoufo auondolo entre Serafins, Cherubins e Arcanjos, no alongado reino edeficado pera sua gloria. Que seu filho, N.S. Jesu Christo, não tomassê coita nem pendenza, de homem ou molher cõ bardança de sancto ou de sancta, na malandante ordem do mundo sem durança. Que aao homem sage, çinto de razom, he mester creer que as coufas permanentes fallecem de verdade. Então, que ao homem torvado ou de fee, simprez ou morgado, não seja dada tormenta passada, tanta e tam defigual que no mundo he foada. Pois o medrar se esteuera em ualer o leyxar e o cuydar, o dar e o merecer.<sup>970</sup>

Pois a liberdade de representação cortaria as amarras da filosofia moral: só o fato de representar-se uma realidade já corromperia o caráter singular desta e despojaría seu caráter ontológico<sup>971</sup>. A denúncia bakhtiniana da impostura de uma vida baseada em diferentes formas de representação — “[...] [repousaria] numa radical incompreensão da própria natureza das representações [...]”<sup>972</sup> Esse tipo de abordagem levaria o pensador russo a sustentar que nada no mundo, além da vivência mesma, possui as propriedades (singulares, únicas etc.) da dita vivência. Trata-se de uma ideia relativamente inofensiva, “[...] *mas [que] produz autênticos estragos filosóficos* quando Bakhtin pretende transformá-la num *modelo* dos conhecimento que os seres humanos pretendem construir [...]”<sup>973</sup>— sustentam ainda os polêmicos autores suíços.

Ai de mim! (*Ei mihi!*) Desde o início de minha escrita sobre as cartas de Vieira bordejei beirais de precipícios e vasculhei terremotos insondáveis, buscando reclamos mais

---

<sup>970</sup> Para que o Altíssimo e Soberano Deus nosso não se intromettesse nas coisas breues e imperfeitas da face da terra. E para que melhor sintam suas pacificas concordâncias, ficasse em repouso abundante entre Serafins, Querubins e Arcanjos, no distante reino edificado para Sua glória. Que Seu filho, N. S. Jesus Cristo, não tomasse dor nem piedade de homem ou de mulher, com alcunha de santo ou de santa, na infeliz ordem do mundo sem tardança. Que ao homem prudente, cingido de razão é mister creer que as coisas permanentes falecem de verdade. Então, que ao homem estorvado ou de fé, simples ou morgado, não seja dada tormenta passada, tanta e tão desigual que no mundo é soada. Pois o progredir se estivera em valer o deixar e o cuidar, o dar o e o merecer. (transliteração minha).

<sup>971</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 229.

<sup>972</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 299. Texto original, por mim traduzido: “[...] reposa en una radical incompreensión de la propia naturaleza de las representaciones [...]”

<sup>973</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 332. Trecho original, por mim traduzido: “[...] pero produce autênticos estragos filosóficos cuando Bajtín pretende transformala en el *patrón* de los conocimientos que los seres humanos pretendem construir [...]” (itálicos originaís e meus).



condescendentes às façanhas da cognição do sobejar e da fenomenologia do mentir — esta, aliás, de direta filiação bakhtiniana. Percebo que minha notação hipotética ainda seria muito mais tolerante. Pois, além de não poder suportar a representação do paraíso, a filosofia do ato bakhtiniana estaria a impor-nos a todos “[...] a *culpabilidade* do crime que constitui nossa existência mesmo com respeito à morte de Cristo [...] ‘[por carecermos] de álibi’ frente a esta transcendência [...] — revelam-nos, acicamente, Bronckart & Bota <sup>974</sup>.

Enfrentar enigmáticas tabuletas no éden terrestre com as cartas do Padre Vieira e com as esclarecimentos de Bakhtin pode significar cair no abismo, sem muito esforço de interpretação de ambos. Salvo se, impelidos por alguma sanidade, formos capazes de perceber que os cânones bakhtinianos devem ser aplicados *com muito recato* à prosaística vieiriana e a experiência estética em Vieira não acaba passando pelo mesmo processo de decantação na essência moral do homem.

Há incontáveis dilemas a agravar o manejo das cartas prosaísticas, sob a perspectiva da filosofia da vida, que ultrapassariam as demarcações teóricas desta tese e exigiriam rebater, pontualmente, os cânones do pensamento bakhtiniano. Certamente, este embate restaria sectarista, porque a quase unanimidade dos teóricos literários que hoje se esbarra na Academia ainda se preocupa em cinzelar a esfinge de Bakhtin, não em retirar os excessos de poeira que lhes ofusca e fascina ou em apontar os pontos cegos das ideias do pensador. *Cum sancto sanctus eris et cum robusto perfectu*<sup>975</sup> (para com o benigno te mostra benigno; para o perfeito te mostra perfeito): esse parece ser o lema que ainda prevalece quando se reflete e se escreve sobre Bakhtin. O que me traz alívio é que todo embate é benévolo. E que não há perfeição no caos prosaístico.

Na contramarcha da petrificação do pensar bakhtiniano, passo a expor alguns argumentos com o propósito de contextualizar a relação ético-estética e tentar revalidar as bases da epistemologia do transbordamento que gera a postura fenomenológica adequada à prosaística das cartas do Padre Vieira.

---

<sup>974</sup> BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 332. Texto original, por mim traduzido na citação: “[...] la culpabilidad del crimen que constituye nuestra existencia misma con respecto a la muerte de Cristo: “carecemos de coartada” frente a esta transcendencia [...]” (itálicos meus e originais).

<sup>975</sup> *Vulgata, Liber II Samuelis, 22:26*

### 6.3.1- Arranques e frenagens do sujeito prosaístico

Minha primeira observação neste tópico diz respeito ao fenômeno do ventriloquismo, que à primeira vista não tem relação direta com a filosofia da vida exposta em “Por uma filosofia do ato ético” (1924). A descoberta do evento da ventriloquia (nos textos denominados “deutorocanônicos” por Arevintsev <sup>976</sup>) ou do “discurso referido” (assim chamado por Zavala <sup>977</sup>) capta a apreensão de um interior excluído, que “[...] *padece de um centro ou valor arquimédico* [pois] Bakhtin põe em suspensão a autoridade para reforçar a ficção numa prática de linguagem orientada à produção de pseudônimos, heterônimos, máscaras [...]” <sup>978</sup>, quando se trata de explorar os aspectos centrais de suas reflexões ético-estéticas.

Nesse ensaio de 1924, inaugurativo da filosofia do ato ético, evidenciavam-se formas de discurso referido, com as quais a elocução adquire vozes que se interpenetram e despontam uma perspectiva bakhtiniana “acêntrica”, como percebe Zavala <sup>979</sup>. Essa perspectiva é determinante para a compreensão do ato ético e vai desenhando uma arquitetônica — entre o *eu* e o *eu*, entre o *eu* e o *tu*, e, principalmente, entre o *autor* e o *herói*, no texto literário. Mas em Bakhtin, quanto mais fortes são as cores do seu traçado, mais a sua arquitetônica aparta-se da mera causalidade e mais a estética incorpora-se à subjetividade. Essa é a reflexão preliminar e oportuna de Zavala<sup>980</sup>.

Em Bakhtin — passo agora a refletir — nem mesmo a perspectiva austera da filosofia moral está livre das forças autoincludentes e, ao mesmo tempo, autoexcludentes, dos simulacros e das máscaras vistas nos textos próprios e nos deutorocanônicos. Nem mesmo se livra da impulsão pelo antagonismo e pela heterogeneidade, a respeito da palavra do outro —

<sup>976</sup> *Apud* BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 446.

<sup>977</sup> ZAVALA, Bajtín y el acto ético: una lectura al reverso. *In*: BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. 195.

<sup>978</sup> ZAVALA, *idem*, p. 195. Texto original, por mim traduzido: “[...] *adolece de un centro o valor arquimédico* [...] Bakhtin pone en suspensión la autoridad para reforzar la ficción en na práctica de language orientada a la producción de pseudónimos, heterónimos, máscaras [...]” (itálicos meus).

<sup>979</sup> *Id. ibidem.*, p. 196.

<sup>980</sup> *Op. cit.*, p. 196.

que não deixa de ser autor do ato de expressão de uma realidade irreduzível moralmente. Creio que quando se trata de apurar a palavra do outro na escrita literária, as afirmações bakhtinianas a propósito da farsa de uma vida baseada em diferentes tipos de representação precisam ser repensadas quando se prossegue no evoluir de seu pensamento.

O ato responsável — sem álibi — também será tema do livro sobre Dostoiévski, de 1929. Segundo Zavala <sup>981</sup>, nele o pensador reverte a perspectiva dura e espartana, isola e elabora a palavra inversa, *a palavra com escapatória*: a “[...] escapatória ou subterfúgio da consciência e da palavra [que significa] o ter a possibilidade de trocar o último e definitivo sentido de seu próprio discurso [...]” <sup>982</sup> Na ideia do grande escritor russo, o herói passa a ser o agente do discurso autêntico e não mais objeto mudo do discurso do autor. Por meio de toda a construção de seu romance, “[...] *o autor não fala do herói mas com o herói* [...]” <sup>983</sup>

A mim me parece assistir razão a Zavala quando esta professora põe-se a cismar com a contradição entre o não-álibi da filosofia da vida — sempre a exigir um dever radical do agente — e a liberdade drástica ou fatídica atribuída aos heróis novelescos — a traçar uma escapatória com certo cinismo e excentricidade. Nesse entrecruzamento, o destaque dado ao *aspecto axiológico* persistirá como centro de reflexões em textos posteriores aos do livro sobre a poética de Dostoiévski, muito embora a polêmica levantada por Zavala seja preexistente ao ensaio “O autor e a personagem na atividade estética” (1920-1924).

Nesse ensaio, obscuro e inacabadíssimo, é no qual Bakhtin irá propor conceitos-chave para a evolução de seu pensamento. Suas formulações serão *tocadas e retocadas*, a partir de diversos enfoques e sob perspectivas multifacetadas, nos textos ventriloquiados, que chegam até mesmo a ajustá-los, segundo novas concepções éticas e estéticas. Uma das pedras de toque da perspectiva estética, originalmente formulada em “O Autor e a personagem”, é permitir que o autor vivencie a vida da personagem em categorias valorativas diferentes daquelas em

---

<sup>981</sup> *Op. cit.*, p. 198.

<sup>982</sup> BAKHTIN, *apud* ZAVALA, *op. cit.*, p. 198. Trecho original, por mim traduzido: “[...] escapatoria o subterfugio de la conciencia y de la palabra [...] el tener la posibilidad de cambiar el último y definitivo sentido de su propio discurso [...]”

<sup>983</sup> BAKHTIN, *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 64.

que vive sua própria vida e a vida das pessoas, que com ele participam do acontecimento ético aberto e singular da existência.

O “Autor e personagem na atividade estética” envolve-nos numa aventura sobre o eu e o outro *que devemos perseguir, se bem que com certa reserva. Se redescobriremos seu sentido e percorrermos com o um olhar o que nos aporta a meditação bakhtiniana*, vemos claramente que desde o princípio se resiste a conter o eu em uma única postura emocional, volitiva e ético-cognoscitiva no mundo (1985:38) [...]”<sup>984</sup>

As inquietações éticas que a prosa livre de Bakhtin conduz ao espírito do estudioso são muito distanciadas das provocações cognitivas, éticas e estéticas das cartas de Vieira. Nestas, não se vislumbra a situação vital de um sofredor pronta a motivar o ato ético e a exigir a complementação da relação com o outro vivenciado, como “[...] condição obrigatória de uma compenetração eficaz e do conhecimento tanto ético quanto estético [...]”<sup>985</sup>

Bakhtin<sup>986</sup>, na mesma obra, é inflexível ao firmar as bases de sua arquitetônica: “[...] só em relação ao outro vivencia-se imediatamente a precariedade da apreensão cognitiva e da imagem puramente semântica — indiferente à singularidade concreta — da justificação ética [...]” Com severidade quase abismal, o intelectual russo diz “[...] *que o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro*, do seu ativismo que vê, lembra-se, reúne e unifica [...]”<sup>987</sup>

Ressona impossível percorrer esse construto tão rígido com outra mirada, porque o objeto da extrapolação ou da valoração — o outro — apresenta-se como forma de acesso ao real, adquire, ao mesmo tempo, uma função meio emblemática e cumpre o papel de fronteira ou de limite do discurso. Dessa forma, a necessidade do outro — afirma Zavala<sup>988</sup> — é

---

<sup>984</sup> ZAVALA, *op. cit.*, p. 200. Segue texto original, por mim traduzido: “[...] El “Autor y personaje en la actividad estética” nos involucra en una aventura sobre el yo y el otro que debemos perseguir, si bien con cierta reserva. Si redescubrimos su sentido, y recorremos con la mirada lo que nos aporta la meditación bajtiniana, vemos claramente que desde el principio se resiste a encerrar el yo en una única postura emocional, volitiva y ético-cognoscitiva en el mundo (1985:38) [...]” (itálicos meus).

<sup>985</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, pp. 23-4.

<sup>986</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 38.

<sup>987</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 38 (itálicos meus).

<sup>988</sup> *Op.cit.*, p. 201.

*estética e ética*, sendo que a estética não é mais do que uma das fases da ética. “[...] Assim, toda filosofia ou moral que se reduza ao eu *cai num solipsismo ético* [...]”<sup>989</sup>

A filosofia primeira, embora recolhida de um ensaio com fortes traços neokantianos, sempre estimou-se repulsiva aos rumos kantianos de universalização epistemológico e moral. No entanto, não posso deixar de debitar a Bakhtin exações insuficientes nas abordagens da realidade irreduzível da ordem moral como aspecto central da vida humana. As aproximações *a-epistemológicas* do pensador russo sugerem-me a retomada de algumas prognoses a respeito da segunda revolução copérnica de Kant, relacionada com a razão prática.

As conjecturas a seguir feitas têm o objetivo de verificar o tangenciamento da retórica das cartas vieirianas como formas de compreensão da vida que não sejam de essência exclusivamente moral e possam gerar uma vivência estética profícua. Sem tocar tais suposições não posso atingir um ponto razoável de percepção da conduta ético-estética nas cartas prosaísticas.

Em Kant, a chave mais apropriada para uma concepção de moralidade liga-se a uma segunda revolução copérnica. Dessa feita, a revolução não se identifica mais com uma virada epistemológica na filosofia, ou seja, com uma revisão da relação entre metafísica e epistemologia, em desenhos não muito claros e em fronteiras borradas. Na dimensão copérnica para a transformação da moralidade, Kant decide atribuir primazia ética ao *sujeito do desejo*. Nela, a ação humana demanda, em primeiro lugar e acima de tudo, um exercício de razão. Em traçados ligeiros, isso quer dizer que a razão dá folga, na medida necessária, à realização de quaisquer fins propostos ao sujeito racional pela sua natureza empírica, ou seja, pela sua experiência atuante (e supostamente *autossatisfativa*), que lhe provê incentivos para agir. Os fins, em Kant, são traduzidos e sintetizados como *inclinação*.

É necessária toda cautela no trato desses traçados, pois a natureza empírica da razão prática — subordinada às finalidades firmadas pela inclinação — não autoriza qualquer tipo de inferência, no tocante aos limites de envolvimento da razão na ação humana. Segundo a visão kantiana, essa limitação conceitual da razão prática é enganosa, porque a própria razão prática é capaz de ordenar-se para o agir, independente das inclinações. E quando isso

---

<sup>989</sup> *Op. cit.*, p. 201. Trecho original, por mim traduzido: “[...] Así, toda filosofía o moral que reduzca al yo cae en un solipsismo ético [...]”

acontece, ela determina-se moralmente. A discussão de Kant para esta reivindicação é extremamente complexa e somente é sugerida no *Cânone*. Mas o registro do tema é essencial para alinhar meu argumento.

Apesar da complexidade da matéria, Kant dá prosseguimento às suas reflexões em ensaios posteriores sobre a ética, partindo da ideia da consciência moral ordinária. Esta consciência reclamaria validade, livre da suposição de fins empíricos e sustentaria o apelo ao julgamento moral de todo homem — irremediavelmente agregado ao conceito comum de dever. Trata-se de uma dedução que impele a formulação do agir humano, cujo mérito moral deve ser consolidado em favor do dever, sem considerar as conjecturas da *inclinação*. Por isso — pensa Kant —, deveria haver algum princípio que fosse um *a priori* e que abrigasse todos os agentes, autônomos e imparciais, à sua *constituição empírica contingente*.

*O único princípio que pode satisfazer essa condição de aprioridade e de estrita universalidade, Kant argumenta, é o imperativo categórico, variadamente formulado como o princípio segundo o qual ‘Eu nunca deveria ter agido, exceto de tal maneira que possa também determinar que minha máxima [a razão ou o fundamento da minha ação expressada, de uma forma generalizada e impessoal, como uma regra para a qual eu possa apelar como justificação] deve tornar-se um direito universal’ (Gr 402-3); e (equivalentemente, Kant argumenta) como ‘Então aja de forma a usar de benevolência, seja com sua própria pessoa, seja com a pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca meramente como meio’ (Gr 429)*<sup>990</sup>

Nas emaranhadas formulações da segunda revolução copérnica, a prosaística vieiriana não poderia sucumbir às universalidades, nem a outro princípio que permita ao agente determinar-se de modo autônomo e autorregulador, como se a lei justificadora de sua ação fosse derivada de sua própria natureza *qua*<sup>991</sup> agente racional. Nesse labirinto, o agente

---

<sup>990</sup> GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London; New York: Routledge, 1999, pp. 310-11. Segue texto original, por mim traduzido na citação: “[...] The only principle that can satisfy this condition of apriority and strict universality is, Kant argues, the categorical imperative, variously formulated as the principle that ‘I ought never to act except in such a way that I can also will that my maxim [the reason or ground of my action expressed in a generalized and impersonal form, as a rule to which I can appeal in justification of it] should become a universal law’ (Gr 402-3); and (equivalently, Kant argues) as ‘So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any others, always at the same time as an end, never merely as a means’ (Gr 429) [...]” (itálicos originais e não originais).

<sup>991</sup> *Qua?* Advérbio interrogativo latino: por onde? Na frase, entretanto, *qua* toma o sentido de *enquanto*, como em “*Qua Romanis cohaerent rebus*” (“Enquanto têm conexão com os sucessos de República Romana”). Cf LÍVIO, *apud* Cretella Júnior & Cintra, *op. cit.* p. 1006.

prosaístico não cogitaria sequer pôr os pés, pois sua soltura não se poria em harmonia com uma autodeterminação sobrenatural. Falo, nesse ponto, de um enredado processo de livre escolha, somente factível se o agente racional viesse a possuir um tipo de liberdade que o filósofo alemão atribui à qualidade transcendental — em contraposição àquela singelamente prática. A liberdade, dita transcendental, também é um conceito profundamente questionável, acima de tudo na seara prosaística.

Instiladas, nessa altura do itinerário kantiano, as aproximações extravagantes e excessivas ao objeto de estudo, permito constatar que o pressuposto de aprioridade — aqui propositadamente *desprezado como imperativo categórico, mas não como modo de interpenetração da conduta ético-estético* — é confirmado e até fortalecido, quando utilizado na escrita prosaística de Vieira. E enfraquecido quando assimilado pelas instâncias discursivas que exigem do sujeito prosaístico uma ação concreta e eticamente responsável, nos emparedamentos da filosofia da vida de Bakhtin.

Tento fazer-me mais compreensível. O *a priori* da condição de agir no sujeito prosaístico permite pensar numa moralidade nem tão *transcendente* quanto a kantiana, nem tão *permanente* quanto a da filosofia primeira bakhtiniana. Os movimentos da roda prosaística dinamizam uma moralidade mais amoldável à liberdade das intenções humanas, em trânsito entre o perceptível e o concretizável. Observo que a intencionalidade aqui vindicada não chega a reclamar uma meta, um fim ou um *telos* — à moda husserliana.

Os deslocamentos da escritura prosaística dão-se em torno de retalhos de vontade, que juntam esforços na busca de sentido. Não pretendem ser instrumento de uma moralidade universal e kantiana, sendo muito próximas a *expressões de moralidade* prolixas, redundantes e incompletas, num contexto quase-semântico de revalorações e de re-entonações. Esses pedaços de intenções vão sendo reunidos, a partir de sua forma disseminada, e vão-se tornando capazes de construir o entendimento do autor do discurso, por meio de uma acentuada acumulação de tonalidades subjacentes à consciência do destinatário da elocução, até que esta seja tangida de alguma maneira.

O ensimesmamento repudiado pela filosofia moral — que levaria o herói aos píncaros da abstração e invalidaria a ação concreta e materializável — não pode ser preterido pelo ato de autorrenúncia, se a atitude estética não restringir a heroicidade a uma autodeterminação

drástica e subjetivista, no tempo e no espaço. A condição estética precisa ser dilatada na dimensão de uma *heroística* — para além da condição autossatisfativa da centralidade quase mortificadora da filosofia moral bakhtiniana, de forma a tocar a fronteira abrasiva da relação ético-estética.

Esses limites são indeterminados e indetermináveis nos procedimentos do autor prosaístico e neles são confundidas as esferas do mundo da vida e da cultura. Em territórios vagos e impuros, o ato de ensimesmar-se pode até mesmo tornar-se realizável e o da autorrenúncia, paradoxalmente, vir a ser quimérico — tudo vai depender da visão perspéctica sob a qual a realidade da ordem moral vai aos poucos se desfazendo e se refazendo.

Quando tendo fixar os perímetros prosaísticos, a partir do desenho de Vieira, percebo que o chamado código ético da filosofia primeira inclina-se a entravar a construção criativa do cotidiano, pois o sujeito prosaístico, autor do discurso, tende a ser ator de uma convenção ideológica, em vez de ser co-autor de uma resistência volúvel a um mundo volubilíssimo.

O rigor da essência moral, inculcada pela filosofia da vida ao espírito humano, parece desprezar as oscilações sentidas no enfrentamento cotidiano pelo sujeito histórico e concreto, diante de situações concretas e imprevisíveis. Essa rigidez sempre reclama a produção de ações além da intencionalidade do sujeito, sem levar em conta a maneira pela qual ele é capaz de agir quando se depara com pedaços desconexos da realidade. Trata-se de uma austeridade que evidencia, por fim, um enclausuramento antecipado da ação e da intenção nos domínios contingenciais da vontade, a pretexto de monopolizar a eventividade, num ato sempre único e irrepetível.

O risco de cometer um crime de *lesa-bakhtinianidade* é grande. No entanto, não posso deixar de notar, nos excessos da filosofia moral, certo veio de universalidade. A ver: uma *corruptela* do imperativo categórico, como um princípio a impor a assinatura do sujeito no ato e sua responsabilidade permanente — a *permanência* é aqui usada com o intuito de contrastar com a *transcendência* — diante do outro e da humanidade. Não mais do que uma corruptela — advirto —, pois Bakhtin sempre rechaçou, no caso da ética material, o princípio de universalidade na aplicação de seu cânone. E no caso da ética formal, além de rebater o mesmo defeito de pretensão de universalização, sempre fez questão de combater a concepção



de dever como *categoria da consciência*, lastreada num teoricismo por ele também fortemente impugnado.

A carga desse imperativo não parece derivar, à primeira vista, de uma pretensão de caráter universal da responsabilidade sem álibi, mas de uma condição *a posteriori* do ato contingencial do agente prosaístico, quando se lhe atribui um dever moral irrecusável. Porém, é preciso notar que, uma vez desconhecida aprioristicamente pelo sujeito a compleição causal de sua ação na natureza ou no mundo do homem — diante da evidência de que ninguém seria capaz de emitir um juízo sintético *a priori* independente da experiência —, fica-se sempre às cegas na determinação do objeto do ato moral e no momento daquela contingência.

Na fixação desse molde, a mudança de sentido da formulação kantiana significaria atribuir ao agente, em qualquer hipótese e sob qualquer circunstância, uma responsabilidade apurada independentemente da experiência vivida pelos seus atos praticados voluntária ou involuntariamente. Logo, o código ético bakhtiniano estaria a exigir a legitimação de um estatuto fático a partir de um juízo apriorístico. A universalidade kantiana, negada com tanta veemência por Bakhtin, acaba curiosamente transtornada e incorporada às avessas pelo código moral do filósofo russo, porquanto a formulação *a priori* da ética primeira — numa síntese absurda do ato — teria como desfecho a renúncia do particular e do contingente pelo sujeito prosaístico.

Nesse trajeto, a concretagem da máscara moral bakhtiniana *trinca*, pois não há como dar fundamento ulterior à faticidade, salvo se, contraditoriamente, for retomado o empirismo ou o teoricismo como destravamento ao componente moral. No ato final, a máscara *cai de vez e se despedaça no chão*, porque não é crível sustentar-se uma arquitetônica alheia à causalidade. Porque o autor do discurso reivindica uma postura ético-estética pautada na criatividade, imune às forças de contenção do discurso. Enfim, luta por uma atitude distante das tramas de uma subjetividade desmedida ou de um empirismo ultrapassado.

### 6.3.2 - Breviário de uma estética compartilhável

Nas franjas da colcha de retalhos prosaística, é preciso enfrentar no dia a dia vontades ou pedaços de vontade desacreditadas, desaguizadas e difíceis de ser interpretadas num mundo caótico — há muito despojado da enganadora ordem kantiana ou da pressão legiferante de uma realidade moral que, na verdade, nunca cede passo à evidência da desordem. Eis que, entre os desmandos de um sistema mais tarde exaurido, Bakhtin iria entrever, em escritos posteriores, a desordem como ordem natural das coisas. Neste caso, a *persona* despedaçada pelo sobrepeso da lei moral precisa ter seus cacos recolhidos e colados, ageométrica e desordenadamente — não mais sob uma perspectiva cênica, que pretendia substituir a realidade pela sua aparência.

Quando retomo a estética bakhtiniana sob o prisma da filosofia da vida, não posso deixar de recuperar o signo de *impostura*, dado a uma vida baseada em diferentes formas de representação. Essa assertiva traz à memória o efeito biombo de Floriênski <sup>992</sup>, ao reverso: não haveria cenário capaz de ocultar a luz da existência. Nessas transparências ou nessa *aparência de transparência*, Ponzio<sup>993</sup> afirma que cada momento da obra literária pode ser considerado uma reação do autor a uma reação do herói, com relação a um objeto, a um evento: *uma reação a uma reação*. A reação do autor é mediada pelo herói, enquanto a reação deste não é mais objetiva, mas *objetivada*, distanciada do autor-homem.

À obra literária — continua o intelectual italiano<sup>994</sup>— é essencial uma reação cognitiva e prática, que se caracterize por ser “ [...] distinta da reação cognoscitiva e prática, mas não indiferente às mesmas, [e por recolher] *todas as reações individuais cognoscitivas e emotivo-volitivas e as unifique num todo arquitetônico* [...]” Para que assuma valor artístico, essa ação do autor tem que expressar toda a resistência à realidade — a vida que é encarnação

---

<sup>992</sup> *Op.cit.*

<sup>993</sup> *Op.cit.*, p. 240

<sup>994</sup> PONZIO, *op. cit.*, p. 240. Segue trecho original, por mim traduzido: “[...] distinta de la reacción cognoscitiva y práctica, pero no indiferente a las mismas, recoja todas las individuales reacciones cognoscitivas y emotivo-volitivas y las unifique en un todo arquitetónico [...]” (itálicos meus).

do herói. A resistência a que alude Ponzio diz respeito à objetificação do herói, cuja alteridade far-se-ia sentir por meio de valores extra-artísticos.

Nos “Apontamentos de 1970-9171”, Bakhtin recobra o problema epistemológico com outras aproximações e avanços significativos em relação à repulsa cognitiva de sua primeira filosofia. Não mais lhe atraem uma reação cognitiva e prática, ou uma reação a uma reação, muito menos uma reação individual cognitiva e emotivo-volitiva unificadora do todo arquitetônico. O pensador, nesse ensaio, vai motivar a questão da *impureza* epistemológica — numa clara reviravolta em que abandona o antagonismo pelo consenso. Prova disso é que, em sua nova perspectiva, as relações reificadas entre objetos e aquelas personificadas entre sujeitos “[...] formam um *continuum* de transformação mútua em vez de uma aguda polaridade [...]” — conforme constata Pechey<sup>995</sup>. Nessas transições e combinações, percebe o mesmo autor sul-africano<sup>996</sup>, estamos mais a entender e a exercitar nossa *real liberdade no encontro*.

Consoante o pensamento de Pechey<sup>997</sup>, essas possibilidades conferem ao “[...] *hibridismo metodológico de nosso pensamento [...] uma positiva e ainda não emancipatória carga ético-política, dentro das condições de nossa modernidade tardia [...]*” Bakhtin<sup>998</sup> — afirmo-o, com extremo comedimento — soube pressupor algumas dessas condições, ao firmar o liame “[...] concordância-discordância ativa (quando não resolvida dogmaticamente de antemão) [...]”, que estimularia e aprofundaria a compreensão, tornando “[...] a *palavra do outro mais elástica e mais pessoal [de forma a não admitir] dissolução mútua ou mescla [...]*”<sup>999</sup>

Julgo que a questão epistemológica — livre de demandas pós-modernas — não pode submeter-se às engrenagens restritivas da filosofia moral que reclamam do sujeito a produção

---

<sup>995</sup> *Op. cit.*, p. 139. Texto original, por mim traduzido: “[...] form a continuum of a mutual transformation rather than a sharp polarity [...]” (itálico original).

<sup>996</sup> *Op. cit.*, p. 139.

<sup>997</sup> *Op. cit.*, p. 139. Trecho original, por mim traduzido: “[...] the methodological hybridity of our thinking has a positive and even emancipatory ethic-political charge within the conditions of our late modernity [...]” (itálicos meus).

<sup>998</sup> *In: Estética da criação verbal*, p. 378.

<sup>999</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 378 (itálicos meus).

de atos além da intencionalidade. Tenho por certo que o sujeito prosaístico não declama a si mesmo ou a outrem sob uma máscara de ferro. Muito menos o autor de uma obra literária registra sua escrita sob a obrigatoriedade de uma reação a uma reação. Creio ser desnecessário (e mesmo inoportuno) ter que situar Bakhtin na pós-modernidade para comprovar o quanto seus escritos tardios são inconciliáveis com a armadura meio enferrujada de uma reação cognitiva e prática a cobrar outra reação em igual intensidade.

A flexibilidade da palavra do outro permite que o conhecimento mergulhe nas profundezas do sentido — não exatamente do significado. O sentido é mais adequado às marchas e contramarchas da escrita prosaística: “[...] é potencialmente infinito, mas pode atualizar-se somente em contato com outro sentido (do outro), ainda que seja com uma pergunta de discurso interior do sujeito da compreensão [...]”<sup>1000</sup>

Daí que a cognição artística orienta-se pela imagem do autor do discurso em sua individualidade concreta, no *continuum* da concordância-discordância que se arraiga à compreensão e faz brotar e renovar o sentido. Em vez de uma roda prosaística, começo a perceber a figuração de um *dínamo* prosaístico que aglomera elementos repetíveis e não repetíveis, tirados de um todo arquitetônico ou de pedaços de realidades. Essa representação é ainda mais vivaz: o dínamo imanta a experiência acumulada e vai gerando energia nova. E, assim, vai-se confirmando o papel do repetível e a descoberta do novo, “[...] porque a não repetitividade do todo está refletida em cada elemento repetível, co-participante do todo (*por assim dizer, é repetível-não-repetível*) [...]”<sup>1001</sup>

O sujeito da compreensão, no molde bakhtiniano tardio, não pode excluir a possibilidade de mudança e até de renúncia de seus pontos de vista e de posições terminativas. O ato de compreensão decorre de “[...] uma luta cujo resultado é a mudança mútua e o enriquecimento [...]” — perceberá Bakhtin<sup>1002</sup> nas referidas “Notas de 70-71.” Esse embate, no caso das cartas prosaísticas do Padre Vieira, pode parecer tão oco e pouco persuasivo quanto estagnadas e evasivas soam as universalidades da filosofia kantiana. Só que, enquanto as esclarecimentos de Kant avolumam-se num mundo teórico e transcendental, as aproximações

<sup>1000</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 378.

<sup>1001</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 382 (itálicos meus).

<sup>1002</sup> In: *Estética da criação verbal*, p. 378.

prosaísticas perseguidas nas cartas vieirianas desdobram-se na medida que se avança nos enfrentamentos no mundo da experiência. São encontros e desencontros que agravam a tarefa do sujeito da compreensão: uma dispersão penosa das intenções ou dos pedaços de intenções envolvidas num processo muitas vezes fora de controle.

Na prosaística de Vieira é a escrita epistolar que reivindica a validade de fatos e possibilita o encontro de verdades ou de consciências. Se esta vindicação não consegue êxito de expor a verdade do narratário ou do destinatário das cartas, ao menos, o jesuíta empenha-se em projetar os elementos repetíveis e irrepetíveis colhidos do mundo vivido numa dimensão em que as forças do discurso retórico acabam propiciando metamorfoses e recriações à alma humana.

Há em Vieira um processo perturbado e arriscado de aplainar (ou de alimentar) contendas por meio de uma escrita com pretensão de controle da realidade. Por meio desses procedimentos narrativos aparentemente simplificados é que se percebe sua liberdade diante da aparência das coisas — tidas ou narradas como verdadeiras. Logo, o modo de cognição ratifica-se pelas condições da experiência: é esta que impõe ao autor prosaístico socorrer-se das próprias aparências da realidade, como formas cognoscitivas. Isso supõe uma *apriorização* num contexto flutuante de intencionalidades ou de meia-intencionalidades, de presunções de verdade ou de meia-verdades e de imprevisibilidades inexoráveis.

Acredito que nos meandros da epistemologia do transbordamento — não na atitude a-epistemologia da filosofia moral ou na hibridização epistemológica pós-moderno — é que Antônio Vieira vai justificar a índole ético-estética de seu mundo prosaístico. O recurso para tanto não se restringe a salvar a possibilidade (não a necessidade) do encontro entre consciências e dar o desejado sentido ao repetido e ao irrepetido — “[...] porque só basta o que sobeja [...]”<sup>1003</sup>

O que se afigura em demasia não se sustenta nas mesmas condições da experiência do sujeito objetificado ou da situação vivida. A superabundância cognitiva advém de entonações ab-ruptas do desejo que segue a fazer perguntas à realidade e não consegue obter respostas. Essa forma de provocar resposta do destinatário da elocução vai tomando posse de trechos de percepções — que vão desde a mais trivial representação figural da realidade até a mais

---

<sup>1003</sup> VIEIRA, Sermão de Santa Thereza, *Sermões - Obras completas*, 1945, Tomo VIII, p. 377.

inverossímil narrativa do vivido. São pedaços de consciência que não chegam a totalizar uma arquitetônica, nem a exigir do autor do discurso ou do próprio discurso a liberação da verdade.

Quando esses enxertos e incisões são apanhados pelo registro literário e cerzidos pela ritualística das cartas do Padre Vieira, a dispersão e afluência fáticas tornam menos espinhosa a tarefa de o narrador lidar com a “infinitude potencial das respostas”<sup>1004</sup>, cobradas pelo cotidiano. Se Vieira só fosse capaz de erigir “catedrais literárias”<sup>1005</sup> em cada carta escrita aos reis portugueses, a cada acontecimento comum ou extraordinário, seu discurso epistolar seria livre da apriorização do senso da experiência viva. E a agudeza — essencial à expressão de suas catedrais barrocas — esconderia, por meio do amálgama significante-significado, a verdadeira liberdade para mudar a percepção da realidade. O engenho, imprescindível aos jogos semânticos dos sermões vieirianos, não pode ter mais vigor do que a urdidura retórica, direta e sem rodeios, das cartas régias. Essa é a proposta desde o início de minhas investigações.

Além do mais, todo excedimento de Vieira motiva um discurso tensionado — estorvado, incomodado, melhor diria — , diante da possibilidade de resposta do outro (o destinatário, no caso). A alteridade nas cartas procura reaver atitudes concretas na realidade discursiva que não são calcadas necessariamente num mundo fenomênico, mas abrigadas numa perspectiva sobre a qual Bakhtin vai tecer decisivas considerações ao inaugurar a *fenomenologia ou filosofia da mentira*, nos escritos reunidos sob o título *De los borradores* (“Dos rascunhos”)<sup>1006</sup>.

Zavala<sup>1007</sup>, em prefácio à edição espanhola de “Para uma filosofia do ato ético”, enuncia “De los borradores” como um texto *desconhecidíssimo* que havia se tornado público na Rússia somente em 1992. Até o ano da edição da obra por mim utilizada (1997), a mesma autora afirmava desconhecer tradução do texto para nenhuma outra língua ocidental. Não

---

<sup>1004</sup> BAKHTIN, *Estética da criação verbal*, p. 372.

<sup>1005</sup> O termo é utilizado por MENDES (2003, p. 145), ao referir-se ao *Sermão da Sexagésima*.

<sup>1006</sup> BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, pp. 138-180.

<sup>1007</sup> *In*: Prólogo, BAKHTIN, *Hacia una filosofía del acto ético*, p. VIII.

identifiquei uma tradução portuguesa do texto bakhtiniano. Desconhecidíssimo, em certa medida, suponho conservar-se o escrito.

O que há de insólito nesse ensaio repercute na forma igualmente singular de serem recepcionadas as metáforas conceituais oferecidas por Bakhtin, na esteira de seus escritos anteriores e posteriores. Logo, o script de *De los borradores* deve ser lido sem os defeitos de uma “novela de clichês” inglesa do século XIX, a dar sempre a impressão de ter sido criada imediatamente a partir do acontecimento que descreve <sup>1008</sup>.

Portanto, a mentira não haveria de ser apenas uma maneira oblíqua de compreender o mundo, no enfrentamento da consciência e dos seus objetos. A mentira haveria de ser germinada na idealidade da vida para ganhar realidade e objetividade, apenas por meio da vida humana e singular. Nestes circuitos, a idealidade da vida deveria pressupor e comprometer delineamentos culturais e espirituais que brotassem do trabalho ou da produção da subjetividade. E a subjetividade, por sua vez, não deveria provocar apenas uma unidade pura do conceito no espírito do homem — ou da *lógica do conceito*, referida por Hermann <sup>1009</sup> — mas a realidade concreta e realizável, sem genuflexão ao âmago moral da ação de igual modo concreta.

Servindo-me, mais uma vez, da visão binocular — aludida por Floriênski <sup>1010</sup> —, percebo nas cartas estudadas a potencialização da *mentira misericordiosa* de Vieira quando lhe convém dar plasticidade ao sofrimento dos atores da tragédia do Brasil setentrional, quando lhe é proveitoso intensificar a *mentira épica* (ou *heroística*), quando lhe interessa exteriorizar no outro (no selvagem ou no missionário) o arremate artístico do fato ou da situação narrados, e, por fim, quando é preciso expressar a dinamicidade da *mentira valorativa*, na qual o narrador tateia as fronteiras do sentido e lhes dá acabamento estético.

Aqui, o dínamo prosaístico avoluma a energia da *mentira retórica* e expõe um dos mais eficientes procedimentos de violência e de reificação do homem — nas useiras e cotidianas tarefas da mentira oficial. Como espécies de revelações de renúncia ao medo, esses mesmos expedientes exibem *gaps* a serem preenchidos para realização das promessas feitas em prol de um mundo novo — para cuja construção Vieira efetivamente mentiu.

---

<sup>1008</sup> MORSON *apud* BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 173.

<sup>1009</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>1010</sup> *Op.cit.*

A complexidade do mundo circunstante às cartas de Antônio Vieira exerce influência direta sobre a relação subjetividade-realidade, na qual ganha realce a experiência estética espreitada na partilha do real. Nesse cenário, o autor da elocução deve lidar com a infinitude potencial das respostas criativas, da mesma forma com que enfrenta os pedaços de intenções: palmeando-os no húmus da vivência estética e buscando-os nos rastros deixados pela própria obra literária. E é natural que essa experiência permita não mais considerar como primazia a essência moral.

Trata-se de uma atitude — diz Hermann <sup>1011</sup> — que nos permite “ [...] *enfrentar a dimensão trágica da existência*, sem que [tudo tenha] que ser subsumido pelas ideias e pela lógica da identidade, que se afastam da vida [...] [Logo] a experiência artística possibilita o conhecimento daquilo que é excluído pela *lógica do conceito* [...]” A força indomesticável da consciência estética possibilita o conhecimento daquilo que é excluído pela referida lógica — numa espécie de sorvedouro remexido pelos efeitos pretensamente normalizadores das ordens social e moral, que teimam em impor suas formas de compreensão.

A subjetividade de Vieira — garantida pela liberdade irrequieta de criação e de expressão em revelações prosaísticas — não propicia um exercício estético destituído dos elementos proteicos da realidade. Nunca há de perder-se de vista que a liberdade de agir e de sentir em Vieira é arrancada da contingência e da concretude da realidade discursiva, elaborada na medida da concordância desta com uma verdade que quer *parecer e aparecer* finita e *humanada* — não na medida hegeliana da concordância de um ideal com sua realidade exterior.

Ignorar esse parâmetro — quando se faz uma leitura prosaística de Vieira e se discute a partir dela a relação ético-estética — pode significar, na aparência, um passo gigantesco na direção às *velhas humanidades*. Definitivamente, não é esta a hipótese, porquanto polarizar o ser humano na infinitude individual sacrificaria qualquer tentativa de aproximação de Vieira à prosaística e faria a pretensão estética recair na malfadada objetificação do sujeito. E a ética, nessas andanças sem emenda, não seria mais do que um exercício extremamente subjetivista

---

<sup>1011</sup> *Id. ibidem*, p. 30 (itálicos meus).



da moralidade, reduzida a uma equação *apodítica* — conforme afirma Boher<sup>1012</sup> — impassível de contestação.

Fowler<sup>1013</sup> pressagiara que o mais promissor desenvolvimento dentro do último *round* de estudos culturais seria o retorno a uma estética “[...] depois de um longo desvio pelo labirinto de uma análise de discurso fixado em poder e repressão [...]” De modo franco, não tenho condições de afirmar — nem creio ser esta discussão admissível nesta tese — se a intuição de Fowler chegou a confirmar-se. Alguns pós-modernistas podem ainda enxergar-se como libertadores da estética passada e fundadores de uma nova; outros, talvez, até estejam esperando pela fundação de uma verdadeira revolução epistemológica para poder decidirem-se a respeito. Porém, preciso colher uma experiência estética numa atmosférica prosaística, num ambiente de desordem. Justamente “[...] a desordem [que] parece ser inerente aos interstícios de expressão literária e cultural [...]” — afirma Thorton<sup>1014</sup>. É o que sinalizam as cartas vieirianas.

A desordem não presume uma estética inaugural, inadequável e incompatível com toda forma de especulação levada adiante pela civilização, após a fixação da *eikasía* platônica — o primeiro grau de conhecimento que se refere ao simulacro do mundo sensível. Não se pode preencher os buracos da expressão literária e juntar os pedaços de intenção e de consciência sem pagar algum tributo à aparência ou às representações, aos arremedos e às superficialidades, essenciais ao espírito humano. Também não se tapam os pontos cegos da realidade sem as antinomias que a subjetividade levanta. Nem se assiste a uma vivência estética alheia às inclinações, à razão, à sensibilidade e — principalmente — à compreensão cotidiana e cumulativa de realidade.

Por esses motivos, a prosaística deve ser exercitada a partir de um aprendizado estético *confortável* ao discurso do outro. O sujeito prosaístico torna o destinatário do seu discurso coautor da resistência mutável a um mundo cada vez mais inconstante. Ao mesmo tempo que o sujeito opõe resistência a um cotidiano indulgente, precisa depor armas diante

---

<sup>1012</sup> O ético no estético. In: ROSENFELD, D (org). *Ética e estética*. Revistas de Filosofia Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Série II, n. 2. 2001, p. 16.

<sup>1013</sup> *Apud* THORNTON, *op.cit.*, p. 37. Texto original, por mim traduzido: “[...] after a long detour through the labyrinth of a discourse analysis fixated on power and repression [...]”

<sup>1014</sup> *Apud* THORNTON, *op.cit.*, p. 36. Trecho original, por mim traduzido na citação: “[...] disorder is thought to inhere in the interstices of literary and cultural expression [...]”

das forças irreprimíveis de um dia a dia imprevisível. Nas cartas, isso fica nítido: ambos os sujeitos, narrador e narratário, não querem dobrar-se diante de si mesmos, mas acabam se completando — como se preenchem e se repulsam os pedaços de vontades e de expectativas, as metades geométricas e disformes da experiência viva que amoldam, artisticamente, a realidade discursiva.

Embora sepultado o grande sonho propulsor da máquina prosaística vieiriana, o jesuíta — que se supunha metido numa chácara à espera da doce morte — tentou abdicar da sua correspondência ao reino. Em verdade, nada mais avesso à feição de Vieira do que alhear-se do mundo e das ações do mundo. Nada mais contrário do que alienar-se dos volteios da vida cotidiana e do mundo prosaístico de sua Bahia, já tão mudada, e de seu Portugal, tão ingrato. Ele continuava a ser no teatro deste mundo, “[...] de que afetava fugir, espectador apaixonado [...] Namorado dele doía-se das ofensas, tornava-lhe os desdêns, protestava afastar-se para sempre, mas ao menor apelo voltava no encantamento da reconciliação desejada [...]”<sup>1015</sup>

Mesmo longe do reino e desatendido em seus pleitos e pretensões, não renunciava à crítica dos costumes da corte, repetindo por escrito aquilo que de palavra proferia. Aos 85 anos, Antônio Vieira sofreu gravíssimo acidente que limitou drasticamente sua escrita, tendo que renunciar sua pena ao amanuense. Naquele momento, diz Azevedo <sup>1016</sup>, experimentou um dos *raros* assaltos de desânimos em sua vida. Temia ter uma lesão definitiva e perder as faculdades do intelecto. Decidiu-se, então, despedir-se da correspondência com a Europa. Ditou uma carta circular aos fidalgos e pessoas da corte, a quem normalmente escrevia, expondo seus motivos. A esta circular, apesar de mantido o requinte de sempre, faltava a espontaneidade que normalmente fazia o encanto das cartas de Vieira — “[...] e vê-se que foi composta sob a preocupação do efeito literário [...]”, salienta com lucidez seu maior biógrafo <sup>1017</sup>.

Além de franzina diante de sua habitual verve epistolar, a circular não guardava qualquer prenotação prosaística. Mas era uma ilustração da experiência estética num mundo caótico e despedaçado nos finais dos tumultuados Seiscentos luso-brasileiros — quando o narratário já não mais esperava nada do narrador, mas quando este ainda tinha esperança de

---

<sup>1015</sup> AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, Tomo. II, p. 255-6.

<sup>1016</sup> *Op. cit.*, p. 332.

<sup>1017</sup> *Op. cit.*, p. 333.

convencê-lo de alguma coisa. No entanto, Vieira nunca deixou de declamar. Não conseguiu retirar a máscara que lhe pesava pelos tantos serviços prestados e nunca reconhecidos pela Coroa — seu maior ressentimento. E sabia que juntava pedaços hipoteticamente inúteis de uma realidade ultrapassada, porque tudo que a vida lhe cobrara não teria sido suficientemente compreendido pelo interlocutor. Embora sem nenhum efeito prático, a carta era testemunho da pujança do aprendizado estético. Assim se expressara Vieira à nobreza de Portugal:

Meu Senhor. *É coisa tão natural o responder, que até os penhascos duros respondem, e para as vozes têm ecos. Pelo contrário é tão grande violência não responder, que aos que nasceram mudos fez a natureza também surdos, porque se ouvissem, e não pudessem responder, rebentariam de dor.* Esta é a obrigação e a pena, em que a carta que recebi nesta frota de V. Ex<sup>a</sup> me tem posto, devendo eu só esperar reciprocamente que a resposta do meu silêncio fosse muda como ele; mas quis a benignidade de V. Ex<sup>a</sup> que neste excesso de favor, se verificasse o pensamento dos que dizem que, para se conhecerem os amigos, *deviam os homens morrer primeiro, e de aí a algum tempo, sem ser necessário muito ressuscitar.* E porque eu em não escrever fui mudo, como morto, agora com o espaço de um ano e meio é força que fale como ressuscitado. O que posso só dizer a V. Ex<sup>a</sup> é que ainda vivo, crendo com fé muito firme não será desagradável a V. Ex<sup>a</sup> esta certidão. <sup>1018</sup>

Ao fim de sua vida, Vieira cansou-se de *cuspir pera o ceo* e de ver tudo *cayr-lhe ao rosto*. E diante das fadigas vieirianas nas *coifas dos ceos* e do *parayfo* terreal prefiro imaginar que as implicações estéticas de sua prosaística davam-se em territórios compartilháveis com a alteridade e, por isso, não podiam apegar-se aos extremos de uma estética etérea e ilhada. Em sùmula apertada: uma perspectiva estética arraigada a um comprometimento ético, diante da *contingência* — não da necessidade — *estética* do outro. Com o outro também se sentia partilhável a liberdade conquistada pelo Padre Vieira narrador: de abrir caminhos prudentes e imprevisíveis, ao lado do desejo, para este esforço incontido de apoderar-se de coisas, de realidades, de semirrealidades, de irrealidades e, até, de Deus — numa terra para onde se migrava porque nela se pensava que ninguém haveria de morrer. E onde a quase-esperança haveria de parecer e aparecer.

Se a força imagética ou figural da liberdade e do desejo rogavam à realidade material — não à representação dela —, as escolhas oferecidas pelo discurso epistolar de Vieira

---

<sup>1018</sup> VIEIRA, *Cartas, Clássicos Jackson*, vol. XI, p. 362 (itálicos meus).

ansiava por concretude, pois incidiam sobre coisas e indivíduos singulares e finitos. A mente do destinatário das cartas prosaísticas não se apropriava exatamente da realidade material. Ao contrário, era o desejo do narrador que se apoderava desta realidade e a forjava na aparência do sensível, para compartilhá-la segundo a índole criativa da compreensão. Donde o exercício estético surgir como uma postura de extrapolação na compreensão e na valoração do mundo: não se morrer mudo e se renascer, no viver habitual, cada vez mais mais eloquente e convincente.

\*

NOTA

---

(i) Jean-Paul Bronckart foi professor da Universidade de Genebra de 1976 a 2012, tendo dedicado seus trabalhos à análise de discurso, à didática das línguas e ao estudo do papel da linguagem no desenvolvimento psicológico humano. Cristian Bota é pesquisador da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da mesma Universidade, com trabalhos dedicados à reconstrução da problemática fundacional do interacionismo social nas ciências humanas, a partir das obras de Voloshinov, Mead e Saussure. Ambos reuniram esforços para editar a obra *Bakhtin desenmascarado - Historia de un mentiroso, una estafa y un delirio colectivo (op.cit.)*, cujo título traduzo “Bakhtin desmarcarado - história de um mentiroso, uma fraude e um delírio coletivo”. Embora prestimoso neste último capítulo, ao conduzir algumas questões teóricas, este é livro absolutamente devastador da imagem e da obra de Bakhtin, ao relatar a história de fabricação da produção bakhtiniana. Os autores pretendem demonstrar que a disfarçada obra de Bakhtin é produto de uma trapaça intelectual. Para tanto, analisam os motivos desta usurpação e da indulgência com a qual sua obra teria sido avaliada por um grande número de especialistas em literatura. A

utilidade deste livro na tese ficou adstrita à discussão de marcos epistemológicos compatíveis com a fenomenologia do jovem Bakhtin. Entretanto, sem pretender adentrar o mérito das outras questões altamente polemizadas, tento sumular e transcrever algumas das conclusões gerais apresentadas pelos autores: a) Aos autores parece tão legítimo quanto indispensável afirmar como encerrado o assunto dos textos disputados. Segundo investigações levada a cabo pelos autores (não há fontes citadas), Voloshinov y de Medvedev eram pesquisadores e professores universitários, reconhecidos na área da ciência da linguagem e da literatura no marco do ILIaZV (Instituto de História Comparada de Línguas e Literaturas Ocidentais e Orientais) de Leningrado, que levaram a cabo seus sérios estudos, publicados e reivindicados mais tarde por Bakhtin. Em vida, nada se questionou sobre a qualidade e a autoria de suas obras, até o começo dos anos sessenta, quando Ivanov difundiu a tese da *onipaternidade* da obra bakhtiniana. b) “[...] La tesis de la omnipaternidad bajtiniana constituye pues en realidad una fábula a la que un niño de diez años no hubiera concedido ningún crédito, y se inscribe, a todas luces, en un marco de la *estafa*, tanto del orden intelectual [...] como también, y tal vez sobre todo, económico, en la medida en que, en sus versiones rusas, pero también en la inmensa mayoría de sus traducciones, las obras de Volóshinov y de Medvédev siguen siendo publicadas con el nombre de Bajtin...y, por tanto, en beneficio de los legatarios universales de este ultimo [...] (BRONCKART & BOT, *op. cit.*, p. 468, “[...] A tese da onipaternidade bakhtiniana constitui, pois, na realidade uma fábula à qual nem um menino de dez anos daria crédito, e se inscreve, com todas as luzes, no marco de uma *fraude*, tanto de ordem intelectual [...] como também, e talvez sobretudo, econômica, na medida em que, em suas versões russas, mas também na imensa maioria de suas traduções, as obras de Voloshinov e de Medvedev seguem sendo publicadas com o nome de Bakhtin... e, portanto, em benefício dos legatários universais deste último [...], tradução minha). c) Continuam os autores: essa fábula, no entanto, teria sido aceita e endossada por um número cada vez maior de especialistas em literatura, especialmente norte-americanos e franceses. Tais adesões geraram, durante várias décadas, *um impensável delírio interpretativo* que adotou duas formas complementares: c.1) Os bakhtiniados mais aguerridos não dispunham de nenhuma informação histórica fidedigna e inventaram simplesmente de cabo a rabo toda a história

de relação entre Bakhtin, Voloshinov e de Medvedev. Bronckart & Bota (*op.cit.*) dão destaque para as atitudes de Todorov e, sobretudo, para a obra de Clark & Holquist, seu *monstruoso* livro *Bakhtin*, que denegriu a imagem de Voloshinov e de Medvedev — estes, sim, duplamente vítimas do estalinismo. c.2) A necessidade de se despendem muitos recursos para demonstrar coerência da obra atribuída a Bakhtin: “[...] se tuvo que demonstrar que, en el fondo, la fenomenología (del joven Bajtin) y el materialismo dialéctico (de los *textos disputados*) constituyen dos marcos epistemológicos perfectamente compatibles [...] ( BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, p. 469; “[...] teve-se que demonstrar que, no fundo, a fenomenologia (do jovem Bakhtin) e o materialismo dialético (dos *textos disputados*) constituem dois marcos epistemológicos perfeitamente compatíveis [...]”, tradução minha). d) Este pesado déficit metodológico — segundo os autores — teria se agravado ainda mais mediante estranhos procedimentos metodológicos, especialmente por causa da progressiva generalização de uma muita astuta e conveniente *hermenêutica especular*, que consiste em explicar as circunstâncias de constituição de uma obra, bem como suas propriedade estilísticas, “[...] acudiendo a temas supuestamente excluídos de dicha obra [...] (BRONCKART & BOTA, *op. cit.*, P. 469, “[...] acudindo a temas supostamente excluídos de dita obra [...]”, tradução minha). e) A hipótese defendida poderia ser validada definitivamente ou não por novos resultados, garantem Bronckart & Bota (*op.cit.*), mas isso não impede que o *corpus*, normalmente considerado bakhtiniano, seja dividido em três componentes distintos: e.1) os escritos que eles pensam razoavelmente proceder de Bakhtin e que estão inspirados em sua *fenomenologia religiosa* inicial: “Por uma filosofia do ato ético”, “O autor e a personagem na atividade estética” e “O problema do conteúdo”. E diversos documentos tardios, como “O problema do texto”, “Apontamentos de 1970-1971” e “Metodologia das ciências humanas”. e.2) os escritos relacionados com a carnavalização, em especial o *Rabelais*, demonstram tanger o plágio de obras neokantianas, em especial da obra de Cassirer; e.3) Os escritos claramente situados no marco teórico e metodológico dos trabalhos da poética sociológica levados a cabo no ILIaZV de Leningrado, ou seja, o conjunto dos *textos disputados*, e também a edição *princeps* da “Poética de Dostoiévski”, o artigo “O discurso do romance” e, ao menos em parte, o “Os gêneros do discurso.” f) *Os autores não escondem seu respeito e admiração*

*unicamente para as obras compreendidas no item e.3.* Consideram, por fim, que a literatura e o papel que ela desempenha no desenvolvimento humano merecem algo “[...] infinitamente mejor que todo este nuevo *oscurantismo* [...]” (BRONCKART & BOTA, *op.cit.* p. 472, “[...] infinitamente melhor do que este novo obscurantismo [...]”, tradução minha, itálico meu). Faço apenas o registro final de que os autores supracitados tiveram acesso a obras traduzidas e não originais de Bakhtin e de autores de seu Círculo.

## CONCLUSÃO

“De prever nos alegamos e de prever adoecemos, *assim com uma raiz de uma ideia de que a vida, do lado de fora, vai sendo o que sonhamos do lado de dentro*, tanto no descanso dos anjos como no pesadelo dos demónios, que afinal também o foram, só que de errada empresa.”

Agostinho da Silva, *Do previsível e do imprevisível*.<sup>1019</sup>

“Prefiro o *inferno do caos ao inferno da ordem*.”

Wisława Szymborska, *Possibilidades*.<sup>1020</sup>

*Dae-me atenção*. Num dia que devia ser corriqueiro como outros tantos a mão do Senhor desceu sobre o profeta Ezequiel, arrebatando-o em espírito e o colocando numa planície coberta de ossos. Perguntou-lhe o Senhor se poderiam aqueles ossos retornar à vida. Sabia Ezequiel que a resposta era do conhecimento exclusivo de *Yahweh*. Então disse-lhe Deus que proferisse o seguinte oráculo sobre aqueles ossos: *hæc dicit Dominus Deus ossibus his ecce ego intromittam in vos spiritum et vivetis et dabo super vos nervos et succrescere faciam super vos carnes et superextendam in vobis cutem et dabo vobis spiritum et vivetis et scietis quia ego Dominus*.<sup>1021</sup> (Eis o que vos declara o Senhor: vou fazer entrar em vós o sopro de vida para vos fazer reviver. Porei em vós músculos, farei vir carne sobre vós, cobrir-vos-ei de pele; depois farei entrar em vós o sopro de vida, a fim de que revivais. E sabereis, assim, que eu sou o Senhor). Prestando atenção, Ezequiel viu que se formavam sobre eles músculos, que nascia deles carne e que uma pele os recobria. Todavia, não tinham espírito. (*Et vidi et ecce super ea nervi et carni ascenderunt et extenta este in eis desuper et spiritum non habebant*).

1022

---

<sup>1019</sup> *In: Textos e ensaios filosóficos II*, p. 379 (itálicos meus)

<sup>1020</sup> *In: [poemas]* Trad. Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 87.

<sup>1021</sup> *Vulgata, Prophetia Ezechielis, 37:5-6*.

<sup>1022</sup> *Vulgata, Prophetia Ezechielis, 37:8*



Um dos objetivos fundamentais das inovações narrativas promovidas pelos antigos escritos hebreus consistia em promover certa indeterminação de sentido, especialmente quanto às causas da ação, às condições morais e ao perfil psicológico das personagens que lidavam com o Deus da História. Por certo, não me cabe agora indagar com todo rigor a sinuosidade do relato transcrito. Nem posso julgar essa indefinição de modo a desmerecer a narrativa sobre o êxtase de Ezequiel e sobre a criação de um pungente exército pelo Senhor Javé, ao dar músculos e pele àqueles esqueletos. De igual modo, não tenho permissão para afirmar que outras tantas narrativas bíblicas estariam a contemplar forças menores por revelarem uma mentira justificada pelo sagrado natural.

Eu arriscaria dizer, porém, que relatos como o das tropas de ossos revividos dão a impressão de apequenar-se apenas quando vistos em seus contornos exteriores. Pois há de ter-se em mente que a sucintez e arbitrariedade do narrador eram sempre pressupostos da forma da narrativa hebraica, não de uma apropriação distorcida da verdade que nela encerra. Nessas formulações sintáticas e morfológicas, a realidade — reproduzida num evento discursivo pequeno e acidental — tornava-se transparente: nela qualquer coisa podia significar qualquer coisa. Os esqueletos jogados sobre uma planície deserta podiam denotar todo um exército invencível.

Daí que todo ser humano podia ser ungido pela exaltação paradoxal da vida diante de eventos ou de objetos aparentemente insignificantes: qualquer coisa podia ter alma e tudo podia passar a ter algum sentido ou alguma configuração metafísica. Porque para satisfazer sua autossuficiência ou para proclamar a urgência suprema de completar-se *em e diante* de Deus, a alma faz com que toda manifestação exterior de seu arrebatamento pareça apequenada e arbitrária. Ou, inversamente, opta pelo extravasamento enovelado das forças internas e externas de sua expressão.

Os eventos que perturbam uma alma refreada ou uma desmedida são acidentais — como são acidentais os acontecimentos discursivos da narrativa de Ezequiel. O profeta vivia um dia *trivialis* quando foi levado em espírito ao chão repleto de ossos. *E quantas vezes os que pareceram acasos foram conselhos altíssimos da Providência Divina!* — posso ser levado a crer. Em compensação, quantas vezes a casualidade pode ser mais forte que artigos de fé! Como Ezequiel, o Padre Antônio Vieira vivia dias igualmente banais quando decidira

criar cotidianos imprevisíveis e extraordinários para domar situações discursivas favoráveis ao seu projeto de fundar uma República Missionária no norte do Brasil. Tanto no caso do profeta quanto no do jesuíta, as necessidades de exteriorização dos eventos eram reduzidas a meros acidentes da alma.

Quando volto à narrativa do profeta Ezequiel — tomada como parâmetro — ocorre-me que o sentido transcendente originalmente atribuído pelo escritor sacro fora concebido como um processo a exigir revisão contínua em cotidianos com ou sem espanto. Isso porque as mensagens encerradas naqueles relatos precisavam ser vistas sob outras perspectivas, mediante a suspensão dos juízos inicialmente feitos, dos exames das possibilidades inaugurais e da avaliação das lacunas das informações ou dos buracos negros da realidade.

Em tais recriações, conservava-se um realismo complexo na visão judaico-cristã, já que os desígnios de Deus estavam, inelutavelmente, enlaçados com a História e dependiam das ações individuais dos homens para sua realização permanente — ou, noutra mão, os propósitos divinos é que subjugavam as ações concretas dos homens no cotidiano. Ao escapar desse realismo e ao dissecar as personagens bíblicas como figuras de ficção, consigo enxergar de maneira mais compreensível os aspectos paradoxais da experiência viva do homem no mundo circunstante. Nesse cenário é possível manusear mentiras nem tão benignas nem tão cáusticas. É plausível escapar do mascaramento: pois *a verdade não pode estar por muito tempo dissimulada*.

Tanto as ficções bíblicas — hesitantes no seu próprio contexto — quanto as cartas prosaísticas de Vieira — ávidas por uma fenda de realidade — ocupam-se do imponderável. Acima de tudo, ambas cuidam do incomensurável. Tratam da afeição extremosa ou do asco de um indivíduo por outro — *pois amor e ódio ambos sentenciam sem vista, um porque a não tem e outro porque a não dá*. Ou elas acolhem a dedicação de um sujeito a uma causa — que anseia por texturas de credibilidade.

Esses *inputies* não viciam o sentido da narrativa nem o seu referencial, desde que seja preservada a oxigenação do ducto entre a realidade textual e a experiência vivida e seja captada a incongruência dos extratos de cotidiano transcritos naquelas texturas. No solo comum às mentiras sagradas e aos relatos re-presentados nas cartas vieirianas, emerge uma verdade dispersa em incontáveis acidentes da alma humana, como se fossem partículas

perdidas num universo em expansão — e, de modo simultâneo, em retraimento sobre si mesmo.

\*

Quando avisto de soslaio as narrativas sagradas e mais de perto encaro as representações figurais das cartas vieirinas, confesso-me seduzido pela ideia de dar tratos a uma compreensão prosaística de mundo no molde da simplificação: como se a prosaística pudesse ser um processo de *verbalização* de um algoritmo. Essa tentação advém dos lampejos que a sequência algorítmica, inspirada na vida cotidiana, provoca no parâmetro facilitador da tarefa de ver e entender o mundo. Para escovar seus dentes, por exemplo, o sujeito histórico faz uso de um algoritmo: primeiro, é preciso que ele pegue a escova e o creme dental; abra a tampa do creme; aperte o tubo sobre as cerdas da escova; ponha a escova na boca; e, por fim, esfregue-a contra os dentes. Se não seguir essa ordem — querendo aplicar o creme dental antes de abrir o tubo — vai fracassar.

Se os dados desse problema simplicíssimo e prosaicíssimo fossem fornecidos a um computador, seriam resolvidos mediante um processo de resolução de um grupo de problemas semelhantes — em que se estipularia, com generalidade e sem restrições, a sequência de passos e sua forma de solução. O sistema sequencial que abastece o computador é algorítmico: tão banal como uma receita de preparar um bolo. E — *vae victis!* (ai dos vencidos!) — inepto e desajeitado para perceber e impedir receitas desastrosas como os ataques terroristas suicidas de 11 de setembro de 2001.

Para o cidadão comum que escova seus dentes todas as manhãs, a demanda diária difícil de suportar é que ele — a despeito de outros atos terroristas posteriores ao do *World Trade Center* — continua a almejar soluções humanas redutíveis a um equacionamento cartesiano e demarcáveis geometricamente na ponta de um compasso, nas oscilações previsíveis de senoides e de cossenoides. No pior dos mundos, ele conta com a possibilidade de existirem algoritmos ruins com resultados não tão desejáveis.

Em suas cartas prosaísticas, Antônio Vieira — sob *um novo céu e sob uma nova terra* — nunca comeu salamandras congeladas pré-históricas com regalo estampado na cara: comeu peixes amazônicos com farinha de mandioca para sobreviver. Provavelmente, por esse motivo

curial ou por outros razoavelmente aceitáveis, a referencialidade de seu discurso nunca tenha ficado estancada numa faticidade estática. Qualquer acontecimento vívido podia servir-lhe como elemento para que seus canais narrativos suprissem de oxigênio a realidade. Em verdade, o procedimento do padre inaciano era fazer uma prenotação da realidade em dicção ficcional, sempre levando em conta o componente da imprevisibilidade no dia a dia. Seu grande desafio era defrontar-se com dimensões discursivas dentro das quais teria de ignorar ou de tirar proveito de elementos inconsistentes e aleatórios.

Desassustadamente, Vieira não precisava prever terremotos ou consolar el-Rei por hecatombes naturais ainda piores, a pretexto de congelar a faticidade. No que respeita a encencas, já bastava ao jesuíta ter-se metido a ser profeta de suas próprias predições e das de seu povo. Interessava-lhe labutar, todavia, no viver habitual de sua ação missionária, ou melhor, nas representações dos cotidianos ritualizados de seu epistolário régio — com os quais o jesuíta não se contentou apenas em abrir horizontes para os destinatários aptos a mudar o rumo da realidade dolorosa dos índios brasílicos.

Atreveu-se a ir além: a fabricar horizontes de expectativas, na cadência do sórdido baile de máscaras dos Seiscentos ibéricos. Pois entre os compassos do estado mercantilizado e os lamentos das personagens — como ele — descartáveis da cena, o Pe. Antônio Vieira teve a pretensão sincera de tentar cravar no *axis mundi* a ideia de uma sociedade menos desigual e menos sanguinária. Sucumbiu. E os elementos de composição do precioso capital espiritual da civilização lusófona seguiram impávidos ante a força de outros mercadejos.

*Nullum magnum ingenium absque mixtura dementiæ est*, disse Sêneca, e antes dele Aristóteles: não há grande empenho sem mistura de doidice. O apóstolo Paulo apostou na pregação do Cristo crucificado: escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Francisco Xavier praticou doideiras de santo. E Vieira autoproclamou-se louco em doidices falsas e verdadeiras.

A mais verdadeira não seguiu tanta vaidade: tentou humanar a pessoa de el-Rei, bem assim o próprio estado português precocemente absolutista. Na dedicação pela causa republicana — *tão grandes efeitos não podiam nascer senão de grandes causas* — maior doidice não poderia ter cometido o Padre Vieira do que ir fixando uma realidade discursiva e

por meio dela dar propulsão à operosidade de sua escrita, sem os excessos do seu subjetivismo.

Quando o inaciano percebeu a violência do imponderável — a impedir os bons termos da tarefa de persuadir o monarca —, abdicou da sintaxe rígida e da morfologia circunstancial da instituição epistolar jesuítica. Antônio Vieira notou que não lhe era bastante transcrever com papel-carbono os acontecimentos penosos à sua causa. O vivido e visto por aquele teimoso soldado de Cristo era digno de ser anotado e repassado em outras configurações imagéticas. *Abrisse os olhos o mundo!*

Vieira dera-se conta de que o registro do cotidiano da ação missionária em matriz barroca — a lisonjear precipícios, a derreter cristais ou a desmaiar jasmims — não combinava com estratégias discursivas eficazes. E mais. Convencera-se, enfim, de que não podia competir com Deus nas práticas discursivas de representações figurais do cotidiano — ainda que estas, por sub-repção, buscassem resgatar uma gleba do paraíso terreal já desenganado. Por conjectura, penso que entre eventuais altercações com o Altíssimo e com o Grande Inquisidor certamente o inaciano teria auferido muito lucro das porfias com o velho cardeal sevilhano. Pois de fato todo aquele negócio de que falava o odioso sectário do maligno estava apenas começando no século XVII e havia muito a se fazer nesses Brasis — *per fas et per nefas* (por todo e qualquer meio).

*Vieram gentios e tornaram fieis* — quisera Antônio Vieira afiançar esta asserção em seu conjunto epistolar régio, como tabelião de el-Rei. Mas a função notarial de seu pai, herdada pelo seu irmão, não satisfazia seu espírito irreprimido e não haveria de contribuir para formar a consciência de um monarca, sempre acolitado pelos interesses da carnificina. *A duríssima e inviolável lei da necessidade* fez o Padre Vieira compreender que, quando uma força inexorável impedia a ocorrência de desfechos queridos para suas narrativas, deveria ter primazia uma chave estética na leitura daquela realidade discursiva: não com a pretensão de ter o domínio sobre mundo do vivido, mas com o intuito de pisar em territórios da inconsistência e da imprevisibilidade — sobre cacos da realidade. *Porque muitas vezes era mais poderosa a mentira que a verdade.*

\*

O grande Marechal Cândido Rondon — três séculos após o nascimento de Vieira — iria desbravar os rincões brasileiros que o jesuíta e seus companheiros não conseguiram alcançar. O militar tinha por lema na colonização das terras indígenas o famoso “Morrer se preciso for, matar nunca.” Os legendários irmãos Villas Bôas — mundialmente famosos por terem feito o primeiro contato com os índios gigantes da Amazônia — liam pela mesma cartilha de Rondon.

Nem o marechal nem os famosos indigenistas davam evidências de mentir por defenderem que a manutenção da vida e da saúde dos índios era uma obrigação do estado brasileiro, em sua política de expansão das fronteiras civilizadas sobre terras do gentio pré-cabralino. De peito, os três protagonistas foram autênticos na dor e no desapontamento diante da inevitabilidade da extinção daqueles povos e da mutilação de suas culturas. *Nos eccos d’estes brados queria eu ficasse suspensa a minha oração; mas não é bem que ela acabe em brados e clamores.*

Passaram Vieira, Rondon e os irmãos Villas Bôas e até hoje é preciso que *estruja o mar e tudo o que contém!* — *moveatur mare et plenitudo ejus orbis terrarum et qui habitant in eo.*<sup>1023</sup> Pois que ainda não de ser corrigidas as forças discursivas caladas por um padrão discursivo reiterado na formação brasileira: numa sociedade violenta pela vastidão da matança indígena e pela longevidade da escravatura negra. Será sempre preciso estrujar-se diante de uma nação que se nega sequer a especular sobre esse grande enigma de sua alma: o hábito da reconciliação das forças sem rosto e do alvitrismo vergonhoso, a fim de não despertar o ciclope entorpecido, mas valente e pronto para destruir o legado mercantilista do infante que enjoava, bem assim daquel’outro — tão infame! — que teria chorado ao ver os primeiros escravos de África.

À alma lusófona entrega-se a esperança da alteridade — oferecida em hipoteca às gerações pósteras nas reais potencialidades da grande obsessão republicana de Vieira. Ou, pelo contrário, abandona-se a mesma alma ao (até agora) embaraçoso combate diário com a diferença do outro e se percebe por que todo o empreendimento da República Missionária espatifou-se em pedaços inconciliáveis. *Eu repetirei as suas vozes, elle bradará meus silêncios.* Antônio Vieira encontraria fendas nos enormes *icebergs* da alteridade dos trópicos e

---

<sup>1023</sup> *Vulgata, Liber Psalmorum 97:7.*

nelas seguiria esbravejando em ecos figurais o esboço objetivo das relações morais e institucionais entre o estado — encarnado pelo rei —, seus súditos e aqueles que poderiam ser vassallos sem ser escravos.

Apesar do traçado pragmático atribuído às cartas, o Padre Vieira faz sua elocução epifânica ser sentida também por meio do páthos e da motivação ética de sua causa. Esse procedimento conduz a fins, a decisões e a ações determinadas na concretude, de acordo com a autêntica verdade interior do narrador das cartas — e com o incitamento da verdade nos destinatários de suas cartas. Em tal perspectiva, o jesuíta tenta — no limite máximo de uma faixa de possibilidades — desviar de si o vigor ético das elocuições e prefere dar consistência heroica ao sujeito narrado (o índio), na medida em que o aspecto subjetivo do outro é-lhe mais proveitoso em momentos privilegiados das circunstâncias, de plena convicção do bem e da intencionalidade da ação.

A tentativa de dar consistência épica ao outro, contudo, demonstra ser árida e inócua para o convencimento de el-Rei, se não estiver emoldurada pela persuasão imagética e representacional. O Pe. Vieira não pode confiar somente ao peito humano todo o páthos e todos os motivos de interesse para a ação concreta, pois a maior parte de sua narrativa terminaria sendo convencional e ordeira. Ou seria uma sequência algorítmica pueril ou acabaria por estabelecer um arranjo de critérios ou relações de distribuição das coisas.

Não se avistaria, assim, um solo discursivo contraditório ou problemático, já que o pré-julgamento — monologicamente ético do acontecimento discursivo pelo próprio narrador — não permitiria uma conquista cotidiana e plurissubjetiva dos sujeitos envolvidos na relação epistolar. Imolar-se-ia o espírito da prosaística do Padre Vieira.

As cartas régias estavam bem longe do influxo de um tratado janseniano: elas partem da representação indeterminada do mundo, passam por imagens paradigmáticas e ritualizadas e alcançam ações determinadas. O referencial estético dá liberdade ao jesuíta para manifestar-se segundo uma pertença narrativa. Ou, antes, conforme uma ordem narrativa tão solta e tão variável que, a rigor, não admitiria ser qualificada de ordem — uma volubilidade que não pode resultar no caos absoluto e inviabilizar qualquer tentativa de compreensão do mundo.

Cuida-se de uma ordem em que a intenção de agir é arrancada da contingência (da irrupção) dos acontecimentos discursivos ou extradiscursivos. Uma ordem capaz de satisfazer-se com a contingência e se alimentar do próprio caos — de algum modo avistado na

indistinção entre os elementos figurais da elocução. Porque a imprevisibilidade dos clarões repentinos dessas perspectivas é que perturbam o plano da realidade e imprimem certo caráter modificativo à realidade. *Exultet caelum et chaos!* (Exultem os céus e o caos!).

A prosaística do Padre Vieira — e a de outros autores — talvez seja a evocação de uma desordem apolínea numa ordem dionisíaca. Ela legitima-se, tanto quanto possível, numa ordem narrativa ambigualmente descartável e fundamental a diversas semânticas da realidade. Atende aos anseios da consciência de um sujeito pensante que não tem a convicção de um universo alçado segundo as formas habituais de conhecimento — mas tira lições legítimas de compreensão do mundo a partir das interpretações de retalhos do cotidiano. Mesmo desregrada, essa ordem não deixa de requerer alguma autossuficiência.

Entre súplicas de desejo desse sujeito prosaístico, o que se tem por certo é que os sistemas testam a todo momento uma mordaza sobre as bravatas da ordem narrativa, mas não conseguem impô-la. Essa frouxidão — vital às provocações da prosaística — não pode ser de tal abastança a ponto de fazer a ordem narrativa prescindir de relações de reciprocidade no mundo humano: é imperioso que ela se sustenha pelo menos em andaimes de um edifício cognoscitivo. Nessas estruturas rolantes, tem-se plena aceitação que não se pode exigir daquela ordem uma mínima e constante evolução, pois, do contrário, a prosaística confessar-se-ia submissa a uma lei.

Quando nessas cartas Antônio Vieira tenta pôr ordem à desordem do mundo circunstante, ele apenas confirma o caos. O inaciano iria travar uma luta corporal até o fim de sua vida pelo aprimoramento da ordem, sem saber que na verdade contribuía para a desordem e defendia o caos. Nesse descompasso e na presunção de sua realidade discursiva, o texto vieiriano queria anteceder o evento. Se, por um lado, essa pretensão permite enxergar segmentos até certo ponto apreensíveis de um mundo-em-construção — pinçados de esforços reais —, por outro, a intensidade e a profundidade visual da presunção prosaística de Vieira pode dar a impressão de que recursos do visualismo barroco estariam a sobrepor-se à emergência do texto dialogicamente tenso e perturbado pelo discurso alheio.

Em outros termos: a prosaística vieiriana não reprime essas ajudas visuais, desde que a mesma força visual contribua sem relutância para uma discursividade conturbada ou para uma tentativa de declamação da palavra de verdade do outro numa ambiência caótica.



Quando, porém, os mesmos recursos visuais prestam-se como mascaramento ao exercício declamatório da verdade do outro, são deixadas de lado as cumulações epifânicas das cartas régias — mediante as quais o jesuíta defende a República Missionária — e alcançadas as pautas litânicas e apodícticas das *Esperanças de Portugal*. Nesse momento, Vieira deixa de ser prosaístico e passa a ser ilusionista.

Na excentricidade do discurso da ressurreição de el-Rei, o Padre Vieira marca o excedente da esfera da vida comum e tenta cotidianizar um evento sublime, projetado em luzes dogmáticas. Nas elocuições litânicas — ou nas invocações sem respostas do seu jogo carnavalesco —, o jesuíta tem necessidade de que el-Rei *entrude*. Como o rei está morto, é o próprio Vieira quem será seu arauto a dizer pulhas, a pregar peças ao povo e a caçoar do cotidiano tedioso e difícil. El-Rei, ao cabo de contas, *não entruda porque não ressuscita* (ou vice-versa). Nas enunciações epifânicas — por outro lado e em outro fado — *el-Rei não precisa entrar e prescinde da inconstância carnavalesca, porque já é o introito (introitus)* rígido de uma gesta plural, habilitada a assegurar os efeitos das estratégias e dos mecanismos textuais e extratextuais das cartas.

Especulativamente, nos caminhos da prosaística vieiriana, eu poderia configurar a interceptação de um eixo — que denomino texto-texto —, por outro — designado texto-contexto. A partir dessa interseção exibo duas inferências:

- a) A análise estética não esvazia quaisquer apreciações textuais e extratextuais. Quero com isso demonstrar que as cartas prosaísticas são permeadas e favorecidas por uma estética capaz de expor e de potencializar o caráter ficcional da realidade e, num processo de entrelaçamento, podem suscitar análises de um *background* ético. Esse tipo de experiência estética não deixa de ser contingencial diante da alma. Não se trata aqui de uma autenticidade idealizante, na qual a urgência da vida é eliminada — isso indicaria uma abstração disparatada. Pensa-se na tentativa de reconciliação do sujeito histórico com o verdadeiro: do ser que paramenta a si mesmo, ao outro e ao seu ambiente. E o faz apropriando-se de elementos exteriores ao seu discurso de modo prático para suas necessidades.

- b) O encontro entre as consciências ou as máscaras — do narrador e do narratário, real ou ideal —, oferecido pelos cenários da realidade discursiva, é resultado de operações contínuas de interceptações desses dois eixos, no fluxo constante da interpelação e interpretação do outro — de forma independente da validade dos mecanismos intratextuais de expressão e compreensão do mundo. O resultado dessas operações pode exibir uma determinação vivaz do sujeito prosaístico: ele passa a revelar-se por meio de um páthos capaz de impor e de sofrer a influência de certas qualidades ou de modificações que o conduzem a fins, a decisões e a ações determinadas.

\*

Montaigne<sup>1024</sup> conta que o rei do Peru, no dia em que foi aprisionado, vinha carregado numa padiola de ouro e sentado sobre uma cadeira também de ouro, no meio de sua tropa. Quantos de seus carregadores eram massacrados — pois espanhóis queriam o rei vivo, apenas caído ao chão — tantos com teimosia tomavam o lugar dos mortos, de modo que nunca o puderam derrubar, por maior morticínio que fizessem a essa gente. Até que um espanhol a cavalo o agarrou pelo corpo e o deitou por terra.

Nesse *theatrum* é preciso pensar por imagens: a presteza com que os carregadores mortos de el-Rei eram substituídos por outros corajosos padioleiros — que já sustentavam o rei sabendo-se mortos — traz à memória a ideia de uma roda incansável, impulsionada pela dinâmica mórbida e vivedoura dos que caíam e dos que logo se levantavam para serem prontamente mortos. Por hipótese, os espanhóis poderiam ter-se deparado com um moto perpétuo, um movimento permanente e ininterrupto por produzir trabalho que passa a atuar como fonte energética do próprio movimento. Não era esse, todavia, o espetáculo a que os espanhóis queriam assistir.

A par do magnífico patrimônio imaterial transmitido a gerações lusófonas pela produção sermônica e epistolar do Padre Vieira, não é costume deparar-se com legados considerados materiais e atribuíveis ao jesuíta. No entanto, na Sé Primacial do Brasil, em

---

<sup>1024</sup> *apud* MALTA, *op. cit.*, p. 785

Salvador, acha-se a conservada e exposta a cadeira que teria pertencido a Antônio Vieira até seus últimos dias. A imagem do sólio em madeira pesada sobre um pedestal simples e acarpetado é remota e quase pedinte diante do fausto ideado para padiola e para o trono de ouro do rei do Peru. O trono vieiriano — incorporado pelo sólio singelo — e o pedestal evocam o suporte doxológico da grandeza humana (do Quinto-império irrealizado) e da majestade divina (do Reino de Deus sempre realizável).

Mas a figuração é mais primorosa quando agregada à perspectiva da roda, tão presente nas elaborações discursivas do jesuíta — e essencial à tonicidade do seu discurso prosaístico. A roda que participa da perfeição sugerida pelo círculo, embora com certa valência de inconclusibilidade, porque ela se volta ao mundo do vir a ser, da criação contínua, portanto, da contingência e do perecer das coisas e das pessoas. *Volta-se o mesmo mundo em perpétua roda, a uns derruba, a outros leva, uns crescem até as nuvens, outros descem até os abismos.*

Ponho-me a cismar com a sinergia que impulsiona a roda perpétua e ergue até as nuvens o Imperador da língua portuguesa — com as insígnias ainda vivas da língua de Cícero — sempre a acomodar o ideal da lusofonia em diversas camadas de entonações. E quando o assento de Vieira estiver prestes por tombar aos abismos, as almas dos índios ganhadas ou não por Cristo nos sertões dos Brasis seriam reavidas — não como as dos soldados no êxtase de Ezequiel, que só tinham carne e pele sobre ossos. Todas seriam recobradas com espírito: *et spiritum habebant*.

Sempre à margem de profundos precipícios haveriam de carregar o Grande-Padre para que lá do alto ele pudesse ouvir os resmungos do demônio *bon-vivant*, incansável por seduzir os emigrantes portugueses que desde os Quinhentos deixaram a terra para o Novo Mundo ou, em passado menos remoto, para outras terras do velho continente — e que ainda hoje são cedidos à mesma tentação. Na borda dos abismos, o cortejo tropeçaria nas vestes puídas do Grande Inquisidor — obstinado e muito arrependido por ter deixado Cristo escapar-lhe. A comitiva não pararia: *quia eo spiritum habebant*.

A roda da fortuna inevitavelmente iria rivalizar com o moto perpétuo. *Ó fortuna! E que mal considera a cegueira humana as voltas da tua roda?* Viria o tempo — e não tardaria muito — e os brados dos mendigos de el-Rei cessariam, os desejos-chave do paraíso terreal esgotar-se-iam, os desenganos do mundo aumentariam e todos os esforços de Antônio Vieira

seriam vencidos. O sonho da República Missionária acabaria desvanecido, os interesses da carnificina prosperariam, como de costume, e el-Rei não ressuscitaria no ano anunciado por Vieira.

Os afetos e as esperanças lusófonas, entretanto, haveriam de ser renovadas no viver habitual de cotidianos triviais e nem tão corriqueiros. Seriam enobrecidos pelo precioso capital espiritual do povo português — legado ao húmus dos solos variados de seu imponente e perdido Império. Deveriam ser recitados por prosódias de saudades dos deuses dos canibais e glorificados em doidices que não fossem mais estultices de meter-se a correr pelas ruas besuntado em sebo de carneiro.

Acima de tudo, haveriam de prevalecer as esperanças tão dilatadas por valetes velados e valorosos. De cabo a cabo, o cortejo teria de seguir intrépido diante de terremotos avassaladores e de epifanias cridas e não acontecidas. Ou desassustados diante da falação de ladainhas de odiosas procissões. *Tudo isto se conseguiu então felizmente, e se conseguirá também agora com a mesma felicidade, se o oráculo for o mesmo.*

\*

Por fim, percorridos hemisférios discursivos e extradiscursivos, percebo que o patrocínio da causa de Vieira acaba impondo um fluxo e um contrafluxo nas postulações prosaísticas, formuladas em favor do autor do discurso ou da sua escrita. Nesses procedimentos, cujos efeitos sujeitam-se aos empuxos arquimedianos dos acontecimentos discursivos, o indivíduo — em atitudes francas ou em mentiras legitimadas — apresenta-se como instância fundadora e criadora de um projeto pleno de expectativas.

O aperfeiçoamento do poder criador do sujeito prosaístico deverá ser feito pela coletividade, à qual o esboço de trabalho se destina. Em dimensões discursivas apropriadas, a comunidade há de ser instância receptora (nem sempre julgadora) das ações concretas das promessas reais feitas pelo autor da elocução. Nesse processo desamarrado de cometimentos canônicos ou normativos, as trocas circunstanciais entre essas duas instâncias nem sempre são capazes de ter o alcance e o domínio sobre uma *alçada de conhecimento* — que se supõe ser hierarquicamente superior — para avaliação dos resultados idealizados. Inevitavelmente, as

injunções do poder sobre a congruência ou desconexão do discurso prosaístico afetam tanto a capacidade de discernir valores envolvidos na operação quanto a efetividade das soluções pretendidas.

A interferência permanente do poder sobre o discurso do querelante prosaístico, em sua promessa real de modificação do mundo, exige um processo de transformação progressiva do poder criador do sujeito, das flexões de sua postulação, das demandas assimiladas (ou re-interpretadas) e da realidade dos efeitos reclamados pela instância coletiva. Nos vestígios do poder sobre a discursividade, se o postulado prosaístico, definitivamente, continua não se prestando a ser a verbalização de um algoritmo, a procura por revisões ou recriações de uma linguagem *franca*, em contrapartida, avança na marcha da monstruosa amplitude de seqüências triviais. E tudo se torna agravado quando se nota que a codificação eletrônica da informação acarreta irremediáveis discrepâncias de uma *doxa* — seja numa língua universal, seja numa certeza cognitiva. Nessa avalanche, o risco de se ofuscarem ou mesmo de se anularem as trocas discursivas saudáveis em territórios de inconsistências e de imprevisibilidades é desmedido — e igualmente desigual em relação às expectativas do sujeito da elocução prosaística.

Por meio de experiências cada vez mais frequentes e indomáveis de recriação da língua e de alheamento da palavra é preciso buscar, na escrita prosaística, um expediente que sirva de motivo para a captação do cotidiano — como o fluxo de interpelação do outro, não como apenas mais um espaço prefabricado, no qual a desigualdade não dá vez à alteridade. Nos interstícios inconsistentes dos horizontes de expectativas geradas pelo próprio sujeito prosaístico, a elocução — pretendida como ideal para traduzir o cotidiano — precisa *reacomodar-se* à volubilidade das postulações criadoras da esperança e à incerteza das instâncias hipoteticamente receptoras.

O exercício de adequação cíclica da prosaística não abomina experiências estéticas na escrita — nem notações contingenciais à alma do receptor do discurso. Desde que tais exercícios forem, acima de tudo, proveitosos a dar estofamento ético aos balbucios intermitentes de algum algoritmo relativista, sem o qual o código da automação não permitiria sua própria língua paradisíaca. Contudo, o cultivo desses ajustes (ou reajustes) exige que o postulante de uma causa prosaística abdique de percorrer no dia a dia os excessos de uma retórica inútil. É a

pequenez da alma e das coisas que torna viável o pleito por um mundo menos desigual e absolve a inconstância do discurso prosaístico.

Penso que valer-se da declamação *epifânica* das coisas sem consistência — daquelas que adentram uma extensão irresolvida do pensamento do interlocutor, mas profundamente criadora — pode gerar possibilidades válidas de movimento num mundo cada vez mais prolixo e estranhamente banal. No quadrante declamatório, o discurso prosaístico passa a ter a pretensão de entrar em si mesmo, de atravessar a si próprio, de ser oportuno e cabível às expectativas do indivíduo e da comunidade. Entretanto, o mesmo discurso lamenta, ao mesmo tempo, esvaziar-se de si, desconstruir-se, desunir-se e se despedaçar em cacos aparentemente incompreensíveis, para que seja cumprida uma ordem ou uma pertença — no fluxo e no contrafluxo do mundo vivido. Se pode lamentar, é porque a declamação não deixa de ser *litânica*: o contraponto surdo de uma revelação substancial de si e do outro, uma mensagem verdadeira de esperança de alteridade.

Logo, a escrita prosaística será legítima quando se buscar o cotidiano por baixo dele mesmo, quando se transpuser os limites do *franc-parler* — mesmo atado à palavra muda —, sem se perder nos desarranjos da eloquência e das banalidades arcaicas. A postulação prosaística será aceitável quando se desvendarem os enigmas mais furtivos das coisas e o arrebatamento das pessoas — à primeira vista prosaicas ou insidiosamente oferecidas como triviais. Todas essas questões são segredos exibidos à edificação de um mundo tremendamente confuso.

As demandas prosaísticas serão plausíveis quando, em séries evolutivas, forem deslocados cânones e regras para espaços de incoerência e essa desarticulação for capaz de projetar áreas de escape para as demandas ainda mais indeterminadas e contraditórias — sem que essas contradições invalidem a si mesmas. Serão factíveis as elocuições prosaísticas quando forem além do *não dito*, em situações para as quais for imprescindível que o silêncio seja mais expressivo do que as metáforas inertes. E quando todos nós — sujeitos prosaísticos por necessidade e por acidente — formos capazes de representar encenações binoculares e desconexas entre o poder, o discurso e o cotidiano, sem nos sentirmos abandonados diante das variações ocas dos acontecimentos discursivos (repetíveis ou irrepetíveis, mas sempre imprevisíveis) que somos propensos a enxergar de forma cativamente singela e inofensiva.

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1010 p.

*Agenda 2008*, Seleção de textos literários, introdução e nota sobre a capa de Paulo Borges. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007, s/p.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: 1984, 418 p.

\_\_\_\_\_. *Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos. Explicação da Carta aos Gálatas. Explicação incoada da Carta aos Romanos*. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009 (*Coleção Patrística*; 25), 187 p.

\_\_\_\_\_. *Da natureza do bem*. 2 ed. Tradução: Carlos Ancêde Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006, 81 p.

\_\_\_\_\_. *O livre arbítrio*. São Paulo: Editora Paulus, 1997, 418 p.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Duas vezes Vieira: o jesuíta que cruzou o oceano cinco vezes*. *Ilustríssima*, Edição: Folha de São Paulo, edição de 8 de janeiro de 2012, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/18877-duas-vezes-vieira.shtml>

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 285 p.

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1988, 562 p.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução: Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 189 p.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Nestor Silveira, 1 ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, 208 p.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução: Edson Bini. Bauru (SP): EDIPRO, 2006, 363 p.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução: Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Rideel, 2007 (Coleção biblioteca clássica), 191 p.

ARONOWITZ, Stanley. Literature as Social Knowledge: Mikhail Bakhtin and the Reemergence of the Human Sciences. In: MANDELKER, Amy. *Bakhtin in Contexts - Across the Disciplines*. Evanston: Northwestern University Press, 1995, p. 119-135

ARTIÈRES, Philippe. Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault - Le courage de la vérité*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 2002, p. 11-34

ASSIS, Rosa; SAPUCAHY Sérgio. Encontros com Vieira: uma leitura analítica interdisciplinar. *Asas da Palavra - Revista de Letras*. Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 257-279

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental - Filologia e crítica*. Tradução: Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2007, 384 p.

\_\_\_\_\_. Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 5 ed. Tradução: (?). São Paulo: Perspectiva, 2004, (*Estudos*; 2); 507 p.

*Autos do Processo de Vieira na Inquisição de 1660-1668*. Adma Muhana (org), 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, 424 p.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008, 469 p

\_\_\_\_\_. *História de Antônio Vieira*. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008, 492 p.



AZEVEDO, Pedro A. de. Duas poesias populares em processo de inquisição. *Revista Lusitana*, Edição: Archivo de estudos philológicos e ethnológicos relativos a Portugal, Porto, Portugal, vol. 9, números 1 e 2, 1906, p. 129-134

BACHELARD, Gaston. *Épistémologie - Textes choisis par Dominique Lecourt*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 2001, 216 p.

\_\_\_\_\_. *Estudios*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 110 p.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. De los borradores. In: BAKHTIN, M. M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. Tradução: Tatiana Bubnova. Barcelona, San Juan; Rubí; Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 138-180

\_\_\_\_\_. Hacia una filosofía del acto ético. In: BAKHTIN, M. M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. Tradução: Tatiana Bubnova. Barcelona, San Juan; Rubí; Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 7-81

\_\_\_\_\_. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo; Brasília: HUCITEC; Editora da Universidade de Brasília, 1987, 419 p.

\_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 4 ed. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, (Coleção biblioteca universal), 476 p.

\_\_\_\_\_. Preface to Volume 11: *The Dramas* (Bakhtin's Preface to Tolstoy - 1929). In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 227-236

\_\_\_\_\_. Preface to Volume 11: *Resurrection* (Bakhtin's Preface to Tolstoy - 1929). In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 237-257

\_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoévski*. 3 ed. Tradução: Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, 275 p.

\_\_\_\_\_. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 2 ed. Tradução: Aurora Foroni Bernardini et alii. São Paulo: HUCITEC, Editora da UNESP, 1990, 439 p.

\_\_\_\_\_. *Rabelais and His World*. 2 ed. Tradução: Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984, 484 p.

\_\_\_\_\_. *Speech Genres and Others Essays*. Tradução: Vern W. MacGee. Austin: University of Texas Press, 2010, 177 p.

\_\_\_\_\_. *The Dialogic Imagination – Four Essays by Mikhail Bakhtin*. Tradução: EMERSON, Caryl; HOLQUIST, Michael. Austin: University of Texas Press, 1981, 443 p.

BANDARRA. *As trovas do Bandarra* (reprodução fac-similada da edição de Nantes de 1644). Lisboa: Edições INAPA, 1989, s/n

BARRETO, Dione. O Sermão do Espírito Santo e a individuação: as vozes de Padre António Vieira e de C.G. Jung. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 18-22

BASSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: profecia e polémica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, 508 p.

BENVENISTE, Émile. *In Problemas de linguística geral I*. Tradução: Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5 ed. Campinas (SP): Pontes Editores, 2005, 387 p.

BERARDINELLI, Cleonice. Pretos, índios e judeus nos sermões de Vieira (Comunicação a propósito da celebração dos 400 anos do nascimento do Padre Antônio Vieira. Cátedra Padre Antônio Vieira. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, agosto, 2008). Edição: *Metamorfoses*, Editorial Caminho, Alfragide, Portugal n. 9, 2008, p. 141-156

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998, 366p.

BERNSTEIN, Michael André. The Poetics of Ressentiment. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 197-223

BEZERRA. Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006, 151 p.

BLAKE, William. O gênio, a imitação e o particular (1808?). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 88-92

BOEHMER, Heinrich. *Les Jésuites*. Tradução e introdução de Gabriel Monod. Paris: Librairie Armand Colin, 1910. 302 p.

BOHER, Karl Heinz. O ético no estético. In: ROSENFELD, D. (org.) *Ética e estética*. Revista de Filosofia Política, série III, n. 2. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, pp. 9-22.

BOMBARDA, Miguel. *A Sciencia e o jesuitismo – réplica a um padre sábio*. Lisboa: Livraria Editora, 1900, 188 p.

BORGES, António José. A missão de Portugal nas mensagens de Fernando Pessoa e Agostinho da Silva. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 3, 1o semestre 2009, p. 12-23

BORGES, Paulo. Canto-te (poema). *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 144.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução: Vera Ribeiro, 5a ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, 669 p.

CARDIM, Fernão. *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica pela Bahia, Ilheos, Portos Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente, (S. Paulo), etc. desde o anno de 1583 ao de 1590, indo por visitador o P. Christovam de Gouvea*. Lisboa: (?), 1817, 143 p.

BORGES, Paulo. Metáforas e símbolos escatológicos na obra do Padre Antônio Vieira. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 219-233

\_\_\_\_\_. *Padre António Vieira* (introdução). In: Agenda 2008. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2007, s/p

\_\_\_\_\_. Padre António Vieira: génio e loucura. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 50-52

\_\_\_\_\_. *Tempos de ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*. Lisboa: Âncora Editora, 2006, 205 p.

BOSI, Alfredo. Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudometamorfose e a contradição. *Estudos Avançados* [on line], Edição: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, São Paulo, volume 23, n 65, 2009, p. 247-270

\_\_\_\_\_. Antônio Vieira: vida e obra - um esboço. In: VIEIRA, Antônio. *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2011, p. 9-127

\_\_\_\_\_. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 420 p.

BRAGA, Duarte Drumond. Dois poemas do livro *Oito Votos*. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 144

BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, 369 p.

BRANDIST, Graig. *Repensando o círculo de Bakhtin: novas perspectivas na história intelectual*. Tradução: Helenice Gouvea e Rosemary H. Schettini. São Paulo: Contexto, 2012, 181 p.

BROCH, Hermann. *In: A morte de Virgílio*. Trad: Herbert Caro. São Paulo: Benvirá, 2013, 511 p.

BRONCKART, Jean-Paul; BOTA, Christian. *Bajtín desenmascarado - Historia de un mentiroso, una estafa y un delirio colectivo*. Tradução: Cristina Ridruejo Ramos y Eric Fernández. Madri: Machado Grupo de Distribución, 2013, 491 p.

BROU, Alexandre. *Les jésuites de la legende*. Première partie. Les origines jusqu'à Pascal. Paris: Victor Retaux Libraire-Editeur. 1906. 484 págs.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma bibliografia*. 5 ed. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008, 669 p.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *Literatura Portuguesa Medieval*. Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, 1990, 317 p.

CAMÕES, Luiz de. *Os Lusíadas*. Paris; Lisbonne: Livrarias Aillaud, Bertrand, (1865?), 535 p.

CAMELO, Marco Antônio da Costa. A Estética da Criação Verbal de Padre Antônio Vieira sob a Óptica Bakhtiniana. *Asas da Palavra - Revista de Letras*, Edição: Universidade da Amazônia. Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 235-245

CANAVEIRA, Manuel Filipe Cruz de M. “Malícia de ajuntar moedas para mandar à terrinha”. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Portugal, vol. X, 1998, p. 405-422

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditiones Hispano-americanas, 1960, 280 p.

CARNEIRO JR., Renato Augusto. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. *História: Questões & Debates*, Edição: Programa de Pós-graduação de História, Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, n. 47, 2007, p. 31-50

CARREIRA, José Nunes. Os Sermões do Padre Antônio Vieira e a crítica literária da Bíblia. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga, Portugal, 1999, v II, p. 1195-1205

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução: Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, 418 p.

CASTRO, Zília Osório de. Piedade popular - considerações à margem de um projecto. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*. Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, vol. X, 1998, p. 11-13

CASTRO, Aníbal Pinto de. *O essencial sobre o Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2002, 123 p.

\_\_\_\_\_. Vieira, uma personalidade e um texto de perene marca barroca. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 9-11

CAVALCANTI FILHO, José Paulo. *Fernando Pessoa: uma quase autobiografia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Rocord, 2011, 734 p.

CERELLO, Adriana Gabriel. Sobre o processo de Edição dos textos jesuítas nas cartas da América portuguesa no século XVI. *Teresa* - Revista de literatura brasileira, Edição: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. n. 8/9. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 251-263

CÉSAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000, 254 p.

\_\_\_\_\_. O Grupo de São Paulo. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (org). *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 118-134

CHAMBOULEYRON, Rafael. As Cartas ao Rei e a Amazônia do Padre Antônio Vieira. *Asas da Palavra* - Revista de Letras. Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 246-255

\_\_\_\_\_. Justificadas e repetidas queixas. O Maranhão em revolta (século XVII). In: *Actas do Congresso Internacional "Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades"*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, novembro de 2005, disponível em [http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc\\_details.html?aut=287](http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_details.html?aut=287)

CHATEAUBRIAND, François-René de. Poética do cristianismo (1802). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 85-88

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Tradução: Vera da Costa e Silva [et al.]. 18 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, 996 p.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Tradução: Jair Lot Vieira. Bauru: EDIPRO, 1995, (Série clássicos), 94 p.

CIDADE, Hernâni. *A literatura portuguesa e a expansão marinha - as ideias - os factos - as formas de arte*. Volume I (séculos XV e XVI). 2 ed. Coimbra: Arménio Amado, Editor, 1963, (Coleção *Stvdivm*), 365 p.

\_\_\_\_\_. *Padre António Vieira*. Lisboa: Editora Arcádia Limitada, s/d, 277 p.

\_\_\_\_\_. Vieira à luz dum recente estudo de António José Saraiva. *Colóquio/Letras* - Revista Bimestral, Edição: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, n. 12, março de 1973, p. 63-68

COATES, Ruth. *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1998, 201 p.

COELHO, Geraldo Mártires. Choques Culturais na Amazônia Seiscentista: colonos, padres, índios e...Antônio Vieira. *Asas da Palavra* - Revista de Letras, Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 139-151

COELHO, Marisa Colgano (org). *Bibliografia do carnaval brasileiro*. Biblioteca Amadeo Amaral. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, UFRJ, 1992, 96 p

COHEN, Thomas. Judaism and the History of the Church in the Inquisition Trial of António Vieira. *Luso-Brazilian Review*. Edição: Universidade de Wisconsin, 2003, volume 40, n. 1, p. 67-78

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium – Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. NewYork: Oxford University Press, 1970, 412 p.

COLOMBO, Critóvão. *Epistola Christofori Colom*, 1493. Carta publicada informalmente em Roma e vertida para o inglês em oito páginas por Stephan Planck, sob o título *A Letter of Christopher Columbus*, disponível em <http://hdl.loc.gov/loc.wdl/dlc.90>.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. A propósito dos 300 anos da Morte de Vieira: Reflexões Fortuitas sobre a sua vida e Obra. *Fides reformata*, Edição: Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper, São Paulo, volume II, n. 2, 1997, encontrável em <http://www.cpajmackenzie.br/fidesreformata/visualizar/26>

COSTA, Cátia Miriam. O verbo vieirino. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 16-18

COSTA, Rui Afonso da. As tendências evolutivas da piedade popular: validação do modelo de secularização. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, vol. X, 1998, p. 99-126

COSTA, Santos. *Trovas do Bandarra*. Viseu: Eden Gráfico, 2000 (*Cadernos de Trancoso*; 4), 124 p.

COUTINHO, João Pereira. Fascismo à portuguesa: Salazar, mito e realidade. *Ilustríssima*, Edição: Folha de São Paulo, edição de 20 de março de 2011, p. 6-7

COYNÉ, André. António Vieira. Prophetisme et Prophétie. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 835-855

CRANE, Mary; RICHARDSON, Alan. Literary studies and cognitive science: toward a new interdisciplinarity. *Mosaic Journal* - a journal for the interdisciplinary study of literature, Edição: University of Manitoba, Winnipeg, 1999, volume 32, n 2, p. 123-134

CRETELLA JÚNIOR, José; CINTRA, Geraldo de Ulhôa. *Dicionário Latino-Português*. 7 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, 1366 p.

CYROUS, Sam. Livre arbítrio e destino: dicotomia ou complementaridade? *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 3, 1o semestre 2009, p. 133-135

D'ÁVILA, Santa Teresa. *Livro da vida*. Tradução: Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, 415 p.

DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*. Tradução: Equipe Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008 (*Clases*; 5), 107 p.

DE MAN, Paul. Dialogue and Dialogism. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 105-114.

DIAS, Francisco Palma. Agostinho da Silva, bandeirante do espírito. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (org). *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 140-166

DIMAS, Samuel. A história escatológica do Pe António Vieira: as três vindas de Cristo. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 52-56



DILTHEY, Wilhelm. *Poética*. Buenos Aires: Losada, 2007, 320 p.

DIXO, Rita. Da língua portuguesa como imagem da nossa alma. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 95

DOMINIQUE, Pierre. *La politique des jésuites – Essai*. Paris: Bernard Grasset, Éditeur. 1955. 270 p.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os irmãos Karamázov*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro 2004, 741 p.

DUARTE, Lélia Parreira. A arte irônica de Vieira e o Quinto Império de Portugal. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p.35-38

DUGOS, Carlos. Metáforas do V Império e de outras utopias. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 14-16

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Tradução: Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo; Editora Boitempo, 1997, 204 p.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, 264 p.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno - arquétipos e repetição*. Tradução: Manuel Torres. Lisboa: Edições 70, 1988, 174 p.

EMERSON, Caryl. Introduction: Dialogue on Every Corner. Bakhtin in Every Class. In: MANDELKER, Amy. *Bakhtin in Contexts - Across the Disciplines*. Evanston: Northwestern University Press, 1995, p. 1-30

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo Monteiro do. Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum* (Em homenagem ao Padre Pereira Gomes, S.J.). In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 909-918

\_\_\_\_\_. O corpo e a sombra. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 11-14.

ESTEVES BORGES, Paulo Alexandre. A Ideia de Portugal em António Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 1321-1329

\_\_\_\_\_. *A plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia do Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1995 (Temas portugueses), 342 p.

EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, 270 p.

ESTEVES, Ana Margarida. Portugal e a lusofonia como propulsores da inovação social: a necessidade faz o engenho. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p.69-72

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Tradução: Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 316 p.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo – As idéias lingüísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009, 168 p.

FEITAIS, Paulo. Das flores aos frutos: o futuro do mundo lusófono. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 91-93

FERRÉ, Pere. “O Rei e a Virgem Romeira”: uma balada europeia ao Divino? *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, vol. X, 1998, p. 91-98

FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues. O mito da decadência e a utopia do Quinto Império em Padre António Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 1009-1015

FLORES, Moacyr. *Colonialismo e missões jesuíticas*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1986, 160 p.

FLORIÊNSKI, Pável. *A perspectiva inversa*. Tradução: Neide Jallageas e Anastassia Bytsenko. São Paulo: Editora 34, 2012, 144 p.

FOLCH, Luisa Trias. O milenarismo no Novo Mundo: Jerónimo de Mendieta, Gonzalo Tenório e António Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 995-1008

FONTANIER, Pierre. As figuras do discurso em geral (1821). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminiais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 623-626

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7 ed. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forente Universitária, 2007, 236 p.

\_\_\_\_\_. A escrita de si. In: *O que é um autor?* 7 ed. Trad. Antônio Fernando Caiscais. Lisboa: Passagens, 2009, p. 129-160

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. 2 ed. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, (Tópicos), 680 p.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 14 ed. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 79 p.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: *O que é um autor?* 7 ed. Trad. Antônio Fernando Caiscais. Lisboa: Passagens, 2009, p. 89-128

\_\_\_\_\_. *O que é um autor?* 7 ed. Trad. Antônio Fernando Caiscais. Lisboa: Passagens, 2009, 163 p.

FRANCLIM, Sérgio. A vida e o quinto imperialismo de Padre António Vieira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 56-60

\_\_\_\_\_. Padre da loucura (poema). *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 128

FRANCO, António Cândido. Poesia e profecia em Agostinho da Silva. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (org). *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 56-62

FRANCO, José Eduardo. A Companhia de Jesus e a Inquisição: afectos e desafectos entre duas instituições influentes (Séculos XVI e XVII). In: *Actas do Congresso Internacional "Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades"*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, novembro de 2005, disponível em [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jose\\_eduardo\\_franco.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jose_eduardo_franco.pdf)

\_\_\_\_\_. O Padre António Vieira e a Europa. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, n. 2, 2o semestre 2008, p. 33-35

FREITAS, Lima de. Do "Orpheu" ao Quinto Império. *Cultura Portuguesa*, Edição: Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, n. 1, agosto-setembro 1981, p. 71-75

FREITAS, Onofre de. O latim de Vieira. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 211-218

FRYE, Northrop. *The Great Code - The Bible and Literature*. New York; London: Harcourt Brace Javanovich Publishers, 1982, 216 p.

GADAMER, Hans-Georg. Ethos y ética. In: GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Tradução: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002, p. 73-82

GAMBINI, Roberto. *O espelho do índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, 222 p.

GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London; New York: Routledge, 2005, 377 p.

GENETTE, Gérard. *Discours du récit*. Paris: Éditions du Seuil, 2007, 435 p.

GIANNETTI, Eduardo. *O livro das citações: um breviário de ideias replicantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 457 p.

GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, 446 p.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editoria; Paulus, 2006, 541 p.

\_\_\_\_\_. *Por que São Tomas criticou Santo Agostinho/ Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução: Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010 (Coleção filosofia), 183 p.

GLAZENER, Nancy. Dialogic subversion: Bakhtin, the novel and Gertrude Stein. . In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERED, David (org.). *Bakhtin and cultural theory*. 2 ed. Manchester; New York: Manchester University Press. p.155-176

GODOY, Marcio Honorio de. *Dom Sebastião no Brasil: fatos da cultura e da comunicação em tempo/espaço*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2005 (*KRONOS*; 25), 219 p.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O belo e o destino - uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001 (Coleção Filosofia), 375 p.

GOULART, Audemaro Taranto. A Inteligência Dialética nos Sermões de Vieira. *Asas da Palavra - Revista de Letras*. Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 107-129

GROS, Frédéric. La parrhêsia chez Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault - Le courage de la vérité*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 2002, p. 155-166

GUIRADO, Maria Cecília. Notícias do Brasil no século XVII: Vieira e a globalização. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 42-46

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Tradução: Tomáz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro, 2005, 101 p.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria - construção e interpretação da metáfora*. São Paulo; Campinas: Hedra; Editora da Unicamp, 2006, 230 p.

\_\_\_\_\_. Para Ler as Cartas de Pe Antônio Vieira (1626-1697). *Asas da Palavra - Revista de Letras*, Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 171-191

HEGEL, Georg W. F. *Cursos de Estética I*. 2 ed. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, 302 p. (Clássicos 14)

\_\_\_\_\_. *Curso de Estética: o belo na arte*. 2 ed. Tradução: Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, 666 p

\_\_\_\_\_. Prosa e poesia (1820). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 339-364

\_\_\_\_\_. Retórica da agudeza. *Letras Clássicas*. Edição: Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, n. 4, 2000, p. 317-342

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2008, 598 p.

HENNRICH, Dirk. As lágrimas de Vieira e a tristeza tropical. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 22-24

HERMANN, Jacqueline. Antônio Vieira e o Sebastianismo: Messianismo régio e transfiguração barroca. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 919-933

HERMANN, Nadja. *Ética e estética - a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 (Coleção Filosofia; 193), 120 p.

HIRSCHKOP, Ken. Bakhtin in the sober light of day (an introduction to the second edition). In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERED, David (org.). *Bakhtin and cultural theory*. 2 ed. Manchester; New York: Manchester University Press, p. 1-25

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2000, (Coleção nomes do pensamento brasileiro), 451 p.

HOLQUIST, Michael. Bakhtin and Rabelais: Theory and Praxis. *Boundary 2*, Edição: Duke University Press, volume 11, n. 1/2, outono, 1982-inverno, 1983, p. 5-19

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, 2922 p.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução: Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo; Editora da Universidade de São Paulo, 1978, 310 p.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006 (Coleção Subjetividade Contemporânea), 383 p.

\_\_\_\_\_. Edmund. *Meditações cartesianas - Introdução à fenomenologia*. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Masdras Editora, 2001, 172 p.

JUNGES, Márcia; CULLETON, Alfredo. A importância da Segunda Escolástica no Ocidente. *IHU [on line]* - Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Edição: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, setembro, 2010, encontrável em <http://www.ihuonline.unisinos.br>

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Tradução: Mario Caimi. 2a ed. Buenos Aires: Ediciones Colihue, (ColihueClásica), 2009, 1048 p.

KEDNEY, John Steinfort. *Hegel's Aesthetics - A Critical Exposition*. (?): Digireads.com Books, 2010, 122 p.

KEMPIS, Tomás de *Imitação de Cristo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, 515 p.

KRYSINSKI, Wladimir. Au delà du dialogisme. *Tangence - Paradigme critiques*, Edição: Université du Québec à Rikouski. Département de lettres et humanités. Rikouski, 1996, n. 51, p. 98-122

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Tradução: Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2009, 331 p.

\_\_\_\_\_. Jacques; TROUNG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. 2 ed. Tradução: Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, 207 p.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. *Textos arcaicos*. 2 ed. Lisboa: Livraria Classica Editora, 1907, 156 p.

\_\_\_\_\_. Poetas populares portugueses. *Revista Lusitana*, Edição: Archivo de estudos philológicos e ethnológicos relativos a Portugal, Porto, Portugal, vol. 8, 1903-1905, p. 45-48

LEITE S.I., Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil (século XVI - O estabelecimento)*, Tomo I. Lisboa; Rio de Janeiro; Livraria Portugália; Civilização Brasileira, 1938, 603 p.

*Le Robert Micro (Poche) - Dictionnaire d'apprentissage de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1994, 1376 p.

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*, Edição: Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. Universidade de São Paulo. São Paulo, volume 49, n 2, 2006, p. 515-556

LINS, Osman. *Do ideal e da glória: problemas interculturais brasileiros*. São Paulo: Summus, 1977, 189 p.

LOIA, Luís. O Padre António Vieira e o conhecimento dos futuros. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 38-42

LONGACRE, R. E. Interpreting Biblical Stories. In: VAN DIJK, Teun A. (org). *Discourse and Literature - New Approaches to the Analysis of Literary Genres*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishins Company, 1985, p. 149-167

*LONGMAN - Dictionary of Contemporary English (International Edition)*. Essex: Pearson Education Limited, 2002, 1949 p.

LOPES, Aurélio. Ensaio sobre a morte: reflexões sobre a evolução das atitudes e procedimentos. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, vol. X, 1998, p. 305-332



LOPES GAMA, Miguel do Sacramento. Da imitação (1851). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 630-634

LOPES S. J., António. Os 74 anos de evolução da “utopia” de Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 835-855

LOUREIRO, Marcello José Gomes. A Segunda Escolástica e a Legitimação do Poder no Portugal Restaurado (1640-1650). *Caminhos da História*, Edição: Universidade Severino Sombra, volume 7, Edição especial, 2011, p. 123-130

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *A literatura visionária na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa do Ministério da Educação, 1986, (*Biblioteca Breve; 105*), 178 p.

LUCCHESI, Marco. A poética de Vieira. *Terceira Margem*. Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras. Rio de Janeiro, Ano IX, n. 11, 2004, pp. 147-159

LUKÁCS, Georg. *Soul and Form*. Tradução: Anna Bostock. Cambridge: The MIT Press, 1980, 177 p.

LUND, Christopher. António Vieira e Menasseh ben Israel: uma aproximação e dois hermeneutas. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 1025-1029

LYNCH, Enrique. *Prosa e circunstância: uma provocante, impudica, politicamente incorreta e imprescindível revisão da experiência da geração que se iniciou no pensamento e na política nos anos 60 e 70*. Tradução: Marcia Paredes. Rio de Janeiro: Campus, 1999, 155 p.

*Macmillan Phrasal Verbs Plus Dictionary*. Frome (Reino Unido): Macmillan Publishers Limited, 2010, 522 p.

MADUREIRA S.J., J. M. *A liberdade dos Índios A Companhia de Jesus sua pedagogia e seus resultados*. 2º vol. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929, 677 p.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. Padre Antônio Vieira e a economia portuguesa na época da restauração. *Revista de História Regional*, Edição: Universidade Estadual de Ponta Grossa, volume 11, número 1, verão, 2006, p. 87-107

MAIA, Pedro Moacir. O padre Vieira entre o pranto e o riso. *Qvinto Império - Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa*. Edição: Gabinete Português de Leitura - Centro de Estudos Portugueses - Casa Fernando Pessoa, Salvador, n. 1, jun. 1986, p.11-20

MALTA, J. M. de Toledo. *Seleção dos ensaios de Montaigne*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1961, (Coleção Rubáiyát), tomos I a III, 928 p.

MARANDA, Pierre. Myths: Theologies and Theoretical Physics. In: VAN DIJK, Teun A. (org). *Discourse and Literature - New Approaches to the Analysis of Literary Genres*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishins Company, 1985, p. 187-197

MARQUES, Maria Theresa Abelha Alves. História e utopia no projeto missionário de Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 1017-1028

MARQUES, João Francisco. Os jesuítas, confesores da Corte portuguesa na época barroca (1550-1700). *Revista da Faculdade de Letras*, série II, Edição: Universidade do Porto, Faculdade de Letras. Porto, 1995, p. 231-270

MARTINS, João Baptista. Prefacio. In: BRAGA, Belmiro. *Montezinas (primeiros versos)*. Seleção, estudo crítico e organização: Leila Maria Fonseca Barbosa e Marisa Timponi Pereira Rodrigues. Juiz de Fora: FUNALFA, 2011, p. 27-35

MARTINS, Jorge. O filo-semitismo de António Vieira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 28-33

MARTINS, Rui. Do futuro da lusofonia. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 63-69

MELO, Rosineide de. O discurso como reflexo e refração e suas forças centrífugas e centrípetas. In: PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010 (*Série Bakhtin: Inclassificável*, v. 1), p. 235-264

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. 2 ed. Lisboa: Caminho, (Coleção universitária), 2003, 599 p.

\_\_\_\_\_. Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira. *Revista Semear*. Edição: Cátedra Padre Antônio Vieira, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n. 2, encontrável em [http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem\\_07.html](http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_07.html)

\_\_\_\_\_. Estética e Memória no Padre Antônio Vieira. *Colóquio/Letras*, Edição: Revista Bimestral. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, n. 110-111, julho-outubro de 1989, p. 24-33

\_\_\_\_\_. Vieira no cabo do não: o descobrimento no livro antepreimeiro da história do futuro. *Revista Semear*, Edição: Cátedra Padre Antônio Vieira, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n. 2, encontrável em [http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem\\_08.html](http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_08.html)

MENDONÇA, Manuela. Os neo-senhorealismos tardo medievais em Portugal. In: NOGUEIRA, Carlos (org). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, p. 41-54

MENESES, Pílope Ribeiro de. *Salazar: biografia definitiva*. Tradução: Teresa Casal. São Paulo: Leya, 2011, 816 p.

MENEZES, Aderson de. *Teoria Geral do Estado*. Rio de Janeiro: Forense, 1999, 394 p.

MIHAILOVIC, Alexandar. *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*. Evanston: Northwestern University Press, 1997, 291 p.

MIRANDA, José Américo. Vieira vomitado das ondas. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 144-153

MIRANDA, Maria Geralda de. *Discurso e Ideologia*. Encontrável em [http://www.filologia.org.br/revista/artigo/6\(17\)47-53.html](http://www.filologia.org.br/revista/artigo/6(17)47-53.html)

MORAIS S. I., José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987, 386 p.

MORRIS, Pam (ed.). *The Bakhtin reader – Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*. London: Arnold Publishers. 1994. 262 p.

MORSON, Gary Saul. Prosaic Bakhtin: Landmarks, Anti-Intelligentsialism, and the Russian Countertradition. In : MANDELKER, Amy. *Bakhtin in Contexts - Across the Disciplines*. Evanston: Northwestern University Press, 1995, p. 33-78

\_\_\_\_\_. *The Long and the Short of It - From Aphorism to Novel*. Stanford: Stanford University Press, 2012, 273 p.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: creation of prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 530 p.

\_\_\_\_\_. Introduction: Rethinking Bakhtin. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org). *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, pp. 1-60.

\_\_\_\_\_. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, 552 p.

MOTTA, Marcus Alexandre. *Esta nova e nunca história de Antônio Vieira - o livro antepimeiro e outros escritos*. Rio de Janeiro: UERJ, Publicações Dialogarts, 2008, 90 p.

MOURA, Milton. O Império Português entre a grandiosidade e a precariedade no pensamento de Antônio Vieira. *Mneme - Revista de Humanidades (Anais do II Encontro Internacional de História Colonial)*, Edição: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó (RN), v. 9, n. 24, set/out 2008, disponível em <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado - textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 135 p.

MUHANA, Adma. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos. *Revista Semeiar*. Edição: Cátedra Padre Antônio Vieira, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n. 2, encontrável em [http://www.letas.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem\\_02.html](http://www.letas.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_02.html).

MURARO, Francisco Valmir. *Padre Antônio Vieira - Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003, 344 p.

NAVARRO, Azpilcueta e outros. *Cartas Avulsas*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1988, 528 p.

NEVES, Antônio da Silva Neves. Padre Antônio Vieira, bandarrista (introdução). In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 881-897

NEVES, Joel. O Eu e o Outro: o sabor da pertença. *Rhema - Revista de Filosofia e Teologia*. Edição: Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, Juiz de Fora, v. 8, n. 27, 2002, p. 23-43

NEVES, Luiz Pelipe Baêta. *Terrena cidade celeste: imaginação social jesuítica e Inquisição*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2003, 250 p.

\_\_\_\_\_. Profetas, intérpretes e autoridades no processo inquisitorial do padre Antônio Vieira. *Revista Semeiar*, Edição: Cátedra Padre Antônio Vieira, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n. 2, encontrável em [http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem\\_09.html](http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/2Sem_09.html)

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil/ 1549-1560*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1988, 528 p.

NISKIER, Arnaldo. *Padre Antônio Vieira e os judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 2005, 160 p.

NUNES, Benedito. Os Tristes, os Brutos Índios de Vieira, ou um Missinário Aturdido. *Asas da Palavra - Revista de Letras*, Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 131-137

NUNES, Maria Arminda Zaluar. *O cancionero popular em Portugal*. Venda Nova: Instituto de Cultura Portuguesa, Secretaria de Estado da Cultura, Ministério da Educação e Cultura, 1978, 132 p.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Circunscrevendo o infinito: maravilha e fingimento decoroso em Antônio Vieira. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 72-81

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução: Isolina Bresolin Vianna. 1. ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, 144 p.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. 3a ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, 206 p.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira. O Padre António Vieira, a lusofonia e o futuro do mundo. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 96-99

PECHEY, Graham. *Mikhail Bakhtin - The Word in the World*. London; New York: Routledge, 2007, 238 p.

\_\_\_\_\_. Not the novel: Bakhtin, poetry, truth, God. In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERD, David (org.). *Bakhtin and cultural theory*. 2 ed. Manchester; New York: Manchester University Press. p. 62-84

PECHMAN, Robert Moses. Pedra e discurso: cidade, História e literatura. *Revista Semear*, Edição: Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses/ Instituto Camões/ PUC-Rio, Rio de Janeiro, n. 3, 1999, p. 63-72

PÉCORA, Alcir. Para Ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos Sermões. *Asas da Palavra - Revista de Letras*. Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 39-47

\_\_\_\_\_. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*. Campinas; São Paulo: Editora da Unicamp; Editora da USP, 2008, 285 p.

\_\_\_\_\_. Uma exegese do capital. *Luso-Brazilian Review*, Edição: University of Wisconsin Press, volume 40, n. 1, Special Issue: António Vieira and the Luso-Brazilian Baroque, Verão de 2003, p. 59-65

\_\_\_\_\_. Vieira: culto/ anticulto. *Suplemento Literário*, Edição: Diário Oficial do Estado de Minas Gerais, fevereiro, 2008. p. 3-7

PEDROSA, Inês. Lúcido alucinado. *Bravo!* Edição: Editora Abril, ano 14, n. 173, janeiro de 2012 (Nelson Rodrigues), p. 40-43

PEIXOTO, José Luís. *Cemitério de Pianos*. Rio de Janeiro: Record, 2008, 303 p.

\_\_\_\_\_. *Livro*. Lisboa: Quetzal Editores e José Luís Peixoto, 2010, 263 p.

\_\_\_\_\_. *Nenhum Olhar*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2005, 192 p.

\_\_\_\_\_. *Para imaginar histórias*. São Paulo: Revista Bravo, n. 164, abril de 2011, p. 78-79.

PENALVA, Elsa Macedo de Lima. Vieira e a ideia jesuíta de evangelização. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 1132-1145

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, 114 p.

PEREIRA, Ana Margarida Santos Pereira. Milenarismo e revolta na vivência dos escravos. Pregações e andanças do “Príncipe Encoberto” na região do ouro. Minas Gerais, séc. XVII. In: *Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, novembro de 2005, disponível em [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ana\\_margarida\\_santos\\_pereira.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ana_margarida_santos_pereira.pdf)

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Negociação e conflito na construção das poéticas brasileiras. In PEREIRA, Edimilson de Almeida (org). *Um tigre na floresta de signos – Estudos sobre a poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, 748 p. (Coleções Setefalas)

PEREIRA, Nuno Teotônio. Lisboa ao longo de uma vida. *Revista Semeiar*, Edição: Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses/ Instituto Camões/ PUC-Rio, Rio de Janeiro, n. 3, 1999, p. 9-21

PETER, José Ladislau. *Gramática Latina para os ginásios do Brasil*. 24 ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1942, 302 p.

PETRILLI, Susan. Uma leitura inclassificável de escritura inclassificável: abordagem bakhtiniana da literatura. In: PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010 (Série Bakhtin: Inclassificável, v. 1), p. 31-52

PEYREFITTE, Alain. *A sociedade da confiança - Ensaio sobre as Origens e a Natureza do Desenvolvimento*. Tradução: Cylene Bittencourt. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999, 634 p.

PINHARANDA GOMES, J. *Teodiceia Portuguesa Contemporânea (estudo e antologia)*. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 1974, 255 p.

\_\_\_\_\_. Sinais da “RENASCENÇA PORTUGUESA.” *Cultura Portuguesa*, Edição: Secretaria de Estado da Cultura. Lisboa, n. 1, agosto-setembro 1981, p. 85-97

\_\_\_\_\_. Uma “Arte de Pregar” à sombra de Vieira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 24-28

PINHEIRO, José Júlio Esteves Pinheiro. A presença de Bandarra no pensamento e na vida de Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Braga/Portugal, 1999, v II, p. 985-994

PINTO, Leandro Garcia. Padre Antônio Vieira e sua história do futuro: Nuances de Modernidade-Medieval na Ibero-América. *Rhema*. Revista de Filosofia e Teologia, Edição: Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, Juiz de Fora, v. 5, n. 18, 1999, p. 79-90

PIRES S. J., Benjamim Videira. *Portugal no Tecto do Mundo*. Macau: Instituto Cultural de Macau. 1988, 158 p.

PLATÃO. *A república (ou Da Justiça)*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012, (Clássicos Edipro), 432 p.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução: Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2002, 188 p.

PONZIO, Augusto. *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. Tradução: Valdemir Miotello. São Paulo: Contexto, 2008, 332 p.

\_\_\_\_\_. Il pensiero dialogico de Bachtin e le supo circolo come inclassificabile. In: PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010 (*Série Bakhtin: Inclassificável*, v. 1), p. 395-444

\_\_\_\_\_. Para una filosofía de la acción responsable. In: BAJTIN, M. M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. Tradução: Tatiana Bubnova. Barcelona, San Juan; Rubí; Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 225-246



POOLE, David. From phenomenology to dialogue: Max Scheler's phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin's development from 'Toward a philosophy of the act' to his study of Dostoievsky. In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERED, David (org.). *Bakhtin and cultural theory*. 2 ed. Manchester; New York: Manchester University Press. p. 109-135

QUADROS, António. *Poesia e filosofia do mito sebastianista – polêmica, história e teoria do mito*. vol. II. Lisboa: Guimarães & Cia Editores. 1983, 179 p.

REAL, Miguel. O cabalismo do ano de 1666 em Padre António Vieira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 46-49

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 2002, 327 p.

REVEL, Judith. La pensée verticale: une éthique de la problématisation. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault - Le courage de la vérité*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 2002, p. 63-86

RIBEIRO, Eurico. Portugal, que missão? *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*. Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 78-87

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. A coroa e o poder real: a sagração da monarquia no Brasil e em Portugal. In: NOGUEIRA, Carlos (org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, p. 153-163

RICARD, Robert. Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieira. *The Americas (TAm) - A Quaterly Review of Latin American History*. Edição: Academy of American Franciscan History, n. 4, 1960, p. 357-368

RICCEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006, 325 p.

ROBERTS, Mathews. Poetics Hermeneutics Dialogics: Bakhtin and Paul de Man. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 115-134

RODRIGUES, Anna Maria Moog. Um modelo ideal da cultura luso-brasileira: o santo lúdico. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, Edição: Centro de História da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, vol. X, 1998, p. 68-86

SAIAS, António. Papo com Vieira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 60-61

SALGADO, Rodrigo da Silva. Entre a coroa e a espada: um estudo da figura guerreira de Afonso Henriques a partir da guerra da reconquista. In: NOGUEIRA, Carlos (org). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, p. 55-60

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón - Introducción a la fenomenología*. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 2008, 206 p.

SANTANA, Débora Galvão de. A noção de bem comum e a legitimação de poder (Portugal - século XV). In: NOGUEIRA, Carlos (org). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, p. 143-151

SANTIAGO, Isabel. Barca D'Alva. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 3, 1o semestre 2009, p. 55-59

SARAIVA, António José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal (obras)*. 5a ed . Lisboa: Gradiva, 1998, 302 p.

\_\_\_\_\_. *O discurso engenhoso - Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*. Tradução: Tereza de Araújo Penna. São Paulo: Perspectiva, 1980, 146 p.

\_\_\_\_\_. *História e utopia - estudos sobre Vieira*. Tradução: Maria de Santa Cruz. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, Ministério de Educação, 1992, (Série Cultura Portuguesa), 109 p.

SEÑAS: *diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños*. 2 ed. Universidade de Alcalá, Departamento de Filologia. Tradução: Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 1384 p.

SÉNECA. *Sobre la providencia*, 45 p. Encontrável em <http://ww.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000488-pdf>

SEQUEIRA, F. J. Martins. *Aspectos do Português Arcaico - Estudos de Linguística*. Lisboa: 1943, 242 p.

SHEPHERED, David. Bakhtin and the reader. In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERED, David (org.). *Bakhtin and cultural theory*. 2 ed. Manchester; New York: Manchester University Press. p. 136-154

SHUKMAN, Ann. Bakhtin's Tolstoy Prefaces. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl (org.) *Rethinking Bakhtin - Extensions and Challenges*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 137-148

SIEWIERSKI, Henryk. El dourado: o mito e seus garimpos na terra yanomami. *Água da Palavra - Revista Eletrônica de literatura e teorias*. Edição: n. 3, março 2011, p. 1-12

\_\_\_\_\_. O Tempo, com o Mundo na História do Futuro do Pe Antônio Vieira. *Asas da Palavra - Revista de Letras*, Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 152-159

\_\_\_\_\_. Outro império. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (org). *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 167-172

SIMONETTI, Flora. Joquim de Fiore: A vida, a obra, o pensamento. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro, 1990. 275 p.

SILVA, Agostinho da. *As aproximações*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960, 141 p.

\_\_\_\_\_. Condições e missão da comunidade luso-brasileira. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 3, 1o semestre 2009, p. 102-108

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*. Volume I. Lisboa: Âncora Editora, 2000, 350 p.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*. Volume II. Lisboa: Âncora Editora, 2001, 381 p.

\_\_\_\_\_. Fantasia portuguesa para orquestra da História e de Futuro. *Cultura Portuguesa*. Edição: Secretaria de Estado da Cultura. Lisboa, n. 1, agosto-setembro 1981, p. 67-84

\_\_\_\_\_. *Só ajustamentos*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1962, (Coleção Tule; 7), 95 p.

\_\_\_\_\_. *Textos e Ensaios Filosóficos*. Volume I. Lisboa: Âncora Editora, 1999, 287 p.

\_\_\_\_\_. *Textos e Ensaios Filosóficos*. Volume II. Lisboa: Âncora Editora, 1999, 386 p.

\_\_\_\_\_. *Vida Conversável*. 3a edição, revista e aumentada. Organização e prefácio: Henryk Siewierski. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001 [no prelo]

SILVA, Janaina de Souza. Sttau Monteiro: uma homenagem a Gil Vicente o intelectual e o palco teatral. *Revista Gândara*, Edição: Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses/ Instituto Camões/ PUC-Rio, Departamento de Letras da PUC-Rio, Rio de Janeiro, s/d, p. 43-55

SILVA, Maria Ana. A língua portuguesa é o mar que une a terra: a aliança entre homem e Deus. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 72-74

SILVA, Maria Beatriz Nizza de. Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão. *Luso-Brazilian Review*, Edição: University of Wisconsin, volume 40, n. 1, 2003, p. 79-87

S. JORGE, Mário Cabral. A “Cidade de Deus” em Santo Agostinho de Portugal (Comunicação feita no III Ciclo Agostiniano, em Açores, Portugal, de 13 a 16 de janeiro de 2005), encontrável em <http://www.jornaldepoesia.jor.br/A%20CIDADE%20DE%20DEUS.pdf>.

SOBRAL, Adail. Estética em Bakhtin (literatura, poética e estética). In: PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010 (*Série Bakhtin: Inclassificável*, v. 1), p. 53-88

STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais da poética*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 199 p.

STEEVES, H. Peter. Phenomenology and the possibility of narrative. *CLIO: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*. Edição: Indiana University-Purdue University of Fort Wayne, outono, 1994, volume 24, n. 1, p. 24-36

STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. 3 ed. Tradução: Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora da UFPR, 2005, (*Clássicos*; 8), 534 p.

\_\_\_\_\_. *La poesía del pensamiento - Del helenismo a Celan*. Tradução: María Condor. Madri: Ediciones Siruela (El Ojo del Tiempo), 2012, 231 p.

STROH, Wilfried. *El latín ha muerto, ¡ viva el latín! Breve historia de una gran lengua*. Tradução: Fruela Fernández. Barcelona: Ediciones del Subsuelo, 2012, 375 p.

SZYMBORSKA, Wisława. [*poemas*]. Tradução: Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 165 p.

TAPIASSÚ, Amarílis. A Palavra Diniva na Surdez do Rio Babel. *Asas da Palavra - Revista de Letras*, Edição: Universidade da Amazônia, Belém, v. 10, n. 3, dezembro de 2007 (Edição Comemorativa - IV Centenário de Antônio Vieira), p. 77-105

TCHÉKHOV, Anton Pavlovich. *A dama do cachorrinho e outras histórias*. Tradução: Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. Porto Alegre: L&PM, 2010, 185 p.

\_\_\_\_\_. A literatura: seu artesanato, sua crítica, suas funções (1883-1890). In: SOUZA, Roberto Acízelo de (org.). *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688-1922)*. Chapecó: Argos, 2011, p. 432-450

TEIXEIRA, António Braz. Breve nota sobre Agostinho da Silva e a “Escola de São Paulo”. *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 3, 1o semestre 2009, p. 8-9

TEIXEIRA, Jerônimo. Turbulência barroca. *Veja*, Edição: Editora Abril, edição n. 2244, ano 44, n. 47, 23 de novembro de 2011, p. 202-203

THORNTON, William H. *Cultural Prosaics - The Second Postmodern Turn*. Edmonton: Research Institute for Comparative Literature, University of Alberta, 1998, 157 p.

TIN, Emerson. *318 citações do padre Antônio Vieira*. São Paulo: Tordesilhas, 2011, 203 p.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2004, 2002 p.

TOLSTOI, Leon. *O que é Arte?* Tradução: Bete Torii. São Paulo: Ediouro, 2002, 320 p.

\_\_\_\_\_. *Porquoi le hommes usent-ils de stupéfiants?* Tradução: Michel Peter. Bedous: Le Castor Astral, 1996, 122 p.

TORRES, Magda Maria Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do teatro jesuítico da missão no Brasil do séc. XVI*. Brasília (DF): Unb/ICH, 2006, 237 págs. Tese (doutorado) do Instituto de Ciência Humanas/ Programa de Pós-graduação em História.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, (Perfis brasileiros), 328 p.

VALENTE, Romana Isabel Brázio. Agostinho da Silva na tradição 5º imperial. In: RODRIGUES, Rodrigo Leal (org). *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000, p. 304-343

VAN DIJK, Teun A. Introduction: The common Roots of the Studies of Literature and Discourse. In: VAN DIJK, Teun A. (org). *Discourse and Literature - New Approaches to the Analysis of Literary Genres*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishins Company, 1985, p. 1-9

VARGAS, Alexandre. A morte de Portugal (poema). *Nova Águia - Revista de Cultura para o Século XXI*, Edição: Associação Agostinho da Silva, Sintra, Portugal, n. 2, 2o semestre 2008, p. 130

VASCONCELOS, Viviane. Vieira: discurso como capacidade de e para conhecer. In: DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (org.). *Padre Antônio Vieira: 400 anos depois*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009, p. 265-269

VAUTHIER, Bénédicte. Auctorité et devenir-auter: aux origines du travail du cercle “B.M.V” (Bakhtine, Medvedev, Volochinov). In: PAULA, Luciane de; STAFUZZA, Grenissa (org.). *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável*. Campinas: Mercado das Letras, 2010 (*Série Bakhtin: Inclassificável*, v. 1), p. 371-393

VELHO, Octávio. Missionamento no mundo pós-colonial: uma visão a partir do Brasil e alhures. *Tensões mundias (revista eletrônica)* v. 2, n. 1 (2006), encontrável em [www.tensoesmundiais.net](http://www.tensoesmundiais.net))

VENTURA, Margarida Garcez. O “ofício de rei” no Portugal quatrocentista: teoria e práticas de poder. In: NOGUEIRA, Carlos (org). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, p. 125-141

VICE, Sue. *Introducing Bakhtin*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1997, 240 p.

VICENTE, Gil, *Obras completas de Gil Vicente* (reimpressão fac-similada da edição de 1562). Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1928 (Reimpressões, III), s/n

VIOLI, Patrizia. Letters. In: VAN DIJK, Teun A. (org). *Discourse and Literature - New Approaches to the Analysis of Literary Genres*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishins Company, 1985, p. 149-167

VIEIRA, António Vieira. *Apologia das Coisas Profetizadas*. Lisboa: Edições Cotovia, 1994, 315 p.

\_\_\_\_\_. *Cartas. Clássicos Jackson, vol. XIV*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: Editora W. M. Jackson, Inc., 1949, 878 p.

\_\_\_\_\_. *Cartas, volume I*. Organização e notas: João Lúcio de Azevedo. Prefácio: Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008, 493 p.

\_\_\_\_\_. *Chave dos Profetas, Livro III*. Tradução: Arnaldo do Espírito Santo e Pe João Pereira Gomes, S. J. Lisboa: Biblioteca Nacional, 232 p.

\_\_\_\_\_. *Escritos históricos e políticos*. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 1995, 452 p.

\_\_\_\_\_. *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2011, 755 p.

\_\_\_\_\_. *História do Futuro*. José Carlos Brandi Aleixo SJ. (org). Brasília: Editora da Unb, 2005, 528 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo I. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 340 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo V. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 461 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo VII. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 450 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo VIII. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 441 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo XIII. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 421 p.

\_\_\_\_\_. *Obras completas do Padre Antonio Vieira - Sermões*. Tomo XV. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmão; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945, 456 p.

\_\_\_\_\_. *Sermões*. Tomo 1. Organização e introdução: Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, 661 p.

\_\_\_\_\_. *Sermões*. Tomo 2. Organização e introdução: Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, 603 p.

VOLOSHINOV, Valentín. La palabra en la vida y la palabra en la poesia - Hacia una poética sociológica. In: BAJTIN, M. M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. Tradução: Tatiana Bubnova. Barcelona, San Juan; Rubí; Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 106-137

VOLTES, Pedro. *Cinco siglos de España en América*. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1987, 254 p.



WELLEK, René; WARREN, Austin. *Teoria da literatura*, Tradução: José Palla Carmo. Lisboa: Biblioteca Universitária, [199-?], v. 2, 382 p.

WOLFF, Philippe. *Outono da Idade Média ou Primavera dos Tempos Modernos*. Tradução: Cristina Sarteschi. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1988 (*Coleção O Homem e a História*), 282 p.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. A Representação da Sociedade e do Poder. In: HESPANHA, António Manuel (org). *História de Portugal, O Antigo Regime (1620-1807)*. Quarto Volume. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 113-140

ZAVALA, Iris M. Bajtin y el acto ético: una lectura al reverso. In: BAJTIN, M. M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. Tradução: Tatiana Bubnova. Barcelona, San Juan; Rubí; Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 181-224

ZINGARELLI, Nicola. *Vocabolario della lingua italianna - Lo Zingarelli minore*. Edizione Terzo millennio. Bologna: Zanichelli Editore, 2000, 1248 p.