

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

WALLACE FAUSTINO DA ROCHA RODRIGUES

**DO ALTO DO CÉU AO RÉS DO CHÃO: neotomismo e tradição nos sermões
pregados por Vieira no Brasil Colonial**

Juiz de Fora

2016

WALLACE FAUSTINO DA ROCHA RODRIGUES

**DO ALTO DO CÉU AO RÉS DO CHÃO: neotomismo e tradição nos sermões
pregados por Vieira no Brasil Colonial**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais, área de concentração em
Cultura, Poder e Instituições, do Instituto de
Ciências Humanas da Universidade Federal de
Juiz de Fora, como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho – Orientador

Juiz de Fora

2016

WALLACE FAUSTINO DA ROCHA RODRIGUES

DO ALTO DO CÉU AO RÉS DO CHÃO: neotomismo e tradição nos sermões pregados por Vieira no Brasil Colonial

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Cultura, Poder e Instituições, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais

Aprovada em 04/10/2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Christiane Jalles de Paula
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Beatriz Helena Domingues
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. André Luiz de Jesus Rodrigues
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Francisco Carlos Palomanes Martinho
Universidade de São Paulo

*Para Maria Inês,
por ter construído o alto de nosso céu.*

AGRADECIMENTOS

À Maria Inês, sempre presente. Antônio e Regina, meus pais, pelo amor de tantos anos e pelas chaves, pois somente com elas pude abrir todas as portas. Ao meu amado irmão, Wellington, a pessoa mais corajosa que conheci em toda a vida; e à Fernanda, querida cunhada, cunhada querida. Aos meus sogros, Arlete e José (seu Neguinho), por terem me recebido tão bem há tantos anos. Às minhas inseparáveis sobrinhas, Yasmin e “Malia Maliana”, por terem colorido dias de trabalho com os sorrisos e brincadeiras. À Cristina e seu feijão delicioso. À Tia Maria, por ter me adotado; e Tia Ana, pela coragem e determinação. À família Faustino Rodrigues, especialmente ao Tio Roberto, tão longe e tão perto. À Marthinha e Firmino: “Vocês gostariam de ver isso!”. À Cícida, Cícero e Fox, não necessariamente nesta ordem. Pelas lágrimas, risos, companheirismo e permanente torcida que vale um estádio inteiro. Ao Gabriel, Gisela e Cora, ou melhor, à Cora, Gabriel e Gisela e suas respectivas cadelas e gatas, por terem me aguentado desde o princípio desta aventura. À Helena Ortiz, por ter me ensinado que é possível escrever. À Isadora, Dudu e Cleo, belíssimo triângulo amoroso. Ao pão-de-queijo da Margarida (ah, vai, e à Margarida também, sá!).

Ao Otto, ao Ju e à Will, mais ou menos assim mesmo, nesta desordem. Aos parceiros Anna Cláudia, Haroldo e seus cachos. Temos que beber para comemorar... por falar em cachos, ao parceirão Zé Henrique (Boooo...) e Cristiane que o atura. Ao Vitor e Tio, pelos bons tempos (e que tempos!). Ao Francisco e família, amigo de longa, mas longa mesmo, data, que já virou irmão mais velho (e viu como tudo começou...).

A Flávio Vassoler por me ver como escritor, bem como todo o time do Portal Heráclito.

À Miriam, minha primeira aluna (agora, grande amiga). À Denise, por ter me feito rir durante o processo do PDSE. Ao Sílvio, por fazer ver que é sempre possível. À Fátima pela dedicação e amizade. À Rosânia, Madalena e Lulude, amigas sempre. À Maria Aparecida Farage, por aquela força que, de tão cotidiana, sem sensibilidade pode passar despercebida. À Marcela, Franklin, Fabíola, Orcione e Lucília, amigos das Ciências Sociais sempre presentes. À Maria Clara, um passarinho de vizinha. À Fernanda e Edwiges, por fazerem das segundas e quartas dias mais divertidos. À Bia Basto, por ter sido a primeira a me ver como cientista social. Aos professores do PPGCSO, especialmente Dmitri Cerboncini, Leonardo Andrada, Raul Magalhães, Marcelo Camurça, Marta Rocha, Beatriz Domingues e Eduardo Condé. Ao Pabeto, meu primeiro orientador. À Mayra Guedes, eterna vizinha. Ao André Schopps, por sempre “dar um jeito”.

A Mamen, por haberme enseñado lo que es ser profesor. A Paqui y Andrés, por habernos acogido en Salamanca con mucha alegría. A Nínes y José Ramón, la más grande de las pandillas. A Sebastián, por las cañas, vinos y tapas en medio a los estudios doctorales. A Flori, por toda la ayuda y amistad. A Ascensión, por la belleza del arte. A los queridos amigos del Club de Lectura de la Casa de Las Conchas, por tanto que he aprendido con vosotros.

À Biblioteca Casa de las Conchas, Biblioteca Gabriel y Galán, Biblioteca Torrente Ballester, Biblioteca de la Facultad de Historia y Geografía (USAL), Biblioteca del campus Francisco de Vitoria (USAL), Biblioteca de los Dominicos (Convento de San Esteban), à Biblioteca da UFJF, sem as quais essa pesquisa teria sido impossível.

À Universidad de Salamanca, especialmente na figura de Iván Llamazáres e José Manuel Santos Pérez, por terem me recebido e orientado.

Ao Rodrigo Rodrigues, por ter aberto o caminho para Salamanca. À Sílvia Fonseca, Malu e Gabi, pela alegria. Aos amigos que fizemos em Salamanca.

Aos colegas de doutorado, especialmente Flávio, Mariza e Aninha, não sabem o quanto aprendi com vocês. Aos colegas de graduação, Allana, Matheus Vitorino, Matheus das Dores, Daniela Amorim, Juber Pacifico, Isa e Carolina Doro, não sabem o quanto aprendo com vocês.

Ao PPGCSO; a todos os funcionários da UFJF, incluindo os terceirizados. Aos meninos do xerox e da cantina do ICH. À CAPES, pelo financiamento da pesquisa em todas as suas fases.

Enfim, a todos os brasileiros que gritam “Fora, Temer”, que não compactuam com o golpe e sonham com um país mais justo.

*“Se a palavra de Deus é tão eficaz e poderosa, como
veremos tão pouco fruto da palavra de Deus?”*
Sermão da Sexagésima - Padre Antônio Vieira.

RESUMO

A partir de uma pesquisa bibliográfica, faz-se uma leitura dos sermões de Antônio Vieira, principalmente naqueles proferidos durante o seu período missionário no Maranhão, 1653-1662. Parte-se do princípio de que a filosofia neotomista, principalmente através de Francisco Suárez, emerge ao revitalizar a tradição ibérica, abalada por uma série de questionamentos à cosmologia cristã-católica e a sua noção hierárquica do mundo. Vieira desponta com sua prédica barroca em um propósito messiânico que anuncia Portugal como o grande reino salvador da humanidade. Inserindo o profetismo vieiriano na órbita do neotomismo, pode-se entender a sua atuação missionária como algo a afirmar e reforçar a ideia da tradição ibérica pela expansão dos domínios do reino português, bem como da forma de vida lusitana. Porém, ao se deparar com a população colonial, Vieira percebe que sua retórica não surte o efeito desejado. Do otimismo quanto ao inevitável fim português de condução da humanidade ao reino dos céus, através da propagação da palavra de Cristo, tem-se a resignação e o conseqüente lamento quanto à perda de uma infinidade de almas em pleno território colonial. Esse dado pode ser claramente visto em seus sermões. Ademais, partindo-se do princípio de uma hermenêutica filosófica, e do lugar ocupado pela retórica na construção de uma coletividade, conclui-se que a própria rejeição às palavras de Vieira sinalizam para uma semelhante rejeição da população colonial à tradição ibérica.

Palavras-chave: Antônio Vieira, retórica, barroco, neotomismo.

ABSTRACT

From literature research, it is a reading of the sermons of Antonio Vieira, especially those pronounced during his missionary period in Maranhao, 1653-1662. It starts from the principle that the neo-Thomistic revival philosophy, mainly through Francisco Suárez, emerges to revitalize the Iberian tradition, weakened by a series of questions to the Christian Catholic cosmology and its hierarchical sense of the world. The Jesuit emerges with its Baroque sermon in a Messianic purpose announcing Portugal as the great kingdom savior of mankind. Entering Vieira's prophecy in Neothomism orbit, one can understand their missionary work as something to affirm and strengthen the idea of Iberian tradition by expanding areas in the Portuguese kingdom and the form of Lusitanian life. But when Vieira is faced with the colonial population realizes that his rhetoric does not produce the desired effect. The optimism about the inevitable Portuguese destination driving humanity to the kingdom of heaven by spreading the word of Christ, ends and in its place there is the resignation and subsequent regret for loss of a multitude of souls in full colonial territory. This data can be clearly seen through his sermons. Moreover, starting from the principle of philosophical hermeneutics, and the place occupied by the rhetoric in building a community, it is concluded that the very rejection of Vieira's words indicate for a similar rejection of the colonial population of Iberian tradition.

key words: Antônio Vieira, rhetoric, baroque, Neothomism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. UM BREVE HISTÓRICO.....	18
2. A TERRA DOS CONFLITOS.....	34
3. O ALTO DO CÉU.....	51
3.1.O estado das artes.....	60
4. A BUSCA PELA MEMÓRIA DE DEUS.....	80
4.1.Drama trágico e resignação.....	81
4.2.A busca pela memória de Deus.....	88
4.3.O mundo desejado: uma alegoria do maravilhoso.....	96
4.4.Vieira e a construção alegórica.....	104
5. OS SERMÕES COMO ESPERANÇA.....	119
6. AO RÉS DO CHÃO.....	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	173
ANEXO – Cronologia de Antônio Vieira.....	185

INTRODUÇÃO

O mundo para a Ibéria do século XVII se revela como algo extremamente complexo. A necessária afirmação da palavra e vontade de Deus são imprescindíveis. E o homem daquele tempo as busca incessantemente. Porém, a perfeição divina se apresenta a este homem de modo abstruso, necessitando de intérpretes claramente qualificados para a tornarem compreensíveis, sabendo, então, como devem caminhar.

Antônio Vieira surge como alguém habilitado nessa exegética atividade de interpretação dos mistérios, traduzindo a bondade suprema e fazendo-a entendíveis para os seres humanos comuns. Sua atuação missionária caminha exatamente neste sentido, o de ser porta-voz de “como o mundo deveria ser”. Os homens comuns, como os colonos, por si só, devem justamente seguir este caminho da suprema bondade, atendendo assim aos chamados preceitos fundamentais do cristianismo.

O Brasil, bem como toda a América, surge como algo novo no horizonte europeu ao longo dos séculos XV, XVI e XVII. E a esse novo alia-se um conjunto de dilemas quanto à forma como tudo era compreendido até o presente momento. A resposta, no caso, pensando na tradição católica – e mais especificamente, na tradição ibérica – vem através de seu reforço e afirmação enquanto uma forma de se compreender o mundo. Assim é que tentar-se-á assimilar esta nova sociedade em formação, nas terras coloniais, na até então conhecida história da humanidade.

A atuação missionária de Antônio Vieira, na presente tese, deve ser percebida sob esse prisma. O jesuíta, com seus sermões, tenta aproximar a verdade de Deus à sociedade colonial, conferindo-lhe um sentido e uma razão de ser. Seus sermões tornam-se a constante tentativa de afirmação da Ação Criadora, cimentando o terreno no qual os próprios colonos devem compreender a si mesmos. E é nesta investida, coalhada de conflitos, de dilemas, desenhando, portanto, uma complexidade extrema, em que são elaborados muitos dos principais sermões do célebre inaciano, bem como o princípio de sua obra profética.

Ao longo das próximas páginas, verificar-se-á que o impacto disso tudo está presente como uma marca na vida de Vieira, mesmo depois, quando permanece preso em Portugal, aguardando julgamento e condenado pelo Santo Ofício, vivendo, posteriormente, alguns anos na Itália em busca do perdão papal para, ao final, retornar ao Brasil e viver os últimos anos de sua vida.

E os sermões de Vieira, aqueles sermões pregados durante o período missionário, revelam muito desses conflitos com os quais se deparou. A vida colonial, mais complexa do que imaginava antes de voltar da Corte, em 1653, apresentar-se-á como um gigantesco desafio que, a despeito das dificuldades, nunca abalaram a sua certeza quanto ao glorioso destino do reino de Portugal. Arrisca-se a dizer que, contrariamente, em um cenário barroco-ibérico no qual o catastrófico é sempre considerado no horizonte, talvez esta certeza tenha se reforçado, alimentando mais ainda o seu messianismo lusitano.

Medir com precisão todas estas questões implica levar em conta o preceito filosófico fundamental na Ibéria do XVII, bem como o dado Barroco. Quais os efeitos disso na colonização do Brasil? Qual o formato adquirido por estes elementos durante a investida colonial, especialmente através da ação missionária de Vieira? Estes são alguns dos pontos a serem abordados nas páginas seguintes.

Diante desse quadro, o primeiro capítulo faz uma pequena incursão histórica, pautada sobretudo pela constituição da personalidade de Vieira. Assim sendo, em seus parágrafos revisita a sua origem e formação intelectual, centrando na ideia de unidade buscada em seus sermões – tema controverso, rico em especulações que contagiaram a academia com a ideia de uma figura controversa e até mesmo paradoxal. Os autores invocados em *Um breve histórico* cimentam o terreno para a consideração do dado neotomista e a sua polimorfia na ação retórica vieiriana.

Ainda que os temas tratados por Vieira sejam inquestionavelmente vastíssimos, a tônica é uma só: a unidade por meio de uma terra cristã em construção, guiada pelo grande reino de Portugal. A percepção quanto a este fato, no entanto, somente se faz possível a partir do momento em que se toma como orientação o elemento barroco, bem como sua formação neotomista. Vieira, polimórfico nos dizeres de alguns de seus estudiosos, seja em Portugal ou no Brasil, atuava com uma determinação rumo à constituição do chamado Quinto Império, expressão máxima da grandiosidade daquela pequena parte da Península Ibéria para toda a doutrina Cristã, para toda a humanidade.

Ao longo de sua vida, então, seus sermões – bem como suas obras teológicas, bem mais escassas, porém, dignas de consideração – guardam em seu interior a preocupação com a constituição do Portugal salvador, a resgatar a humanidade de sua impureza, de sua condenação, guiando-a pela mão ao sonhado universo cristão, ao lado de Deus. O sentido para isso é construído paulatinamente, através de reflexões advindas

de suas experiências que, progressivamente, sendo vitórias ou derrotas, vão adquirindo um significado próprio, ao longo de suas prédicas.

A certeza, então, fulgura como ponto central. E tal segurança exigia constantemente a justificativa de derrotas, de imprevistos, enfim, de dificuldades para a universalização da cristandade lusíada surgidas no mundo. É esta elaboração sem fim que consiste em seu artifício barroco tão evidente nos sermões – não mais apenas um estilo. E, de todas as dificuldades encontradas, sua experiência missionária, atenta para a salvação do Novo Mundo – enquanto um prolongamento de Portugal – se mostra frutífera fonte de experiências e, proporcionalmente, frondosa em termos de elaboração intelectual e contextualização, sempre positiva para a cristandade. E aqui é que começa a se esboçar uma forma singular de seu neotomismo.

A essa altura, tal como evidenciado no capítulo seguinte, *A terra dos conflitos*, a Igreja e a Coroa portuguesa se confundiam em sua investida colonial. O padroado é o elemento máximo dessa fusão, demonstrando de maneira clara como uma cosmovisão, cuja forma mais acabada se encontra na doutrina católica, orienta a ação humana, mesmo em seu sentido mais político. Ou seja, toda a interpretação social e mesmo política a ser feita no interior da colônia tenderia a seguir os princípios coroados pelo neotomismo enquanto filosofia e única alternativa para a explicação e justificativa do papel do cristianismo nestes tempos.

À conquista, portanto, tem-se a evangelização. Não faz mais sentido deixar os habitantes do Brasil abandonados à sua própria sorte, ao seu desmundo. A ação missionária, então, ganha contornos mais do que puramente religiosos, pois seria através dela que a inserção do homem do Novo Mundo no cristianismo seria possível. A evangelização, neste caso, representaria a conversão de uma forma de vida a uma outra forma de vida, cristã e, portanto, afeita aos princípios claramente afins à Ibéria daquele tempo – porta-voz da Igreja Contra-Reformada, por si só, uma resposta aos desafios impostos pelo mundo.

A existência de conflitos naquele mais que isolado mundo do Maranhão e Grão-Pará era natural. São conflitos a demonstrar os diferentes interesses na apropriação da terra e a sua conseqüente exploração, valendo-se, para tanto, de todos os recursos disponíveis, inclusive os humanos, com a seguida escravização dos indígenas. As ordens religiosas, desde o princípio ali presentes, refletiam estes conflitos. Aliás, seriam elas uma lente social, tendo em vista a sua constante intervenção nas disputas, tomando partido de um lado ou de outro, garantindo uma voz institucional aos interesses manifestados.

E os jesuítas chegam ao Norte do Brasil. Vieira chega ao Norte do Brasil. Tem diante de si esses questionamentos advindos da grande instabilidade de uma sociedade estranha a constituir suas próprias regras. Naquele momento, são os jesuítas que, preocupados com a construção de uma realidade afim ao catolicismo restaurado do neotomismo identificam o indígena não como uma ameaça, mas como um ente capaz de encontrar a verdade na palavra de Deus. Sua conversão ao catolicismo não pode ser superficial, mas, antes de qualquer coisa, deve guardar em seu interior muito de convicção na fé cristã.

A aparentemente simples possibilidade de enxergar um ato reflexivo nos nativos, por si só, já representava um grande avanço da visão católica sobre os indígenas. E, tal como o capítulo demonstrará, isso dará a tônica do embate entre os colonos e jesuítas, o principal desafio de Vieira em sua ação missionária. É preciso que fique claro aqui que essa preocupação com o indígena, esboçada por meio da questão do *dominium*, não é puro capricho dos inacianos. Sua essência reflete a imprescindível concepção do reino cristão à vista, bem como a urgência da salvação de almas a comporem a esquadra cristã-salvadora de Portugal a conduzir a humanidade. Portanto, o debate em torno do indígena, ao fim e ao cabo, guarda muito desta perspectiva, desse embate entre concepções de mundo. Compreende-se então a fertilidade dos argumentos messiânicos a se desenvolverem nas prédicas vieirianas, muitas delas dirigidas aos colonos.

O capítulo seguinte, *O alto do céu*, apresenta um panorama sobre o neotomismo, arrolando alguns dos principais traços de seu desenvolvimento. A premissa inicial é a da necessária reconstrução, ainda no século XVI, do princípio objetivo e moral sustentado originalmente por Tomás de Aquino. Como já mencionado, os tempos são favoráveis a um intermitente questionamento quanto à cosmologia cristã-católica e o princípio da segurança de um mundo como constituído pela ação divina – e sua constante intervenção neste mundo.

Neste caso, a ideia é explanar sobre o cenário ideológico no qual pertence Antônio Vieira. Centrando-se neste princípio moral objetivo, opta-se por restringir-se a uma análise da obra de Francisco Vitoria, reconhecendo, porém, a complexificação da premissa neotomista com autores outros, principalmente através da filosofia de Francisco Suárez. Vieira, como retórico e barroco, tenta erguer um mundo cristão no Brasil colonial a partir de uma orientação fundamentalmente neotomista. Os seus sermões, ainda mais diante dos desafios oferecidos pelo universo da colônia, representam essa constante aproximação com uma premissa original do cristianismo.

Não se trata de uma manifestação subjetiva, unilateral – à maneira como a modernidade concebe a ideia de indivíduo. Em sentido oposto, Vieira ergue retoricamente o cristianismo enquanto norte, construindo um preceito moral elementar para a consideração da vida na colônia. Em nenhum momento há arbitrariedade em sua ação como retor, mas, contrariamente, uma afirmação de algo maior, a ordenar a ação humana. O debate em torno do *dominium*, no presente caso, é retomado enquanto artifício para que seja percebido o tipo de relação que os homens, na colônia, estabelecem com o ser humano de modo geral. Boa parte da reflexão – e o resgate de alguns dos principais autores que pensaram o neotomismo na atualidade demonstra isso – sinaliza para essa problematização.

Ou seja, o neotomismo, em seu constante esforço teórico, desenha o mais alto céu, apresentando ao mundo uma perfeição e bondade vistas somente através de Deus. Vieira retoma justamente esta premissa do neotomismo em sua prédica, tentando construir este alto céu ao rés do chão, enfrentando os desafios apresentados na vida mundana, ainda mais em um mundo que, a princípio, rejeita alguns dos princípios fundamentais do cristianismo em nome da pura sobrevivência – tal como o universo do Maranhão Colonial.

O contraste entre estas duas extremidades, então, suscita o grande drama vivido por Vieira em seus sermões. É um drama barroco, consolidado sobretudo, pelo choque da certeza de uma verdade que deveria ser seguida pelos homens – pois seria o único caminho para a felicidade – com aquilo que seria a sua plena negação, fruto de uma arbitrariedade dos agentes coloniais, indiferentes quanto ao destino dos indígenas, ansiosos por sua escravização – a despeito das determinações legais da Coroa e dos apelos do catolicismo.

Neste comenos, o capítulo *A busca pela memória de Deus* ressalta algumas das principais características do Barroco, fundamentalmente, do Barroco Ibérico. Este, vivo nos sermões de Vieira, presume o inevitável cataclisma do mundo e o sofrimento da humanidade. A visão sobre o Barroco, no presente caso, exige um olhar mais atento para os séculos XV, XVI e XVII, de modo a permitir que se veja este movimento do espírito humano não apenas como agente transformador da humanidade, mas, acima de tudo, como sintoma dos duros tempos vividos.

Mas, no interior deste Barroco, diante da força motriz da tradição, sobretudo da tradição ibérica, reanimada pela filosofia neotomista, há uma força positiva a induzir o homem ao movimento. E este movimento o conduz a uma direção restauradora,

retomando a verdade do cristianismo e, no caso vieiriano, da possibilidade de salvação da humanidade via Portugal. A alternativa, como cristãos, é o embate. Aos homens, então, resta posicionarem-se diante das dificuldades, tentando constantemente a sua superação.

Porém, essa característica ação do homem barroco, espelhado sobretudo em Vieira, não necessariamente indica a negação do sofrimento. Pelo contrário, esse sofrimento faz parte de sua trajetória cristã, do caminho em direção à glória. Não seria possível caminhar descalço sem, contudo, sentir os cacos de um mundo destruído lhe espetando as plantas dos pés. E, neste caso, deve aceitar, pois a recompensa virá posteriormente. Ademais, a grandeza de Portugal é tamanha que faz com que a superação de tais desafios não seja algo mais do que normal.

Eis como Vieira ergue o discurso de que Portugal triunfará. Os desafios encontrados em sua ação missionária, principalmente a negação dos colonos quanto à ideia da tutela jesuíta dos indígenas, esquadrinham os traços de sua lusofonia. Os obstáculos a serem superados por este Portugal se iniciam no interior de seu próprio reino, em sua principal colônia, com os seus próprios súditos. Nada poderia ser mais doloroso. No entanto, é uma dor que, enquanto sentimento, alimentará a sua retórica, conferindo combustível à sua argumentação favorável à defesa dos indígenas. No sermão vieiriano, o destino de Portugal tem contornos sólidos. Constrói-se como algo único, seguro, cabendo aos homens aceitá-lo – ou não.

O futuro de Portugal – e de toda a humanidade – já escrito e transformado em história, torna-se, portanto, uma memória antes mesmo de acontecer. Seu conhecimento, bem como sua inevitabilidade, inscreve esta memória no cotidiano lusitano. Por sua vez, o homem buscaria constantemente ao seu Criador, tentando salvar a si mesmo em sua memória. Essa é a solução para a sobrevivência de sua tradição, bem como o sentido para a sua existência, principalmente quando se está diante de um conjunto de circunstâncias a questionarem a sua forma de ser.

E o futuro português, de tão reproduzido, vivendo em uma espécie de memória popular, é contado como se fosse um passado vivido recentemente. A segurança quanto a tal destino estimula Vieira em sua retórica, em seu movimento retórico, construindo alegorias a configurarem uma esperança para a sociedade de seu tempo. O capítulo quinto, *Os sermões como esperança*, versam justamente sobre isso.

Mas, para a elaboração de seus argumentos retóricos, Vieira recorre justamente à filosofia neoescolástica, apresentando alguns dos seus principais fundamentos. É o neotomismo, com sua certeza na reconstrução de um mundo próximo

a Deus, próximo à perfeição de Deus, despertando a fé humana, mobilizando a sua crença, quem fornece o aparato para a avaliação de seu misticismo e a tentativa de reprodução da maravilha divina na Terra – e, no caso, em um território sumamente hostil para a ação cristã-católica, como no caso do Brasil colonial.

Tal esperança, viva no sermônário vieiriano, respira esse futuro glorioso como a ponte de salvação em meio a diversas agruras. Ou seja, o presente e todas as dificuldades vividas pela humanidade, todos os desafios interpostos à ação do homem cristão no mundo, não são desconsiderados. Pelo contrário, o dado dramático do Barroco, mencionado no capítulo anterior, ao final, funciona como uma espécie de motor a mobilizar uma energia retórica a evocar a necessária superação dos desafios, tendo em vista que a chegada à glória é inevitável.

Contudo, o Barroco e a retórica requerem um viés pragmático – essa constante consideração dos desafios mundanos. A grande questão é a de que o mundo colonial se faz excessivamente forte, pujante, com os obstáculos adquirindo uma importância gigantesca a ponto de abalar a certeza quanto à salvação dessa sociedade do Brasil colônia. O capítulo 6, *Ao rés do chão*, através da apresentação de diversos fragmentos dos sermões vieirianos, deixa evidente o contraste com o mais alto céu, vivenciando anteriormente, pela certeza de uma moral objetiva advinda do neotomismo.

Os desafios da sociedade colonial, constantemente ofendendo os entendimentos de Vieira e, conseqüentemente, dos jesuítas sobre a forma como deve ser conduzida a evangelização dos índios, insinuam uma espontaneidade dessa sociedade, como se se quisesse seguir um caminho diferente àquele destinado a todo Portugal. O inaciano, então, vive o drama em seus sermões ao ver que essa parte portuguesa não encontrará a almejada salvação. Contrariamente, deseja viver à parte, em um mundo a conter suas próprias regras, independentemente de qualquer orientação religiosa, pois as exigências de vida os fazem considerar, primeiramente, não o mais alto céu, mas o rés do chão.

E é vivendo ao rés do chão que vivem sofrendo, tal como constatado por Vieira, em sua consideração quanto à forma religiosa a comandar a sua própria vida, o catolicismo reformado. O destino de Portugal não será alterado. A salvação dos colonos, porém, está comprometida. Nada mais natural que um missionário, como Vieira, sofrer por isso. E, novamente, é um sofrimento barroco, sustentado pelo próprio drama característico do Barroco. Suas energias criadoras, manipuladoras de artifícios e criadora de alegorias para justificar toda uma forma de ser, voltam-se agora para tais sofrimentos,

descrevendo lamentos, ao mesmo tempo em que traça um destino para a sociedade que ali está em formação, a sociedade brasileira.

1. UM BREVE HISTÓRICO

[...] porque, como os apóstolos iam pregar a todas as nações do mundo, muitas delas bárbaras e incultas, haviam de achar os homens degenerados em todas as espécies e criaturas; haviam de achar homens-homens, haviam de achar homens-brutos, haviam de achar homens-troncos, haviam de achar homens-pedras. E quando os pregadores evangélicos vão pregar a toda criatura, que se armem contra eles todas as criaturas? Grande desgraça! Mas ainda a do semeador de nosso Evangelho não foi maior. A maior é a que se tem experimentado na seara aonde eu fui, e para onde venho. Tudo o que aqui padeceu o trigo, padeceram lá os semeadores. Se bem advertides, houve aqui trigo mirrado, trigo afogado, trigo comido, e trigo pisado. Trigo mirrado: *Natum aruil, quia nom habebat humorem*; trigo afogado: *Exortae spinae suifocaveruni iíud*; trigo comido: *Volucres coeli comederuni ilud*; trigo pisado: *Concuícatum est*. Tudo isso padeceram os semeadores evangélicos da Missão do Maranhão de doze anos a esta parte (OCPAV, I, pp. 20-21).

Em 1653 Vieira chega ao Maranhão como semeador. Sua missão, pregar a palavra de Deus. Não por acaso, com a habilidade de artificioso retórico, compara-se, como missionário, aos apóstolos. Quando prega o Sermão da Sexagésima, ao qual pertence o fragmento acima, o faz na corte portuguesa, em 1655, quando se dirige ao seu amigo pessoal, o monarca D. João IV, em busca de auxílio para a Missão. Apresenta como dificuldade não apenas a conversão do gentio, mas, fundamentalmente, seus conflitos com os próprios colonos, a maioria portugueses. O motivo do impasse gira sempre em torno do direito à escravização ou não do indígena.

Como diz o próprio fragmento do *Sermão da Sexagésima*, os jesuítas encontram homens de todo tipo. Encontram até mesmo aqueles que voltam contrariamente à própria missão que seria para o seu bem. Assim é o Maranhão Colonial. Vieira, diante das dificuldades impostas por estes mesmos homens, aos quais, segundo a prédica, tanto se dedicaria, volta-se para a maior autoridade secular, o rei de Portugal, em busca de auxílio. A degenerescência do homem colonial se mostra a maior das dificuldades para a pregação.

Os jesuítas, como se sabe, são contrários ao cativo do nativo. Eles constituiriam a base para a formação de um reino cristão católico que, aliás, no entendimento de Vieira, a profecia anuncia como sendo guiado por Portugal. Esse dado, de suma importância, contribui para que se veja a missão maranhense como uma tópica elementar na ação jesuítica, pois faria parte de um enorme projeto celestial. Vieira, com

os seus sermões, ao longo do tempo, tenta demonstrar como contrariar os inicianos em sua ação seria contrariar as ordens de Deus.

Portugueses na Europa, portugueses na África, portugueses na Ásia, portugueses na América, e, em todas estas quatro partes do mundo, com portos, com fortalezas, com cidades, com províncias, com reinos, e com tantas nações e reis, tributários. Houve algum filho de Noé, houve alguma nação outra nas idades, por belicosa e numerosa que fosse, e celebrada nas trombetas da fama, que se dilatasse e estendesse tanto por todas as quatro partes da terra? Nenhuma. Nem os assírios, nem os persas, nem os gregos, nem os romanos. E por quê? Porque esta bênção, esta herança, este morgado, este patrimônio era só devido aos portugueses, por legítima sucessão de pais e avós, derivado seu direito de Noé a Jafé, de Jafé a Tubal, de Tubal a nós, que somos seus descendentes e sucessores¹ (OCPAV, XV, p. 10).

O expansionismo lusíada, então, inscreve-se em uma lógica superior, presumindo uma organização celestial do mundo, constituindo-o como uma comunidade perfeita, marcada pela comunhão em Cristo – algo possível, na História, por meio da ação portuguesa. Os sermões de Vieira seriam como uma hermenêutica das inscrições sobre esse desígnio, dando indicações do caminho a ser seguido pelos homens em direção à realização do que está escrito e previamente determinado por um mundo perfeitamente concebido na Criação. No universo vieiriano, seguir os sermões, então, representaria seguir tal premissa tão cara ao cristianismo do século XVII apresentado pelos portugueses.

Logo, por tal princípio, nenhuma terra seria algo perdido no mundo. Tampouco o Maranhão. Tudo estaria inscrito no projeto divino, para a salvação, tal como visto no profetismo vieiriano. Todos os homens, enquanto criaturas, teriam o direito de salvação. Quem teria compreendido isso melhor do que ninguém, na barroca configuração lusitana do mundo cristão do século XVII, seriam os jesuítas, especialmente Antônio Vieira. Ele, neste caso, toma para si a capacidade de interpretação das Escrituras. Capacidade esta, em seu entender, inabalável, mesmo nos momentos mais críticos de sua trajetória religiosa-missionária-política, quando, por exemplo, foi processado pelo Santo Ofício.

¹ *Sermão Gratulatório e Panegírico*, pregado em dia de Reis, 1669, em ação de graças à filha de D. Pedro, rei de Portugal, 1669. Atentando para a data do sermão, neste momento, Vieira já teria sido julgado pelo Santo Ofício – depois de quatro anos de prisão em Portugal, estando perto de viajar para Roma, em busca do perdão papal. Ainda assim o jesuíta tinha certeza absoluta quanto à missão especial de Portugal para o mundo.

Eis o motivo da atenção especial de Antônio Vieira para o território brasileiro. Independente do motivo pelo qual abandona o reino, em 1652², parte com a segurança da construção de um império, o V Império³, sendo Portugal o reino chave para a sua realização. Portanto, cada território é um território repleto de almas para serem salvas⁴. E os portugueses são os grandes artífices dessa missão, da constituição de um imenso reino português no mundo. Seu messianismo, sem sombra de dúvidas, acentua o aspecto da aproximação de Deus ao mundo, fato tão desejado pelos homens do barroco século XVII. Vieira vê, então, a sua missão como algo singular, especial, de grande responsabilidade para toda a humanidade.

Era 06 de fevereiro de 1608 quando Antônio Vieira nasceu em Lisboa. Seus pais, o alentejano Cristóvam Vieira de Ravasco e a lisboeta Maria de Azevedo, embora vivessem às proximidades com a fidalguia, especialmente os Condes de Unhão, eram modestos de origem⁵. A fidalguia à família Vieira de Ravasco teria sido concedida pelo

² Não há um consenso, entre os seus biógrafos, sobre os motivos que levaram Vieira a abandonar o reino de Portugal, rumo ao Maranhão. De fato, o desejo de Vieira quanto ao propósito missionário sempre se mostrou presente, desde os tempos de noviço no colégio dos jesuítas, na Bahia. Todavia, a grande amizade com D. João IV gera dúvidas quanto à sua partida ter sido voluntária ou não. João Lúcio Azevedo, o principal dos biógrafos, aposta na falta de prestígio político no reino português, junto à autoridade real. Mas, não contraria a ideia da plena adaptação do célebre jesuíta à condição de missionário (AZEVEDO, 2008). André de Barros, um dos primeiros a relatar a vida de Antônio Vieira, descreve o pormenor da vocação missionária como motivação última para o seu retorno aos trópicos (BARROS, 2008). De todo modo, talvez seja mais interessante apropriar-se da ideia de que existe algo a ser feito por Portugal, segundo o entendimento do próprio Vieira. Independente do lugar onde esteja, diante da neotomista certeza da organização divina do mundo, o personagem central desse estudo admite o seu destino e suas motivações como algo a ser aproveitado sempre em prol da *lusitanidade*, consoante anuncia a tônica messiânica de sua obra e a certeza do mistério e do sacramento no mundo (PÉCORRA, 2008).

³ Conforme destaca João Lúcio Azevedo, a ideia do V Império, que constituiria a chave interpretativa de seu *História do Futuro* (VIEIRA, 2005), já se encontra desenhada quando Vieira parte para o Brasil em 1653 (AZEVEDO, 2008). Na verdade, Vieira já esboça um sentido profético antes mesmo de partir para a corte, em 1641, conforme demonstram alguns dos seus sermões (VIEIRA, 2008). Thomas Cohen, todavia, atenta para o fato de que a experiência na missão maranhense foi definitiva para a realização de sua obra profética, para o desenvolvimento de sua ideia messiânica. Portanto, talvez daí seja possível compreender um pouco do barroco tom utilizado pelo pregador na construção de seu discurso profético, pois, olhar para a sua atuação missionária, no Maranhão, implica olhar para a infinidade de conflitos enfrentada pelo pregador jesuíta. O drama de sua pregação, neste caso, acentua-se a partir dessa vivência no norte do Brasil. Porém, sua certeza quanto à constituição de uma história para o futuro nunca se abala (COHEN, 1998).

⁴ Como pode ser visto no *Sermão da Quinta-feira da Quaresma*, pregado na Igreja da Misericórdia, em Lisboa, em 1669: “Que o gentio corra sem freio após os apetites da carne, que o gentio siga as leis depravadas da natureza corrupta, cegueira é, mas cegueira de olhos fechados [...]” (OCPAV, IV, p. 94). Pregado em momento em que Vieira, após ter sido julgado pelo Santo Ofício, reafirma a certeza quanto ao projeto missionário português e a necessidade de salvação do nativo.

⁵ Contrariamente ao que diz o seu biógrafo André de Barros (BARROS, 2008), conforme destacado por João Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 2008). É interessante fazer, ainda, um adendo ao fato de recentemente Ronaldo Vainfas ter lançado uma biografia sobre Vieira (VAINFAS, 2011). Porém, embora bastante consistente, o trabalho de Vainfas se concentra muito mais na relação do jesuíta com o monarca português, bem como de sua importância na corte portuguesa, tal como salientado pelo seu próprio autor, na busca do estabelecimento de um foco. Consequentemente, de maneira geral, não há a delimitação de aspectos propriamente filosóficos quanto à constituição da personalidade do inaciano e a forma em como isso

próprio D. João IV, quando da proximidade com Vieira e de seus serviços diplomáticos – e de conselheiro político – prestados à corte lusitana. Segundo Azevedo, embora incerto, Vieira teria uma ascendência africana. Mas é algo difícil de ser precisado. Boa parte dos questionamentos quanto à sua origem vieram à tona na década de 1660, quando do processo movido pelo Santo Ofício, tentando encontrar supostas origens cristãs-novas do célebre inaciano, sem, contudo, qualquer precisão na investigação⁶ (VIEIRA, 1957).

O histórico de sua família está repleto de serviços ao reino de Portugal. Seu avô materno teria sido armeiro da Casa Real. E Cristóvam Ravasco serviu nas armadas, tendo sido “escrivão das devassas dos pecados públicos da cidade de Lisboa” (AZEVEDO, 2008, tomo I, p. 21). Em 1614 toda a família parte para a Bahia. A sede do reino tinha praticamente um aspecto de corte, tendo em vista a permanente assistência do governador geral, além da presença de toda uma estrutura eclesiástica. Entretanto, a vida intelectual nessa parte da colônia estava praticamente toda restrita ao colégio dos jesuítas.

Em 1623, após a resistência dos pais ante a negação quanto à carreira na Companhia de Jesus, Vieira foge para o colégio, sendo recebido pelo reitor de então, o padre Fernão Cardim. No dia seguinte, ao conseguir a aprovação dos pais, inicia o noviciado. Apenas três anos depois redigiria, em latim, a “Carta Ânua ao Geral dos Jesuítas”, em Roma, uma espécie de relatório sobre o biênio anterior que exige extrema minúcia e absoluto domínio do idioma em sua concepção. No final de 1626, princípio de 1627, muda-se para Olinda, onde inicia o ensino da retórica no colégio daquela cidade. Os anos passam tranquilamente com as atividades corriqueiras no colégio dos jesuítas, até que em 1634 se ordena sacerdote. O que se tem, de fato, durante todo este período é a construção da figura de um dos mais célebres jesuítas da história. E é importante que se tome a formação de sua personalidade pela doutrina inaciana, sempre fiel a ela, durante o restante de sua longa vida. João Lúcio Azevedo é enfático ao afirmar que toda “a vida intelectual de Vieira, com os voos do seu gênio, desvairado às vezes, coube dentro da ortodoxia da Ordem” (AZEVEDO, 2008, tomo I, p. 47).

interfere diretamente em sua ação missionária, tópica muito mais proveitosa, em uma biografia, para os estudos aqui apresentados.

⁶ Seus inimigos, no Maranhão, acusavam-no de ter sido “batizado de pé”, como no costume judeu durante o processo de conversão ao cristianismo (VIEIRA, 2003). A desconfiança, grave para a época, imperou sobretudo no reino, em grande medida pela insistência de Vieira no diálogo com os cristãos-novos, que, como se sabe, teriam o capital para a construção da Companhia das Índias Ocidentais, idealizada pelo amigo pelo jesuíta. Ademais, entre os anos de 1609 e 1612, Cristóvam Ravasco viveu no Brasil, longe da família, em serviço aos Condes de Unhão. Maria de Azevedo se recolheu em casa com o seu, então, único filho. Teria sido ela a sua alfabetizadora. O fato levantou dúvidas do Santo Ofício, pois, segundo consta, era incomum o conhecimento das letras entre as mulheres cristãs, sendo, todavia, menos raro entre as judias e cristãs-novas.

A despeito de toda a complexidade da personalidade de Vieira, das aparentes contradições geradas por sua inquietante ação no mundo, Pécora diria que se trata, ao final, de uma manifestação plenamente homogênea do jesuíta, visível ao se olhar para a sua eterna preocupação quanto ao mistério e o Sacramento – o mistério da palavra de Deus, a sua vontade ante os homens, e o sacramento enquanto possibilidade de aproximação entre Criação e Criatura, revitalizando o encantamento do mundo cristão. Como será visto posteriormente, sua trajetória é marcada por este tópico, a despeito da abundância de sermões.

Obviamente, os temas dos sermões são igualmente variadíssimos, bem como a diversidade dos locais e situações em que pregou. Há sermões destinados aos escravos, lembrando-lhes de seus trabalhos e dos motivos de sua escravização⁷. Há sermões a versarem sobre a invasão holandesa⁸. Pensando em sua atuação missionária, de maior interesse para este trabalho, há sermões que preparam a missão, em uma entrada mata a dentro em busca dos indígenas, para serem salvos pela palavra de Cristo⁹. Foram pregados, também, sermões a comemorarem datas sacras ou cerimonial de morte¹⁰. É possível, ainda, encontrar sermões pregados diante da convocação das cortes do período inicial do governo do primeiro rei bragantino¹¹. Existem, ainda, sermões pregados às crises advindas das disposições para o pagamento de impostos à Coroa¹². E também, ainda no âmbito do político, sermões pregados às expectativas e disputas da sucessão dinástica, bem como ao ingresso na religião, de alguma personagem ilustre da família real¹³. Ademais de inúmeros outros temas abordados pelo pregador.

As situações com as quais o célebre jesuíta se deparava o fazia ser um homem de circunstâncias. Sempre agia e, portanto, pregava, de acordo com o ambiente, com os fatos e acontecimentos que o cercavam. Estava assaz atento ao seu meio, seja na colônia, seja na corte, ou mesmo em missão diplomática. Passava da religião à política com relativa facilidade, voltando, posteriormente, à religião novamente. Travava infinitas conversas com seu amigo, D. João IV, rei de Portugal, durante o período em que foi muito

⁷ O *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa*, de 1656, é um dentre os muitos, principalmente os do Rosário.

⁸ Como no caso do *Sermão da Quarta Domingo da Quaresma*, de 1633, e o *Sermão para o Bom Sucesso das Armas de Portugal frente às de Holanda*.

⁹ O *Sermão do Espírito Santo*, de 1657, é um bom exemplo desse tipo.

¹⁰ Respectivamente, como o *Sermão do Nascimento da Virgem*, de 1657, e o *Sermão das Exéquias de D. Duarte*, de 1649, por exemplo.

¹¹ Como o *Sermão de Santo Antônio*, de 1642.

¹² O *Sermão de São Roque* é um bom exemplo dos desse tipo.

¹³ O *Sermão Gratulatório de São Francisco Xavier*, de 1695, e o *Sermão de São João Batista*, de 1644, respectivamente, são bons representantes, dentre muitos outros, desses tipos.

querido na corte – embora tenha feito inimigos em virtude de sua atuação política, claro. Porém, não é possível dizer que Vieira era um homem maleável, facilmente persuadido. Definitivamente, tinha as suas convicções.

E são as convicções de Vieira que o orientam nas mais distintas circunstâncias, balanceando o seu interesse ao mesmo tempo em que o mantinha atento. E, para conseguir compreender a importância da ideia do interesse em Vieira, faz-se necessário uma interpretação da doutrina que o rege e que, definitivamente, coordenou suas ações ao longo de toda a vida: a doutrina jesuíta, fundamentada nos princípios neotomistas, cujo maior representante filosófico foi, sem dúvida, Francisco Suárez.

Por mais que Vieira conseguisse travar diálogos intermináveis com os mais distintos interlocutores¹⁴, a sua orientação era a religião cristã católica, com a tônica do barroco de seu tempo. As circunstâncias, por mais que importantes, certamente contribuíam para a constituição da base de atuação de Vieira, principalmente se se pensar em seu viés oratório. Adentrava em tais circunstâncias a ponto de conhecê-las e fazer-se conhecível no interior delas. Mas é errado dizer que são as circunstâncias, de modo geral, as responsáveis para a composição de uma personalidade inteira, ainda mais ao se pensar em Antônio Vieira, de personalidade inquestionavelmente forte a ponto de desafiar o próprio Tribunal do Santo Ofício, guardando certezas quanto aos motivos de seu julgamento, mesmo depois de sentenciado (AZEVEDO, 2008, tomo I; PÉCORA, 2008).

O conhecimento de tais circunstâncias apenas contribuiriam para que Vieira, enquanto exímio orador, conseguisse projetar o seu pensamento para um campo distinto daquele em que foi constituído. E o seu pensamento era tão forte, tão seguro, moldado pela ortodoxia da formação jesuíta – e da forte exigência moral existente na ação inaciana propriamente dita – que conseguia penetrar nos mais distintos terrenos, fincando gavinhas a ponto de se sustentar, contrariando o interlocutor, ou levando-lhe o conhecimento de um determinado fato.

Raymond Cantel, estudioso de Antônio Vieira, se incomoda com a maneira fragmentária como é tratado homem de tão forte personalidade. Critica, então, os seus críticos, tomando-os como incapazes de realmente compreenderem o jesuíta. Cantel reconhece a multiplicidade de Vieira, sua capacidade de fixar-se em terrenos hostis, de

¹⁴ E certo é que o jesuíta encontra possibilidade de diálogo em todos. Um exemplo interessante é a proximidade com o judeu Menasseh Ben Israel, célebre hermeneuta sionista, português de nascimento, porém, estabelecido nos Países Baixos. É com ele, entre outros, que Vieira negocia a participação de capital de cristãos novos para a composição da Companhia das Índias Ocidentais, em uma missão diplomática à Holanda – o seu maior feito diplomático (AZEVEDO, 2008, tomo I).

elaborar argumentos a respeito dos mais variados temas de maneira tão segura que chega a compor sermões sobre tais temas, cada qual tendo a sua devida justificativa para a existência (CANTEL, 1960).

A polimorfia de Vieira cobra algo suficientemente sólido para lhe sustentar. Incomodado com a fragmentação do perfil do jesuíta, feita por alguns estudiosos, Cantel requisita a unidade, o ponto comum da obra vieiriana. E o elã para a constituição de uma unidade narrativa de sua vida, definitivamente apenas poderia ser encontrado em atenção ao seu profetismo, ao glorioso destino de Portugal na humanidade. Esse seria o ponto capaz de conferir solidez aos seus argumentos. A fórmula vieiriana, tendo em vista a segurança do terreno em que se encontra, pavimentado pela responsabilidade lusitana diante do mundo, toca toda a sua ação no mundo, fornecendo a justificativa fundamental para a realização das interfaces com os mais variados temas.

Em seu retorno a Portugal, definitivamente, Vieira compartilha do barroco sentimento português de reconstrução do mundo lusitano, de algo perdido no passado, mas anunciado em um futuro breve que, ainda que futuro, distancia-se do incerto, soando como fortissimamente familiar. A História segue um caminho preciso, claramente delineado pela atitude Criadora de Deus. As Escrituras não são mitologias. Representam, antes de tudo, a verdade e o caminho a ser percorrido pela humanidade. Resta, apenas, a interpretação da vontade de Deus, manifesta constantemente através dos mistérios, acessível por meio dos sacramentos¹⁵.

Se, para Thomas Cohen, a tônica profética ganha corpo em seu período missionário no Brasil, logo após abandonar a vida na Corte, isso se dá por algo de particular significar essa condição de missionário. No Maranhão fica evidente a constante tentativa de conversão dos índios – e persuasão dos colonos de não fazê-los de cativos. O elemento messiânico, segundo o autor de *The fire of tongue*, adquire o corpo que encontraria, depois, em obras proféticas, como *História do futuro* e *Clavis Phrophetarum* (COHEN, 1998). A experiência maranhense, portanto, na opinião de Cohen, é o elemento central para a formação do caráter pregador de Vieira – e não a vida em Portugal, tal como

¹⁵ Sobre a questão da História em Antônio Vieira, Manuel Cândido Pimentel escreve que “não pode deixar de ser verdadeira a História que se singulariza como narrativa dos acontecimentos divinos, escrita sob a interpretação dos textos proféticos, nos quais os desígnios de Deus se revelam, ao passo que os pais da História humana escreveram ou narraram sucessos passados sob perspectiva pessoal ou particular, com origem na exaltação dos feitos dos reinos temporais e seus titulares ou na vaidade do historiador. A História humana é, por mais misteres, a história passional de seus narradores – suas inclinações e misérias, as glórias e afetos, condicionando a interpretação dos factos” (PIMENTEL, 2008, p. 41).

assinalado em Vainfas, por exemplo (VAINFAS, 2011). A condição colonial, cuja desordem social nos termos católicos marca a experiência nesta parte do Brasil, denuncia o possível destino da humanidade quando não corretamente conduzida. E, neste caso, condução quer dizer a efetividade ou não da palavra de Deus.

A transformação do Maranhão em terra de cristãos, supunha a entrada daquela região numa nova ordem – cristã, colonial – e se realiza no cotidiano via trabalho missionário. Como diz Beatriz Catão Santos, o “Maranhão é um horizonte de expectativas que, desde o início da missão, encontrava dificuldades em se realizar” (SANTOS, 1997, p. 57). Isso porque São Luís é marcado por conflitos entre colonos e religiosos em função da disputa pelos indígenas. A chegada de Vieira, em 1653, coincide exatamente com um momento de tensão, no qual procuradores das câmaras, de São Luís e de Belém, reivindicavam junto à Coroa Portuguesa a liberdade para o exercício do cativo do gentio¹⁶ (CARDOSO, 2010).

Ainda em 1653, os procuradores das duas cidades lideraram a ocupação armada da praça de São Luís, logo após a publicação da lei que impunha a liberdade de todos os índios escravizados. Nesse contexto, em que São Luís é área de tensão entre diversos agentes sociais, receosos pelos perigos que corriam seus monopólios de produção e comercial, Vieira prega pela primeira vez nesta parte da colônia, o *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma* (OCPAV, II). Seria justamente este sermão que tocava os colonos a ponto de fazer com que Vieira creia no sucesso de sua prédica e na capacidade de reverter a situação de conflito e aprisionamento indígena a partir da retórica.

O tom utilizado por Vieira neste sermão é o de que a salvação dos colonos está diretamente ligado à liberdade dos indígenas. Beatriz Santos julga que, através do *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma* Vieira inaugura a sua atividade missionária no norte da colônia, determinando com afinco o campo de sua atuação retórica pelos anos seguintes, incluindo durante o período que vai para a metrópole, em busca de auxílio por parte da coroa para a resolução de tais conflitos (SANTOS, 1997).

Tomando Vieira como missionário, portador da palavra cristã para a salvação, pode-se pensar que a Igreja, em sua concepção, representa a sociedade perfeita – e o neotomismo evidencia isso a partir de Vitória, dando, contudo, uma nova dimensão frente

¹⁶ De acordo com Alírio Cardoso, Belém e São Luís guardavam uma certa competitividade entre si. Porém, a reivindicação pelo direito ao cativo, segundo consta, uniu as duas cidades em torno da causa, de modo a, juntos, combaterem os jesuítas, principais defensores dos indígenas (CARDOSO, 2010).

ao temporal, tal como será enunciado posteriormente. Desse modo, a missão e propagação do evangelho devem ser vistos, antes de tudo, como meios para a criação da sociedade cristã. Logo, a vida tal como se apresenta na realidade palpável, adquire uma importância gigantesca. Por conseguinte, o comportamento dos indígenas – gentios, ignorantes da palavra de Deus – e dos colonos torna-se algo central para o entendimento da ação vieiriana.

Diante disso, não se deve restringir apenas a uma avaliação de tentativa de dominação do secular por parte dos jesuítas. Existe um projeto, barrocammente constituído, e delimitado no âmbito da existência de uma “sociedade sagrada”, como referência para a formação da cristandade. O que está em jogo é a expansão do reino de Deus, principalmente se se tomar em conta o princípio vertical de construção do mundo, a conferir a certeza da existência humana enquanto criatura, conferindo sentido para a vida católica e, em especial, lusitana. O próprio homem ibérico e, claro, o português, por meio do Barroco, ergue uma espécie de narrativa em uma espécie de desesperado desejo de segurança ante o insuportável medo da possibilidade de inexistência do Criador.

[...] o projeto colonial português é identificado com a expansão do Reino de Deus. Nicolau V, na bula *Dum diversas* (1452), autorizou o rei Alfonso V e seus sucessores a conquistar as terras dos pagãos e a estes dominar e escravizar. Alexandre VI, na bula *Romanus Pontifex* (1494-1495), confirmou este direito e concedeu aos reis portugueses o direito de erigirem igrejas, capelas e lugares sagrados, bem como enviar missionários. Calixto III, na bula *Inter coetera* (1456), dava plenos poderes eclesiásticos nas terras descobertas à Ordem de Cristo, cujo chefe era o rei (SILVA, 2006, pp. 19-20).

E a permanente preocupação com a formação de uma sociedade harmonicamente cristã, nos termos neotomistas, conflui com o horizonte vieiriano. A possibilidade de essa cristandade ter o seu ápice se faria com Portugal. Jacqueline Hermann defende que as fabulações proféticas de Vieira não poderiam mais ser consideradas como algo diretamente relacionado ao desaparecimento de D. Sebastião, o mitológico monarca português¹⁷.

¹⁷ O mito sobre o retorno do Encoberto começa com Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556), um sapateiro português que ficou famoso por escrever trovas de conteúdo messiânico, valendo-se, fundamentalmente, de seu conhecimento sobre as escrituras sagradas. Em suas trovas versa sobre a vinda desse Encoberto, quase um messias, que conduziria Portugal a um glorioso destino. Após o desaparecimento de D. Sebastião nas areias das praias de Alcácer-Qibir, em 1578, os escritos de Bandarra foram ligados estreitamente ao monarca, construindo os versos daquilo que seria conhecido como o milenarismo português. Daí, Encoberto seria identificado com o rei português. Inicialmente, Bandarra teria sido acusado pelo Santo Ofício de

A partir do sebastianismo, torna-se possível ver claramente a existência de um forte imaginário lusitano a transitar entre o texto escrito e o texto oral – e, portanto, de popularização de uma forma de conhecimento. O período é de forte interiorização da religiosidade cristã, bem como a sua vivência em intensidade. Quando diversos homens compartilham de uma premissa como a do glorioso destino português, pode-se afirmar seguramente que um ponto comum os motiva justamente nesta direção. E, nas mesmas proporções, fica difícil conseguir distinguir, em seu pensamento e ação, os espaços, de acordo com a forma como concebem seu próprio mundo. Ou seja, à medida em que se tem uma imprecisão quanto à maneira de delimitar o que é imaginação e o que é realidade, o sagrado passa a ocupar todos os espaços, estabelecendo-se como algo totalmente abrangente (HERMANN, 1998).

Enfim, o homem lusitano precisa da presença de Deus. E é a partir disso que Raymond Cantel, arguto estudioso de Vieira, argumenta favoravelmente à sua unidade discursiva a se dar pelo profetismo. Trata-se de um profetismo a mover o português em uma direção única, fazendo-o observar o mundo segundo a lente de um glorioso destino. Esses homens, portanto, poderiam até sofrer agruras naquele momento, mas, definitivamente, serão redimidos. E a vivência dessas agruras torna-se algo justificado, provido de um sentido. Tolerá-la compreende, então, mais do que conformismo, compondo uma complexa relação desse homem com sua própria história, repousado em sua imaginação (CANTEL, 1960).

Deus, portanto, está perto do português comum. E essa proximidade se faz por meio da dor vivida por este homem, tendo de suportar uma condição que não lhe convém, indigna do verdadeiro significado sobre o que seria Portugal. Suportar a dor torna-se, então, algo justificado, tendo em vista a inevitável remissão. Por conseguinte, o tempo teria uma linha reta, muito bem tracejada, cuja História Lusitana delineia um destino realmente glorioso, algo extremamente familiar.

Segundo Cantel, Vieira estaria impregnado desse imaginário. O messianismo existiria, em seu entendimento, independentemente da vontade dos homens. O cristianismo, portanto, é uma dor em vida, tolerável ante à certeza da remissão. Essa dor proporciona-lhes, aos portugueses, a capacidade de dimensionar um mundo sem o cristianismo, qual seja, um mundo sem essa segurança quanto a um destino futuro. Se,

interpretar livremente a bíblia – algo perigoso em tempos de afirmação do protestantismo luterano – pregando a vinda futura de Deus (HERMANN, 1998).

por um lado, essa dor é suportável apenas por tal imaginário sebastianista se fazer tão firme, por outro, o vácuo deixado pelo sagrado se torna em algo insuportável.

A ameaça é algo permanente, mostrando-se sempre em eminência – um traço comum do Barroco. As agruras vividas pelos portugueses, então, servem para lembrá-los constantemente de que o sofrimento existe. Vivê-lo, portanto, é um exercício constante, de modo a dimensionar o questionamento quanto ao seu próprio mundo. Resta, então, resgatar o passado, tido como glorioso, construindo, assim, uma “memória futura”, como uma “história para o futuro”, tal como o faria Vieira. E, neste caso, a experiência maranhense se faz essencial (CANTEL, 1960).

Assim é que Cantel argumenta que o profetismo se torna o eixo a unificar toda a obra de Vieira. Certamente, é Portugal em seu horizonte. Logo, o Maranhão faz o jesuíta ver de maneira clara como seria o mundo sem o cristianismo, reavivando permanentemente a ameaça sofrida pelo português comum neste imenso drama barroco. Mais do que nunca, está vivo no imaginário agruras que se tornam concretas, acendendo o alerta para a vida sem a Salvação. Tendo em vista a responsabilidade lusitana ante ao catolicismo, a prevalência da vida pecaminosa nos domínios português, como no caso maranhense, atesta a falha lusíada em sua missão de salvação da humanidade (CANTEL, 1960).

E a falha se faz visível ante aos olhos humanos, ante aos olhos de Vieira, porque Cristo se faz presente em todas as coisas, suas criaturas. Eis o prenúncio mais claro de sua vertente tomista de interpretação do mundo e do conhecimento – tal como será delineado posteriormente ao se falar do neotomismo de Vitoria. As coisas no mundo, enquanto obras do Supremo ato da Criação, guardam muito da presença de Deus, constantemente evocado para perto dos homens do século XVII, temerosos ante ao nada proveniente de uma eventual distância em relação a Deus.

Para Vieira, explicar o Maranhão passa, então, a representar um desafio. Isso porque o fato de uma sociedade como esta sustentar-se por si mesma é um contrassenso quanto ao destino português de salvação da humanidade, ao mesmo tempo em que significa uma afronta ao bravo povo lusitano – e uma ameaça ao destino humano ao reacender a proximidade da chama da condenação. Uma sociedade como esta, a sociedade colonial, que abusa do livre-arbítrio diante de seu Deus, é uma afronta ao cristianismo como um todo. Vieira, eivado do barroco e lusitano sentimento de construção de seu mundo, sente-se igualmente desafiado, enxergando os colonos como em atitude de desafio.

[...] Esta é a substância do apólogo, nem mal formado, nem mal repartido; porque ainda que a aplicação dos vícios totalmente não seja verdadeira, tem contudo a semelhança de verdade, que basta para dar sal à sátira. E suposto que à Espanha lhe coube a cabeça, cuido eu que a parte que nos toca ao nosso Portugal, é a língua: ao menos assim o entendem as nações estrangeiras, que mais de perto nos tratam. Os vícios da língua são tantos, que fez Drexélio um abecedário inteiro, e muito copioso deles. E se as letras desse abecedário se repartissem pelos estados de Portugal, que letra tocara ao nosso Maranhão? Não há dúvida que o M. M. Maranhão, M. murmurar, M. motejar, M. maldizer, M. malsinar, M. mexericar, e, sobretudo, M. mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos e por todos os modos aqui se mente. Novelas e novos são as duas moedas correntes desta terra: mas tem uma diferença, que as novelas armam-se sobre nada e os novos armam-se sobre muito, para tudo ser moeda falsa (OCPAV, IV, pp. 161-162)

Seus sermões, então, em território maranhense – ou, no breve intervalo de sua missão, quando vai à Corte buscar ajuda real para que intercedesse ao seu favor frente aos colonos – adquirem um tom especial, representando, em muito, como indica o fragmento acima, a responsabilidade de Portugal ante sua colônia, corroborando as premissas de Cohen e Cantel (COHEN, 1998; CANTEL, 1960).

Todavia, Pécora destaca, ainda, como elemento de suma importância, a ênfase de Vieira quanto ao sacramento, quanto à presença de Deus no mundo, fazendo-se mais forte, atestando o caminho humano para a condenação do colono – por mais que tudo isso se inscreva na História de Portugal, muitas vezes, conforme compreende o jesuíta, emaranhada com as Escrituras (PÉCORA, 2008). Vieira, ao pregar no Maranhão, tem de convencer os habitantes da colônia de então que contrariam os mandamentos divinos, a ordem natural das coisas – mais do que nunca, o direito natural, tal como ficará descrito em capítulo posterior.

Sua prédica do período missionário ganha força justamente porque precisa ser mais enfático. E, talvez, é aí que o sentimento messiânico encontre condições para adquirir o necessário corpo, consoante sinalizado por Thomas Cohen (COHEN, 1998). Vieira tem a força da palavra. É orador já célebre quando chega à colônia. Sabe de sua força persuasiva. E toma o verbo como arma. A única arma que tem. Porém, aquela que julga ser a mais poderosa frente à arbitrariedade dos colonos a contrariarem a vontade divina – algo a servir como uma enorme barreira a permitir a comunhão do homem com Deus.

Na Bahia, que é cabeça dessa nossa província do Brasil, acontece algumas vezes o que no Maranhão quase todos os dias. Amanhece o sol muito claro, prometendo um formoso dia, e dentro em uma hora, tolda o céu de nuvens, e começa a chover como no mais entranhado inverno. Sucedeu-lhe um caso como este a D. Fradique de Toledo, quando veio restaurar a Bahia no ano de 1625. E tendo toda a gente da armada em campo para lhe passar mostra, admirado da inconstância do clima, disse: “*En el Brasil hasta los cielos mienten*”. Não sei se é isto descrédito, se desculpa. Que mais pode fazer um homem, que ser tão bom como o céu da terra em que vive? (OCPAV, IV, p. 161).

O *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís, em 1654, demonstra a dimensão do Maranhão e Grão-Pará para a imaginação de Vieira e, também, para o seu projeto missionário. Se todos mentem, conforme indica o fragmento acima, todos estão em pecado. É o território colonial se afigurando como um imenso desafio para Portugal. E, de maneira célebre, o *Sermão de Santo Antônio (aos peixes)*¹⁸ também representa um bom exemplo neste caso, principalmente quando o orador faz a comparação entre os peixes e os homens, como forma de dizer que aqueles, a despeito de todo os defeitos de natureza, ainda se fazem mais dignos que os seres humanos.

Judas com os braços fez o sinal, e o polvo dos próprios braços faz as cordas. Judas é verdade que foi traidor, mas com lanterna adiante; traçou a traição às escuras, mas executou-a muito às claras. O polvo, escurecendo-se a si, tira a vista aos outros, e a primeira traição e roubo que faz é a luz, para que não distinga as cores. Vê, peixe aleivoso e vil, qual é a tua maldade, pois Judas em tua comparação já é menos traidor! (OCPAV, VII, p. 280).

Quando Vieira está diante do colono, desafiador do destino português, barrocamente tem de explicar para este mesmo colono por qual motivo deve seguir suas palavras. Mas, igualmente, e mais do que nunca, tem de convencer a si mesmo de que todo aquele sentimento a defender um revigorado reino lusitano não é algo em vão, sem qualquer cabimento. É a persuasão barroca, vencendo as *paixões frias*, nos dizeres de Fernando de la Flor, que adquire a devida importância em tais circunstâncias (FLOR, 2005).

E, novamente, volta-se às circunstâncias. Vieira prega, dialoga com o colono, conhece a sua realidade – a do colono. Dimensiona o seu significado para este mesmo colono. Mas, a balança responsável por sua avaliação é o neotomismo. É com a razão cristã-católica que se faz fortemente visível, conferindo a Vieira o escopo necessário para

¹⁸ Pregado em São Luís, Maranhão, 1654.

as suas afirmações, de modo a tornarem-nas tão categóricas. Eis a sua polimorfia que, ao final, tem algo suficientemente sólido a garantir a harmonia de todas as formas em uma única coisa.

Trata-se da polimorfia responsável pela interpretação fracionada de Vieira, distanciando o seu dado político, do religioso, do místico, do colonialista, enfim, das aparentemente múltiplas facetas que o compõem. Facetas estas das quais se destaca o elemento político, animado por uma errônea interpretação nacionalista, de constituição de um Estado, uma nação portuguesa, consciente de si mesma enquanto Estado-Nação, enquanto povo autônomo e soberano – como o faz Hermann (HERMANN, 1998). Ao final de tudo está a tentativa da união com Deus.

[...] ao fazer passar pela questão nacional o projeto, reativado pelos jesuítas, de um Estado católico universal, o Padre Antônio Vieira argumenta favoravelmente tanto à permanência renovada do projeto nas formas mais recentes da história, ordenadas em torno do nacional, quanto à produção, no bojo dessa esperança salvífica totalizadora, da resposta capaz de reorientar o Portugal arruinado e expectante da Restauração. O Sacramento é modo dramático que combina a urgência da salvação com a consciência dos perigos. O seu teatro admite o real imediato e visível ao tempo em que expande os seus limites com a ponderação misteriosa de seu fundamento, conservação e finalidade (PÉCORA, 2008, p. 259).

Daí que se faz extremamente importante considerar Vieira não somente pelo viés profético. Não é nacionalismo, pois não se dá por si mesmo, existindo em função de algo muito maior. É um profetismo que necessita de um sentido. Necessita de encontrar um terreno sólido para conseguir se manifestar de maneira plena, de modo a se tornar uma narrativa segura, conferindo ao barroco ouvinte, bem como a seu pregador, a desejada segurança para um homem que, neste momento, em pleno século XVII, tem infinitos motivos para temer.

O período maranhense, com sua passagem pela corte, no ano de 1655, portanto, deve ser visto para além do aspecto puramente indigenista (DOMINGUES, 2001), pois não se trata apenas de cativo indígena, da corrupção geral da sociedade colonial e seu governante, da lentidão das decisões no comando do reino, da necessidade de um domínio secular e espiritual por parte dos jesuítas, do fundamento religioso da conquista portuguesa e sua permanência na colonização, tampouco apenas da finalidade da conversão. Trata-se, enfim, de um projeto para o mundo (PÉCORA, 2008, pp. 50-51).

E é no momento de determinar os limites do elemento messiânico na prédica de Vieira que Pécora se distingue de Cantel. Admite, certamente, o importante tom da redenção lusitana como fator de extrema relevância para a construção de muitos dos sermões – concordando até mesmo com Cohen quanto ao fato de o período missionário ser bastante significativo para a construção de grande parte de suas obras proféticas. Todavia, destaca Pécora, ao final, em termos barrocos, o que Vieira realmente deseja é encontrar Deus em todos os lugares.

O mundo, tal como se apresenta ao jesuíta, é um grande enigma enquanto criatura. E a misteriosa vontade divina se faria acessível ao se considerar muitos desses elementos seculares. Vieira, enfim, seria como um hermeneuta da vontade de Deus, tentando constantemente acessá-la, de modo a conseguir fazê-la compreensível aos homens. Ou seja, trata-se de uma permanente tentativa de aproximação de Deus e o sacramento é o ponto fundamental para isso.

O eixo sacramental tem sua figura-chave, intermediária, dada pelo mistério eucarístico: aí está o modelo vieiriano do movimento natural do universo contingente, cuja mecânica, entretanto, assinala a presença mediada, encoberta, de seu primeiro Ato de Ser. Em funcionamento, particularmente importante nessa mecânica, para Vieira, é a união de vontades em torno de uma ação favorável ao estabelecimento das ocasiões em que a história humana escolha cumprir a finalidade inscrita nela. Está claro, suponho, que a economia de salvação vieiriana não se interessa senão pelo que pode operar uma macroconversão, e não uma que seja a de cada *individuum* em relação a Deus. [...] A sua exegese da redenção, perfeitamente cumprida no barroco de seus sermões, é sempre, dramática, arquitetural, coletiva (PÉCORA, 2008, p. 255).

Dramática, arquitetural e coletiva. Essa é a tônica dos sermões, a exemplaridade da militância cristã, no afã de construção do almejado sentimento de segurança. É a palavra a principal ferramenta, capaz de conferir as garantias desejadas pelo homem comum. Ao final, tratam-se de garantias a objetivarem uma união entre o humano e o divino. E Vieira trabalha justamente neste sentido, pois, como se nota, jamais chega a “duvidar da palavra que retoma o anúncio da aliança humano-divina” (PÉCORA, 2008, p. 260).

A vida entre os colonos, portanto, adquire um contorno especial, justamente por constituir aquilo que não seria o mais *Alto Céu*. Ali vive-se ao *rés do chão*, contrariando a História, perfeitamente narrada nas Escrituras. Se a vida em Portugal permite que Vieira dimensione o verdadeiro significado da monarquia lusitana, de sua

grandiosidade – a pautar as suas ações políticas – a vida no Maranhão, como missionário, delimita o trabalho a ser feito na direção de se efetivar o destino português. Pois, como homem barroco, Vieira “não contempla o Céu sem passar pelas cegueiras da Terra” (PÉCORA, 2008, p. 258).

E diante das “cegueiras da terra”, o neotomismo adquire corpo em Vieira. Enquanto construção teórica, a doutrina católica, na filosofia de Vitoria, manifesta-se de maneira plena nos sermões de Vieira. É através desse neotomismo que a unidade sermonária se faz presente, ao mesmo tempo em que, segundo o missionário português, confere liberdade para a ação humana no mundo, ao mesmo tempo em que tem em seu horizonte a rigidez da verdade divina se anunciando através de uma perfeita hierarquia do mundo. Vieira dá vida a esse neotomismo em cada pregação, deixando-o mais evidente do que nunca quando é desafiado pelo mundo em desordem, no Maranhão. Atentar para Antônio Vieira é atentar para essa perspectiva neotomista e sua força enquanto filosofia.

Desse modo, o presente trabalho centrará as atenções nos sermões pregados por Antônio Vieira no período colonial, no Maranhão. Como se viu, presume-se que sua estadia como missionário aguça o sentimento de drama evidente no homem barroco, tendo em vista que em seu horizonte encontrar-se-ia a segurança do destino português como nação cristã grandiosa, com a difícil missão de condução da humanidade. A vida como missionário, diante do contato com o gentio e com o rebelde colono, acentua o contraste do mundo desejado, escrito na História, com aquele vivido secularmente, imerso no pecado. Sua imaginação, portanto, contribui para que se desperte o homem de ação que é, tendo como horizonte o mais *alto céu*.

2. A TERRA DOS CONFLITOS

O capítulo que se segue tenta apresentar brevemente o contexto encontrado por Antônio Vieira ao chegar ao Maranhão, em 1653. Atenta-se para as atividades das ordens religiosas que atuavam na região, demonstrando como progressivamente a hostilidade dos colonos crescia, principalmente quando a temática tratada era a do nativo, sobre escravizá-lo ou não. Em virtude disso, o que se tem é uma discrepância quanto à visão do projeto colonial, em que, a depender do ponto de vista, dos colonos ou dos próprios clérigos, pode representar maior ou menor afinidade com a lógica colonialista – ou o projeto messiânico. Ao final, destaca-se como diante à complexidade social ali vivenciada, Vieira terá como interlocutor muito mais o colono do que propriamente o nativo, alvo principal das missões.

A herança da Idade Média para o pensamento dos séculos XV e XVI é a de uma sociedade perfeita imaginada pela Igreja, juntamente com o desejo de que tal sociedade se instale no mundo, como se fosse uma espécie de espelho da perfeição divina. Neste ínterim, o monarca seria a salvaguarda para a existência dessa sociedade. Não por acaso Maquiavel se ergue como o grande teórico, antepondo à virtude do príncipe a fortuna¹⁹. O neotomismo, com Vitoria, por exemplo, segue pelo mesmo caminho, atentando para a responsabilidade do rei no que tange a temas como o da justiça, sinalizando para a separação entre as esferas do *sacerdotium* e do *regnum*, ponto a ser abordado mais adiante. Portanto, a harmonia social não era um tema estranho, contornando todas as reflexões em torno da forma adquirida pela sociedade naquele momento – momento este marcado justamente por um conjunto de circunstâncias desestabilizadoras.

Neste comenos, compreende-se o barroco princípio da elaboração de artifícios para a manutenção dessa ordem em torno da palavra Divina, enxergando a todos como obra da Criação. Portanto, ampliar o alcance da ideia de salvação implica cumprir premissas fortemente inseridas na constituição da sociedade cristã daquele tempo. A missão ibérica no Novo Mundo que, naturalmente, pode ser visto sob uma perspectiva do

¹⁹ Hobbes viria um pouco depois, tomando como centro de seu argumento muito mais a ideia de indivíduo, transmutada pela ideia da natureza social, pressupondo o contrato como uma lógica a permitir a vida social, precavendo-se sempre da desestabilizadora desordem, tida como algo iminente (HOBBS, 1974). E, neste ambiente de incertezas, a divisão do poder no cristianismo, entre o catolicismo e protestantismo, apenas poderia abrir espaço para a ação política temporal. Não por acaso Vitoria responde no mesmo tom, delimitando o campo de ação papal à ordem celestial, condenando a sua intervenção secular (VITORIA, 1917).

político, do significado do domínio espanhol e português na disputa por mercados, definitivamente, detém esse peso ontológico, a corresponder ao modo de ser cristão que, naquele momento, encontrava-se resguardado no interior da sociedade ibérica.

Em meio às dúvidas impostas à esfera celestial, a resposta humana apenas poderia ocorrer no plano secular, ao qual estão condenados. Logo, os desafios advindos da descoberta de novas terras e novos povos, tem, em um primeiro momento, uma resposta naturalmente mundana. E trata-se de uma resposta que fala também para o poder divino, oriundo da questionada Igreja que, se com a Reforma Protestante tem motivos para se preocupar, a ponto de ter de reforçar os seus dogmas, agora, vê-se diante da necessidade de falar para os homens comuns, colocando na história cristã uma parte do mundo que, até então, era desconhecida.

O princípio quanto à importância da noção cristã-católica para a constituição do mundo de então é formalizado pela Reforma Tridentina, ainda no século XVI, enunciando a Igreja como a sociedade de fieis cristãos a viverem sob a autoridade do papa. Obviamente, no horizonte encontra-se a ameaça protestante – na verdade, um sintoma destes tempos, de toda a forma de contestação derivada dos desafios advindos da vida comum, por meio da revolução científica e da descoberta de novas terras e novos povos. Mas, o anseio pela ampliação desse mundo católico, por afirma-lo enquanto o verdadeiro caminho no qual deve seguir a humanidade – obra divina, de um supremo ato de bondade encontrado apenas em Deus –, mostra-se como algo muito maior.

A Cristandade, neste momento, opera segundo o princípio da defesa da fé cristã-católica, levando em conta as afrontas por ela sofrida. Logo, seria difícil considerar o projeto colonial lusitano longe deste prisma. A partir do século XV a Igreja atribuía a si mesmo uma gigantesca responsabilidade sobre os novos povos descobertos. Documentos, bulas papais, são emitidas chancelando a ação humana em nome da expansão da fé católica, formulando, inclusive, acordos entre os reinos ibéricos no que diz respeito às novas terras – como no caso da bula *Inter Coetera*, elaborada por Alexandre VI, papa espanhol, fundamental na definição do Tratado de Tordesilhas, em 1493, que praticamente dividia o mundo entre os portugueses e espanhóis. Ademais, foi concedido aos reis ibéricos o direito de expandir a fé através da construção de templos em terras dominadas e, conseqüentemente, do envio de missionários para a realização de liturgias nestes novos territórios (BOXER, s/d).

Para se pensar o caso de Vieira, em meio a tudo, ainda, tem-se a inserção da perspectiva profética. Não que o messianismo lusitano seja uma forma acabada do

neotomismo. Pelo contrário, ele atende muito mais a um sentimento barroco de reconstrução de uma identidade referenciada em uma tradição portuguesa – demarcada, neste imaginário, pela glória de conquistas inúmeras. Neste caso, fala-se em uma identidade violentada pelos anos de domínio espanhol, da União das Coroas, assomado aos já mencionados questionamentos ao outrora sólido universo cristão, ao qual se encontra referenciada essa sociedade naquele momento. É como se o chão dos portugueses ruísse, desabando toda uma forma de vida, deixando-os sem qualquer segurança quanto à sua existência e, igualmente, quanto ao seu futuro. Diante disso, tenta-se reconstruir tal futuro e nada mais natural do que se embasar em suas próprias tradições, cujas narrativas apresentavam diversas glórias e conquistas.

Antônio Vieira surge exatamente neste meio, espremido entre os questionamentos à Igreja Católica, tão presente na vida portuguesa, e à decadência de um Portugal dominado pela Espanha. Cria-se, antes do jesuíta, mas, depois, claramente apoiado por ele, a ideia de um destino glorioso para Portugal que, ao final, com seus sermões proferidos em ambiente de conquista e afirmação – nas novas terras descobertas em que se lutava para a imposição de uma ordem semelhante à que se imaginava existir entre os portugueses de outros tempos – projeta o destino lusitano como algo diretamente atrelado à expansão de sua ibérica forma de ser sobre suas colônias.

Estas colônias, para Vieira, não seriam mero entreposto comercial ou instrumento do mercantilismo. Através do enraizamento da vida na colônia ter-se-ia a propagação da lusitanidade, efetivando o glorioso destino reservado ao reino de Portugal. E é justamente o tom profético que confere o dado sagrado aos elementos mais simples da vida comum que, neste momento, contrariamente, no restante do mundo, preconizavam a separação das duas instâncias, através da distinção do *regnum* e do *sacerdotium*. O mundo colonial vislumbrado por Vieira, aquele mundo constituído fundamentalmente de colônias em pura afinidade com a vida cristã, reproduzindo os preceitos das Escrituras, é um mundo encantado.

Assim é que Vieira confere o caráter sagrado ao poder político, distinguindo-se, por exemplo, do neotomismo de Suárez, para quem a sociedade é uma criação puramente secular. Os sermões, artifícios religiosos a invocarem o poder de Deus e a sua suposta afinidade com o reino de Portugal, representariam, ao final, uma maneira de ordenação deste mundo, lembrando aos homens nele inseridos o quanto fazem parte de um ato Criador que inscreve Portugal na História, atribuindo a eles a responsabilidade quanto a essa História.

Enfim, a partir disso, tem-se com clareza que a perspectiva profética de Vieira e o neotomismo são duas coisas distintas. Porém, ambas tem em comum o Barroco, à medida em que são investidas para a reconstrução de um mundo – uma mais teológico-histórica, outra, filosófica. Porém, definitivamente, em determinado momento, na extensa obra do jesuíta, precisamente em sua ação missionária no Maranhão, elas se entrelaçam, pautando a ação religiosa do célebre orador e determinando o aspecto final de sua prédica que, em dado instante, ora reconhece o fato elementarmente mundano, bem distante da perfeição celestial, ora, como uma invocação, chama para si a perfeição divina para perto dos homens que, em seu entendimento, estão mais abandonados do que nunca à sua própria sorte.

E justamente por se comportarem como homens abandonados, se faz urgente mais do que nunca essa aproximação com o celestial. Afinal, o que está em jogo é a efetivação da História que tem Portugal como figura central, como portadora da palavra de Cristo, de modo a conduzir a humanidade à salvação. Uma salvação a se prolongar por todo o globo terrestre, incluindo os territórios conquistados. A monarquia, portanto, para conseguir cumprir o destino reservado pelas Escrituras, tal como interpretada por Vieira, deve agir no mundo – pois, como visto, é responsabilidade do homem a ação na esfera mundana. É exatamente sob esse prisma que deve ser vista a investida jesuíta sobre o Brasil, bem como toda a ação da Igreja Católica.

Neste momento, o sistema do Padroado é vigoroso à medida em que confere a singularidade da relação Igreja-monarquia em Portugal. Por meio dele, no âmbito propriamente político, respirando a necessária atuação mundana, a Coroa detinha um controle virtual sobre a Igreja. É possível observar tal poder, por exemplo, na prerrogativa da monarquia sobre os documentos originados da Santa Sé, antes mesmo da publicação, de modo que o soberano pudesse lê-los previamente, dando o seu acordo ou discordância no que tange aos negócios mundanos. Isto é, no universo barroco da Igreja em reconstrução doutrinária, reafirmando os seus dogmas – e do poder político tentando igualmente encontrar correspondência entre a sua ação e o seu passado glorioso – nenhum documento que atingia diretamente a vida ibérica poderia ser publicado em seus reinos sem o conhecimento prévio de seus respectivos monarcas (AGOSTINI, 1993).

Porém, definitivamente, a principal característica do padroado é a da estreita relação entre os poderes políticos e eclesiásticos – uma estreiteza que não deve significar, para o pesquisador, uma confusão entre as duas instâncias. Trata-se de uma relação tão próxima a ponto de determinar a forma como será conduzida a vida social na colônia,

tendo em vista a atribuição de responsabilidades político-administrativas a ordens religiosas, como a dos jesuítas²⁰. Este, inclusive, será o eixo determinante dos conflitos sociais que serão observados ao longo da primeira metade do século XVII, antes mesmo da chegada de Vieira ao Maranhão.

Através do sistema do Padroado fica clara a identificação entre monarquia e súditos, entre governantes e governados (pensando no caso das colônias, quando administradas por dentro), missionários e leigos, tendo em vista a estreita relação traçada entre a expansão da fé católica e o alargamento do Império. A unidade já mencionada torna-se algo visível e predominante, destacando a comunidade de fiéis – todos seriam fiéis – sob a égide de uma mesma administração claramente identificada com a Igreja, sendo quase que uma única e mesma coisa (BEOZZO, 1991).

Todorov, ao versar sobre as guerras de conquista, atesta um violento princípio de negação da alteridade – e segundo consta, assim é que dever-se-ia compreender o processo de colonização na América. A essa negação tem-se a incompreensão dos argumentos do outro, vendo-o, no caso do expansionismo ibérico, apenas como alguém a infringir as leis cristãs, negando a fé católica, a Igreja e até mesmo Deus. Esse espectro religioso que, ao final, compõe a cosmologia ibérica de então, acaba fornecendo justificativas para as guerras justas e santas travadas contra os primeiros habitantes do Novo Mundo. São estes, agora, identificados como inimigos do projeto colonial (TODOROV, 2003).

E, na esteira da conquista, o neotomismo protege de modo irrestrito os nativos, formulando, inclusive, o conceito de guerra justa. O que não significa que os próprios colonos, seguindo o princípio de não consideração quanto à alteridade, respeitassem as determinações inicialmente formuladas com Vitória. Fazem a guerra, simulam a sua justiça, sem qualquer preocupação. Ao fundo, o que se tem é o desenho do cenário conflitivo, representando, no que viria a ser o entendimento de Vieira, a pura desconsideração quanto aos preceitos cristãos, novamente, fundamentais para o estabelecimento do reino de Portugal em afinidade plena com os desígnios cristãos.

²⁰ Novamente, neste caso, uma amostra de que aos religiosos caberia a capacidade de conseguir distinguir claramente as duas instâncias em questão, a divina e a mundana. Quando prega para os colonos, Vieira fala em nome de seu reino, tendo em vista o glorioso destino que o espera. Quando age com o propósito da conversão, tem como norte a constituição da sociedade em harmonia com Cristo. Pécora sinaliza para a constante intenção do jesuíta de aproximação do celestial ao mundano, reconstruindo este mundo como um teatro do sacramento – o momento máximo em que se é possível a harmonia com Cristo (PÉCORA, 2008). É exatamente neste liame em que se dará constantemente a ação do jesuíta e a interpretação de sua importância somente será possível no momento em que se tiver clara a delimitação das duas esferas.

A *conquista* ergue-se como sinônimo da *evangelização*. E, então, edifica-se uma estrutura eclesiástica a promover claramente a identificação entre estes dois termos, atestando a dependência de um para com o outro. No caso do Maranhão mesmo, antes da chegada de Vieira, a relação entre colonos e jesuítas mostrava-se conflituosa, com a imposição de sérios limites aos religiosos, tendo em vista os colonos, ocupantes e senhores das terras. Ademais, o isolamento da região maranhense em relação ao Brasil promoveu uma forte e considerável autonomia de seus habitantes em relação ao mundo exterior, inclusive em relação à Coroa Portuguesa – ao mesmo tempo em que propiciou a estruturação de uma burocracia própria, evidenciada, por exemplo, em sua autonomia com a proclamação de um governo geral somente para esta região, criado ainda durante a União Ibérica, em 1621. À exceção dos jesuítas, o clero normalmente se mostrava reticente quanto ao privatismo dos senhores, os primeiros colonos, fortalecidos frente ao isolamento e à criação dessa burocracia interna, demonstrando, assim, as bases dos conflitos que ali perseveravam (BIDEGÁIN, 1993).

Uma conclusão a que chega Alírio Cardoso refere-se ao fato de que a situação da região do Maranhão favorecia a existência de ordens religiosas, à medida em que a sua presença significava um equilíbrio nas relações sociais. Isso porque essas ordens religiosas, minimamente, estabeleciam relações com os grupos sociais ali presentes. Definitivamente, os conflitos existiam entre uma das ordens, como os mercedários e os franciscanos, e os colonos – normalmente, como se sabe, pela questão indígena. Porém, era comum, pela rivalidade das próprias ordens, que enquanto uma detinha a antipatia dos colonos, outras faziam os trabalhos com os indígenas – ao mesmo tempo em que angariavam a simpatia dos moradores (CARDOSO, 2008).

Cardoso defende que não é possível falar de maneira homogênea sobre os conflitos e a maneira como estavam organizados. Não havia, desde o princípio, um ódio geral aos jesuítas. A balança pendia de acordo com as necessidades, com a forma como as relações sociais eram conduzidas pelos superiores no interior da sociedade colonial. Ou seja, sempre havia uma ordem que se beneficiava com os conflitos múltiplos existentes na colônia.

Os franciscanos são os mais antigos no projeto colonial, como normalmente acontece na América lusitana. Em decorrência disso, dominam desde o princípio a prerrogativa da ação religiosa sobre os indígenas. E, se por um lado conhecem o terreno antes que as demais ordens, por outro, despertam a ira inicial dos colonos já na década de 1620. Luís Figueira, o primeiro jesuíta a chegar ao Maranhão, é quem se beneficia da

perda de prestígio dos capuchos neste primeiro momento – fruto de desavenças com a elite colonial em virtude da forma como os índios seriam tratados. Posteriormente, com o alvará de 1638, emitido por Felipe IV, o monarca da União Ibérica, que conferia o poder secular aos jesuítas naquela região, a balança do conflito pende para o lado oposto.

O norte, em todos os casos, é sempre a forma como se dará o domínio sobre o indígena. Não cabe aqui salientar as singularidades de uma ordem e outra em seu estilo missionário. O próprio Eduardo Hoornaert salienta a importância desse dado, porém, sublinha que deve ser posto como mais relevante a forma como cada ordem religiosa compreende o vínculo entre “religião” e “política” (HOORNAERT, 2008). E, para tanto, desponta a forma como cada instituição compreende o padroado e a participação da administração colonial. Por isso que os franciscanos, contrários à liberdade do indígena, afeitos, portanto, a um propósito mais diretamente ligado à economia colonial, contrapõem-se aos jesuítas, que fazem uma ligação mais estreita entre a religião e a política, argumentando que o sucesso de Portugal seria o sucesso da catequização – e não especificamente o sucesso colonial-mercantilista (CARDOSO, 2008).

Disso tudo, segundo Cardoso, fica evidente que os conflitos entre os colonos e franciscanos ocorriam basicamente pelo excessivo controle que os religiosos desejavam ter sobre os índios – compreendendo, logicamente, a esfera do sistema colonial, apresentando os limites em que cada colono poderia atuar mesmo no aprisionamento do indígena. E, igualmente, os embates com os jesuítas davam-se, nas mesmas proporções, a partir da prerrogativa dos inicianos sobre os nativos, afirmando categoricamente – ainda mais com o alvará de 1638 e com a ordem régia de 1653 – sua liberdade, salvo algumas exceções.

Em suma, o meio colonial estava constantemente em conflito. Cardoso ainda destaca que não há qualquer questionamento da parte dos colonos quanto à presença de ordens religiosas no interior da sociedade em formação. Pelo contrário, elas eram reconhecidas, tendo, inclusive, a admissão de sua relativa importância na estrutura colonial como um todo. Ou seja, não há a revolta contra a religião, especificamente, mas, sim, contra determinados agentes que ali se encontram em momentos específicos. E, como se pode perceber, o mote dos conflitos é sempre o da escravização dos nativos e da necessidade de mão-de-obra para os trabalhos na colônia. A pura interferência religiosa, da maneira como ela se desse, determinaria a limitação da produção colonial e, conseqüentemente, da vida colonial que, por si só, já era extremamente pobre.

De acordo com Hoornaert, são três os tipos de mentalidades católicas a perseverarem neste período: (1) a primeira é a de um catolicismo guerreiro, em que repousam conceitos como o de conquista e reconquista e expansão da fé, por exemplo; (2) a segunda, a de um catolicismo patriarcal a abranger a premissa escravocrata, de conformidade – tão forte nas prédicas de Vieira, fundamentalmente em seus discursos que tentam justificar a escravização dos negros; e, por último, (3) a de um catolicismo popular, com destaque para os sincretismos, ressaltando as religiões africanas e indígenas em mistura com o cristianismo católico (HOORNAERT, 1983).

Não há como falar mais de uma ou outra – e tampouco em sucessão precisa de fases. Porém, definitivamente, ordens como a dos franciscanos e mercedários tendem a dialogar mais proximamente com a segunda delas, esboçando a sua proximidade com os habitantes da colônia de então. Todavia, entre os jesuítas, predominaria o primeiro tipo, tendo em vista a sua expansão da fé cristã ao mesmo tempo em que a identifica com o império lusitano.

E paralelamente, complementando os estudos de Hoornaert, Riolando Azzi sublinha três formas distintas de teologias. A (1) primeira é a da Cristandade, já inscrevendo a ideia do Padroado, prevendo a inexistência de salvação fora da Cristandade luso-brasileira, sugerindo a identificação imediata entre Portugal e a Terra Santa, justificando, pois sim, atitudes como guerras, conquistas, saques e demais atitudes de violência. Pensando no Brasil, isso se estende para a relação de evangelização e submissão dos indígenas, tidos como gentios – ademais, obviamente, dos protestantes e judeus, entre outros. Na (2) teologia do desterro prevalece o princípio agostiniano de desprezo pelo mundo comum, tendo em vista a visão negativa que predomina sobre ele. Logo, segundo este entendimento, a escravidão seria vista como castigo tendo em vista o pecado original – ao mesmo tempo em que figura como uma forma de se atingir a salvação, tendo em vista a remissão dos pecados. Novamente, abrem-se precedentes para a justificação da escravização dos negros e indígenas. E, por último, tem-se a (3) teologia da Paixão, fundada pelo princípio da mediação dos santos para que se atinja a desejada salvação. E Jesus emerge como o grande exemplo, tendo em vista o seu sofrimento – justificado como algo que se deu por seus filhos, a humanidade. Ou seja, todo o sofrimento deve impingir piedade, tocando na verve mais profunda da formação católica (AZZI, 1981).

Sob esse prisma, Portugal coloniza o Brasil. O inicial caráter aparentemente secundário da maior colônia lusitana ajuda, em grande medida, a explicar a forma como

as dioceses e paróquias vão se constituindo lentamente. Entre 1551 e 1676 houve apenas uma diocese, na capital, Salvador, Bahia. Entre os anos de 1676 e 1677 foram criadas mais três dioceses, em Pernambuco, Rio de Janeiro e São Luís do Maranhão, e em 1719 a do Pará. Com a descoberta do ouro, muda-se o foco econômico e administrativo da colônia e em 1745 são criadas as dioceses de Mariana e São Paulo. No mais, o catolicismo se deu predominantemente pela ação das ordens religiosas²¹ (HOORNAERT, 2008).

Concomitantemente a esse aspecto institucional, sinaliza-se para uma singularidade na organização da América Lusitana que sugere a maior presença portuguesa e controle administrativo sobre a colônia, principalmente a partir de um aparato concentrado fundamentalmente nas mãos dos governadores gerais (COSENTINO, 2009). A vida comum, entretanto, gozaria de relativa autonomia, contribuindo de maneira decisiva para a constituição espontânea de “regras” conhecidas apenas pelos integrantes de uma determinada comunidade (FIGUEIREDO, 1997). E é especificamente neste caso em que se dá a ação religiosa de ordens como a dos jesuítas, na tentativa de operar de maneira decisiva na estruturação da forma de vida desta sociedade em formação. Uma ação que terá de conviver com a ambivalência do controle administrativo português em meio à instituição do Padroado Régio, bem como da relativa autonomia de um povo “largado” à própria sorte em que, muitas vezes, tem de erguer os significados para sua vida por si mesmo.

E a mentalidade católica, neste caso, da maneira como foi concebida e normatizada pelo Concílio de Trento, tenta se afirmar, em sua investida na constituição de uma solidez de sua forma de ser. A ordem de Inácio de Loyola seria justamente a daqueles representantes da igreja, como soldados, marchando a frente de uma sociedade que avança com o propósito de disseminação deste modo de vida. E esse é exatamente o caso de Vieira.

Quando Vieira chega ao Brasil, traz em seu navio o princípio católico brevemente descrito acima. Tem diante de si uma sociedade colonial ainda não completamente constituída, de certo modo, abandonada à sua própria sorte, não tendo sequer amadurecido alguns dos preceitos católicos fundamentais. Um mundo vai sendo

²¹ À exceção de Minas Gerais, onde as ordens religiosas estavam restritas, não podendo ser instaladas na região aurífera.

erguido de maneira completamente espontânea, sem, contudo, a força de uma tradição ibérica anterior, consistente ao ponto de garantir o fundamento da homogeneidade de uma comunidade a repousar em torno da fé em Cristo.

Sem este preceito anterior da tradição cristã-católica, a negação da alteridade, nos moldes descritos por Todorov no interior do processo de conquista, em se tratando do Brasil, e especificamente do Maranhão vieiriano, não se dá da mesma forma como descrito em *A conquista da América* (TODOROV, 2003). Os colonos maranhenses não veem o indígena como uma afronta à sua fé católica, da mesma maneira como não avançam em sua direção em virtude de uma injúria. O domínio do outro, neste caso, dar-se-ia por motivos distintos, o que conferiria o tom maior de desafio à empreitada vieiriana – e, por conseguinte, ter-se-ia a negação de seus sermões por parte desses mesmos colonos.

A própria formação jesuítica guarda princípios bastante profundos a dizerem respeito à constituição humana e crenças do sujeito em questão. É o dado barroco prescrevendo a tentativa de construção de uma realidade segura, a da palavra de Deus, tocando o sujeito de maneira tão íntima, tão profunda, a ponto de configurar toda a sua certeza sobre o mundo enquanto obra da Criação²². Logo, para os jesuítas, a conversão pressupunha a convicção plena de uma vida integrada ao catolicismo, preenchendo todo o ser do homem, não deixando qualquer possibilidade de vazio que possa ser atingido pelos dilemas impostos pelo mundo.

Assim é que os jesuítas vão ao Brasil. Assim é que Vieira vai ao Brasil. Torna-se, portanto, mais fácil de entender toda a tensão gerada pelo contato entre missionário e colonizador, principalmente no que diz respeito à escravização indígena. O projeto jesuíta, mais profundo, a pressupor a construção de um terreno que possa conferir segurança ao modo de vida cristão-católico que se pretende erguer ali, acaba alimentando o caráter de conflito desse encontro. E o tom desse embate agrava-se ainda mais ao se pensar no caso de Antônio Vieira, pois, se, por um lado, há o elemento cristão-católico, profundo, a justificar as missões e suas reduções indígenas, por outro, agravando este elemento, existe o messianismo lusófono, a sua certeza quanto ao fato de a obra missionária no Brasil Colônia corresponder a um desígnio divino que colocará Portugal no lugar mais alto de toda a cristandade.

²² Este ponto será abordado de maneira mais clara posteriormente.

A constituição do Estado do Maranhão se deu por decreto do rei Felipe IV, em 1621, abrangendo todo o norte, boa parte do nordeste e do centro-oeste do atual Estado do Brasil. Charles Boxer destaca o isolamento daquela região em relação à colônia, enfatizando, em contrapartida, uma proximidade administrativa com a Coroa Lusitana. Ou seja, é como se se fosse mais prático, administrativamente, dialogar diretamente com Lisboa. E já em sua definição, Boxer fala das infundas desavenças em torno do direito, ou não, de impor o cativo aos indígenas. No cômputo geral, o autor de *A idade de ouro do Brasil*, coloca do lado favorável à transformação dos índios em cativos colonos e ordens mendicantes – como franciscanos, carmelitas e mercedários – e de outro os jesuítas, contrários à escravização dos nativos (BOXER, 1969).

Assim sendo, o índio, tema central na região norte da colônia, é comumente visto de duas maneiras diferentes no Maranhão, seja como mão-de-obra escrava, seja como futuro e potencial fiel da Igreja Católica. E, definitivamente, a conquista pela religião território adentro é acompanhada pela conquista política, fato perceptível principalmente ao se tomar em conta o caráter de representantes da Coroa por parte dos religiosos, sobretudo dos jesuítas.

Os franciscanos foram os primeiros a chegar ao norte do Brasil. Os jesuítas viriam em 1615 e, com o tempo, desembarcavam também os carmelitas e os mercedários. Todos, sem exceção, aportavam no Novo Mundo com o financiamento da Coroa Espanhola e, depois, com a Restauração, Portuguesa. Em contrapartida, os religiosos comprometiam-se com a catequese gentílica bem como o acompanhamento intelectual e espiritual dos colonos.

E, diante da ampliação da esfera cristã, tendo em vista o elemento barroco de resposta às contestações quanto a fé católica, investe-se na construção da comunidade de fieis. Em se tratando dos indígenas, isso pressupõe tentar erradicar hábitos nômades, transformar as tribos em núcleos urbanos através das reduções, criação de regime de trabalho disciplinado e, fundamentalmente, a reforma dos modos de vida, no que toca à família e aos princípios a guiarem-nos, tomando o elemento familiar como núcleo cristão.

Diante desse quadro, as ordens religiosas, desde sempre, reivindicaram o poder secular à Coroa, contrariando a interpretação de que isso seria um requisito puramente jesuíta (SILVA, 2006). Ou seja, os jesuítas, e demais ordens cristãs, inserem-se desde sempre nessa lógica da manutenção do poder secular em suas mãos, tendo em vista a necessidade de transformação dos hábitos de vida indígenas. Porém, obviamente, em termos pragmáticos, isso é algo de extrema utilidade para a Coroa portuguesa à

medida em que a permitia manter um controle geopolítico sobre a região. Isto é, trata-se de uma forma bastante eficaz de manter uma estabilidade social, evitando conflitos que, em virtude do isolamento geográfico, poderiam isolar ainda mais a região em relação ao restante do território colonial (PUNTONI, 2002).

Todavia, a manutenção do poder secular em mãos religiosas, como no caso das ordens mencionadas – sobretudo a jesuíta – conflitava imediatamente com os interesses econômicos dos próprios colonos, principalmente no que diz respeito à produção de bens básicos para a sobrevivência de toda a colônia. O argumento, neste caso, é a ausência de mão-de-obra suficiente para o trabalho em lavouras de tabaco, pescarias, na busca do cravo mata a dentro, na confecção de estopa para a fabricação de navios e mesmo para o trabalho em alguns dos poucos engenhos que progressivamente se estabeleciam na região (SILVA, 2006).

E, como se pode imaginar, progressivamente, ao longo das décadas, uma estrutura social fundada na ideia da escravização do indígena vigorou no território maranhense. Os próprios religiosos, à exceção dos jesuítas, compreendiam bem esse princípio da escravização, do quanto a mão-de-obra cativa se fazia necessária ao dia a dia do colono. Há, portanto, durante todo este período, uma identificação clara e precisa entre algumas dessas ordens mendicantes e a vida social e econômica dos colonos do Maranhão. Sob esse prisma, muito do conflito se diluía com a conivência dos próprios asseclas da Igreja Católica.

O embate que circunscreverá grande parte da história do Maranhão está escrito. O elemento religioso, como se vê, não ocupa o centro das atenções, estando muito mais sujeito a condicionantes diversos, intempéries capazes de dar o tom das relações sociais que ali iam se estabelecendo. Enfim, havia um ritmo particular da vida colonial que não atendia aos preceitos iniciais da constituição da sociedade cristã portuguesa, atestando o descumprimento das ordens do monarca lusitano.

Ainda que tenham chegado em 1615, não havia, antes de Antônio Vieira, por parte dos jesuítas, um sólido controle sobre a administração da vida indígena. As demais ordens mendicantes instaladas no Maranhão, até aquele momento, agiam em plena afinidade com os habitantes da colônia, evitando contrariá-los no que se refere à escravização dos nativos – logo, aproximando-se muito mais da lógica colonial. Antes da chegada de Vieira, diante da resistência mundana dos colonos, o trabalho religioso se restringia essencialmente à catequização de aldeias que visitavam. Luís Figueira, um dos primeiros jesuítas da região, iniciou o trabalho de conversão, em viagens ao interior da

Amazônia, em 1639 – tendo falecido em 1643, quando foi capturado por índios após um naufrágio de seu barco²³.

Outras viagens ao interior, em busca de aldeias, se deram sempre com o propósito da catequização, sem maiores interferências na forma como os colonos lidavam com os indígenas. A missão mesmo, que desestabiliza a maneira como se encontra organizada a sociedade colonial maranhense, inicia em 1653²⁴, com a chegada de Antônio Vieira que, então, assumiria a chefia das missões no norte do Brasil. Trazia consigo uma ordem régia a determinar a soltura de todos os indígenas.

Como se tem demonstrado no presente texto, não se tratava somente da libertação dos indígenas do jugo do trabalho escravo imposto pelos colonos. Vieira, como verdadeiro jesuíta, entusiasta do projeto de Cristo para com os portugueses, ansiava pela constituição de uma comunidade de fieis, regidos, claro, pelo braço forte de Portugal. Reivindicava o domínio eclesiástico sobre a vida comum – algo já atribuído aos religiosos presentes até então no reino, mas, em termos práticos, não aplicado.

E, desde o princípio, para Vieira, o Maranhão torna-se um “horizonte de expectativas” (SANTOS, 1997), que, se realizado, seria a confirmação do desejado projeto cristão para um mundo guiado por Portugal. Logo cedo o célebre jesuíta percebe que terá de pregar religiosamente não apenas para os nativos, com o propósito de sua conversão para a conseguinte inserção na vida cristã. À medida em que os desafios faziam-se mais evidentes, dá-se conta de que os colonos talvez tenham de ser os seus principais ouvintes.

Neste caso, os sermões funcionariam como uma espécie de diálogo, em que Vieira capta a insatisfação dos colonos com as regras impostas, ao mesmo tempo em que responde, com um caráter condenatório, algumas das atitudes dos insatisfeitos habitantes da colônia. Tem-se, então, os sermões como o centro desse impasse, dessa instabilidade instituída com a intervenção mais direta da Coroa Portuguesa no mundo colonial através da figura de um de seus principais representantes, Antônio Vieira.

Voltando um pouco no tempo, no que toca à definição do indígena na esfera cristã-católica deste período, deve-se ter em conta o fato de que, no mundo português,

²³ A propósito, a missão jesuíta no Maranhão iniciou-se com Luiz Figueira na Serra de Ibiapaba. Neste primeiro momento, é possível observar um maior conflito entre jesuítas e colonos, tendo em vista a inicial autonomia dos inácios na colônia. Somente à medida em que as diferentes ordens religiosas chegavam, tornando-se numerosa, que os ânimos se arrefeceram, até o período de Vieira como missionário.

²⁴ Neste mesmo ano partiam, da Colônia para Lisboa, os procuradores das Câmaras de Belém e São Luís com o propósito de salvaguardar os interesses dos colonos na região. Sua ida foi motivada pela apresentação do documento trazido por Vieira.

diferentemente do espanhol, a teorização antropológica sobre os índios adquire contornos mais modestos do que a vivenciada no mundo espanhol. Contudo, tendo em vista que o debate, vigoroso na Espanha do século XVI, foi promovido pela Igreja Católica através de alguns de seus principais nomes neste período – nomes que viriam a compor o seu quadro de teóricos neotomistas, como Francisco Vitoria –, os seus ecos podem ser facilmente observados no restante do mundo, incluindo, neste caso, Portugal em seu projeto expansionista a levar em conta, fundamentalmente, como visto antes, um projeto cristão-católico.

Sob a perspectiva do missionário, tal como consta na filosofia neotomista – esmiuçada mais adiante – o método de ação no interior da missão pressupunha os seguintes passos: 1) formação de um clima de prontidão para que o interlocutor possa, enfim, tornar-se um ouvinte atento do portador da palavra de Deus. 2) Progressivamente, tinha-se a investida de familiarização com o indígena, transformando-o em alguém que esteja disposto para a nova religião. Em seguida, tinha-se 3) a formatação do homem, com o intuito de aproximá-lo ainda mais da noção cristã-católica de ser humano. Só após isso ter-se-ia (4) a conversão e, conseqüentemente, a possibilidade de (5) introdução de uma ordem moral, inscrevendo, neste caso, a luta contra os vícios característicos da vida na aldeia (BORGES, 1960).

Ainda segundo Borges, o esquema desses cinco passos insere-se na ideia de distinção entre um plano natural e outro espiritual. O cristão deve, obviamente, almejar o segundo deles. Os três primeiros passos – a formação de um clima de prontidão, a disposição para a nova religião e a formatação do homem – promoveriam a *fides generalis*, compreendendo a lei natural. Os dois seguintes – a conversão e introdução da ordem moral – corresponderiam à *fides specialis*, constituindo a lei espiritual (BORGES, 1960). Tudo isso torna-se ainda mais complexo quando se pensa no clima hostil vivido na colônia em função da maneira como o indígena seria considerado, como cativo ou não. A possibilidade do acesso à *fides specialis* estava comprometida com as relações sociais ali estabelecidas.

Não bastava, portanto, o batismo cristão. Hoornaert mesmo salienta que o discurso de evangelização, adotado inclusive por Vieira, pressupunha (1) um caráter universal, seguindo os propósitos de expansão da fé cristã, aos moldes de como o fizeram os apóstolos. Também guardava em seu interior o óbvio (2) aspecto doutrinário, tendo em vista a propagação da fé católica entre os indígenas, buscando tocá-los pelo sermão, pelas práticas cristãs. E, por fim, havia também uma feição guerreira à qual remetia

claramente o caráter expansionista português, reforçando ao novo fiel a ideia de que ele não é somente adepto de uma nova religião, mas, especificamente, segue ao reino de Portugal (HOORNAERT, 1983).

O debate em torno do direito ou não de escravização dos indígenas inicia-se, verdadeiramente, em 1537, quando o papa Paulo III proíbe o cativo sob a pena de excomunhão. É criado, então, um artifício jurídico que permitisse driblar a norma eclesiástica, diferenciando “índios amigos”, aldeados e aliados, de “gentios bravios” (SILVA, 2006). Desse modo, entendia-se os primeiros deles como livres, podendo até mesmo trabalhar na aldeia, vendendo sua mão-de-obra, devendo, ao mesmo tempo, ser bem tratados. Normalmente os nativos aldeados são levados de suas aldeias para as circunvizinhanças dos portugueses instalados na colônia.

As normas também previam a obrigatoriedade da presença do jesuíta quando se fizesse o descimento desse índios de suas aldeias para as povoações da colônia, de modo que fossem catequizados, tornando-os vassallos da monarquia lusitana. À medida em que o clima de conflito imperava entre os jesuítas e colonos, os aldeamentos abandonavam os arredores do povoado, migrando para o interior, distanciando-se cada vez mais da sociedade colonial, de modo a se isolarem com os jesuítas²⁵.

Já os “gentios bravios” tornavam-se inimigos da Coroa portuguesa, não sendo “civilizados”. Sobre eles os colonos tinham o direito de usar de violência, a ponto de tornarem-nos submissos e escravizados. É evidente que aos jesuítas interessava muito mais os nativos de relação amistosa, pacífica, pois eles tornavam-se o centro da possibilidade de conversão e expansão da fé católica. Porém, ao passo que a ameaça às vidas dos nativos se apresentava como real, cada vez mais os jesuítas se esforçavam pelo resgate e conversão, com o propósito de evitar a disseminação do clima hostil, a guerra (EISENBERG, 2000).

O polêmico conceito de *guerra justa*, central para a justificativa da iniciativa escravagista, foi desenvolvido ainda no século XIV, em Portugal, pelo franciscano Álvaro Pais. Em seu entendimento havia cinco parâmetros aos quais estava ligado a noção de *guerra justa*: (1) *persona*, em que era vedado aos clérigos a participação no conflito, devendo, antes de tudo, restringir-se ao trabalho espiritual; (2) *res*, que prescrevia a necessária existência de uma injustiça cometida por parte do adversário como justificativa

²⁵ O próprio regimento de Tomé de Sousa foi fundamental para o estabelecimento das regras no trato com os índios. Suas orientações centravam-se basicamente na conversão dos pagãos à fé cristã, à preservação da liberdade dos indígenas e a sua fixação em aldeamentos (THOMAS, 1982).

para o início da guerra; (3) *causa*, em que a guerra deve ser movida pelo propósito de um fim específico, qual seja, a paz; (4) *animus*, quando a intenção da guerra é tida como algo decisivo, pois a motivação para uma guerra pode se transformar em ódio ou pura vingança, retirando a sua legitimidade; e (5) *auctoritas*, afirmando que somente o príncipe ou a Igreja, autoridades máximas na colônia, poderiam declarar uma guerra (THOMAS, 1982; VITORIA, 1917).

Ao final, tornava-se evidente para os próprios indígenas que a possibilidade de aproximação com os colonos somente seria seguro por meio dos religiosos jesuítas. Tornavam-se os integrantes da ordem dos inacianos os grandes correspondentes dos nativos, ante a presença do europeu em seu território e a constituição dos inúmeros povoados e, no caso, algumas cidades. Entretanto, tal aproximação tinha uma mão dupla, pois por um lado, era atribuído o caráter demoníaco às religiões indígenas, não vendo, nelas, qualquer correspondência com a religião católica – detentora, neste momento, de um projeto amplo e universal. Por outro lado, havia uma estreita e inegável ligação da Igreja com a empresa colonial e, conseqüentemente, com o interesse na manutenção da ordem e estabilidade da vida social na colônia – uma vida, fundamentalmente, sem conflitos, algo impossível ante o impasse causado pelos distintos interesses sobre os índios.

Esse é o cenário em que se sustenta a animosidade entre colonos e indígenas. Estes, para primeiros, representavam a afronta ao cristianismo, a toda uma forma de ser, quando não significavam ameaça. O caso brasileiro, especificamente maranhense, poderia ser inserido neste escopo desde que se se tomasse a plena consciência dos colonos quanto ao projeto cristão ibérico. A ida de Vieira para o Brasil, mais do que o fim de suas atividades na corte portuguesa, representava o princípio de seu projeto missionário. Imagina o autor dos *Sermões* que, ao chegar ao Brasil, encontrará um ambiente de negação da cristandade esquadrihado por Todorov. Ou seja, imaginava Vieira que o principal desafio para a pregação da palavra de Deus, para a expansão da fé católica, estaria justamente entre os índios, tendo em vista a clareza dos colonos quanto ao caráter messiânico da empreitada colonial – e sua suposta clareza na identificação entre sucesso do reino e sucesso da cristandade. E aqui está o seu grande engano.

A balança pesa justamente no momento em que os interesses mais imediatos da colônia divergem dos interesses eclesiásticos representados pelos jesuítas. Tratam-se, como visto, de duas maneiras distintas de se pensar a forma como será a intervenção em

relação ao indígena. Trata-se de maneiras distintas de se encarar o projeto imperial lusitano, visto pelos jesuítas como algo diretamente ligado à expansão da cristandade.

À medida que se estabelece no Brasil e atua como missionário, Vieira percebe que o maior obstáculo à missão estava não em índios rebeldes à palavra de Deus, mas, especificamente, em colonos que, conforme consta, vivem à margem dos preceitos cristãos. E é justamente esta insistência na transgressão das regras cristãs que fornece a lenha para a o fogo do conflito com o qual convive o jesuíta – trabalhando incessantemente para tentar superá-lo.

3. O ALTO DO CÉU

Este capítulo tentará dimensionar o significado do contato entre o europeu, ibérico, e o Novo Mundo. Para tanto, valer-se-á da consideração quanto ao *dominium*, demonstrando como a elaboração de tal conceito está diretamente associada à necessidade de alguns dos principais teóricos dos séculos XV e XVI de encontrar respostas para os questionamentos que lhe são feitos então – em que muitos de tais dilemas estão presentes no interior da própria Igreja, como no caso do nominalismo em ascensão. Assim, num primeiro momento haverá uma breve apresentação da tese de Tomás de Aquino, bem como de seu entendimento sobre o *dominium*. E, num segundo momento, far-se-á um breve esboço sobre alguns dos principais estudiosos contemporâneos que resgataram estudos sobre o neotomismo, suas singularidades, demonstrando como, ao final, o que se tem naquele instante é uma tentativa constante de afirmação de um princípio moral de organização do mundo.

Tomás de Aquino era um verdadeiro conhecedor do *Digesto*, o Direito Romano. Porém, conforme consta, não o tomou como um testemunho preciso sobre o passado humano, o período romano. Isso porque a sua lente estava mais voltada para os preceitos educadores, considerando este direito – distinto do direito natural – como uma espécie de organismo vivo, cuja função fundamental é a preservação da vida humana. Ou seja, trata-se de um direito que está em constante processo de elaboração em virtude da clara tentativa humana de interpretação da lei natural, objetivando, assim, a reconstituição da Natureza em seu sentido mais cristão – tido como o perfeito e justo (TUCK, 1979).

Neste ínterim, pode-se dizer que o *dominium* no âmbito do humano corresponde a uma espécie de participação analógica do *dominium* no âmbito do divino, conferindo o pressuposto sumamente objetivo que, posteriormente, conforme será visto, alimenta a argumentação de Vitoria, principalmente quando está diante dos questionamentos impostos pelo nominalismo de Summenhart. Mas, essa leitura não indicaria uma hierarquia dos seres, no caso, do divino para o humano e de quem domina para o dominado – mesmo sendo ambos seres humanos? De certa forma, sim. Mas, tal hierarquia encontra a sua justificação na reprodução da obra divina e no princípio de

harmonia que pode ser encontrado em sua concepção final – de obra divina, como algo essencialmente perfeito e cheio de bondade. Por conseguinte, Tomás de Aquino compreenderia o *dominium*, no plano do humano, como sendo algo com uma finalidade bem definida, a bondade e harmonia que poderia ser adquirida desta relação de dominação. Não se daria o *dominium* por pura arbitrariedade, como um cálculo racional, unilateral. Na interpretação mais clássica de Tomás de Aquino, como todo ser provém de Deus, o *dominium* deve derivar do *dominium* divino (TUCK, 1979).

Na esteira deste raciocínio, é preciso atentar para o fato de que Deus não produziu as criaturas por uma necessidade de sua natureza, mas, sim, por seu próprio querer. Consequentemente, ele encontra-se fora da ordem criada e, também, o seu *dominium* sobre as demais criaturas é completamente independente delas. Ele não está condicionado à criatura, à coisa em si, senão pela sua característica de ser o Criador.

A ideia, neste caso, segundo uma determinação divina, é a de que nada há de justo e legítimo na lei temporal, positiva, que não tenha sido retirada da lei eterna. E é da lei eterna que a lei natural recebe toda a sua força e vigor – embora o atributo de eternidade seja unicamente de Deus. Sob esse prisma, a lei natural figura como um ditame da razão, a exigir constantemente a intervenção das disposições intelectivas do homem, sendo, ao mesmo tempo, estável, firme, inerente à natureza humana, inscrita nela como tendência ao seu próprio fim, em virtude da infusão dada por Deus ao imprimir-lhe a lei eterna. Como é radicada na mesma natureza humana, não há como a lei natural ser autônoma, no sentido mais kantiano da palavra, uma vez que, como dito, deriva da lei eterna. O seu último fundamento encontrar-se-ia em Deus. Logo, a existência da lei natural faz brilhar esplendorosamente o *dominium* divino que, sem abdicar em nada de seu caráter soberano e pleno, é temperado pela singularidade de cada criatura em sua própria existência.

A lei natural exige a intervenção das disposições intelectivas do homem. O homem, obrigatoriamente, precisa compreendê-la e, ao fazê-lo, consegue o contato com a forma original das coisas, garantindo a manifestação da perfeição da Criação, do ato Divino. Assim é que deve ser entendido a disposição moral objetiva inscrita na lei natural que, segundo consta nesta interpretação neo-escolástica, anuncia o ordenamento original do mundo a ser incessantemente buscado pelo homem, de modo a garantir a unidade das coisas – uma unidade em harmonia com a Criação.

A formulação tomista da lei natural determina que ela é uma derivação da lei eterna. Porém, ao mesmo tempo, representa uma participação desta mesma lei eterna na criatura, logo, no ser humano. Consequentemente, a lei natural pode ser classificada como

algo imutável – resultado de sua clara afinidade com o princípio da lei eterna. Contudo, isso não significa o engessamento da ação humana, tendo em vista que o homem é dotado de vontade própria e livre arbítrio – e capacidade reflexiva. Sua liberdade para ação é grande, estando, porém, com raízes na mesma ordem da criação.

O caráter de finitude da criatura é indicativo de sua capacidade de representar a bondade divina de maneira adequada. Logo, a pluralidade de seres, em sua múltipla variedade, demonstra a bondade divina que é simples e uniforme. Pois, esta pluralidade, no ordenamento do universo, é indicativa da necessidade de Deus por intermediários, governando os seres inferiores por meio dos superiores. Assim sendo, a sua gigantesca bondade encontraria uma forma de comunicar às criaturas a dignidade da Causa.

Quando Santo Tomás de Aquino aponta para o fato de haver um direito que permite ao pai vender o filho em caso de extrema necessidade, na verdade, está abrindo mão de uma coisa sobre a qual tem *dominium*. Ou seja, assim sendo, ele aliena algo no qual detém *dominium*, um *dominium* natural do pai sobre o filho. Logo, questiona-se se o homem pode ou não, por direito natural – que é um direito sumamente objetivo – dispor livremente daquilo sobre o qual tem *dominium*.

Tomás de Aquino pressupunha que a *razão divina* era a fonte de todo o direito do homem – fonte da lei natural, tendo em vista o poder da Criação. D’Ailly e, fundamentalmente, Gerson, passam a tomar a *vontade divina* como esta fonte de direito. E isso representa uma mudança gigantesca, pois, se num primeiro momento a razão pressupunha um eixo lógico de raciocínio – do entendimento divino sobre as coisas –, cabendo ao homem conseguir elaborar os caminhos verdadeiros para a interpretação dessa razão, a vontade, indicando uma atitude arbitrária do Criador, não poderia pressupor um mesmo raciocínio lógico.

Gerson, e os que o seguiriam, a partir da grande importância atribuída à vontade de Deus, abre caminhos para que se tome como central o dado arbitrário, reforçando o caráter secundário do ser humano na imensa tese da Criação, tendo em vista sua pequenez, pela incapacidade de interpretação plena da vontade de Deus – mesmo que tome para si caminhos lógicos, racionais, para tal interpretação, como era o caso da teologia. Portanto, se algo encontrar-se-ia determinado pela vontade Divina, caberia ao homem, enquanto pequena parte da Criação, a pura aceitação sem qualquer questionamento (TUCK, 1979).

É interessante pensar que tal investida das interpretações de d’Ailly e Gerson sinalizam para a evidência da pequenez humana em meio ao gigantismo da natureza

criada por Deus. Um sinal destes tempos em que uma série de dados lhes são apresentados como algo praticamente inexplicável e, portanto, que devem apenas ser assimilados, aceitos. Logo, a este homem resta o dilema de viver com todos estes questionamentos que, naturalmente, vão aumentando ante sua situação, não podendo, em muitos casos, serem respondidos. E, à insistente dúvida, ao inexplicável – pois não importa mais as razões e motivos das decisões de Deus –, resta o confronto consigo mesmo, entre a vontade própria de interrogar – às vezes, de questionar – e a forçada convicção de que tudo aquilo é feito para o seu próprio bem, independentemente das consequências.

Neste caso, o homem não tem mais como agir segundo a interpretação de um princípio racionalmente definido – constituindo uma lógica em seu processo de concepção em si, tal como era quando o ordenamento das coisas, e os direitos das coisas, eram determinados pela razão de Deus. Como a vontade divina torna-se um dado preponderante, abre-se espaço para uma interpretação voluntarista do direito – tal como definido por Tuck (TUCK, 1979). Como o esforço teológico para a interpretação a razão divina não é mais possível, tendo em vista a preponderância da vontade divina, o homem, e todos os seus direitos, decorrem de uma lógica a pressupor esta vontade divina.

Ou seja, a partir de então, o homem tem de se orientar segundo a imperscrutável vontade divina. A sua reflexão – que, outrora, admitira exclusivamente um princípio lógico e objetivo das coisas, tentando, apenas, captá-lo – tem agora que agir por meio de detectar o melhor caminho que agrade a Deus – mesmo que não saibam nunca exatamente como. A constituição humana, antes orientada pela necessidade de se seguir o caminho objetivo – totalmente lógico pela forma dada às coisas a partir dos perfeitos cálculos da razão Divina – deve contar mais do que nunca com uma orientação voltada para se tomar para si, para uma faculdade. Portanto, novamente, sem ter como saber a real vontade de Deus²⁶, o homem deve raciocinar em busca do seu entendimento no mundo, tendo em vista que é uma Dádiva de Deus.

Ele, o homem, como criatura, possui capacidades para se viver neste mundo. Logo, todo o raciocínio que desenvolver deve dizer respeito imediatamente a tais capacidades. É neste princípio que repousa a ideia de um direito (*ius*), definido

²⁶ Parece pouco, mas Tomás de Aquino enfatiza a sua preocupação com a ciência, resgatando firmemente Aristóteles, porque interpreta o exercício racional, reflexivo, como a forma mais adequada para se alcançar a razão suprema, encadeada por um raciocínio perfeito e, portanto, totalmente provido de lógica. Aliás, a lógica, para Tomás de Aquino, acaba sendo justamente fruto desta operação constante da razão divina. Portanto, ter um raciocínio encadeado com a lógica é, igualmente, ter um raciocínio em afinidade mútua com a Criação e, conseqüentemente, com a lei natural.

naturalmente. Os homens, como o próprio Gerson salientará, têm direitos sobre determinadas coisas para que a sua simples existência se efetive. Este homem pode se apropriar de coisas inferiores como forma de se preservar e garantir a sua existência. Mas, como tudo não mais pode ser encadeado em um sistema lógico, tal como dito anteriormente, deve ser compreendido sob o preceito voluntarista. Portanto, a ação humana, seguida pela legitimidades deste *ius*, exerce *dominium* sobre coisas inferiores para a garantia da sua existência²⁷.

Anthony Pagden chama a atenção como ponto fundamental para a análise do período da colonização a ideia de que o contato com a diversidade humana observado entre os colonizadores e os nativos da América não reflete apenas a busca por parte daqueles de faculdades racionais como forma de comprovar a “qualidade humana” dos índios – de modo a conseguirem distinguir entre o bem e o mal, por exemplo. O contato representa também a busca de princípios a representarem a constituição de uma sociedade política, independentemente de cultura e religião. Ou seja, conforme sustentará depois, ao detalhar a obra de Francisco Vitoria, Pagden demonstra que a Nova Escolástica, no plano da colonização, representaria uma clara tentativa de revitalizar a perspectiva objetiva, moral, de ordenamento do mundo, valendo-se, mais do que nunca, das premissas tomasianas. Francisco Vitoria mostrar-se-ia como um de seus principais teóricos (PAGDEN, 1986).

Um ponto comum entre os autores que estudaram Francisco Vitoria é o da paz, a busca pela harmonia entre os povos como sendo algo possível. Sua reflexão, notavelmente, tinha como horizonte a experiência dos europeus, especificamente os espanhóis com o Novo Mundo, com os novos povos e a caracterização de humanidade inevitavelmente presente neste contato. Ou seja, os índios eram seres humanos, dotados, porém, de uma cultura completamente diversa.

Tendo isso em vista, o horizonte indica a necessidade de consideração do comportamento racional como fator condicionante para a caracterização do pecado. Os índios, na acepção de Vitoria, não seriam pecadores, tendo em vista serem desprovidos

²⁷ Novamente, reforçando – evitando o comum equívoco nesta interpretação –, como não há um preceito lógico, divino, constituído racionalmente, mas, puramente por meio da ação arbitrária de Deus, a ação de sua criatura, o homem, no mundo, não mais deve ser entendida como obedecendo necessariamente a um princípio lógico – de lei natural, com *a* mais *b* dando *c*. O formato final de determinada coisa, de determinado lugar ocupado pelo homem, o seu direito sobre determinada coisa, é desse modo simplesmente porque assim Deus o deseja. Consequentemente, a ação humana também admitirá esse princípio voluntarista e, como não poderia deixar de ser, a avaliação de uma ação voluntarista somente pode passar pelo crivo de uma avaliação pessoal, singular, própria, única, daquele que comete o ato.

da base necessária a produzir o conhecimento essencial aos preceitos cristãos. Isto é, os índios eram, ao final ignorantes quanto à palavra de Deus, devendo, então, considerar suas atitudes – canibalismo, incesto, poligamia, entre outras questões – como reprováveis, porém, não como condenáveis do ponto de vista cristão (PAGDEN, 1986).

Parece pouco, mas isso abre espaço para a consideração de uma nova perspectiva que dialoga diretamente com a negação de Vitoria quanto aos preceitos nominalistas de caracterização do *dominium* – não por acaso um dos principais interlocutores de Vitoria será Summenhart, discípulo direto de Gerson. Vitoria, como se sabe, promove uma reafirmação dos preceitos cristãos e de uma ordem arquitetônica do mundo, como uma perfeita criação divina. Mas, para isso, é preciso voltar ao princípio do direito natural.

Segundo Vitoria, o direito natural regula um tipo de relação a ser compreendida como justa entre dois entes providos de razão. Uma herança claramente tomasiana, pois, conforme reforça, o ser humano seria dotado de uma razão a interpretar algumas das principais premissas da constituição do mundo enquanto obra de Deus, obedecendo a princípios puramente racionais de interpretação. Isto é, o mundo só pode ser entendido enquanto uma permanente interpretação racional das coisas criadas divinamente.

Não por acaso, na orientação vitoriana a circunscrever todo o pensamento da Escola de Salamanca, compreende um preceito fortemente moral à lei natural que, neste caso, funcionaria como uma espécie de código escrito, à disposição da interpretação humana. A correta interpretação – pensando, diferentemente do nominalismo e, posteriormente, do protestantismo, cuja vontade divina pesaria mais do que a razão – revelaria o exercício racional humano, reforçando um preceito racional do catolicismo de interpretação da obra divina.

Seguir a lei natural e, conseqüentemente, o direito natural, de modo estrito, corresponderia à composição de uma paz, uma harmonia, que, no entendimento de intérpretes como Vitoria, seria igualmente natural – o juízo quanto à amizade dos povos, salientada por Vitoria, como fundamental à constituição humana. Por isso a ideia da conquista, do contato com povos completamente diferentes constitui um problema muito amplo para a filosofia de Vitoria. Ao final, grosseiramente falando, trata-se de tentar buscar os caminhos em que se efetivaria a amizade, a harmonia, dos povos – de certa maneira, prescrita pelo direito natural.

Porém, há agravantes. O primeiro deles diz respeito ao desconhecimento que os indígenas têm da palavra de Deus – embora sejam humanos. Esse desconhecimento, que não é algo proposital, deve orientar a ação dos povos cristãos, como os ibéricos, providos do senso de justiça e capazes, pela sua razão católica, de acessar a verdadeira forma das coisas, inclusive o preceito moral evidente na lei natural.

Quando Vitoria nega a ideia da dominação católica no âmbito do mundano – o papa não podendo arbitrar conflitos no universo secular, cabendo a ele apenas avaliações no plano celestial –, ao final, deseja impor uma responsabilidade dos homens quanto ao seu comportamento, conferindo-lhes significativo protagonismo na interpretação das leis, inclusive da lei natural – captando, ou não, o dado moral evidente a ela. Logo, a avaliação de toda ação deve repousar, antes de tudo, neste mundo. Isso significa que os homens devem agir com o propósito de efetivar a paz e harmonia dos povos, garantindo ao mesmo tempo a segurança da existência da religião católica (VITORIA, 1917).

Se Vitoria admitisse um princípio subjetivo de interpretação da lei, inclusive, neste caso, do *dominium*, abriria precedentes para que os colonizadores se julgassem no direito de escravizarem livremente os índios. Os escravizadores, neste caso, orientar-se-iam pela ideia de vontade imperscrutável de Deus, não mais de uma lógica da construção do mundo derivada de uma razão divina perfeita. A responsabilidade, portanto, caberia apenas aos homens que, abandonados ante à vontade divina, guardam-se em si mesmos, recolhendo-se em uma espécie de foro interno – cujo julgamento dar-se-ia internamente. E, assim sendo, seria nesta interioridade que produzir-se-ia a avaliação da escravização, do significado do outro frente à cultura colonizadora.

Vitoria, neste caso, reafirma a matriz racional tomasiana do *dominium*. O direito sobre a vida do outro deve ser discutido irremediavelmente segundo a premissa do valor da vida – algo sagrado segundo o entendimento de Deus. Portanto, o exercício do *dominium* sobre a liberdade alheia deve obrigatoriamente pressupor a ideia de *bem* para o que domina, assim como para o dominado. E o *bem*, como indica o teólogo salmantino, está diretamente ligado à efetivação da comunidade cristã, eivada da bondade divina (VITORIA, 1917).

O próprio governante de uma comunidade, neste caso, atuaria segundo o propósito da constante efetivação do princípio moral evidente na lei natural. Toda a sua ação de governante orientar-se-ia pela ideia de se garantir a manifestação deste direito natural – onde repousaria a mais perfeita ordem do mundo. As leis positivas, criadas pelos

homens, neste caso, apenas reforçam esta premissa central. Ou seja, a harmonia dos povos é a finalidade da ação política humana. E, como se pode compreender, a sua ação estaria fortemente orientada pela tentativa permanente de interpretação da lei natural.

Isso fornece bases para o entendimento do *dominium* segundo a premissa da efetivação da bondade entre os homens – contribuindo para a constante preocupação em se pensar a guerra, contra os índios, sob o prisma de uma guerra justa. Cabe ao ser humano, com sua razão, orientada, obviamente, por uma premissa católica, a conseguir discernir o que realmente é o justo. O conhecimento da lei natural permite apreender os princípios gerais que se reconhecem como justos, tendo em vista que nela figuram preceitos tidos como universais e, conseqüentemente, objetivos – anunciando um princípio objetivo de moral.

Seguindo tais preceitos, esforçando-se nesta direção, conseguiria o homem a distinção entre o bem e o mal. Como conseqüência, conseguir-se-ia demarcar condutas que feririam a lei – bem como a intencionalidade, ou não, de tal ato. Por isso a lei natural, no entendimento de Vitoria, não pode ser compreendida apenas como um princípio revelado, mas, fundamentalmente, uma *faculdade moral* que permite aos homens terem uma boa conduta no mundo, leia-se, neste caso, coerente com a vontade de Deus.

Novamente, o preceito moral evidente no direito natural – e, conseqüentemente, na lei natural – acaba por regular um tipo de relação que pode ser tomada como justa se se pensar que tal relação ocorre entre dois seres de razão. Logo, uma sociedade, pensada como sociedade política, regida por um governante que seguiria piamente os preceitos naturais, tenderia a seguir nesta direção, garantindo a perfeita interpretação da lei natural. Sob o prisma do catolicismo, este, porém, não seria o caso dos indígenas no Novo Mundo, tendo em vista que não são orientados por uma razão a ponto de garantir a manutenção da harmonia entre os povos.

Entretanto, isto não significa que Vitoria não reconheça os índios como sociedades autônomas, dignas de serem respeitadas. Pelo contrário, os reconhece, admitindo inclusive que têm direitos que devem ser interpretados e compreendidos. Contudo, estariam estas sociedades distantes da verdade, da possibilidade de compreensão das razões de Deus para a interpretação do mundo, dos motivos que o fizeram criar o mundo da maneira como o criou.

Isto é, ao final Vitoria tenta desenhar argumentos que regulem de modo racional as relações com os índios – e, como racional, entenda-se, neste caso, um preceito moral objetivo, cobrando do homem uma faculdade moral. Todavia, os hábitos evidentes

entre os nativos, como canibalismo, incesto, a nudez, enfim, suas práticas sociais, impediam com que tais preceitos, afim à uma faculdade moral, pudessem ser identificados entre os índios. Conseqüentemente, não havia meios de consideração da possibilidade de tais nativos seguirem os princípios da lei natural. Ao final, segundo a interpretação do próprio Vitoria, sua preocupação última, a harmonia dos povos estaria ameaçada justamente por esta lógica da forma de ser dos habitantes do Novo Mundo.

As iniciativas comuns dos índios, seu cotidiano, sua forma de vida, passam a ser a justificativa para a intervenção direta de um preceito que garanta a efetividade de uma sociedade em plena harmonia com o princípio da lei natural. Ou seja, através da consideração destes “maus hábitos” indígenas – que, por sua vez, para Vitoria, não são considerados pecados condenáveis, tendo em vista o desconhecimento dos nativos da palavra de Deus, sua ignorância – poderia o homem europeu, colonizador, atuar diretamente sobre o índio, exercer o *dominium*. E, seguindo este prisma, garantindo a coerência do dado filosófico da interpretação neoescolástica, o *dominium* deve ser compreendido segundo um preceito objetivo, muito distante da lógica inicialmente subjetiva entrevista inicialmente entre os nominalistas.

A falta de coincidência entre os códigos dos índios e a lei natural gera uma consequência grave: a impossibilidade de os índios governarem seus assuntos domésticos de maneira satisfatória. No horizonte de Vitoria, a vida em sociedade adquire um significado ético – em diálogo direto com Aristóteles. Deste modo, o filósofo espanhol legitima o *dominium* espanhol sobre as terras indígenas, enfim, sobre o Novo Mundo, tendo, ao final, uma premissa de que isso é feito para o bem dos próprios indígenas.

O *dominium*, neste caso, é entendido pelo próprio religioso espanhol como algo em estreito diálogo com o preceito ético evidente na vida social como um todo. Ele será interpretado pela lógica de como se fosse um guia para que se tenha a efetivação da comunidade moral desenhada pelo catolicismo neotomista. Ao exercer um domínio sobre as terras, e sobre o outro, o europeu, seguindo a interpretação vitoriana, não teria total liberdade (subjetiva) para a realização, para fazer o que quisesse, mas, pelo contrário, estaria preso a uma noção de bem anterior mesmo a qualquer contato, a qualquer determinação, que poderia ser interpretada pela lógica católica, por sua razão religiosa.

Diante deste quadro, abaixo, encontrar-se-ão algumas das principais interpretações recentes sobre o neotomismo e o foco dado pelos autores a este problema central, derivado do contato com o Novo Mundo, que é o *dominium*. O significado, como será visto, varia, mas a essência é a da afirmação de tal preceito moral, principalmente na

forma de um *direito como faculdade*, entoando a premissa constante de construção de uma lógica para este mundo em transformação.

3.1.O estado das artes

Algumas das mais recentes contribuições para o estudo do neotomismo advém de Jörg Alejandro Tellkamp. O professor da Universidad Autónoma do México, atento a Francisco Vitoria, chama a atenção para uma nova perspectiva ao se olhar para a filosofia desenvolvida na Ibéria ao longo dos séculos XV, XVI e XVII. Sua tese parte do princípio do dilema encontrado por Vitoria ao se antepor aos questionamentos referentes ao seu mundo, diante das grandes transformações observadas neste período, alterando o ponto de vista desenvolvido a partir da forma de ser do homem de então (TELLKAMP, 2004).

Tellkamp preocupa-se com o fato de que o dilema em torno do *dominium*, neste momento, revela não apenas a reivindicação de direitos de domínio sobre as terras e os povos então recentemente descobertos. O tópico é muito mais profundo, principalmente quando se considera a ideia relacional envolvida no debate, pressupondo, obrigatoriamente, o escopo de formas de vida completamente distintas. Vitoria, ao versar sobre o *dominium*, não estaria apenas reelaborando um eixo teológico de avaliação do mundo, mas, mais profundamente, sistematizando uma perspectiva de se pensar o lugar ocupado pelos homens, de modo geral, neste mesmo mundo – tão transformado (TELLKAMP, 2013).

Conforme o autor de *Esclavitud y libertad en el debate filosófico de 1550-1630* apresenta, ao longo dos séculos XIII e XIV, a ideia de *dominium* indicou a configuração de um panorama inovador para a questão dos direitos (TELLKAMP, 2001 e 2013). Diante desse quadro, a própria forma como os homens estabelecem relações entre si – e, igualmente, com as coisas que os rodeiam – é alterada, partindo do princípio da constituição de um direito enquanto faculdade ou poder em respeito a algo – ou alguém. Logo, o *dominium* implicaria poder de um agente racional em relação a algo e, conseqüentemente, ao seu uso, à sua apropriação.

A forma como Vitoria apresenta o *dominium*, como um direito, representa uma resposta à noção desenvolvida até aquele presente momento pelos nominalistas, principalmente, Summenhart – obra de quem Vitoria teve contato, tomando-o, inclusive,

como interlocutor em alguns de seus escritos. Ainda que não mencione diretamente, Tellkamp é consciente da “crise de pensamento” vivida naquele momento, o século XVI, reconhecendo os esforços de Vitoria como uma clara tentativa de reanimação da doutrina tomista e da concepção objetiva do mundo enquanto obra da Criação (TELLKAMP, 2013).

É a escolástica, fundamentalmente, através dos filósofos espanhóis, que tenta resolver o problema, atentando para o aspecto moral a partir da perspectiva do *dominium* – em afinidade, claro, mais à faculdade humana e à sua possibilidade de requisição em relação ao mundo, podendo ele dizer que possui direito sobre uma determinada coisa que, até aquele presente momento, seria determinada exclusivamente por meio da vontade de Deus e de Seu ato Criador. Este ponto coincide exatamente com a reclamação de os indígenas então recém descobertos terem, ou não, direitos sobre suas terras – bem como do fato de os espanhóis e portugueses terem, ou não, direitos sobre as terras descobertas.

Tellkamp enriquece o seu argumento a partir da consideração de que a discussão em torno do *dominium* torna-se crucial para a modernidade, pois é a partir dela que se estabelece um ponto de partida para uma teoria dos direitos políticos (TELLKAMP, 2004). O alcance da ação de cada um no mundo – todos devendo ser vistos como parte da obra da Criação – deve ser pensado segundo o ponto de vista da possibilidade de ação individual, isto é, do direito que cada um tem de agir no mundo, de se apropriar de coisas, de toma-las para si mesmo segundo uma utilidade própria. Contudo, de forma alguma isso pode ser interpretado como uma negação do poder de Deus, de sua presença na constituição humana por meio da determinação da lei natural – uma variação da lei eterna.

É sob esse prisma que Tellkamp demonstra como Vitoria tem contato com os estudos de Summenhart, valendo-se do pressuposto do teólogo alemão referente ao *dominium* (TELLKAMP, 2009). Essa apropriação em Vitoria, na forma de questionamento, se dá de maneira contestatória, uma vez que o *dominium*, identificado com o direito a se ter algo, o direito de posse e usufruto de algo, mostrar-se-ia insuficiente para a explicação do direito, ou não, dos espanhóis sobre os territórios então recentemente descobertos na América. Pois, os índios, mesmo não tendo *dominium rerum*, têm o *dominium* – aliás, mesmo estando em pecado, têm o *dominium*. Logo, os espanhóis não poderiam reivindicar o *dominium* para si, justamente por ter dificultada a sua delimitação ao infringir o *dominium* indígena.

Ao final, Tellkamp deseja demonstrar como o aparato filosófico – que, em seu entendimento, encontra-se severamente limitado pela perspectiva teológica – é insuficiente durante os séculos XV e XVI. Todavia, havia a clara necessidade de se compreender como seria a relação dos europeus com este Novo Mundo, bem como a maneira como ele se “apropriaria” deste novo território – se seria propagado o direito de posse ou, simplesmente, como acaba declarando o próprio Vitoria, se se seria a defesa do usufruto da terra justificando a sua ocupação, pois, em seu horizonte, estaria sempre a tentativa de tradução da lei natural.

Não por acaso, tal como interpreta, a reflexão de Summenhart pressuporia a associação do conceito de *ius* ao de *lex*, lei, derivando preceitos na ordem do direito positivo – aquele formulado no mundo, pelos homens, como o próprio direito canônico ou mesmo leis civis a regularem a vida cotidiana (TELLKAMP, 2009). O interessante neste caso é a atenção do autor quanto ao processo permanente de elaboração das regras do mundo por meio da experiência humana. Definitivamente, tem-se, neste processo, a admissão do homem em seu potencial de organizador do mundo (TELLKAMP, 2013).

Tellkamp enfatiza que é na questão do *dominium*, tratado mais abertamente na *Secunda Secundae*, que Vitoria consegue expor de maneira mais clara o seu argumento a ponto de se opor a Summenhart. Seu interesse neste tema é justificado pelo fato de que deter domínio significa o mesmo que deter direito, qual seja, no âmbito que Tellkamp faz da interpretação da obra vitoriana, *dominium* e *ius* seriam uma mesma coisa. Consequentemente, reconhecer que os índios sejam capazes de *dominium* significa também reconhecê-los como detentores de direitos – um direito particular, próprio, elaborado por convenções e códigos distintos dos europeus, porém, que nem por isso é desprovido de legitimidade. Apenas depois, em *De Indis*, é que Vitoria tratará mais precisamente de tal singularidade e sua coerência ou não com as leis de Deus – classificando estes indígenas como seres a desconhecer a lei divina (VITORIA, 1917).

Todavia, Tellkamp sublinha que a tese de identificação entre *dominium* e *ius* não é originalmente vitoriana. Summenhart a teria exposto em seu tratado de teologia moral *Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientie atque theologico*, assumindo algumas teses de teólogos dos séculos XIV e XV, que teriam defendido que não há *dominium* que não se funde no direito – uma orientação proveniente sobretudo de Gerson –, mas, indo além deles, postulando a bi-implicação e a identidade entre *dominium* e *ius*. Grosso modo, a tese de Summenhart, consoante apresentada por Tellkamp, trabalha com a ideia de uma relação hierárquica, como no caso do exemplo do senhor e do servo,

ou do pai em relação ao filho. Segundo consta, o pai detém tanto *dominium* quanto direito em relação ao filho. Na esteira deste raciocínio, o direito deve ser entendido da mesma forma que o *dominium*, já que ter direito sobre uma coisa – ou pessoa em relação de inferioridade – significa *formaliter* o mesmo que exercer domínio sobre ela. Deter *dominium*, portanto, significa ter direito de tomar algo para o próprio uso (TELLKAMP, 2004 e 2009).

Segundo Tellkamp, é indubitável o fato de Vitoria deter, de Summenhart, a noção de bi-implicação e identidade entre *dominium* e *ius* sem, contudo, aceitar completamente conclusões outras do teólogo alemão. A algumas dessas conclusões, inclusive, chega a esboçar críticas, como no caso da elaboração em torno da existência de *dominium* entre os animais irracionais, presente em *De Indis*. Neste caso, torna-se importante, antes de qualquer coisa, perceber como Vitoria demonstra o *dominium* por parte dos indígenas, devendo estar claro como que essa posição do mestre salmantino, eivada de filosofia jurídica dos séculos XIV e XV, conforme argumentado por Tellkamp, o permite reconhecer que os seres humanos detêm uma dignidade inviolável, não sendo passíveis de instrumentalização, independentemente da origem e natureza desses homens (TELLKAMP, 2000 e 2001).

Como mencionado anteriormente, é esta identificação entre *dominium* e direito, herdada de Summenhart, que, em grande medida, autoriza Vitoria a conferir um caráter de autonomia aos indígenas, permitindo um relativismo do olhar da doutrina católica. Isto é, como detentores de *dominium*, seriam detentores de direitos. E, tendo direitos, teriam leis que, pelo simples fato de serem desconhecidas pelos homens comuns, europeus, não significa que perderiam a sua legitimidade. O mundo dos indígenas, possui, no olhar de Vitoria, como relata Tellkamp, um significado particular digno de consideração – mesmo que isso represente algo completamente diverso daquilo descrito pelo catolicismo (TELLKAMP, 2001).

Ainda seguindo esta reflexão, a argumentação crucial de Vitoria em favor do reconhecimento de *dominium* aos nativos se dá, no entanto, diante do combate à tese aristotélica de que os índios são servos por natureza, por possuírem uma racionalidade que lhes serve senão para obedecer, e que, portanto, não podem possuir bens, não detêm *dominium*, dado que só o senhor (*despotés, dominus*) é capaz de *dominium*. Logo, constrói-se uma pergunta tida como central na argumentação vitoriana, referente à possibilidade de *insensati* e *amentes* serem, ou não, capazes de *dominium* (BENEYTO e VACA, 2014; TELLKAMP, 2000 e 2001).

A resposta positiva de Vitoria à questão feita se dá em três partes interligadas entre si: I) a partir do reconhecimento de que criaturas irracionais não detêm *dominium* nem direitos; II) a partir do reconhecimento de que crianças detêm *dominium* e direitos; e III) a partir do reconhecimento de que *insensati* e *amentes* detêm *dominium* e direitos. A primeira parte da resposta, que, na verdade, contém o cerne do argumento, apresenta três justificativas para o fato de animais não possuírem *dominium* ou direito: a) animais não podem sofrer injúria; b) animais não detêm autodomínio; e c) animais estão sob o domínio dos homens. Consequentemente, se os escravos, que são homens, não dominam, menos ainda os animais, que são inferiores aos homens (BENEYTO e VACA, 2014).

Essa primeira parte da resposta é filosoficamente relevante: inicialmente, parece que Vitoria principiará uma argumentação reivindicando a capacidade de razão à detenção de *dominium*, mas, de fato, em sua interpretação, não é a racionalidade o ponto fundamental. É claro que a detenção de potências racionais, razão e vontade/liberdade, é determinante à posse de direitos e *dominium*, conforme Vitoria deixa claro na sequência do argumento. No entanto, o que mais chama a atenção é o tópico relativo à *iniuria*, injúria, uma vez que é na rubrica desse tópico, que será justificado que crianças e dementes detêm direitos e *dominium*.

Segundo Tellkamp, Vitoria não desenvolve neste ponto uma argumentação estritamente jurídica, mas filosófica e, sobretudo, teológica, ou seja, embora seus escritos demonstrem solidez nestes campos do conhecimento, ele não se preocupa primordialmente com a questão de competência para o exercício de domínio e para a posse de direitos, mas com aspectos que parecem ser enquadrados em uma questão sobre dignidade e inviolabilidade da vida humana, ou seja, uma discussão sobre o que hoje seria denominado por Direitos Humanos. E tanto é verdade que a competência racional dos nativos americanos é secundária para os argumentos que Vitoria só vai tecer comentários sobre a inequívoca capacidade de razão deles após dizer que mesmo que fossem absolutamente *amentes* ou *insensati*, ainda assim deteriam *dominium* e, por conseguinte, direito (TELLKAMP, 2000 e 2001).

Segundo Tellkamp, é a partir do tópico da *iniuria* que Vitoria replicará aos questionamentos feitos por Summenhart. Logo, a importância do dado *dominium* estaria não somente na possibilidade de se legitimar, ou não, o direito à exploração das terras recém-descobertas – bem como o direito sobre a escravização ou não dos índios. O problema vai mais além ao pressupor uma reflexão sobre a dignidade, sobre a possibilidade de um homem sofrer injúria, estando de posse ou não de uma razão.

Tellkamp argumenta que este é um dos maiores contributos de Vitoria para o entendimento do projeto ocidental ibérico. E o seu reflexo se faz em toda a filosofia moderna a se desenvolver a partir de então.

O neotomismo, ainda de acordo com a tese de Tellkamp, tomando Vitoria como central em sua análise, evolui para uma perspectiva humanista, de consideração da validade do ser humano enquanto algo universal, ao mesmo tempo em que fica esboçado o prisma da divisão do mundo celestial em relação ao temporal. Vigora, então, uma consideração do neotomismo, a partir das observações de Tellkamp, interpretando sumamente a obra de Francisco Vitoria, como uma doutrina que exige um cuidado na avaliação do processo de colonização – a partir do momento em que ordens religiosas originárias desse princípio neotomista compõem o quadro final da colonização, como é o caso dos dominicanos e jesuítas.

Não por acaso entra em pauta os debates e conflitos em torno do direito, ou não, sobre o indígena – um debate que, a partir (e graças a) Vitoria, presume a importância da dignidade, em ambas as partes, europeia e nativa. Todo o processo de colonização, bem como o direito sobre a terra descoberta, obrigam ao leitor levar em consideração o prisma da doutrina neotomista como norte a orientar as ações religiosas, bem como os artifícios criados para que se consiga atingir alguns dos pressupostos finais elaborados filosoficamente por autores como Vitoria – em estreito diálogo com a religião, ao ponto de construir um terreno para a sua justificação no mundo. Vitoria e os neotomistas que o seguem, portanto, tentariam unir a religião e a dignidade.

Tellkamp sinaliza para o reconhecimento, a partir de Francisco Vitoria, de uma perspectiva sumamente social do *dominium*. Com essa leitura, acena para o reconhecimento do que viria a chamar de uma atividade mais humana na religião e na política. A interpretação vitoriana seria o ponto de partida para o reconhecimento, no processo de colonização, de um prisma que fosse para além da dominação puramente política, exigindo esse dado social como referência. Somente a partir dele conseguir-se-ia uma compreensão mais conveniente da ação dos religiosos na colônia.

E, conforme demonstra o autor, pensar esta perspectiva social, visível em Vitoria, torna-se ainda mais interessante ao se tomar o *dominium* como referência. Segundo Tellkamp, a leitura medieval de matriz tomasiana determina que o homem que vive no nível político não conseguiria a sua plena realização – salvo atinja um patamar mais elevado de perfeição, como o suprapolítico, remetendo, neste caso, a Aristóteles. Assim sendo, o *dominium*, quando avaliado em um âmbito puramente político – o do

senhor, *dominus* – guardaria em seu seio uma distância com esta perfeição suprapolítica, a indicar o viés contemplativo, que transcende toda a possibilidade de ser evidente na ação humana (TELLKAMP, 1997 e 1998).

Ou seja, o âmbito do *dominium* deve ser avaliado sob o prisma do humano – e por isso a ênfase de Tellkamp quanto à questão da dignidade. Trata-se, portanto, do possível, da capacidade ou não de realização, não mais de um prisma político. E o catolicismo, renovado pela nova escolástica de matriz espanhola, passa a exigir do homem o seu posicionamento no mundo – pois, é o que lhe cabe – mas sem perder de vista o seu compromisso com o divino.

Outro recente intérprete do neotomismo digno de nota é Roberto Hofmeister Pich. O autor, em seu texto *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos em Francisco de Vitoria*, destaca três pontos fundamentais quanto à definição de *dominium* no teólogo espanhol: (1) quando ele pode significar “a superioridade de alguém com respeito a uma coisa ou a outras pessoas justifica que este possa exercer um domínio”, sendo este o caso do príncipe e seus súditos; (2) quando “há um sentido meramente jurídico, tal como o encontramos no *Corpus iuris civilis* e de onde se distinguem as noções de uso, usufruto e posse”; e (3), na esteira do problema levantado por Tellkamp, onde está mais claramente o debate de Vitoria com Summenhart, quando o *dominium* é a “faculdade de usar uma coisa de acordo com os direitos ou as leis razoavelmente instituídas” (PICH, 2012, p. 386). Desse modo, como já discutido, o *dominium* passa a ser diretamente identificado com o direito e, logo, bem como ferir o direito de alguém significa uma injúria – de *iniuria*, impedir o domínio sobre algo –, igualmente, figura como ofensa. Enfim, torna-se claro, para Vitoria, a complexidade da discussão e o reconhecimento do *dominium* entre os indígenas, atribuindo-lhes o direito de o ter – pois ele não necessariamente deve estar limitado à propriedade, o *dominium rerum*, podendo ser igualmente compreendido como a possibilidade de usar uma coisa segundo suas próprias leis – no caso, a lei natural.

Ao final, Pich conclui que a defesa do direito dos índios, da parte de Vitoria, é inequívoca, delineando uma nova forma de consideração do ser humano a partir das reflexões tomadas do filósofo espanhol. O tema da dignidade desponta como o tema

principal das evoluções promovidas por Vitoria, pois, em sua teologia, indicaria, diante do *dominium*, que um homem pode ser dono de si mesmo, sendo, em uma última análise, sujeito ou pessoa na relação com Deus. Todo o tipo de posse deve ser avaliado segundo essa perspectiva (PICH, 2012, p. 399).

Desse modo, valendo-se da refutação de Vitoria quanto ao princípio na escravidão natural de viés aristotélico – defendido, em grande medida, por um tradutor do filósofo grego naqueles tempos, Juan Gines de Sepúlveda – tem-se a indicação de uma dignidade universal do ser humano, sinalizando para a sua característica de obra da Criação – a igualdade humana perante Deus. Disso, mais do que nunca, o homem deveria esforçar-se por transmutar esse ordenamento divino em suas leis, reproduzindo, inclusive, o princípio dessa dignidade, positivando-a, através de um direito positivo – que, como se sabe, seria constituído posteriormente por Vitoria em um Direito dos Povos, interpretados por alguns como o embrião dos Direitos Humanos Universais.

Partindo do princípio de que Vitoria faz uma equivocada leitura da obra aristotélica, Pich argumenta que, para além da possibilidade de desqualificação do filósofo grego, tomando como norte o princípio do *dominium*, Vitoria elaboraria um “princípio civil de escravidão”, a partir da ideia de servidão voluntária (PICH, 2012, p. 400). Nisso, Vitoria reforçaria a tese de que existe o *dominium* – já considerado como tendo superado a perspectiva de Summenhart – sublinhando a ideia de que há pessoas aptas a reger e outras aptas a obedecer. A diferenciação dá-se basicamente pelo acesso à “verdadeira informação”, qual seja, a palavra de Deus. A ignorância ao conhecimento da palavra Divina e seus princípios sagrados indicaria uma falta de preparação humana para o mundo, de modo a sugerir a incapacidade de seguir os preceitos realmente cristãos, tidos como os únicos verdadeiros.

É interessante notar como que, neste caso, há uma premissa fundamental referente ao fato de que o ato de pecar não é obrigatoriamente vinculado à intencionalidade do pecador. Ou seja, não necessariamente se comete o desvirtuamento dos princípios cristãos de maneira proposital. Esse é o caso dos indígenas que, se não seguem originalmente a palavra de Deus, tal fato se dá pela sua falta de conhecimento quanto a esta palavra, quanto à “verdade cristã”. Neste caso, Vitoria anula completamente o princípio da escravidão natural, presente em Aristóteles, fornecendo até mesmo bases para a argumentação favorável aos indígenas – fundamental em sua obra.

Pich destaca que é crucial o entendimento de Vitoria por este prisma, pois é nele que repousa a validade do princípio geral da humanidade a circunscrever o

neotomismo ao longo de todo o período em que a sua filosofia vigora como alternativa à explicação do mundo – a resposta do catolicismo aos questionamentos que lhe são feitos. Ao mesmo tempo em que se encontra respeitada a pessoa do indígena, estaria considerada também a possibilidade de haver, entre eles, o processo de aprendizagem e a aproximação à tradição ocidental, regida, neste caso, pela Igreja Católica.

Se Tellkamp abre caminho para uma compreensão do propósito final de Vitoria como tendo um fundo relacional, ao suscitar a consideração do *dominium* como sendo algo a ocorrer de um em relação ao outro, Pich salienta que tal consideração prescreve a universalidade do princípio humano, atentando para o fato de que, enquanto seres humanos, todos os homens podem estar em diálogo entre si. Existe uma inegável potência racional entre os homens que lhes garante a capacidade de interpretação correta das escrituras – afinal, é justamente isso que justifica a investida das ordens religiosas no processo de colonização do Novo Mundo através da catequização.

Na interpretação de Pich, a validade da *servidão civil*, como uma espécie de tutela – que, de fato, ocorre quando se pensa na ideia das missões – é algo que se torna um ponto crucial para a interpretação vitoriana. Os religiosos, então, justificar-se-iam em suas missões, pondo-se como portadores da palavra de Deus – a verdadeira palavra – podendo, portanto, agir de maneira tutelar a ponto de conseguirem despertar a verdade das escrituras nos corações dos homens do Novo Mundo.

O argumento de Pich, para ser melhor assimilado, deve ser analisado segundo o prisma da diferenciação entre o poder mundano e o poder eclesiástico. Vitoria, como se sabe, demarca claramente tal divisão, assinalando que o papa, a despeito de seu *status* de líder religioso, não poderia reger questões referentes ao universo temporal. Cabe, portanto, a isso, a lei dos homens. Disso, compreende-se, na interpretação do teólogo espanhol, a importância da constituição de uma sociedade perfeitamente alinhada com os preceitos cristãos – que, tomando, ainda, o princípio moral objetivo, rege o mundo de então.

Vitoria, segundo Pich, encaminha a sua argumentação para a legitimação do princípio da tutela do nativo, no caso, dos índios americanos. No horizonte, encontra-se a ideia de constituição de uma sociedade plenamente católica e, portanto, esclarecida nos termos da palavra de Deus. Por conseguinte, haveria, então, a constituição de uma sociedade perfeita. As leis humanas, neste caso, constituem-se como uma salvaguarda para a formação dessa sociedade perfeita que, ao final, reproduziria o princípio do reino

de Cristo na terra. Daí que a ação humana junto aos indígenas deve se orientar neste sentido, encontrando a sua legitimidade.

Assim sendo, segundo o princípio da tutoria de Pich, há, no fundo, a ideia de *bem ao próximo*. Ou seja, os europeus, ao governarem os indígenas estariam fazendo uma espécie de caridade, pois encontrariam correspondência na *lei natural* a prescrever um ponto de partida para a harmonia final dos povos. Tal harmonia, paz e civilidade, somente seria conquistada no momento em que todos compartilhassem do princípio igualmente único da verdade – que, em suma, para o catolicismo, representa o Bem supremo. As leis humanas, portanto, autorizariam a formulação de princípios de governo sob a forma de tutela no interior da América Ibérica, possibilitando a realização última da humanidade tal como formulada nas Escrituras.

Não se trata de legitimar a escravidão. Trata-se, contrariamente, de justificá-la segundo o prisma da sociedade a ser conquistada diante da sociedade possível – aquela sociedade desejada por Deus, com todos vivendo em harmonia sob a Sua lei. O próprio Vieira estará diante deste dilema, esboçando-o em seus sermões, na medida em que entra em conflito com os colonos. A escravidão não é admitida por Vieira como algo natural em nenhum momento de seus vastíssimos escritos. Ela é vista, contudo, como algo com o qual se tem de conviver, pura e simplesmente, pois não há uma outra forma de se viver naquele momento. Em grande medida, por isso justifica a ideia da guerra justa, bem como das descidas dos índios das matas, pois, daí, significaria a construção de uma sociedade mais próxima daquilo que seria tido como a sociedade perfeita, no entendimento de Deus²⁸.

Pich, portanto, abre espaço para uma aproximação ainda maior para a reflexão sobre o modelo de colonização das ordens religiosas, via admissão de artifícios como as reduções, segundo um propósito puramente neotomista. Ou seja, as reduções religiosas, diante de sua interpretação das teses de Vitoria, compreenderiam uma iniciativa afim ao preceito da servidão civil – antípoda à ideia de servidão natural. Logo, como resultado, a tutoria sobre os índios representaria o caminho doutrinário, do tomismo revisado, para a

²⁸ E, complexificando este ponto que será mais detalhado adiante, Vieira ainda inscreve este projeto colonial em uma lente muito maior, a ver com a ideia da lusofonia, pois seria Portugal a grande nação a conduzir a humanidade a um princípio de sociedade perfeita. Logo, o barroco drama decorrente dos obstáculos em torno da possibilidade de realização – ou não – desse objetivo se inscreve na lógica de um drama a comprometer todo o mundo, todo o universo do qual fazem parte os homens em questão – sempre possíveis de serem salvos pelos portugueses.

construção de uma sociedade realmente cristã e não mais puramente uma resposta à violência possível do sistema colonial.

Ao atentar para a origem e formação do direito como faculdade, Alejandro Guzmán Brito destaca a imensa contribuição da neoescolástica para a sua efetivação – pois, tal como define, principalmente a partir do momento em que faz uma abordagem da obra de Hugo Grotius, muito da filosofia moderna e do direito moderno valeu-se do desenvolvimento filosófico proporcionado pelo neotomismo e de seu pressuposto moral. Ainda que se valha da neoescolástica, o autor de *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* não perfaz uma trajetória que vai de uma perspectiva objetiva do direito para uma subjetiva. E este é um ponto interessante e fundamental para o entendimento da maneira como as teses neotomistas são absorvidas por Guzmán. O seu norte é a preocupação quanto à aparição de fontes de uma teoria do *ius* como *facultas seu potestas*, tendo como central uma concepção estritamente ontológica do *ius* a uma outra a reconduzir a uma assimilação dos conteúdos éticos (GUZMÁN BRITO, 2009).

Um ponto elementar de sua argumentação refere-se ao fato de que a construção de uma teoria do direito como faculdade [*derecho como facultad*] é mérito do trabalho de teóricos do mundo escolástico. E, embora Guzmán Brito não mencione diretamente, este trabalho encontra-se fortemente orientado por uma perspectiva de identificação dos conflitos e dilemas enfrentados pelo universo católico ao longo dos séculos XV, XVI e XVII.

À consciência quanto às diferentes naturezas das especulações filosóficas e teológicas, vivas no século XVI, Guzmán Brito destaca a necessidade de se traduzir as respectivas noções teológicas de modo a conseguir fazê-las chegar ao âmbito do direito. Ou seja, há que se tomar como norte que os teóricos espanhóis em questão não eram propriamente filósofos, mas, sim, teólogos que tentavam, de alguma forma, responder a questionamentos pela via da chancela religiosa. Ao final, o que se tinha, diante da especificidade do caso espanhol, era um esforço barroco de reconstrução do sentido de um mundo por meio dos artifícios da teologia que sustentava, teoricamente, todo o princípio de organização do mundo em sua versão arquitetônica.

Neste espectro, havia uma grande diferença entre a pesquisa teológica no século XVI e a pesquisa propriamente jurídica, dando bases para o entendimento do que se pode ter como norte para a ação dos teólogos – que neste momento não estavam preocupados apenas com a questão espiritual. Ou seja, o ponto mais importante aqui refere-se ao fato de que a consciência quanto ao que é mais relevante para estes teólogos do século XVI é a vida prática que precisa urgentemente ser explicada – sem abrir mão dos artifícios religiosos e da verdade religiosa descrita pelo catolicismo. Enfim, disso compreende-se a empreitada de Guzmán Brito em esclarecer a transformação das ideias desde a teologia ao campo do direito, a uma *jurisprudencia*, valendo-se, portanto, do pressuposto de como os *dominia seu facultates* trabalhados por Gerson, entre diversos outros autores, se converteram em faculdades que sinalizaram para uma reafirmação da original perspectiva tomista (GUZMÁN BRITO, 2009).

Guzmán Brito, retomando alguns dos seguidores do que caracteriza como nominalismo, como ele mesmo distingue Gerson e Summenhart, por exemplo – na esteira do pensamento de Ockham e Scotus – coloca como central a questão da lei natural, que, no entendimento destes autores, os primeiros a destacarem um princípio de *facultas* no comportamento humano – transcendendo o espectro do *Digesto*, o direito romano –, existiria um direito natural caracterizado como concessivo. Aliás, toda a reflexão dos primeiros destes teóricos escolásticos, valendo-se fortemente do elemento teológico, classifica esse direito natural como concessivo, uma vez que não obriga ao homem seguir determinado comportamento – daí o entendimento da ideia de concessão.

Isso fica ainda mais claro quando se vale da ideia nominalista da prevalência da vontade de Deus ante sua razão, conforme mencionado acima. Isso porque à vontade, tomada como algo unilateral, prescreve a arbitrariedade da decisão, não necessariamente induzindo à premissa lógica da Criação. O conhecimento humano – que, para Tomás de Aquino, deveria ser usado para aceder a estas formas perfeitas das coisas – encontra uma relativa, porém considerável, autonomia. Logo, com os olhos de hoje, não estaria muito distante daquilo que viria a ser interpretado bem depois pelos protestantes como o abandono do homem em relação a Deus em seu mundo.

Ou seja, conforme caracterizado anteriormente, as coisas existem e estão no mundo mediante uma disposição original de quem as criou – Deus. O homem, portanto, está inicialmente inserido neste mundo, com todas estas coisas, sem que haja uma determinação prévia quanto ao seu comportamento, algo a dizer-lhe a maneira como deve agir e o que é justo ou não fazer. Nesta linha de pensamento, em afinidade com o

nominalismo, cuja representação, para efeitos de compreensão, aqui, é maior em Summenhart, o homem está em estado de natural liberdade, desobrigado de quaisquer coisas em virtude da lei natural concessiva, derivada de um direito natural concessivo (GUZMÁN BRITO, 2009).

Assim sendo, deve-se pensar a ação humana pela via da possibilidade de realização neste mundo visto como obra da criação e com as coisas dispostas de uma maneira previamente concebida pelo próprio Criador. Tudo e todos são livres desde o princípio e, logo, a ação deve ser avaliada segundo a ideia da liberdade de si mesmo, ao mesmo tempo em que surge a necessidade de se avaliar o seu peso em relação ao outro que também é livre. E, segundo assinalado por Guzmán Brito, ao se seguir Summenhart, não existiria lei prévia a determinar os limites da ação humana, cabendo a cada um conseguir delimitá-la em sua própria prática.

Por isso a definição do *dominium*, consoante demonstrado por Guzmán Brito, guarda em seu interior uma grande problemática, tendo em vista a necessária consideração de problemas como a do princípio da liberdade natural. Dominar, neste caso, seguindo a interpretação nominalista, poderia romper de maneira imediata esta lógica inicial de liberdade. Consequentemente, avistar o *dominium* como princípio para uma reflexão mais aprofundada sobre a sociedade acaba sendo um ponto de partida crucial para o entendimento da constituição do direito moderno.

Summenhart, avançando nos estudos de Gerson, desenvolve a ideia da quebra do binômio *facultas-potestas*. Desse modo, atribui maior licitude ao termo *facultas*, aproximando-o ao de *ius* – pois, até aquele momento, Gerson promovia a identificação direta entre a faculdade e potência de realização, limitando o significado de *facultas*. E, conforme seria anunciado posteriormente, principalmente a partir de Francisco Vitoria, as formulações de Summenhart seriam vistas como uma espécie de anúncio das reações dos neoescolásticos às teorias de Gerson.

O autor de *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, corroborando a tese de Tellkamp, argumenta que Summenhart seria o ponto de partida para a grande dúvida de Francisco Vitoria no que se refere aos significados de *ius* e *dominium* – isto é, se eles significariam a mesma coisa. E, prosseguindo, Guzmán Brito afirma que é justamente a tese do direito, ou não, existente entre as coisas animadas e inanimadas o que perseguirá toda a neoescolástica espanhola, o neotomismo, durante os séculos XVI e XVII, tendo em vista os dilemas quanto aos direitos dos índios, por exemplo – cujo grande avanço reflexivo encontra-se em Vitoria.

Duas são as tradições, e significados, do *ius* apropriadas por Vitoria. A primeira, provém de Tomás de Aquino, sendo, em seguida, aprimorada pelo professor da Universidad de Salamanca a partir de uma leitura do *ius* como *lex* – que fugiu à análise tomasiana. A segunda tradição está diretamente relacionada à noção de *dominium*, tentando, por meio dela, explicar o seu significado – um ponto crucial para a empreitada colonial. E é justamente desta segunda tradição do *ius*, vinculado ao esforço teórico de se explicar o *dominium*, que Vitoria se aproxima de Gerson e Summenhart – sendo que especialmente deste último é que se tem a apropriação do direito como correspondendo ao *dominium*.

Avançando neste ponto, torna-se crucial para o entendimento de Summenhart a forma como é feita a abordagem do *dominium*, como direito – conforme já dito. Porém, ao direito, *ius*, tem-se, a partir de Summenhart, uma equivalência sua com *poder*. Em contrapartida, para Vitoria, interlocutor da obra de Summenhart ao mesmo tempo em que está orientado por uma perspectiva teológica, a identificação entre *ius* e *dominium* apenas se torna possível por meio de uma perspectiva moral. Para a consolidação desta premissa moral, Vitoria compreende o direito pelo prisma do poder ou faculdade que convém a alguém *segundo as leis*. E seria justamente este termo *Lei* que guardaria em seu interior o tom objetivo necessário para a formulação vitoriana.

Para Santo Tomás, a noção de *dominium* estava diretamente ligada à perspectiva da sujeição atual, objetiva, real, das coisas corporais – obviamente, sempre tomando as coisas como algo dado por Deus no mundo. Desponta, ainda, na perspectiva tomasiana, consoante salientado anteriormente, o dado político, uma vez que Tomás de Aquino identifica o preceito do *dominium* com a lógica *senhor-servo* (TELLKAMP, 1997). Vitoria, por sua vez, desloca a noção de Tomás de Aquino do ato para a potência. E, conseqüentemente, disso Vitoria deduz que o *dominium* representará uma possibilidade do homem, não mais um fato irremediável, tendo em vista estar em contato com algo de maneira inevitável.

E, aqui, Guzmán Brito avança em muito na interpretação das teses de Vitoria. Isso porque, conforme compreende, Vitoria estaria interessado na capacidade de realização do homem – uma realização que teria como norte a sociedade, dado notado principalmente quando se fala do poder de ação do homem político, como o príncipe. De fato, vivia-se um tempo em que o homem se mostrava cada vez mais ao mundo criado por Deus, demonstrando possibilidades de realização que não eram possíveis de serem vistas anteriormente. Isso se diferencia de uma noção puramente tomasiana – e até mesmo

de Gerson e Summenhart – a prescrever uma perspectiva mais estática, afim a algo que já se encontra estabelecido e imóvel, determinando os limites para uma ação humana no mundo – tudo como obra da criação e o homem limitado em sua capacidade inventiva.

Atenta-se para o fato de que o desenvolvimento desta reflexão destaca que não importa mais somente o momento atual, a maneira como o homem vive com as coisas ofertadas por Deus. Mas, fundamentalmente, o momento potencial desponta como uma circunstância elementar. Guzmán Brito destaca, a partir de Vitoria, que o *dominium* deve ser visto como uma causa (o motivo de se ter o potencial de realização, podendo o homem realizar ações no mundo), não um efeito – o fato de as coisas já estarem no mundo, como obras de Deus, delimitando o campo de ação humano, atentando, neste caso, para a diferença entre a vontade e a lei natural (GUZMÁN BRITO, 2009).

Guzmán Brito argumenta ainda que a noção de que existe direito entre as coisas inanimadas, em Gerson e Summenhart, é sintoma do encapsulamento metafísico característico da Idade Média, conferindo este caráter de efeito ao *dominium* em si, impedindo-os, naquele momento, de avançar em direção a algo mais dinâmico, tal como se enunciava nas sociedades dos séculos XIV e XV em diante. O autor deixa a entrever que a interpretação de Summenhart de Direito como equivalente a *dominium* não poderia ser diferente. E lamenta, todavia, o fato de que Vitoria faça a identificação entre *ius* e *lex*, não especificando se o direito vem da lei.

Um ponto interessante que desperta em Vitoria, chamando a atenção de Guzmán Brito, tal como o foi em Pich, refere-se à injúria. Isto porque a injúria estaria diretamente ligada ao impedimento à capacidade de realização de algo, à obstaculização da potência. E, conseqüentemente, a potência está diretamente relacionada à natureza, pois, conforme se entende, o ser humano tem desde sempre a potência para a realização de algo. A partir disso, Guzmán Brito, seguindo Vitoria, sustenta que somente seria possível ter faculdades e potência de realização se se for capaz de receber injúria – ou seja, se for passível receber limitações à realização do sujeito, resolvendo, então, o ponto referente às coisas inanimadas e seus direitos.

Ao interpretar a obra de Domingo de Soto, Guzmán demonstra como o *ius* pertence ontologicamente à categoria do ato. Seguido a isso, sustenta que o *dominium* não poderia ser identificado com o *ius*, tendo em vista que este último deve ser interpretado como algo muito superior – *ius* correspondendo ao justo, *dominium*, à potência de realização. Logo, a partir disso, teria o ser humano a possibilidade de realização de uma

ação, identificando o *dominium* neste prisma e, obrigatoriamente, julgando a justiça de tal ato segundo os preceitos da lei.

A ênfase dada por Soto, destacada por Guzmán, obriga que seja considerada a *facultas*, isto é, a potência factual de utilizar algo em proveito próprio. Isso deve ser pesado tendo o *ius* como norte, qual seja, avaliando se o uso de determinada coisa tem a sua permissão em lei. Como *facultas* é diretamente identificada ao *ius*, Soto determina que é preferível *facultas* a *potestas*, tendo em vista que *ius* significa justiça. Daí que se prescreve a existência de uma inteligência para a conformação do que seria o justo, *iustum*. Ou seja, a *facultas* contém em si a licitude de um ato – ao mesmo tempo em que exige que o seu realizador compreenda o que é o justo. E talvez o mais interessante nisso tudo é que, segundo Guzmán Brito, nem Soto nem seus precedentes assinalaram com precisão os motivos pelos quais o *dominium* é uma faculdade (GUZMÁN BRITO, 2009).

Enfim, Guzmán Brito faz um proveitoso percurso pela neoescolástica com o objetivo de desenhar um caminho suficientemente sólido para o entendimento do direito na modernidade. Com isso, abre espaço de destaque para autores que eram valorizados até bem pouco tempo de maneira puramente religiosa, obrigando o leitor de sua obra a atentar para temas que, ao longo dos séculos XVI e XVII correspondiam quase que exclusivamente a uma linguagem teológica.

A partir do livro de Guzmán Brito sabe-se que os autores modernos (os *moderni*, como diria o próprio Guzmán) valeram-se dos conceitos básicos de teólogos e teólogos-juristas do XVI e XVII. A trajetória assumida por Hugo Grócio em sua obra testemunha isso de maneira muito clara, coroando o seu argumento, evidenciando como muitos dos jusnaturalistas modernos conferiram, ao final, novas direções à reflexão medieval – mas, sempre considerando-a de maneira substancial.

Ao valorizar a perspectiva do direito como faculdade como elementar na constituição da modernidade – bem como no julgamento da lei, tendo em vista o seu diálogo com o jusnaturalismo – Guzmán Brito ressalta o elemento moral, ante uma noção objetiva do mundo, como circunstancial para o desenvolvimento não somente deste direito, mas, do direito de modo geral. E o mais interessante, a partir de seu estudo, está justamente no fato de que este dado moral não se desenvolve por uma pura e simples assimilação de uma realidade objetiva, arquitetonicamente concebida que, no imaginário do senso comum, compreendia de forma exclusiva o mundo medieval. É justamente o desenvolvimento de atributos observados na percepção filosófica da Idade Média, por meio da escolástica, da nova escolástica e, posteriormente, de modo mais enfático, pela

Escola de Salamanca, como no caso da potência de realização, a *potestas*, em diálogo estreito com o *dominium*, que este dado moral se faz presente de forma significativa no interior do direito como faculdade – tendo em vista a necessidade de o homem assimilar a ordem perfeita das coisas previamente estabelecida.

Guzmán Brito, ao atentar para autores tão singulares da História da Filosofia, como no caso dos neotomistas, o faz sempre com a perspectiva de questionar em que nível está a percepção, naquele momento – em que diversos questionamentos quanto à forma de vida estabelecida até então –, do direito a se dominar o outro. O debate sobre o direito à escravização nas Américas, cujo expoente pragmático talvez esteja no confronto entre Las Casas e Sepúlveda, não significa apenas o tipo de empreitada a ser realizada pela Ibéria no Novo Mundo, mas, de modo mais significativo, a maneira como será inserida toda uma novidade no mundo que se conhecia até então. E, notavelmente, um gigantesco esforço filosófico é feito neste sentido.

Enfim, Guzmán Brito, valendo-se do princípio do *dominium* – que, como visto ao longo do capítulo, suscitou diversos questionamentos a ressaltarem a importância da ideia de direito como faculdade –, e diante da diversa gama de autores que se propõem a estudar, destacando o esforço de cada um deles ante dilemas de seu tempo, toma como referência geral que antes da existência de uma lei jurídica, natural ou positiva, existe uma ordem de justiça e liberdade a emanar diretamente de Deus. No fundo, a dificuldade em se conciliar tais extremidades é o que se torna um gigantesco desafio para a filosofia deste tempo.

Ressaltar a ideia de moral no direito, no neotomismo, valendo-se da revisão feita pelos três principais autores deste capítulo, demonstrou, de modo geral, a preocupação com a conciliação de um pensamento moldado sumamente pela teologia cristã e que, diante de questionamentos feitos a ela, tem um grande desafio pela frente. Foi questionando o *dominium* do indígena naqueles tempos que se observou claramente os limites filosóficos da cosmologia católica – limites estes fundamentais para o desenho da compreensão do direito como faculdade e o seu lugar na história, não devendo vê-lo mais apenas como algo moderno mas, fundamentalmente como um herdeiro direto da neoescolástica.

O pêndulo, de certa forma, sempre se direcionou para o esforço em trazer os elementos do universo celestial para o mundano, temporal. Seja na forma de um “princípio civil de servidão”, legitimado pela tentativa de reconstrução, de baixo para cima, de uma ordem objetiva previamente estabelecida, seja por uma lógica de

identificação entre o direito como faculdade moral e o *iustum*, que, por fim, recoloca a ideia de *dominium* em um novo prisma, qual seja, o da possibilidade de realização ao mesmo tempo em que o obriga a uma identificação com a justiça. O *dominium*, portanto, naquele momento, embora possa representar a manifestação arbitrária²⁹, deve ser regido por uma determinação superior, um princípio moral, desejado como predominante na constituição humana, inclusive na manifestação das vontades.

Tal como determina Guzmán, foi a neoescolástica, principalmente através dos filósofos espanhóis, quem sopesou esse dado filosófico. Trata-se de uma forma de medir o espaço do direito como faculdade, conferindo-lhe – ainda que posteriormente – um dado moral, quase positivo. Os ecos deste esforço são observáveis inclusive na ação missionária dos religiosos no Novo Mundo.

Antônio Vieira se insere em um quadro parecido. Porém, coloca-se menos como autor e muito mais como um agente imerso no pragmatismo da vida que tenta configurar um sentido para o desafiador mundo que tem diante de si. Suas palavras, em sermões, principalmente naqueles voltados para a atividade missionária, revelam este gigantesco esforço em se conciliar uma realidade, aquela em que atua, a prescrever uma lógica (ou falta de lógica) completamente distinta daquela vivenciada pelas Escrituras, a chave de sua formação. Assim é que seus sermões, fundamentalmente aqueles pregados durante o seu período de missão, no Maranhão e Grão-Pará, por revelarem o grande desafio à palavra de Deus, apresentam de maneira mais enfática esta tentativa de conciliação entre o mundo dos homens e o mundo de Deus. O próprio profetismo vieiriano, para além de uma perspectiva nacionalista – como descrevem alguns de seus intérpretes – deve ser encarado como a tentativa de harmonização entre o que é dito e o que é feito. Ao mistério, constantemente evocado, tem-se o esforço para a sua revelação – uma revelação ambicionada por meio da palavra. E a constante invocação do sacramento é a tentativa permanente de efetivar essa união neste mundo, uma união desejada e que, em meio a tantos obstáculos, tantos questionamentos feitos pelos próprios homens, não pode deixar de guardar o drama e o sofrimento.

Aliás, o drama e o sofrimento – característicos do barroco vieiriano – servem como uma pista. Não são apenas indicadores dos impedimentos à conclusão de um projeto imperial que tem Portugal como centro. Na verdade, eles desvelam o constante esforço de seu orador, homem de ação, em conseguir a conciliação dos mundos – que, aí sim,

²⁹ Aliás, o neotomismo, como doutrina, se esforça para construir um edifício teórico que tente justamente evitar isso.

seria efetivada por meio de seu profetismo. Tais drama e sofrimento atestariam o posicionamento deste homem ante os dilemas do mundo, ante os questionamentos feitos pelos homens comuns às ordens cristãs, projetadas pela sua palavra, materializadas pelo sacramento e mistério.

Nota-se, neste caso, como que há a clara inclinação ao dado social no momento em que se percebe a ação do próprio jesuíta junto aos colonos e nativos – tentando persuadir aqueles quanto à escravização e os últimos quanto ao caminho ao lado de Cristo. Para Vieira, como o Brasil, de imediato, fugiria a todo princípio de organização social e política objetiva, tem-se a necessidade de uma reelaboração dos preceitos legais advindos da metrópole como uma urgência para a contenção dos problemas, dos conflitos, observados na colônia. Tal tentativa está evidente em seus sermões que representam essa ação direta junto aos colonos.

O respaldo para a sua ação missionária é encontrado progressivamente à medida em que tem de justificar essa teologia em construção. E tal justificação se dá exatamente com a finalidade profética evidente em seus sermões. A manifestação lusófona, algo já presente em seu histórico, tem o seu ponto máximo de elaboração justamente quando está diante da necessidade de afirmação de regras que condigam com o comportamento verdadeiramente humano, referendado pela igreja católica. Por isso o princípio de sua elaboração profética se dá primeiro em sua ação no Brasil – novamente, o momento em que se tem de fazer presente a sua ação filosófica no sentido de elaboração de uma ordem do mundo.

Se a saída do neotomismo, de modo geral, tal como salientado pelos estudos de Tellkamp, Pich e Guzmán, direciona tais dilemas para um caminho de realização por meio do direito como faculdade moral, a saída de Vieira percorre o seu profetismo a sinalizar um universo que abrangerá a todos os cristãos, bem como todo o sofrimento advindo desses homens, dúvidas e questionamentos que o mundo os proporciona. Ou seja, o profetismo de Vieira, sua lusofonia, enquanto tentativa de promover o encontro entre o celestial e o mundano, representaria, ao final, uma variação do neotomismo em uma vertente ibérica, lusitana, presa substancialmente à sua atividade prática de missionário, ao verbo, ao sermão.

4. A BUSCA PELA MEMÓRIA DE DEUS

O presente capítulo parte do Barroco para conseguir oferecer um panorama sobre os sermões pregados por Antônio Vieira. No centro, está a ideia de singularidade de formação do Brasil, tão cara para alguns estudiosos, ao mesmo tempo em que se atenta para a perspectiva neotomista sinalizada em capítulo anterior. O Barroco, não mais visto como manifestação puramente artística, nortearia a explicação dos dois episódios, colocando-os em contato. O norte está na ideia de que o neotomismo encontrar-se-ia no centro da doutrina em Vieira, jesuíta, representando ao mesmo tempo uma barroca tentativa de encontrar um lugar para Portugal no mundo a partir de seus sermões. À medida em que os desafios vão se fazendo grandes, difíceis, a certeza de um mundo objetivamente concebido – com Deus ao centro –, faz-se igualmente necessária a certeza do glorioso destino português. Logo a elaboração messiânica do célebre jesuíta adquire maior requinte em virtude de significar uma resposta aos questionamentos ofertados pelo seu mundo que, no fundo, representariam uma ameaça à cosmologia ibérica.

Assim sendo, num primeiro momento caracterizar-se-á o Barroco, inicialmente através das reflexões de Walter Benjamin que apresenta a questão do drama e da tragédia, abrindo espaço para os dilemas e questionamentos do mundo feitos ao homem comum – tão presentes na personalidade de Vieira. Em sua tese, é justamente tais questionamentos, tais dúvidas, que permitem ao homem ser um artífice em meio às suas próprias dificuldades, tendo em vista a necessidade da certeza para a sua vida. Posteriormente, autores como Weisbach, Wölfflin e D’Ors serão utilizados como uma maneira de orientar uma leitura do Barroco para além da arte, demonstrando a sua coerência quanto ao tempo em que se encontram. Ou seja, são produtos de seu meio, de suas circunstâncias, dialogando, assim, com a premissa inicial enunciada a partir de Benjamin. Unamuno também é apropriado como forma de dimensionar a contradição entre razão e sentimento na constituição do sujeito ibérico, margeando o debate em torno do Barroco, ressaltando o sofrimento deste homem. E, por último, será demonstrada dimensão deste Barroco em Vieira, em sua retórica, ressaltando o elemento alegórico que, neste espectro, surge como um artifício, criando um novo universo em seu mundo, um mundo grandioso, justamente onde caberia Portugal com toda a sua grandiosidade.

4.1.Drama trágico e resignação

Trauerspiel e *Tragödie*, respectivamente, drama trágico e tragédia, originalmente correspondem a modalidades de obras literárias. A primeira é identificada com produções alemãs dos séculos XVII, XVIII e XIX, enquanto a segunda remete ao período clássico grego (BENJAMIN, 2011). Benjamin atenta para a diferença substancial existente entre uma e outra, sinalizando para o aspecto lutuoso, da tristeza e, conseqüentemente, angústia, presente no *Trauerspiel*. Trata-se de uma angústia, em determinado momento transformada em ansiedade, decorrente da condição de vida à qual encontra-se condenado o indivíduo alemão. A incerteza da salvação e a inutilidade das obras no mundo, retiram, brevemente falando, toda a utilidade do próprio mundo que, a despeito disso, deve ser vivido, pois, acima de tudo, é o único que lhe resta.

Segundo consta, Benjamin atenta para o fato de o indivíduo alemão, responsável pela composição da sociedade moderna, ser marcado pelos dilemas dos séculos XVI e XVII, já mencionados ao longo do texto – cuja contestação em relação à cosmologia católica representa o ápice de sua situação. O autor de *A origem do drama trágico alemão* salienta que este momento demarca a produção de uma gigantesca energia criativa, revelando tais dilemas no seio artístico da produção alemã que, por sua vez, encontra-se fortemente inspirada pela poesia e teatro ibéricos, especialmente o espanhol. A singularidade da trajetória alemã encontra-se justamente no momento em que alguns dos principais autores deste período recorrem à tradição clássica, greco-romana, como forma de resgatar um princípio de Belo, de Verdade – claramente neoplatônica – como uma forma de preencher o vazio deixado em sua filosofia da época. Esse seria o caminho percorrido, inclusive, pelo Romantismo alemão.

E Benjamin vê tudo isso como circunstancial. São os afetos e sentimentos do indivíduo alemão que se encontram mobilizados, pois configuram a única alternativa para lidar com este mundo. Da tradição clássica, as noções de Bom e Belo são entronizadas como fragmentos, mas, fundamentalmente, como fragmentos maiores de um mundo despedaçado na frente deste indivíduo alemão que não tem como reagir à imensa força destruidora, vinda de dentro – e, portanto, a mais cruel possível em seu processo de decomposição deste mundo.

A máxima de Carl Schmidt sobre a determinação do soberano como sendo aquele a decidir o estado de exceção (SCHMIDT, 1985) ecoa fortemente em *A origem do drama trágico alemão*. Benjamin se dá conta de que quando a decisão quanto ao estado

de exceção é tomada, presume-se que o seu autor já o superou, identificando-o como o poder capaz de suspender a ordem. Não por acaso, classifica o soberano como representante da História – lembrando que se está diante de um povo sem uma História muito bem definida, sem uma gênese – sustentando “o acontecimento histórico em sua mão como a um cetro” (BENJAMIN, 2011, p. 50). Villacañas argumenta que, para Benjamin

quem mandava como soberano normal, por mais que de forma habitual se ativesse à lei, já está destinado a deter poderes ditatoriais. Ao assumir estes poderes, o soberano impedia o estado de exceção, neutralizava a desordem e, assim, fazia o que a Benjamin parecia ser decisivo: manter a história. Tratava-se de tentar impedir que o tempo se fundisse no nada e na catástrofe (VILLACAÑAS, 2004, p. 699).

O guia político pode ser desprezível enquanto ser humano, mas a função, não: “O que fascina sempre na queda do tirano é a contradição em que convivem, na consciência da época, a impotência e a abjeção da sua pessoa e a convicção da força sacrossanta da sua função” (BENJAMIN, 2011, p. 68). É a busca do controle da História e sua tradição – preenchendo o imenso vazio que se torna evidente a partir dos séculos XV, XVI e XVII. E há uma contradição a compor a realidade destes homens, artífices de sua história, ansiosos pela perfeição cada vez mais reluzente, principalmente quando comparada à miserável vida humana – o indivíduo moderno, o mesmo da razão iluminista, não consegue mais viver sem um sentido, necessitando de qualquer coisa a lhe conferir um mínimo de esperança.

O drama pretende mesmo fazer do gesto autocrático a característica do soberano e fazê-lo agir com as palavras e os comportamentos do tirano mesmo quando isso não é exigido pelas circunstâncias, *à semelhança do que acontecia com os ornatos completos, a coroa e o cetro, que só excepcionalmente podiam faltar na sua entrada em palco*. Esta norma da condição do governante – e esse é o traço barroco da cena – não se altera nem mesmo nos casos em que a pessoa do príncipe é uma aparição terrivelmente degenerada (BENJAMIN, 2011, p. 65).

Fazendo um salto e olhando para a primeira metade do século XX, torna-se clara a inquietação de Benjamin ao perceber a existência de um espaço deixado pela crise da Igreja Católica no alicerce da modernidade. Daí a razão civilizadora, a nação imperialista, o superhomem legislador de valores, a classe proletária e o culto à raça superior. Tais fatos encontram-se nas entrelinhas de *A origem do drama trágico alemão*,

ajudando a compreender porque, naquele tempo, em termos políticos, é feito um resgate do Barroco não para entender somente o século XVII e o período de formação da própria sociedade alemã, mas, fundamentalmente, para entender a sua própria sociedade e seu próprio tempo. É o artifício na própria História, (re)construindo sua tradição. É o temor ao caos na busca pela ordem. (VILLACANA, 2004).

Por conseguinte, voltando à tradição clássica na configuração de sua realidade, o indivíduo alemão a projeta para fora, de maneira a autonomizá-la enquanto potência realizadora, capaz de conferir uma narrativa para sua própria vida. O alemão, enfim, espera ser salvo por esta tradição a incorporar a perfeição e pureza não encontradas em seu mundo – e as verdadeiras causadoras de sua tristeza. Ele não se remete ao seu processo de criação como indivíduo, no momento em que surge enquanto indivíduo. A sua orientação está para fora, em algo que não lhe pertence (VILLACANA, 2004).

O processo enfrentado pelo indivíduo alemão do XVII e XVIII remete àquele vivenciado pelo homem clássico. O mundo para este sujeito alemão é irrefreavelmente ruim, danoso, caótico, enfim, convulsivo. Benjamin não esquece da herança moral luterana em sua preocupação com a articulação da transcendência da vida da fé com a imanência da vida cotidiana – tal como proclamado por sua ética vocacional – nunca permitindo “a confrontação decidida entre perplexidade terrena do homem e a potência hierárquica dos príncipes” (BENJAMIN, 2011, p. 82). Potência hierárquica esta que surge como uma espécie de esperança em meio ao caos mundano. Um mundo fortemente marcado pela renúncia às boas obras como forma de salvação. Logo, reflete nesta tradição luterana, a ideia de falta de valor deste mundo, pois, afinal, que sentido teria a vida humana sem a fé posta à prova?

Mas, definitivamente, o indivíduo está preso em seu mundo, restando apenas seus afetos como possibilidade de mobilização dos próprios afetos. Na *Tragödie*, o homem pagão perceberia que é melhor que os seus próprios deuses, sendo, também, possivelmente melhor que o seu próprio mundo. Por conseguinte, tenta erguer-se em meio à convulsão ao seu redor.

[...] foi a tragédia que rompeu com o destino demoníaco. Mas isso não aconteceu por substituição do encadeamento, sem fim à vista da perspectiva pagã, de culpa e expiação pela pureza do homem redimido e reconciliado com o deus puro, mas porque na tragédia o homem pagão se dá conta de que é melhor do que os seus deuses, ainda que este reconhecimento lhe tolha a língua e o deixe ficar mudo. Sem o fazer abertamente, ele procura em segredo reunir as suas forças... Não se trata

de restaurar a ordem moral do mundo, mas da vontade do homem moral, ainda mudo, ainda não responsável – e é nessa qualidade que ele se chama herói –, para se erguer no meio das convulsões daquele mundo atormentado. O sublime da tragédia está no paradoxo do nascimento do gênio em plena mudez e infantilidade moral (BENJAMIN, 2011, pp. 111-112).

É a sua vontade moral, de organização do mundo, que predomina. O indivíduo alemão de Benjamin, contudo, não é mudo e, como está distante de Deus, não pode julgar-se superior a ele. Mas, o simples fato de poder falar, de mobilizar o *logos*, de poder agir, confere-lhe a capacidade de ação, de um eterno devir. E é em sua fala que a tristeza se faz patente. Trata-se de uma tristeza a pintar todo o seu cenário, a configurar os sentidos e mobilizar seus afetos, determinando cada passo para sua ação (BENJAMIN, 2011). Enfim, desenha-se o drama trágico³⁰ como história, o *Trauerspiel*. A tristeza e o luto estariam eternamente presentes na constituição do indivíduo moderno. Elas serviriam de cenário para a encenação da tragédia – por isso, em tradução literal, a equivalência de *Trauerspiel* a *drama lutuoso*, um drama a ocorrer mediante exibição permanente do luto. A secularização anunciada pelas recentes transformações religiosas negava aos indivíduos modernos a solução religiosa, exigindo-lhes e obrigando-lhes a se dirigirem a uma solução mundana – neste mesmo mundo tido como insuportável. Sob o jugo dessa obrigação e do aguilhão dessa exigência, viveram dolorosamente essas gerações de conflito.

Ao longo do século XVII, a palavra *Trauerspiel* era aplicada na definição tanto de drama como de acontecimento histórico. Isto é, drama e história se confundiam e se misturavam, denunciando a forma como os próprios fatos históricos são encarados e, principalmente, vivenciados (BENJAMIN, 2011). A tese de Benjamin direciona o olhar para a consideração da produção literária e teatral alemã segundo os acontecimentos

³⁰ É muito comum a tradução da obra de Benjamin como *A origem do drama barroco alemão*. Segundo João Barrento (BENJAMIN, 2011), o mais apropriado seria *A origem do drama trágico alemão*, permitindo uma melhor identificação do Barroco propriamente dito, percebendo-o como ação no mundo do indivíduo alemão de então a identificar a sua tragédia com sua história – uma ação a se dar justamente pelas condições vividas pelo indivíduo, neste caso, condições a implicarem luto, tristeza e resignação (BENJAMIN, 2011). Posicionar a palavra Barroco no título presumiria a existência de um *drama barroco*. A preocupação está na capacidade de diferenciar os dois, ressaltando a ideia de viver o drama como algo barroco, pois o drama advém da condição. Nisso, a comparação drama-tragédia, tão preocupante para Benjamin, tendo em vista o movimento de resgate da tradição clássica, se faz mais clara e evidente.

Uma recente versão espanhola também preferiu não inserir a palavra barroco no título da obra, conservando *Trauerspiel*. Nesse propósito, a ênfase no aspecto histórico predomina, tendo em vista o fato de o termo alemão, no século XIX, ter uma definição diretamente relacionada à História – mais no intuito de prender-se a uma definição cultural. Desse modo, o título foi conservado como *El origen del Trauerspiel alemán* (BENJAMIN, 2012).

históricos peculiares ao século XVII – formalmente denominado pelo Historicismo como o século do Barroco. Por conseguinte, isso se torna fundamental para a definição de arte e estética na História da Alemanha. A clareza quanto a este fato está na identificação deste drama trágico como um movimento do espírito para a construção de sua própria realidade e, portanto, do sentido adquirido por tal realidade.

Ao promover esta reflexão, Benjamin sugere que toda a definição de arte e cultura deve estar condicionada a este movimento do espírito que, de alguma forma, busca sua referência em uma noção concreta de mundo (BENJAMIN, 2011). Novamente, aqui, a experiência se faz gritante e fundamental, pois ela acaba por ser o ponto crucial na determinação do ser do indivíduo, um homem a estar no mundo. Não cabe uma consideração quanto a um puro ascetismo protestante, conforme apresentado por Weber (WEBER, 2008). Para Benjamin, o drama de se viver neste mundo se acentua justamente naquele momento em que o homem se depara com sua condição, impossível de fuga. Tem de vivê-la e, novamente, tem de resignar-se. E é esta resignação que determina a configuração assumida pela razão, uma razão ainda irremediavelmente cartesiana. O homem se faz, então, triste.

Mas o drama vivido pelo indivíduo alemão do século XVII não pode ser resolvido em um simples ato teatral. Suas dúvidas e apreensões quanto a um mundo recentemente questionado são elevadas à enésima potência, transcendendo praticamente a todas as possibilidades interpretativas, fugindo ao método cartesiano, assim como o edifício teórico da escolástica é transformado em areia que escorre pelas mãos do mais fiel católico. Os cacos estão por toda a parte constituindo a fragmentada realidade a qual este indivíduo – insistentemente chamado de moderno – pertence. Portanto, a assimilação do elemento clássico na constituição da arte e literatura alemã não deve ser vista a partir da lógica pura da perfeição racional. Corresponde muito mais à ânsia de uma tristeza abrangente potencializada pelo drama, ou melhor, pelo drama trágico, em que vive este homem (BENJAMIN, 2011).

Por isso a exteriorização, a projeção do Belo e Bom para fora, no caso mais evidente, em uma figura política. Esta iniciativa confere ao indivíduo alemão o distanciamento de qualquer referência genética e, portanto, de qualquer possibilidade de se voltar à sua história enquanto possibilidade criadora. Por isso volta suas atenções à Grécia Antiga. O particular nesta iniciativa está em se perceber a origem (*Ursprung*) como algo pungente a sinalizar sempre para o novo, a novidade – uma novidade eivada de princípios exteriores de beleza e pureza. O processo criativo do indivíduo barroco é

exatamente um processo a indicar a capacidade criadora, de um gigantesco remonte, sempre a pressupor uma nova origem, um novo começo, *Ursprung* (BENJAMIN, 1963).

E, novamente, *Ursprung* não é algo previamente determinado, fruto de um projeto, embora contenha a inventividade. O radical *Sprung*, salto, direciona novamente a atenção para a urgência da composição de seu meio, de seu universo. À inventividade do indivíduo barroco, tem-se a necessidade de superação de condições para a construção do novo – o salto de obstáculos. E este novo está sempre presente, pois o *Ursprung* é realizado em cada *Sprung*, ou seja, no imenso pragmatismo a compor a vida deste homem (ROUANET, 1984).

Tal pragmatismo, a urgência na realização, supõe a ruptura com critérios prévios de determinação histórica – aliás, em determinado momento, a história, por si, não faz mais parte do universo do triste indivíduo barroco. A noção de tempo corrido é construída nas ações cotidianas, tal como a orientação do processo se faz através de criações advindas da necessidade humana. Efetivamente, a História passa a ser vista por Benjamin como “objeto de uma construção, cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas antes um tempo carregado de agoridade” (BENJAMIN, 1980, p. 65). Ou seja, tradição.

Essa reflexão permite que Jeanne-Marie Gagnebin afirme a marca da descontinuidade como algo fortemente presente no pensamento de Benjamin – traço marcante entre os primeiros românticos. Por conseguinte, nota-se uma renúncia a um propósito sistemático, de totalização do pensamento, de universalização do saber a se fundamentar nas premissas do conhecimento como busca da verdade. Benjamin abre precedentes para que a própria reflexão filosófica, enfim, o conhecimento filosófico tal como por ele elaborado, permaneça constantemente aberto, em um movimento de avaliação de si mesmo, o pensamento, visto, mais precisamente, como uma espécie de processo – distinguindo-se muito da rigidez das formulações kantiana e neokantiana (GAGNEBIN, 2008).

Romper com a definição formalista da História é promover uma crítica às noções estéticas neokantianas. A descontinuidade torna-se a fórmula central para a compreensão da formação da cultura do indivíduo barroco. Benjamin passa a exigir do pesquisador, filósofo ou sociólogo, a atenção não mais a um determinismo, à dedutividade, mas, essencialmente, ao acontecimento momentâneo, pois nele está a chave para a compreensão de sua própria existência – comprometida, se se fechar na ideia do projeto racional para a modernidade.

Enfim, para Benjamin, torna-se impossível pensar a Alemanha moderna, a sua Alemanha, sem se voltar para o Barroco, pois ele figura a única alternativa para a compreensão da extrema condição de fragilidade na qual vivia o homem durante o período de formação da modernidade³¹. Por isso, em sua tese de livre-docência, Benjamin se volta para a *Tragödie*, pois compreende que no movimento de apropriação deste estilo literário se expressa com mais clareza a mentalidade barroca (BENJAMIN, 2011). Os tipos de argumentos das tragédias barrocas refletem, ao serem interpretados, a ideia, característica do pensamento barroco, da discrepância entre afã de poder e impotência: uma situação histórica que desembocou em profunda desordem deve ser restaurada com ajuda do poder humano (leia-se, um soberano), mas este esforço conclui em fracasso. Por uma parte, a experiência histórica da *vanitas* confirma ao ser humano uma e outra vez em sua desesperança, mas, por outra, sabe, em sua condição de cristão, que em realidade não pode perder a esperança. Desta discrepância insolúvel se nutre, segundo Benjamin, a tragédia barroca. O mundo carece de esperança e consolo; é causa de melancolia e dor e por isso a estrutura da tragédia barroca é, na opinião de Benjamin, a da alegoria: entre matéria e ideia não há congruência (MURICY, 1999). A alegoria “salva” o efêmero ao convertê-lo, precisamente por seu estado ruinoso, fragmentário, em signo estético – e não mais somente um simples signo. Entretanto, a contrapartida negativa disso é que o olhar melancólico do autor alegórico também se propõe a captar o mundo como algo fragmentário, como uma quantidade infinita de cacos, de tal maneira que ele mesmo se despedaça, se desagrega, se desmorona: “O que ali jaz reduzido a escombros, o fragmento altamente significativo, o troço, é o material mais nobre da criação barroca. Pois é comum às obras literárias daquele período o acumular fragmentos incessantemente sem um propósito definido” (BENJAMIN, 2011, p. 171).

O conceito de Benjamin sobre o drama trágico como representação estética do desmembramento da história, como símile de um mundo histórico fragmentado, prolonga estas ideias. E, assim, a paisagem barroca de ruínas se converte em uma atrativa superfície de onde se projetam ideias modernas sobre a história e a arte. De ser uma estrutura deficiente, o fragmento passa a ser um modelo estrutural expressivo a permitir trasladar o que é presente em cada momento a seu *Outro*, já se trate da realidade natural ou histórica ou de um produto estético como, no caso da Alemanha, uma nova forma de

³¹ Fornecendo, neste caso, uma orientação para se pensar distintas formas de configuração social, qual seja, de modernidades observadas no espectro global. Trata-se, em alguma medida, de um valioso recurso metodológico.

literatura, de arte, supostamente eivada de princípios racionais incontestáveis, endossadas por uma razão transcendental (SCHMITZ-EMANS, 2004).

No Barroco, se passa da *Tragödie* ao *Trauerspiel* - o drama lutuoso. A tragédia é vivida como drama irremediável, pois o mundo é sofrível e detentor de impureza e incertezas. Volta-se ao princípio da argumentação no alto deste texto. À iminente tristeza tem-se o anseio criador – mesmo que seja somente para contemplação. O indivíduo alemão permanece com o véu do luto enquanto recria o seu mundo em meio aos fragmentos. A essas duas modalidades de textos encontram-se duas modalidades igualmente distintas de tempo corrido. No modelo grego percebe-se uma noção própria de tempo, relacionada ao acontecimento trágico exposto – não sendo verificado necessariamente um tempo histórico. Por sua vez, no *Trauerspiel* a temporalidade é aberta, demarcado pelo estatuto filosófico definido pelo luto, pela tristeza – não depende de um acontecimento preciso, visível somente na narrativa trágica, mas presente de maneira definitiva no tempo histórico. Portanto, existe uma pureza da palavra no *trágico*, a partir do momento em que tudo presente em seu texto refere-se à narrativa expressa. Tal pureza não é visível no *drama lutuoso*, muito mais aberto e, talvez, a remeter a uma metafísica difícil de definição (BENJAMIN, 2011).

Eis o motivo pelo qual, em sua ruptura a uma visão sistêmica, no entendimento de Benjamin, a tragédia, *Tragödie*, enquanto gênero literário, não procura promover a restauração da “ordem moral do mundo”, mas, substancialmente, a *vontade moral do homem* – a faculdade moral. Pode se dizer o mesmo do *Trauerspiel*. Isso faz toda a diferença, pois a partir do momento em que a vontade do homem é ressaltada como possibilidade de interpretação da constituição social e filosófica de seu meio, permite que sejam feitas considerações quanto à resignação, ou não, em relação ao seu mundo e, igualmente, à sua potência transformadora, à capacidade de agir (BENJAMIN, 2011).

4.2.A busca pela memória de Deus

Como foi visto até aqui, no quadro do século XVII, como já se pode perceber, o destino do ser humano, de sua alma e o seu possível fim, é objeto de constante meditação, dotando-o de uma capacidade de ação inimaginável – seja pela via neotomista, seja pela via protestante. Trata-se, contudo, de uma ação com o propósito de autopreservação, tal como parcialmente formulado por Espinosa, autor constantemente mencionado por Miguel de Unamuno em seu *Do sentimento trágico da vida*

(UNAMUNO, 1996). E o homem barroco pedia o *todo eterno*, o mais *alto céu*, ao passo que a cabeça, a reflexão racional, mostrava o nada.

E a partir desse *sentimento trágico da vida*, Unamuno interpreta o sacrifício de Abel por Caim como a busca pela sobrevivência na memória Divina, na eternidade.

E tornam a martelar nossos ouvidos com o estribilho do orgulho, hediondo orgulho! Orgulho, querer deixar nome inapagável? Orgulho? É como quando se fala de sede de prazeres, interpretando assim a sede de riquezas. Não, não é tanto ânsia de prazeres quanto terror à pobreza o que nos arrasta, pobres homens, a buscar o dinheiro, como não era o desejo de glória, e sim o terror ao inferno, que levava os homens da Idade Média ao claustro com sua rudeza. Isso não é orgulho, mas terror do nada. Tendemos a ser tudo, por ver nisso o único remédio para não reduzirmos a nada. Queremos salvar nossa memória, pelo menos nossa memória. Quanto durará? No máximo, quanto durar a linhagem humana. E se salvássemos nossa memória em Deus? (UNAMUNO, 1996, p. 55).

O dilema do homem ibérico é patente, tendo em vista o abalo sofrido por sua cosmologia. Não se trata de orgulho, mas, desespero, temor. O mundo tal como conhecido por este homem ibérico, dotado de uma completa perfeição, cuja hierarquia representaria a perfeita ordem divina, não pode ser apagado de forma tão simples, pois teria o seu significado reduzido ao nada, conferindo-lhe um tom de perenidade impossível de ser suportado³².

As igrejas não se hão de correr por ostentação, nem por festa, nem por curiosidade, nem para ver quem vai, e como vai, e com quem vai, senão para ir com os olhos no chão, e a alma mui dentro de si mesma, considerando que naquele mesmo dia e por aqueles mesmos passos ia Deus com uma cruz às costas morrer por mim, para que eu não morresse eternamente, e padecendo tantas afrontas e penas, para me livrar do inferno. Oh! Que memória esta para nos tirar tudo o mais da memória!³³ (OCPAV, IV, pp. 286-287).

Primeiro, a via ibérica. Nela, a singularidade do *sentimento trágico da vida* é demarcada pela incapacidade de conciliação com elementos opostos à constituição do sujeito, tendo em vista a sua tradição. Neste caso, o traço mais característico refere-se

³² “Fazei isso em memória de mim” (Lc 22:19).

³³ E, obviamente, a memória é tema comum nos sermões de Vieira à medida em que se tem o clamor de Deus para que os homens comuns lembrem Dele, tal como pode ser visto no *Sermão de Dia de Ramos*, pregado na Igreja Matriz do Maranhão, em 1656, aludido acima, do qual também pode ser destacado: “E ninguém se escuse com dizer que não sabe meditar ou discorrer, porque Deus não quer discursos, senão vontades, antes, nem ainda vontade nos pede; só com memórias se contenta” (OCPAV, IV, p. 286). E, ainda: “É Deus tão amoroso e tão benigno que nos pede a nossa memória, e somos tão duros e ingratos, que é necessário a Deus que no-la peça” (OCPAV, IV, p. 288).

principalmente à composição do sujeito barroco, aos dilemas vividos internamente diante dos questionamentos apresentados à sua cosmologia, tão bem descritos a partir dos estudos de Fernando Rodriguez de la Flor (FLOR, 2015). Unamuno tem total consciência da singularidade do sujeito barroco, da presença dos dilemas existentes em sua constituição e, a partir disso, constrói uma reflexão de modo a valer-se da inevitável dialética presente na concepção moderna de tragédia.

Se a morte é apenas a morte da consciência, resta ao homem a alma imortal. Eis que surge a preocupação quanto ao destino desta alma. Unamuno diria que “o mundo é feito para a consciência” (UNAMUNO, 1996, p. 12). E consciência é memória. E memória corresponderia à base da personalidade individual, da mesma forma como a tradição é a base da personalidade coletiva (UNAMUNO, 1996). Daí compreender tradição como um conjunto de memórias que, porém, não podem ser pensadas isoladamente, senão quebraria a ideia de personalidade evidente em sua constituição, na constituição de sua coletividade.

E por ser dotada de personalidade, a tradição é capaz de se situar no tempo e no espaço com características próprias, elementares, semelhantes às de um indivíduo quando inserido em uma coletividade. Por isso se pode falar em tradições, no plural, cotejando-as como possibilidade de avaliação de uma e outra. Por isso se pode falar em uma tradição ibérica frente às demais, salientando suas singularidades, esboçando uma espécie de identidade, a identidade ibérica³⁴.

O *sentimento trágico* é o enunciado da vida do sujeito barroco ibérico. É o choque da ameaça à sua tradição. Um movimento reflexivo semelhante àquele vislumbrado agora há pouco com Walter Benjamin, contemporâneo de Unamuno. Quando Unamuno diz que a doença acende a razão humana, remonta ao princípio de que o contrário, o contraditório, expõe o peso da contestação à identidade humana. Logo, seria a vida de pecado, bem como a consciência quanto à sua possibilidade – o simples fato de imaginar a existência de uma vida somente de pecado – é o que faz com que ele tenha

³⁴ Para um maior entendimento do conceito de tradição aqui utilizado, pode-se valer dos textos de Rubem Barboza Filho, *Linguagens da democracia* (2008) e *A modernização brasileira e o nosso pensamento político* (2010). O mais interessante, neste caso, é que o conceito *tradição* remete a algo de um dinamismo absurdo, prescrevendo ações humanas em sua criação. E como os humanos são orientados por diversos elementos, dados sociológicos, políticos, culturais, correspondentes à sua própria história, constroem a tradição de maneira constante e ininterrupta. Identificar a *tradição*, portanto, implicaria ater-se a esta particularidade, ao tom singular, referente à constituição ímpar de determinado grupo social, distinguindo-a de uma identificação plena e exclusiva com o passado. Definitivamente, é uma ferramenta metodológica. Desse modo, existiriam inúmeras tradições convivendo de maneira simultânea, assim como se sucedendo no tempo.

razão suficiente para vislumbrar a sua própria salvação como algo elementar. O mais interessante é que tudo isso contribui para haver uma preocupação demasiada a ponto de fomentar o seu sofrimento.

Caminhar em linha reta é impossível. O herói ibérico não corresponde a essa descrição unívoca do salvador, sem sofrimento, sem a dúvida, sem as circunstâncias presentes em sua vida. Diferentemente desse herói idealizado pelo Romantismo, fruto dessa reconstrução racional da análise benjaminiana, o herói espanhol tem a quixotesca figura da inquietude do espírito, uma aparente desrazão que, na verdade, revela uma pulsão gigantesca ao movimento. Trata-se de uma espécie de pulsão a guardar dentro de si o desejo de superação de seu próprio estado, pelas circunstâncias, marcado, entre outras coisas, pela contradição, pela oposição a este movimento ora seguro, ora duvidoso.

Daí, a imagem criada pela mente é tornada como algo real, tal como os moinhos de Consuegra, para Quixote, eram a mais pura realidade. Vendo como esse espanhol agarra-se à tradição, é possível notar como se trata de uma realidade formada pela imagem existente já no interior deste homem ibérico – e que, em contato com o mundo que se lhe apresenta à visão, eleva o drama de sua (in)certeza. Seguro do que vê, tenta transformar tudo ao seu redor para que corresponda à imagem na mente, ou, em caso de uma ameaça, para afastá-la de sua mente. Eis o barroco esforço de construção de um mundo, de uma vida, enfim, de um sentido para o que existe e o que não existe.

A oposição, contradição, existente na formação do sujeito ibérico desse tempo, é elementar no que se refere à sua identidade. Uma energia e, portanto, algo único, surge exatamente desse processo de formação de sua cultura, uma cultura de opostos. Unamuno sabe disso, percebe o ibérico século XVII, e os seguintes, como a vivificação racional dessa oposição e, por sua vez, enxerga a unidade do sentimento ibérico, do iberismo, a partir dessa dualidade. Diria Morejón que o “substrato iberista, neste caso, tem de surgir da luta que for travada entre nós e aquilo que se nos opõe, até formar uma unidade por oposição, que abra o caminho da prosperidade espiritual e cultural. Cada um tem de estar convencido de seu próprio valor” (MOREJÓN, 1962, p. 112).

E o próprio sebastianismo vieiriano mostra-se como esse elã, esse gigantesco drama, a esboçar a superação de sua “condição lusitana”, a de um povo glorioso vivendo um momento que não corresponde à sua grandiosidade. É com esse sentimento que se expandem para o mar, para o mundo além Atlântico, para o desconhecido, destemidamente, à maneira glosada por Camões, por mares nunca dantes navegados. São

grandiosos, enfrentam as dificuldades de um mundo desafiador, mas nenhum desafio seria suficiente para questionar a heroica existência lusitana.

Não tivéssemos alargado pelo mar um nome sem razão de ser na Europa, e, jungidos à Galiza virente e à Castela farta, teríamos tido menos fome e menos dores, menos misérias, decerto, mas nenhuma honra, também, na história. O próprio nome de Portugal não teria decerto existido, senão como lembrança erudita de um certo condado que, nas mãos de príncipes astutos e atrevidos conseguira viver alguns séculos separado do corpo da nação espanhola (MARTINS, 1976, p. 100).

É assim que Portugal tem o contato com o Novo Mundo. Coloniza o Brasil havendo no horizonte a incerteza quanto à sua existência, mas, metafisicamente, a grandiosidade lusitana grita no coração português. E pensando em Brasil, isso ocorre fundamentalmente através da ação jesuítica, os únicos agentes portugueses em terras brasílicas dotados de um real projeto de colonização, de transformação de significado do Brasil, qual seja, a de criar um reino católico, cristão. Vieira leva isso às últimas consequências ao anunciar a sua vertente messiânica. Produz um conhecimento único, mediante a mobilização dessa forma de ver o mundo que tem o pequeno país ibérico como centro de uma Cosmologia bem definida. Ou seja, concretamente, o futuro lusitano está muito distante daquilo que sua tradição insinua como sendo o verdadeiro, o digno. Logo, constrói-se uma narrativa a sustentar esse futuro digno da grandiosidade portuguesa.

Voltando em Unamuno, nota-se, em sua interpretação, que o conhecimento funcionaria de modo a seguir um instinto de preservação. Este conhecimento dá ao homem consciência quanto à existência dos problemas naturalmente existente em sua vida. Ter consciência quanto às consequências de determinado mal, neste caso, torna-se de suma importância. No interior do pensamento de Unamuno, fala mais alto sua leitura de Espinosa de que o homem conheceria apenas aquilo de que necessita³⁵.

Aqui está o ponto de coincidência entre Unamuno e Benjamin. O filósofo alemão categoriza a formação da sociedade moderna como um processo de afirmação de valores antigos, vistos como necessários, a partir do momento em que se tem os conhecidos e já mencionados questionamentos do século XVII à cosmologia cristã. O

³⁵ E *don* Miguel elabora, então, sua fórmula para a categorização da filosofia iluminista como algo a funcionar como uma necessidade do próprio homem, pois, segundo compreende, Kant elabora uma noção de razão por não prescindir de tal noção como forma de regular a compreensão subjetiva do mundo a preponderar no homem neste momento. Eis, novamente, tal como em Taylor, a razão kantiana descrita como pura manifestação da necessidade humana.

homem benjaminiano vê-se em meio à possível perda de sua tradição. Volta-se, então, aos valores gregos e romanos como forma de orientar toda uma sociedade a conviver com tal perda, erguendo, de baixo para cima, uma tradição racional nova a englobar o ascetismo protestante. O iluminismo surge, então, como necessidade (BENJAMIN, 2011).

Como foi visto, o drama trágico, drama lutuoso, *Trauerspiel*, de Benjamin é a pura resignação quanto à condição humana do XVII. Vive-se a tragédia de maneira lutuosa. Algo semelhante se passa com o homem ibérico, segundo Unamuno. Suas nuances, porém, são delimitadas pelo fato de o ascetismo não ser admitido neste caso, apontando como solução uma outra alternativa, a da tentativa de resgatar Deus, de trazê-lo para a Terra, reconstruindo a perfeita hierarquia do mundo, negando, portanto, o ascetismo identificado por Benjamin entre os protestantes. Definitivamente, o trabalho de Vieira encaminha-se neste sentido de reconstrução do mundo (PÉCORA, 2008).

O eixo sacramental tem sua figura-chave, intermediária, dada pelo mistério eucarístico: aí está o modelo vieiriano do movimento natural do universo contingente, cuja mecânica, entretanto, assinala a presença mediada, encoberta, de seu primeiro Ato de Ser. Em funcionamento, particularmente importante nessa mecânica, para Vieira, é a união de vontades em torno de uma ação favorável ao estabelecimento das ocasiões em que a história humana escolha cumprir a finalidade inscrita nela. Está claro, suponho, que a economia da salvação vieiriana não se interessa senão pelo que pode operar uma macroconversão, e não uma que seja a de cada *individuum* em relação a Deus. [...] A sua exegese da redenção, perfeitamente cumprida no barroco de seus sermões, é, sempre, dramática, arquitetural, coletiva (PÉCORA, 2008, p. 255).

Assim é que *don Miguel* define que tudo o que é vital é anti-racional, da mesma forma como tudo o que é racional é antivital (UNAMUNO, 1996). Viver nem sempre é conhecer e, igualmente, conhecer nem sempre é viver. Viver, neste caso, significa ter cotidianamente toda a angústia alusiva à condição da vida humana. É o contato direto com o sentimento que aflora de modo a questionar todas as certezas, principalmente aquelas referentes ao destino humano, e ao destino da alma pós-morte. O homem lusitano conhece, pois tem a certeza, em sua memória, de uma gloriosa condição portuguesa que não se encontra em vida, na vida concreta com a qual lida³⁶. Ela está em

³⁶ Tal como enuncia o *Sermão de Santo Antônio*, pregado na Igreja dos portugueses, Roma, em 1670, ou seja, quando os jesuítas já haviam sido expulsos do Maranhão, bem como quando já se havia passado o julgamento de Vieira, no Santo Ofício. Ainda assim, a certeza da lusofonia, da salvação do mundo pelos portugueses, permanece: “[...] ser luz do mundo nos outros homens é só privilégio da graça, nos portugueses é também obrigação da natureza” (OCPAV, VII, pp. 65-66).

algo quase inalcançável, em uma espécie de metafísica. E toda a Ibéria vive a sua dramática condição, o seu barroco, dessa maneira, formando uma península metafísica, nos melhores dizeres de de la Flor (FLOR, 1999).

Por isso a “fome de imortalidade” – o homem deseja ser imortal, ansiando pelo repouso de sua alma no paraíso (UNAMUNO, 1996). A concepção do *não existente* somente se torna possível a partir da consciência quanto à inconsciência absoluta – e conhecimento requer consciência. Ou seja, seria como se se dissesse que o ato de aquisição de consciência lograsse um dimensionamento reflexivo quanto à sua própria finitude.

Recordemos antes de tudo, mais uma vez, e não será a última, o pensamento de Spinoza de que cada ser se esforça por perseverar em si, que esse esforço é sua própria essência atual e implica tempo indefinido; que o espírito, enfim, tanto em suas ideias distintas e claras, como nas confusas, tende a perseverar indefinidamente em seu ser e é sabedor desse seu empenho (UNAMUNO, 1996, p. 37).

Ou seja, tal como definido por Espinosa, perseverar em si mesmo, bem como ter consciência disso é *conatus*. A inconsciência quanto a esse empenho de si é puro desejo irrefletido que, a despeito de ser desprovido de princípios reflexivos suficientemente fortes para questionarem a própria existência humana, são vigorosos a ponto de garantir a manifestação do sujeito enquanto ser desejante. O mundo, daí advindo, será produto da manifestação dos desejos de inúmeros seres dispersos.

Por que quero saber de onde venho e para onde vou, de onde vem e para onde vai o que me rodeia, e que significa tudo isso? Porque não quero morrer de todo, e quero saber se morrerei ou não definitivamente. Se não morro, que será de mim? E, se morro, já nada tem sentido. Há três soluções: a) ou sei que morro de todo, donde o desespero irremediável; b) ou sei que não morro de todo, donde a resignação; c) ou não posso saber nem uma coisa, nem outra, donde uma resignação desesperada, ou um desespero resignado, e a luta (UNAMUNO, 1996, p. 32).

Bate à porta, com a morte, a possível perda de consciência de ser. É inimaginável a sua efetivação. Unamuno relata o homem como alguém envolto na preocupação quanto à capacidade de explicar o próprio fim – mergulhado em incertezas. O conhecimento filosófico, segundo o entendimento do ex-reitor da Universidade de Salamanca, é centrado neste objetivo. Porém, enquanto o homem está certo da infinitude da alma, isso não aplaca o seu incômodo, dando-lhe, pelo contrário, uma nova angústia,

qual seja, a de conseguir alcançar tal infinitude na salvação. E, novamente recorrendo a Espinosa, afirma que é desejo do homem a imortalidade – pelo menos em contraposição ao pavor ao esquecimento eterno. E esse é o impulso do homem ibérico, inclusive no momento em que tenta promover a colonização de seu território – não significando, claro está, a existência de um projeto de colonização desde o seu princípio. Portanto, a colonização da América representa igualmente uma colonização de sua própria existência. Colonizam os territórios conquistados para colonizarem a si mesmos, sua história. Apenas no momento em que a colônia como um todo faz sentido para sua própria história é que se tem uma preocupação com ela. É a exegese da redenção realizada nos barrocos sermões de Vieira, dramáticos, arquiteturais e coletivos, tal como dito anteriormente, a partir de Pécora, invocando a sua premissa lusófona e, neste sentido, ambicionando a infinitude.

A essência do homem é o esforço que faz para continuar sendo homem, para não morrer. Eis o debate que Unamuno trava em torno da questão da morte e o significado que ela pode assumir na forma como esse mesmo homem organiza o seu mundo. Pois, em um mundo organizado somente pela deusa razão, a morte significaria o nada, o fim completo de tudo, diante da outrora possível vida na memória de Deus.

Argumenta ainda o autor de *Do sentimento trágico da vida* que quanto maior a consciência em relação à imortalidade da alma, maior ainda será a valorização da vida terrena, pois ela pode ser uma vida de pecado, significando ao mesmo tempo uma eternidade nas sombras. Ou seja, se por um lado o fim da consciência pode significar um temor quanto ao fim propriamente dito, a imortalidade confere igualmente um sofrimento em vida a se dar pela simples busca dessa imortalidade, o mais *alto céu*, em meio a tantas evidências quanto à sua inexistência, a sua impossibilidade – bem como o temor de essa imortalidade significar uma vida eterna identificada com a que vive neste momento, ao *rés do chão*.

Essa percepção do sujeito ibérico indica uma poderosa possibilidade de ação do homem em seu mundo, segundo formulado no mesmo século XVII pelo neotomismo. Ou seja, não é um homem de braços cruzados. Ele tem o dever de construir o seu próprio mundo ao mesmo tempo em que convive com o seu drama. Os jesuítas e Antônio Vieira são exatamente isso. Seus sermões são isso.

4.3.O mundo desejado: uma alegoria do maravilhoso

[...] o que estou querendo caracterizar não são as vozes do índio e do negro mas o momento em que damos o salto, arrancando as raízes, superando os preceitos organizadores da memória, ultrapassando a simples soma das tradições, ou seja, *o momento da ruptura e não do resgate de um passado supostamente autêntico*. Quando nós nos vemos como construtores de uma nova ordem estarão criadas as condições para fundarmos uma percepção barroca, permitindo a todos os participantes da sociedade em questão encontrarem, indiscriminadamente, as suas ancestralidades. Portanto, não basta juntar índios e negros, mas trata-se de compreender como se concebeu o novo, como foi possível a todos eles juntos mudar, ultrapassar concepções ancestrais, considerando patrimônio do grupo o saber produzido em conjunto. Parece fácil mas, numa sociedade marcada por concepções hierárquicas, estes momentos são raros. No caso brasileiro a memória étnica do negro certamente estava esfacelada, já que a condição de escravo não permitia manter íntegra as suas tradições e quanto à memória dos colonizadores, com o passar dos anos, não raro ia perdendo a sua energia. Para uns e para outros o esforço naquela circunstância era produzir um saber com os fragmentos que tinham à mão e reconhecer-se como parte produtora deste saber (THEODORO, 1998, p. 292) [*não é grifado no original*].

No fragmento acima, Janice Theodoro assinala a possibilidade de se considerar o Brasil, pelo prisma do Barroco, como algo absolutamente autêntico. As circunstâncias, em seu entendimento, cobram a consideração de algo novo, em que tradições prévias seriam minimizadas em seu poder de constituição desta nova sociedade. Para o presente caso, não é mais importante a afirmação ou não da existência de uma tradição, como a ibérica, em território brasileiro. Importa muito mais o fato de que, independentemente disso, há indícios de que a vida para os jesuítas introduzidos no território brasileiro, como forma de introduzir e ampliar uma forma da tradição ibérica por meio da religião católica, não seria nada fácil. Não haveria uma pura concordância, um caminho livre para a ampliação da forma de vida ibérica, de sua cosmologia. Consequentemente, os desafios, tal como enuncia Theodoro (THEODORO, 1998) – e mais enfaticamente Barboza Filho (BARBOZA FILHO, 2000) – fazem-se gigantescos, configurando a particularidade do barroco brasileiro.

Notavelmente, a ação de personalidades, como a de Vieira, deve ser avaliada sob este prisma. As dificuldades far-se-ão presentes em seus sermões à medida em que refletem muitos dos desafios encontrados no processo missionário. E, consequentemente, o eco de todo o seu esforço político-religioso torna-se visível ao longo da história, de sua atuação no interior das terras brasileiras. E o impacto sobre a sua forma de pensar, de

conceber este mundo, é inevitável, exigindo bastante de suas ações, sempre orientadas pela premissa neotomista. E, conforme assinalado por Cohen, o eco de tais desafios impostos pelo mundo compreendem em grande medida o seu grito lusófono (COHEN, 1998). Na verdade, ele seria uma reação sua, a partir do neotomismo, de sua barroca forma de ser, a todas as provocações deste mundo.

Ao longo do processo de colonização, sob uma perspectiva do Barroco, valendo-se de uma premissa de Argan, fica claro como que o antigo não é somente história, compreendendo, igualmente, natureza (ARGAN, 1996a). Tendo em vista a inexistência da graça da revelação nos antigos – essencialmente, Grécia e Roma – a Providência concede-lhes uma perfeita Filosofia da Natureza com o objetivo de poderem, mesmo sem saberem, conhecer e ter acesso às vontades do Criador nas leis do criado. À limitação do infinito, tem-se a aproximação do homem com Deus. O conhecimento de Deus, para o cristão, não se dá somente na natureza como tampouco pode situar no mundo o fim último da vida. O misticismo da Idade Média negou o mundo, o condenou como contínua ocasião do pecado e ao fazer isso, não compreendeu a mensagem de Deus. Mas, deve-se lembrar sempre que Deus encarnou e viveu neste mundo, devendo a Sua experiência servir de modelo à história humana. Por isso o homem não deve formular um dilema, devendo, pelo contrário, buscar uma continuidade lógica entre natureza e história, mundo clássico e mundo cristão. Isso é o que justifica o Humanismo (ARGAN, 1996a).

De modo geral, a reforma protestante representa a obrigatória mudança de perspectiva da Igreja Católica, forçada a rever alguns de seus principais dogmas, suas estruturas, tal como sua conduta. A partir de então, a religião não é mais tomada como revelação de verdades eternas, representando apenas a apreensiva busca de Deus na alma humana. Ao mesmo tempo, sinaliza-se para a responsabilidade do indivíduo ante Deus, em detrimento da obediência irrestrita à autoridade. Da mesma forma, a nova ciência não é configurada por uma obediência irrestrita às antigas escrituras, sendo, pelo contrário, uma constante e ininterrupta indagação da realidade compreendida como um problema sempre em aberto (DOMINGUES, 1996). Da mesma forma, a política passa de uma afirmação positiva de uma hierarquia de poderes derivados de Deus para uma luta entre forças em busca de um equilíbrio profissional. Igualmente, a arte deixa de ser algo apenas para ser contemplado – como uma representação da ordem da criatura – fazendo-se como inquieta investigação: “da própria natureza, dos próprios fins e processos, da própria razão de ser no devir da história” (ARGAN, 1996b, p. 5). Não faz mais sentido refletir na forma artística a forma do universo, uma vez que ela é desconhecida. Do mesmo modo,

não faz mais sentido admirar a divina harmonia no elemento criado, tendo em vista que a perfeição de Deus não repousa aí, ficando restrita na interioridade da consciência, na tensão da alma em sua constante e ininterrupta luta por salvação. Pesa, agora, a conduta humana, a sua atitude respeito a Deus, a disciplina da vida religiosa, o método da investigação e da experiência científica. “Também a arte, em sua produção, é um modo de comportamento, e a definição de seu processo, de sua atuação como arte e de sua ocorrência como tal ao fim último da salvação espiritual aparece como algo não menos importante que o objeto da mesma representação” (ARGAN, 1996b, p. 5). O mesmo se passa com a retórica do final do Medievo (TROYAN, 1994). O mesmo se passa com a retórica cristã (VALADÉS, 1989). O mesmo se passa com a retórica de Vieira, que deixa de ser algo para ser contemplado, indicando a ação humana no mundo, constante experimento e tentativa de alcançar a verdade de Deus, concretizando-a (HANSEN, 2011).

A descoberta copernicana não significava somente que o mundo parava de girar ao redor da Terra e do homem, senão que o orbe já não teria nenhum centro, regido por uma força central, constituindo-se em uma série de partes iguais e de igual valor, cuja unidade se anunciava única e exclusivamente na validade das leis da Natureza. Com o dramatismo peculiar do Barroco, tornam-se visíveis as questões do homem, dirigindo-se ao leitor para integrá-lo no drama humano – é neste período que se nota a construção de uma moral a partir da mundanidade, para limitar-se à pura experiência de estar no mundo. A grande especificidade do ser humano, agora, é “fazer-se” mediante o prudente jogo de ocasião e eleição. A realização da pessoa se constitui na empresa central da ação e a afirmação do homem se integra por igual na caracterização do ser humano, como sentimento e razão, involucrado no seio de uma sociedade – cada vez mais autônoma do poder político – na qual os critérios são baseados na reflexão, em que tanto participa a razão como o sentimento (SANCHEZ-BARRA, 1978).

Pensando no caso da hispano-América, nota-se a formação de uma sensibilidade no homem do século XVII que, em grande medida, conta com a participação de forma definitiva da Companhia de Jesus – a fonte mais plena da autoconsciência da Igreja Católica reformada (WEISBACH, 1942). Neste caso, refere-se a uma sensibilidade que ao tratar de apreender intelectualmente a realidade, literaturiza a sua experiência de outras fontes filosóficas. É uma evolução, em virtude da qual os elementos culturais transplantados para a América, tendem a se expressar de um modo autônomo por

adaptação ao ambiente, uma adaptação inevitável ao mesmo tempo em que é requisito para a vida deste sujeito angustiado.

Ao se considerar o Barroco pelo prisma da contra-reforma, deve-se obrigatoriamente pensar que a Igreja Católica adotou ideologias contrárias – como a redescoberta do aristotelismo e a divulgação do islamismo durante a Idade Média – para melhor combater as argumentações antagônicas. No caso do protestantismo, isso não é possível. Porém, a partir de Lutero, produziu-se uma formidável osmose com o humanismo renascentista, enquanto que, no clero católico, para robustecer o homem interior, depurava-se e fixava-se o dogma; para fortalecer a instituição, procedia-se à reformulação do clero e do povo cristão. Inevitavelmente, em todos os casos, no ibérico, no reformado ou no íbero-americano, o Barroco é marcado por um imenso paradoxo entre a força do individual e a aparição do comunitário – com um peso muito maior para o dado coletivo, principalmente quando se pensa no Barroco Ibérico. Isso cria uma inovação nas formas de apresentação e representação das emoções, incluindo onde antes predominava o estilo medido pelo elemento devocional.

No eixo da reflexão sobre a origem, como anunciado por Benjamin, a importância que uma consistência existencial tende, através de seu crítico processo criador, a outorgar sentido e significado a seus próprios e peculiares condicionamentos reais é imediata. A importância que tal consistência existencial pode ter no mundo americano, dentro das fronteiras da sensibilidade barroca radica no nada depreciável feito de considerá-la como ponto de partida do processo de individuação e ponto de arranque de uma autoconsciência de liberdade. Pois, do mesmo modo que o indivíduo carece de liberdade, enquanto não é capaz de cortar os laços que o unem ao mundo exterior, uma sociedade não pode considerar-se livre enquanto permanecem os laços que a vinculam a outra sociedade, que tenha proporcionado os supostos básicos de sua existência e definição (JARAUTA, 1990). Benjamin sabe disso ao fazer uma avaliação do barroco alemão e atenta para o fato de que esse fenômeno não ocorre, lógico, de modo súbito, senão em virtude de um processo em que operam fortes resistências de toda índole, atingindo em cheio a constituição humana do indivíduo a ponto de gerar sua dor e sofrimento (BENJAMIN, 2011).

Tal reflexão deve ser tomada na perspectiva da coletividade engendrada pelo Barroco e, pensando no caso de Vieira, na construção de uma ideia muito bem direcionada do pensamento político a permitir a visualização de algo único, fundamentado na ideia do *todo* expressa em seu *História do futuro* (VIEIRA, 2005). Como diria Pécora, Vieira

demonstra que tudo já está previamente determinado e que o futuro de Brasil e Portugal encontrar-se-ia previamente escrito – tanto é que ele descreve o futuro como um passado familiar, algo do conhecimento de todos. Vieira é português e a sua manifestação barroca no Brasil se dá não produzindo eixos subjetivistas a gerar processos de autonomização individualista, mas, sim, pelo contrário, de manter o pensamento constantemente atrelado a uma ideia coletiva identificada a Portugal. Sua lusofonia representa não somente um projeto previamente delimitado de sociedade, de mundo, mas, igualmente, uma resposta aos desafios impostos por este mesmo mundo. Quanto maior a intensidade dos dilemas e desafios enfrentados, maior o teor profético.

Não é exagerado chamar as afirmações de Argan de ecos de Weisbach que admite o tempo no Barroco como sendo sensível no espaço, pois reflete o seu contato com a realidade – em detrimento do neoplatonismo das artes clássicas – e o seu naturalismo. Mas, distancia-se fundamentalmente de Wölfflin ao não admitir que possa ser visto e compreendido como uma evolução do Humanismo e do Renascimento. O Barroco é autônomo, devendo ser reconhecido como uma forma diferenciada de manifestação artística a encontrar correspondência na história de seu período, os séculos XVI e XVII. Argan reconhece vê-lo como uma expressão humana, de suas angústias, edificada também, mas não exclusivamente, na arte. Assim é que Weisbach permite-se identificar o barroco como uma arte da Contra-Reforma, como expressão deste fato histórico, delimitado pela própria história, a se distanciar claramente de toda e qualquer previsão puramente historicista, conforme comumente acontece ao reconhecê-lo em um campo exclusivo da arte (WEISBACH, 1942).

Weisbach fala, então, em uma profunda angústia do homem do XVII, traduzida por um drama a refletir a ânsia pela eternidade e salvação. Ao mesmo tempo, observa-se em sua constituição uma fortíssima ideia de dignidade e de responsabilidade ante o absoluto – talvez fruto do que o mundo poderia ter representado outrora. Tal angústia frente ao cosmos palpita na origem de todo grande impulso humano. Por sua vez, o homem barroco a sente extremamente afeito ao seu *eu* pessoal, não como uma necessidade urgente de explicação do mundo, mas, como uma ânsia de eternidade e salvação (WEISBACH, 1942).

Neste ponto, talvez se torne claro a crítica de Weisbach a Wölfflin, quanto à historicista percepção deste último referente ao Barroco, ao tomá-lo quase exclusivamente como evolução do Renascimento, guardando pressupostos da constituição daquele. A obra de Weisbach não deve ser interpretada como uma

perspectiva limitadora do Barroco, a posicioná-lo como condição de arte da Contra-Reforma – pois, Wölfflin, com o historicismo de sua percepção, o faz, prendendo a perspectiva do Barroco ao plano exclusivamente formalista (WÖLFFLIN, 1989). Uma interpretação desse tipo implica, minimamente, limitar o campo de visão quanto ao homem daquele período, seus dilemas e sua ansiedade – coisa que apresenta muito bem ao longo de seu livro, principalmente no momento em que faz a interpretação de alguns dos principais artistas espanhóis. Contudo, Weisbach deve ser visto como uma resposta ao evolucionismo de Wölfflin e a consequência de se subentender o homem como inserido de forma passiva neste movimento da História, seus fatos, não sendo possível encontrar correspondência com as vontades, necessidades, do homem que compõe o momento histórico como um todo. Logo, por isso a sua preocupação em transcender a visão da História da Arte como um mero conjunto e classificação de fatos. O horizonte para a sua realização está no conceito de *vontade artística*, de Reigl (REIGL, 2007), mestre de Wölfflin, por englobar o homem em seu processo de criação, engendrando uma preocupação com a forma da obra de arte, vista, agora, como expressão humana diante dos fatos históricos (WEISBACH, 1942).

O giro interpretativo de Weisbach do processo de criação artística, fundado nos princípios de Reigl e a sua *vontade artística*, inevitavelmente, presume a existência de um compromisso do homem com o formalismo em que se encontra inserido, com o *momento* e, portanto, com o seu estilo artístico. Todavia, a arte é expressão da sensibilidade humana, das necessidades do homem perante o mundo em que se encontra (REIGL, 2007). Por conseguinte, toda obra de arte é provida de elementos diretamente ligados à sensibilidade humana, à forma como o artista assimila o seu momento. Uma obra, portanto, por mais que seja compromissada com o formalismo de seu período, enceta este conjunto de elementos devido à porosidade da razão humana aos fatos históricos. Desse modo, isso permite que a arte seja vista, também, como uma manifestação cultural.

Diante disso tudo, para apresentar a arte barroca, Weisbach compreende a personalidade individual como intimamente tramada com uma concepção católica do mundo – atendendo, portanto, a sua perspectiva cultural. Como aliar a individualidade como responsabilidade e a salvação como fim supremo? A liberdade é a projeção da dignidade humana sobre o plano da eternidade. Apenas ela pode dar seu pleno valor de acontecimento único, dramático e irrepetível, ao passo do homem pelo mundo. A literatura, arte e retórica barrocas compreendem esta concepção. A ideia não é a de fazer

cultos do *eu* e psicologismo. A este homem barroco interessa muito mais justificar-se frente ao Eterno do que explicar-se diante dos homens. As obras interessam mais que as ideias; e a valorização ética mais do que o esclarecimento psicológico. É a preocupação pela ação que predomina na vontade artística do homem barroco. Da mesma forma, mais do que o conhecimento, importa o fazer e o valorizar, tal como a caracterização moral da pessoa é mais relevante que a sua complexidade psicológica. O sentido individual do homem barroco não está feito de projeção heroica até o exterior, menos ainda de introspecção psicológica até as profundidades do ser, mas, fundamentalmente, de *sentimento trágico da vida* e de seu destino eterno (WEISBACH, 1942).

O discurso de Eugenio D’Ors, sobre o Barroco, coincide com os pontos apresentados até o momento. Avança, ainda, ao argumentar que o Barroco foi um dos instantes maiores da unificação cultural da Europa. Suas formas ultrapassariam os limites de algo puramente periodológico, apontando para a consideração de uma categoria de Barroco a se perfilar como uma constante da cultura, deixando a perspectiva puramente histórica em detrimento de algo muito maior a adquirir contornos de universalidade. Assim, comparando com o estilo clássico, “o Barroco consistiria na reprodução pela Cultura dos procederes da natureza; o Clássico, por sua vez, na reprodução pela Cultura dos procederes da Cultura” (D’ORS, 2004, p. 100).

Ou seja, o Barroco, para D’Ors, seria uma manifestação da natureza na cultura, a ponto de dizer que ele, o Barroco, estaria em tudo, tal como a água está em todas as partes sob o solo de Veneza (D’ORS, s/d, p. 109). Projetando para a questão do neotomismo, isso é significativo se se pensar na importância da natureza e no preceito moral objetivo, na arquitetura da Criação. Notavelmente, tem-se um diálogo com a interpretação de Weisbach e a forma como pontua a natureza e a história no Barroco (WEISBACH, 1942). Logo, é esta perspectiva, um tanto culturalista, a levar em consideração o elemento fundamental da natureza na constituição do sujeito barroco – e, por conseguinte, na constituição de sua própria cultura – que faz a diferença ao permitir a compreensão de seu significado na composição de uma sociedade, de uma vida, sob o Barroco, conferindo, ao mesmo tempo, o pressuposto de dinâmica desta vida, desta sociedade.

E, diante de tal premissa, não é difícil projetar o tom de objetividade requerido pela ideia da Criação, concebendo o mundo como um modelo arquitetônico perfeitamente consolidado. O neotomismo resgata isso, juntamente com a ideia da razão divina no ato criador, como forma de endossar o princípio de uma moral objetiva, perfeitamente

ordenada e com o seu sentido plenamente constituído. O mundo, então, passa a ser algo único, sendo cada ser humano uma peça sua, devendo, portanto, ser visto como algo igualmente único, como se fizesse parte deste todo de maneira homogênea.

A ideia de movimento na afirmativa de D’Ors é patente. Trata-se, todavia, de uma introdução de movimento a presumir um relativo abandono da razão iluminista, tendo em vista o contato do homem direto com a natureza, com a matéria – não a concebendo previamente, não ordenando o seu espaço e seu tempo, conforme pressuposto no pensamento iluminista. Ademais, a natureza, para o Iluminismo, e sua razão, seria desejosamente o destino final do homem – o reencontro com a sua bondade original³⁷. Entretanto, isso é feito não através da permissão da manifestação dos elementos mais naturais em seu ser, mas através da projeção da ideia de natureza, de gênese humana, nas ações do homem. Sob esse prisma, não há, portanto, interferência direta da matéria, da natureza, na constituição de sua cultura.

Severo Sarduy, ao debater as três leis de Kepler, assegura o vazio como não sendo nada, pois os espaços existiriam em função dos corpos que os ocupam. Disso, pensa o Barroco por meio do espaço ocupado pelo homem em função do novo ordenamento do mundo, com uma interferência direta nas verdades científicas. Logo, Sarduy permite a compreensão da cidade barroca como estando sempre aberta, não se referindo a um significante privilegiado que lhe outorgue sentido. Ela pode, sim, funcionar como uma imensa narrativa com o propósito persuasivo, mas, enfim, traduz uma narrativa que está em contato com a natureza de cada ser que a compreende, que está em contato direto com ela. Trata-se, novamente, no sentido aristotélico do termo, de uma narrativa a preannunciar os significados da vida social de um determinado grupo social a compartilhar o espaço urbano daquela cidade (SARDUY, 1987).

A perspectiva ontológica e a preocupação em transcender o historicismo – apresentando a dobra como conceito operativo – faz com que Deleuze decrete o Barroco como “a arte informal por excelência”, permanecendo sempre “ao chão, ao rés do chão, sob a mão, inclusive as texturas da matéria” (DELEUZE, 1991b, p. 51), da mesma

³⁷ No iluminismo, o fim supremo da natureza é a felicidade humana. Para o Barroco, “a natureza é útil à expressão de seu significado, à representação emblemática de seu sentido, o qual, enquanto alegórica, continua sendo irremediavelmente distinta de sua realização histórica. Nos exemplos morais e nas catástrofes, a história não contava senão como um momento temático da emblemática. O que aí vence é o rígido rosto da natureza significante, enquanto que a história há de ficar, de uma vez por todas, confinada no acessório” (D’ORS, 2004, p. 173).

maneira como é descrito o homem de Alejo Carpentier (CARPENTIER, 1979). Às desdobras da matéria, sob a condição de exterioridade, tem-se as dobras da alma, sob a condição da clausura. Aliás, aquela somente é possível em virtude desta e vice-versa. Não é mais a alma pela alma, pois a cada dobra, há a desdobra. E o desdobrar revela. E o revelar, constrói. E do todo da construção há mônadas, no sentido mais leibniziano, a compõem as particularidades da alma, do sujeito barroco. Cada angústia, cada sofrimento, cada impressão que se tem do mundo faz parte do seu mais íntimo, da formação de seu ser – um ser ameaçado pelas inconstâncias do mundo. Assim, tudo passa a fazer parte de seu ser, de sua constituição. Tudo está diretamente ligado com o que há de mais intrínseco em sua formação. Nada é dado a ele, sendo tudo construído em uma operação contínua, *ad infinitum*, realizada conjuntamente com a natureza, a grande provedora de sua cultura (DELEUZE, 1991b).

Enfim, o homem barroco, como Vieira, vive o drama decorrente do desesperado desejo da presença de Deus em todas as coisas. Reconstrói o seu mundo, ansiando sempre esta presença, a ordem do mundo derivada da ação criadora – tão contestada recentemente – ao mesmo tempo em que tenta convencer a si mesmo da participação de Deus no mundo – e, claro, no caso do jesuíta, convencer ao outro, quem o ouve. Seu messianismo decorre exatamente desta inquietude. Sua ação missionária, no Maranhão, obedece a este princípio, ecoando vivamente em sua prédica.

4.4. Vieira e a construção alegórica

Como mostrado em seção anterior, a ideia de perspectiva e história, na arte, demonstra o *status* agora ocupado pelo intelecto, revelando um homem que deixa de lado a contemplação para se tornar militante pela causa de Deus. Vieira, quando fala para este brasileiro em formação, vivendo no Maranhão, segue os princípios neotomistas, previamente anunciados em capítulo anterior. A sua retórica se dá justamente como um movimento constante, ininterrupto a tentar construir tais ideias. O poder de seu sermão está em tentar controlar as atividades racionais dos homens presentes na colônia. Não é pura oferta de verdades e refutação de mentiras. Mas, sim, atividade construtiva, de modo barroco, de um mundo no imaginário brasileiro, a valer-se das Escrituras que, segundo

sua prédica evidente, por exemplo, no *Sermão da Epifania*³⁸, prenuncia três coisas a acontecerem no Brasil para o sucesso da missão:

[1] [...] que aquelas terras fossem povoadas com gente de melhores costumes, e verdadeiramente cristã. Por isso no regimento dos governadores a primeira coisa que muito se lhes encarrega é que a vida e procedimento dos portugueses seja tal que com o seu exemplo e imitação se convertam os gentios... [2] [...] que as Congregações eclesiásticas daquele estado sejam compostas de tais sujeitos, que saibam dizer a verdade e que a queiram dizer... [3] [...] que todos os que forem necessários para a boa administração e cultura daquelas almas, se lhes devem não só conceder, mas aplicar efetivamente, sem os mesmos gentios, ou novamente cristãos (nem outrem por eles) o pedirem ou promoverem (OCPAV, II, pp. 55, 56, 57 e 58) [*não são numerados no original*].

A despeito da persistente incerteza quanto à formação do Brasil, a colônia pulsa, sociologicamente falando, porém carece de explicação e compreensão de suas normas sociais e seu sentido. Pensando neste contato, se o impacto em termos políticos, como próprio Benjamin sugere, na interpretação de Villacañas, é gigantesco, o mesmo poderia ser dito quando se atenta para a questão do Brasil, da colonização brasileira. E a obra de Vieira pode ser uma testemunha disso. O jesuíta tenta entender a sua sociedade, uma sociedade colonial completamente destoante de todos os princípios católicos que, por sua vez, precisa ser inserida na história portuguesa que, por ser grandiosa demais, não a poderia deixar de fora. Consequentemente, tem-se uma permanente reelaboração desse messianismo – um dado barroco – de modo a permitir que a inserção da história do Brasil seja feita de maneira completa.

Como é de conhecimento geral, nos sermões de Vieira, encontram-se anseios luso-proféticos, a reviver tempos áureos da Coroa Portuguesa em seu expansionismo colonial (HERMANN, 1998), que são minimamente transpostos, através da pregação sacra, para o Brasil da cana de açúcar. No mesmo *Sermão da Epifania*, mencionado há pouco, há uma pequena demonstração disso:

[...] o reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios [...] Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta na mesma instituição. E tem esta obrigação enquanto monarquia, porque foi este o intento e contrato com que os

³⁸ Pronunciado na Capela Real, Lisboa, no ano de 1662.

Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas bulas apostólicas (OCPAV, II, p. 62).

E também, em outro tempo, demonstrando a segurança quanto à lusofonia, em Roma, em 1670, no *Sermão de Santo Antônio*, apropriando-se largamente da alegoria às Escrituras, especificamente no momento em que Cristo teria dado a Pedro a missão de fundação da Igreja Católica. Algo equivalente o teria ao Rei D. Afonso, de Portugal.

É glória singular do Reino de Portugal que só ele, entre todos os do mundo, foi fundado e instituído por Deus. Bem sei que o reino de Israel também foi feito por Deus, mas foi feito por Deus só permissivamente, e muito contra sua vontade, porque teimavam os israelitas a ter rei, como as outras nações; porém o Reino de Portugal, quando Cristo o fundou e instituiu, aparecendo a el-rei – que ainda o não era – Dom Afonso Henriques, a primeira palavra que lhe disse foi: *Volo*: quero. Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja. A S. Pedro disse Cristo: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; a D. Afonso disse Cristo: *Volo in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*. A Pedro disse: Quero fundar em ti uma Igreja, não tua, senão minha: *Ecclesiam meam*. A Afonso disse: Quero fundar em ti um império, não para ti, senão para mim: *Imperium mihi*³⁹ (OCPAV, VII, p. 67).

Nessa análise, existe uma exigente dinâmica de que a colônia seja vista como um processo. E Vieira, no caso, é elementar, ao pressupor indefinidamente a composição de circunstâncias para a necessária mediação, segundo a cosmologia lusitana, neotomista, barroca, de seu período, entre a ordem humana e a transcendência, isto é, a unificação do homem com Cristo.

É verdade que Deus na Encarnação não tomou a natureza humana em comum, senão uma humanidade particular, mas essa mesma humanidade e essa mesma carne, unida à divindade, fê-la Cristo universal e comum, dando-a no Sacramento a todos os fiéis, e unindo-os realmente consigo; e como ficam unidos, e encarnados com Cristo, a mesma Encarnação do Verbo se estende e multiplica em todos nós⁴⁰ (OCPAV, IV, pp. 427-428).

³⁹ E outros bons exemplos desse uso da alegoria na questão da lusofonia ainda podem ser vistos, como, para ilustrar, no *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657, na Igreja da Companhia de Jesus, na ocasião da partida de missionários, entre eles, Vieira, subindo o rio Amazonas na busca de índios para as missões: “[...] nas conquistas de Portugal todos são ministros do Evangelho” (OCPAV, V, p. 423).

⁴⁰ *Sermão do Mandato*, pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa, em 1655.

E neste esforço, em sua atuação missionária, refletida na retórica, constrói uma narrativa para o Brasil, bem como o desejo de como o brasileiro deveria ser, não exatamente como ele é. Eis o mapa de todo o pensamento vieiriano, evidente em sua ação missivista, retórica, seus escritos proféticos e políticos. Por sua vez, o Vieira político não deveria ser pensado separadamente do religioso, do profético, sebastianista etc – consoante delineado por João Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 2008)⁴¹. Tudo encontra-se presente em uma forma única, abrangente, teleologicamente definida: a noção de um mundo afim à cosmologia neotomista, construído barrocammente pela ação verbal⁴², pois, para ordenar este mundo, como o próprio Vieira diz, “o pináculo do templo é o púlpito, porque é o lugar mais alto dele”⁴³ (OCPAV, I, p. 18). E, ainda,

[...] entrará o discurso como arquiteto de toda esta grande fábrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por consequência e razão natural se segue e infere dos mesmos princípios, no qual modo de fabricar se não perde a primeira verdade dos fundamentos, mas vai crescendo, dilatando-se e frutificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a árvore em suas raízes (VIEIRA, 2005, p. 229).

Pois, conforme Vieira demonstra, o discurso é guiado pelo conhecimento divino,

De sorte que, ajuntando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia, com o cuidado, estudo e indústria sobre a própria, lendo, meditando, e disputando, vinham a entender e adiantar muito as mesmas profecias, conhecendo delas e por elas muitas cousas que nelas imediatamente não estavam reveladas. Bem assim como o sol ou candeia [...] não só alumia com a luz que está ao lume ou fogo que nela se sustenta, senão também, e muito mais, com a luz que dela se vai produzindo, multiplicando e difundindo por todas as partes vizinhas e ainda distantes, conforme a sua menor ou maior esfera; assim o lume sobrenatural, que está e resplandece no corpo ou palavras das profecias, ajudado do lume natural do discurso se vai propagando, difundindo e estendendo a muitas cousas, tempos, sucessos e circunstâncias que

⁴¹ Compreende-se perfeitamente o objetivo de sistematização evidente na elaboração que Azevedo faz da biografia de Vieira. Afinal, trata-se de um personagem que percorreu praticamente todo o século XVII, sempre em plena atividade, vivendo, inclusive, momentos cruciais para a definição política do Portugal moderno, bem como para a organização do Brasil, enquanto colônia lusitana (AZEVEDO, 2008).

⁴² Neste caso, adota-se uma orientação semelhante à de Pécora, em seu livro *Teatro do Sacramento*, em que preconiza a existência de uma unidade na obra sermônaria do jesuíta, visível sobretudo pelos princípios teológicos, de efetivação do Sacramento no mundo (PÉCORA, 2008). O argumento, para Vieira, naturalmente é mais religioso, pelo seu neotomismo, conforme demonstrado por Morse (MORSE, 1989). É essa visão de mundo, um projeto alternativo de modernidade, nos dizeres morseanos, que orientará a ação de Vieira, atentando principalmente para a produção de seus sermões no Brasil e para o Brasil.

⁴³ *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, Lisboa, ano de 1655.

nelas estavam ocultas e pela conferência e consequência do mesmo discurso se vão entendendo e descobrindo de novo (VIEIRA, 2005, p. 231).

Eis aqui uma ruptura com a perspectiva linear de tempo, vista outrora pela ideia de *agoridade* na análise benjaminiana. Não por acaso ela está presente no barroquismo de Vieira, à medida em que o jesuíta pressupõe um novo tempo em seus sermões como forma de avaliar a ação normal no mundo. Isso se torna um traço essencial para a avaliação do sermônário e de sua importância na configuração alegórica de um novo mundo em que Portugal adquire a centralidade. Os acontecimentos momentâneos adquirem uma nova dimensão na retórica vieiriana e se mostram de suma importância para a determinação de seus sermões. É uma descontinuidade do tempo, presente no inaciano, a partir do momento em que ele desenha um novo tempo messianicamente.

Thomas Cohen aponta a experiência missionária de Vieira no Maranhão, junto aos índios, como algo definitivo para a sua escrita profética – a redação de *História do Futuro* (VIEIRA, 2005) teve princípio em sua estadia na missão maranhense. Porém, ao pontuar este aspecto, Cohen sinaliza para uma atitude do jesuíta de redimensionamento da ideia do Império Lusitano, tendo em vista a própria experiência vivida no interior da colônia que lhe faz ver o tamanho dos obstáculos para a realização da vontade de Deus. Maranhão, e o Brasil como um todo, representariam uma espécie de microcosmos das dificuldades a serem enfrentadas pelo salvador reino lusitano. Ou seja, é o Divino, através do Brasil, obrigando-o a repensar o lusófono projeto delimitado inicialmente. E interessante ainda é ver como as ordens puramente seculares, mundanas, provenientes das instituições políticas, em seu entendimento, seriam insuficientes frente às instituições clericais (COHEN, 1998).

Como jesuíta, Vieira tem uma missão em que, nos dizeres do próprio Inácio de Loyola, deve ser a de “cultivar os meios humanos ou os adquiridos com o próprio esforço, especialmente [através de] uma doutrina fundada e sólida, e a maneira de a apresentar ao povo em sermões e lições sacras [...]” (LOYOLA, 1975, p. 64). Ou seja, não é apenas proximidade com a população colonial e disseminação da palavra de Deus, mas de afirmação convicta desta palavra em um cenário claramente adverso à cosmologia cristã católica. O indivíduo luterano abandonado por Deus e que, portanto, não o vê é o arquétipo desses tempos em seu rigoroso ascetismo. Mas, nas palavras de Vieira “amar e assistir a Deus sem o ver é a maior prova, a maior fineza e o grau mais alto e mais sublime

a que pode subir ou voar o amor [...]”⁴⁴ (OCPAV, VI, p. 58). Disso pode surgir a dúvida. E a dúvida o preocupa demasiadamente, bem como no caso do sujeito ibérico, também afetado por tais transformações, mas persistente em relação à sua tradição tomista. A dúvida agora é parte de sua realidade. Por conta da inevitável desconfiança, a certeza da intervenção divina agindo constantemente no mundo, rui, com os sedimentos de toda a contestação caindo sobre a sua cabeça.

A cada pedaço de um mundo perfeitamente hierarquizado a desabar sobre o sujeito ibérico, uma nova certeza quanto ao fim próximo amadurece a incerteza do destino de abandono. Mas, acima de qualquer coisa, deseja o soerguimento de seu passado, bem como Quixote ainda crê viver em tempos anteriores, de corajosos cavaleiros movidos pela fidelidade incontestável a um rei, a uma hierarquia social – e é nisso que a loucura se lhe apodera. Cria, então, *paixões frias* pela pura necessidade de ter de lidar com esse mundo em ruínas, conceitualmente desafiador, guardando em seu interior toda a incerteza, encoberta pelo véu da dignidade dinástica, remetente à nobreza de outros tempos, essa, sim, apresentável em público (FLOR, 2005).

O projeto pode ser pensado enquanto encaminhado à construção metafórica de um homem de mármore; isto é, uma estátua, um *imago* que congele a desordem profusa das paixões [...] e que conceda ao homem uma aparência de coerência e de dureza impenetrável e resistente. Qualidades do humano, explicitamente evocadas por Descartes quando escreve em seu *Tratado das paixões*: ‘Suponho que o corpo não é outra coisa que uma estátua ou *máquina de terra*. *Desideratum* este, do que se fará eco um Vieira, com a intenção de opô-lo conscientemente àquele outro tipo de homem, agora selvático, da estátua de murta, onde a desordem a que se entrega o mundo vegetal acaba por deformar e desfigurar a cada instante a aparência do humano entendido como coerção e sujeição (FLOR, 2005, p. 125).

E o sujeito ibérico dos Quinhentos e Seiscentos torna-se pura dúvida. Logo, a Companhia de Jesus surge como a grande entidade capaz de suspender o véu das *paixões frias* e tocar o angustiado e abandonado coração humano. Sopra palavras com o propósito de fazerem-no bater ritmicamente, conforme antes, assegurando o ansiado conforto exibido em aparência, na forma de *paixões frias*⁴⁵. Isso ajuda a explicar o seu teor

⁴⁴ *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado na Igreja de San Lorenzo in Damaso, Roma, em 1674.

⁴⁵ Fernando de la Flor, em seu livro, argumenta que a fria expressão passional é uma forma de persuadir externamente, todos aqueles resignados que o veem, ao mesmo tempo em que funciona como uma forma de persuadir a si mesmo, o seu interior – algo que a Companhia de Jesus viria a realizar com maior perfeição (FLOR, 2005).

fortemente intelectual, sendo uma das responsáveis pela constituição de uma Península Metafísica, ansiosa pelas pazes com o mundo transcendental através do espírito (FLOR, 1999). Portanto, aos padres da nova Ordem, para “exercer o ofício de semeador e ministro da palavra divina e se dedicar à ajuda espiritual do próximo, convém ter suficiente cópia de conhecimentos intelectuais” (LOYOLA, 1975, p. 63). O desejado alento é traduzido por Vieira como a comunhão da humanidade – cujo horizonte é dado por Portugal. Comunhão desejável no plano da ação humana, cuja realização tem como primeiro passo a persuasão retórica.

Pois, se este comer era o Santíssimo Sacramento, e Cristo é o que o fez, como diz que o façamos nós? *Operamini cibum quem Filius hominis dabit vobis?* – A razão já está dada, e é a que eu dizia. Porque, ainda que Cristo é o que fez este novo gênero de comer, que é sustento da vida eterna, e da sua parte já está feito, para as nossas almas se nutrirem e aumentarem com ele, quanto há mister, é necessário da nossa parte que também nós o façamos. Da parte de Cristo já está feito o que a Teologia chama de *ex opere operato*; mas da nossa parte é necessário que nós também façamos, o que é e se chama *ex opere operantis*⁴⁶ (OCPAV, XI, p. 113).

Como artífice de um futuro para Portugal, intercedendo em sua história, o movimento barroco de Vieira, além de retórico, torna-se, então, alegórico, compreendendo a alegoria como “uma modalidade da designação, pois o modo clássico exige que, sem que se faça referência ao universal, sem que nele se pense, o particular o contenha *imediatamente* e, assim, revele-se como universal” (HANSEN, 1978, p. 176). A menção de Hansen ao modo clássico se dá pela inevitável alusão à obra de Benjamin e o drama trágico alemão, em que a busca referencial ao clássico é efetivada em nome da reconstituição da abalada arte e cultura germânicas. No fundo, Benjamin identifica o movimento alegórico como algo advindo da evidente fragmentação semântica do mundo alemão no século XVII, obrigando-o a viver no drama, esfarelado a unidade constituída outrora por uma cultura. E, como neste movimento de (re)constituição de sua tradição referenciam-se no clássico, pondera a sua mitológica exigência do universal no interior do particular, consoante versado pelo autor na descrição da formação do elemento trágico (BENJAMIN, 2011).

Assim, a alegoria pode ser entendida como esta atividade de se “cunhar uma efígie progressiva e sucessiva do conceito, montada como um conjunto de várias

⁴⁶ *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado em São Luís, Maranhão, em 1654.

particularidades fragmentárias que figuram e desenvolvem sensivelmente um universal” (HANSEN, 1978, p. 176). Por sua vez, o clássico tem em seu interior, desde o princípio, o universal. Logo, tudo o que for nomeado particularmente, inclusive a natureza, muda significativamente como conceito transcendental e ideal. O formalismo impresso ao transcendente é norma determinante a caracterizar a convenção, exigindo que o conceito, elaborado do particular, seja denotado no sensível ou natural – isto é, preso à convenção. Daí “o classicismo e seus avatares são marcados, sempre, pelo momentâneo e explícito, resolvidos em simetria e contenção harmonicamente equilibradas” (HANSEN, 1978, p. 176). Comparativamente, para Benjamin, o neokantismo significaria o máximo dessa convenção, responsável pela definição moderna, tingindo de antemão, através de limitada e previamente determinada paleta de cores, o moderno, a razão do homem moderno (BENJAMIN, 2011).

Entre os gregos, a alegoria tinha por nome *hyponoia*, considerada como o sentido oculto ou subterrâneo, percebido em Homero, a partir do século VI, para dar uma significação aceitável àquilo que se tornara estranho e para desculpar o comportamento dos deuses que parecia escandaloso (COMPAGNON, 2010, p. 56).

Seguindo Compagnon, *Hyponoia* (do grego *Hypo*, debaixo, e *nous*, mente, inteligência) progressivamente vai sendo associado a algo provido de sentido mais profundo, escondido abaixo, não visível em um primeiro momento. Ou seja, alguma coisa a conter um sentido mais profundo ao processo intelectual (COMPAGNON, 2010). Hansen faz a etimologia da alegoria atual a partir do grego *allós*, outro, *agourein*, falar, isto é, falar por meio de outro, no caso, outro artifício. No que diz respeito a *hyponoia*, ela pode ser fundamento ou sentido da alegoria, falada por outro artifício e contendo sentido mais intenso, encoberto⁴⁷. Ao longo do tempo, duas seriam as formas de utilização da alegoria: na Antiguidade greco-latina, como alegoria dos poetas, “pensada como dispositivo retórico para a expressão, ela faz parte de um conjunto de preceitos técnicos que regulamentam as ocasiões em que o discurso pode ser ornamentado” (HANSEN, 2006, p. 9); e na tradição cristã, para efeitos desse trabalho a mais interessante, como “semântica de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras” (HANSEN, 2006, p. 9).

⁴⁷ Em *De anima*, Aristóteles argumenta que todo discurso é metafórico, tendo em vista que todo conceito, na verdade, existe para substituir objetos de percepção (ARISTÓTELES, 2011b). Uma interpretação a se repetir, em suas proporções, em Tomás de Aquino (AQUINO, 2001).

De maneira resumida, João Adolfo Hansen define a alegoria como dizer *b* para significar *a*. Mais especificamente, juntando as pontas de sua definição, “a alegorização funciona, portanto, como a memória de um saber que se ausentou: faz recordar esse vazio, figurando-o”, por isso, *agourein* (HANSEN, 2006, p. 108). Enfim, o intuito de Hansen é o de atentar para o processo de evolução do uso da alegoria. Tal como salienta, já no Renascimento ela seria utilizada com o propósito inventivo do artista, tornando-se pressuposto fundamental na arte barroca. Por sua vez, é condenada no Romantismo e Classicismo ao ser vista como “artificial, mecânica, árida e fria” (HANSEN, 2006, p. 15). Isso porque, para este último caso, a orientação para a criação artística estava no belo orgânico, eterno e imutável, vigentes na arte clássica e seu conceito simbólico. Logo, o tom irremediavelmente arbitrário atribuído à alegoria passa a ser considerado como execrável pela natural incapacidade de exprimir toda a universalidade do belo – vivenciado, aliás, em interioridade pelo artista, sempre ansioso para atingir a este belo, não visível na prática e, por isso, devendo se recolher cada vez mais em seu processo criativo. Eis a importância da reabilitação da alegoria feita por Benjamin e sua atenção quanto ao processo de formação do modelo de modernidade racional (BENJAMIN, 2011).

O ato de negligência ao elemento alegórico no interior do pensamento romântico e clássico remete a procedimento semelhante realizado por Antônio Cândido, em *Formação da literatura brasileira* (CÂNDIDO, 2006). Seguindo a menção de Haroldo de Campos quanto à negligência de Cândido (CAMPOS, 2004), destaca-se que a pura e simples desconsideração do Barroco na formação da arte e cultura brasileira, enfim, de sua sociedade, implica desconsiderar a alegoria neste mesmo período colonial, de importância semelhante àquela observada por Benjamin na consolidação de uma arte e cultura alemãs. Ao admitir o Romantismo como uma espécie de ponto de partida para a compreensão da formação da literatura brasileira, significa admitir a existência de uma forma idealizada da sociedade no interior dos personagens retratados nessa literatura, vividos intensamente por cada artista em seu processo de elaboração e criação. Despreza-se, com isso, todo o artifício evidente no recurso barroco, a maleabilidade proporcionada pela alegoria, a prenunciar o necessário entendimento desse homem brasileiro com os seus próprios defeitos. Seguindo a interpretação de Cândido, ele nasce idealizado, suspirando sempre a perfeição realizada no encontro do espírito humano com a natureza. Essa forma romântica despreza completamente toda e qualquer possibilidade de

convivência desse homem com as imperfeições de seu mundo, negligenciando o poder criativo da angústia característica ao homem barroco.

Teóricos da literatura barroca hispano-americana viram a autenticidade da manifestação barroca nos primórdios de sua literatura, por exemplo, na admissão da natureza indômita a desafiar a própria essência humana, tida, naquele momento, como algo provindo da dádiva de Deus – eis, novamente, a tradição ibérica (SANCHEZ-BARRA, 1978). A alternativa encontrada por esses mesmos literatos para lidar com as imperfeições de um mundo que, ao final, representa o pleno desafio à forma humana – rompendo com o princípio da já mencionada harmonia do mundo evidente em Deus – normalmente é a alegoria. Portanto, a alegoria, neste caso, seria a única possibilidade conhecida de acesso à forma como o ser humano é concebido no interior dessa realidade totalmente desafiadora, avessa àquilo tomado como a constituição original do homem. Em Antônio Vieira isso adquire *status* de um desafio, naturalizando a condição dos povos descobertos, ao mesmo tempo em que anuncia que a superação desse desafio é fundamental para a realização do projeto lusófono escrito por Deus.

Está-nos Deus mostrando todos os reinos desse novo mundo, que por sua liberalidade nos deu, e por nossa culpa nos tem tirado em tanta parte. E apontando para a África, para a Ásia, para a América, nos está dizendo: *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*: reino de Portugal, eu te prometo a restituição de todos os reinos que te pagavam tributo, e a conquista de outros muitos, e mui opulentos desse Novo Mundo, se tu, pois te escolhi para isso, fizeres que ele creia em mim e me adore⁴⁸ (OCPAV, II, p. 414).

Tendo em vista o fato de que os recursos mitológicos-cristãos não são mais úteis, faz-se interessante assimilar recursos outros que, no caso, vale-se de um saber desconhecido – ou escondido, consoante definição anterior de Compagnon – para conferir verossimilhança e aceitação a esse mundo. Portanto, tudo é transformado e tudo se torna algo verossímil e, igualmente, possível de acontecer. É um novo sentido para este mundo que, até aquele momento, carecia de qualquer sentido. Por isso a alegoria no período colonial brasileiro pode, na verdade, revelar muito da própria sociedade colonial, diante da insuficiência de elementos tidos como tradicionais – uma tradição ibérica – para explicar os fatos dessa sociedade em constituição. Não por acaso Hansen atenta para Gregório de Matos e sua grande capacidade satírica, pois, através do deboche exibia os

⁴⁸ *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em Lisboa, na Capela Real, no ano de 1655.

defeitos de uma sociedade, expondo o seu ridículo, fazendo com que isso se torne algo tão incomum, absurdo, mas que passa a compreender o seu universo possível – com o “Boca do Inferno”⁴⁹ o absurdo torna-se algo possível. O fato precisa existir na História para que seja real: “[...] o olho só vê o que historicamente pode ver [...]” (HANSEN, 2004, p. 147). E ao apresentar a sociedade satiricamente, expondo a olho nu os seus defeitos, seus absurdos, a sátira estaria criticando o presente, reciclando o passado e corrigindo o futuro⁵⁰ (HANSEN, 2004). Isso pode ser visto, por exemplo, quando Vieira refere-se a escravização do negro, detentor de uma história completamente ignorada pelo homem comum do século XVII. Vale-se, então, de recursos que pudessem aproximar a história desses negros à história cristã. Ou seja, Antônio Vieira, alegoricamente, está criando uma História de modo que, valendo-se dos termos de Hansen, possa ser vista.

Porque é tal a virtude dos mistérios Dolorosos da Paixão de Cristo para os que orando os meditam, gemendo como pomba, que o ferro se lhes converte em prata, o cobre em ouro, a prisão em liberdade, o trabalho em descanso, o inferno em paraíso, e os mesmos homens, posto que pretos, em Anjos⁵¹ (OCPAV, XI, p. 318).

Ou mesmo quando, novamente, propala a sua lusofonia, equiparando reis portugueses aos reis magos das Escrituras:

[...] que levaram as gentilidades a Cristo, assim havia de haver outros três reis do Ocidente que as trouxeram à mesma fé. [...] Mas o tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou daqui a quatrocentos anos, que estes felicíssimos reis foram El-Rei D. João o II, El-Rei D. Manuel, e El-Rei D. João o III; porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das novas conquistas, e todos os três trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas gentilidades, como os três magos aos antigos⁵² (OCPAV, II, p. 10).

Ou, ainda, no momento em que condena fiéis por não seguirem a palavra de Deus:

⁴⁹ A alcunha com a qual era conhecida o célebre poeta do Brasil colonial.

⁵⁰ Enfim, no contexto de Hansen, a sátira seria uma forma de alegoria. “A pompa, a ostentação, o aparato e a ostentação rigidamente regulamentados, assim como a festa barroca, operam como encenação teológico-política que repõe a hierarquia espetacularmente visível, natural, racional, necessária. Efetuada na sátira, a dissolução da hierarquia é a morte, discórdia barroca das partes desgarradas como pedaços de ódio e inimizade do bem comum [...]” (HANSEN, 2004, pp. 82-83).

⁵¹ *Sermão Décimo Quarto do Rosário*, proferido em um engenho na Bahia à “Irmandade dos pretos”, em 1633.

⁵² *Sermão da Epifania*, proferido na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1662.

O cego que hoje viu Cristo padecia uma só cegueira; os cegos que nós havemos de ver, sendo as suas cegueiras muitas, não as padecem, antes as gozam e amam: delas vivem, delas se alimentam, por elas morrem e com elas. Estas cegueiras irá descobrindo o nosso discurso. Assim o ajude Deus, como ele é importante⁵³ (OCPAV, IV, p. 93).

E, finalmente, o *Sermão do Santíssimo Sacramento*⁵⁴ demonstra essa utilização do recurso alegórico por parte de Vieira ao tentar justamente promover a união do homem com Cristo, reproduzindo o reino dos Céus na Terra. O ponto fundamental para isso é o sacramento da comunhão representando alegoricamente o corpo do Filho de Deus.

Quem come o meu corpo e bebe o meu sangue – diz Cristo – está em mim e eu estou nele. – Se perguntarmos aos intérpretes o entendimento destas palavras, todos respondem que significam uma união real e verdadeira, com que por meio da Comunhão ficamos unidos a Cristo. Isto dizem os expositores e os teólogos comumente, mas eu, com licença sua, tenho para mim que neste mistério não há uma só união, senão duas e essas mui diferentes: uma união com que Cristo nos quis unir consigo, e outra união com que nos quis unir conosco. O efeito da primeira união é estarmos unidos com Cristo; o efeito da segunda união é estarmos unidos entre nós (OCPAV, VI, pp. 127-128).

O Concílio de Trento referenda o discurso universalista como forma de recompor a abalada Cosmologia Ocidental (HANSEN, 2011; PÉCORA, 2008; FLOR, 1999). A conquista de tal universalismo somente seria possível por meio do valor atribuído à História Sacra, tida como superior à História propriamente dita, tal como, igualmente, à poesia, outrora considerada por Aristóteles como arte universal, por ser capaz de tratar do universal, frente ao particularismo do relato inerente à História (ARISTÓTELES, 2011a). Diante disso, oradores sacros sentem-se referendados em sua atuação, pensando-a como algo praticamente metafísico, sublime, tendo em vista a afinidade com o Bem maior, o inevitável, a Providência, derivado de uma delimitação cada vez mais metafísica e sobrenatural de uma moral. Logo, por exemplo, na pintura, ter-se-ia o pintor historiador tendente a imitar os casos narrativos da retórica sacra, substituindo o pintor poeta (TROYAN, 1994). E através de recursos como este, retoricamente, Vieira tenta reproduzir a ideia de um princípio moral, objetivo,

⁵³ *Sermão da Quinta Quinta-feira da Quaresma*, pregado na Misericórdia de Lisboa, no ano de 1669.

⁵⁴ Pregado na Igreja de Santa Engrácia, Lisboa, no ano de 1662.

governando o homem, uma vez que o mundo configurar-se-ia como obra Divina, guardando indiretamente a presença de Deus. Um paralelo disso pode ser percebido no *Sermão das Cadeias de São Pedro*⁵⁵, em Vieira, em que se vê, através da alegoria, o governo do mundo por Deus, por meio dos homens.

[...] o piloto leva a nau como por um fio, não só aos horizontes mais remotos deste hemisfério, mas ao porto mais incógnito dos Antípodas. E como faz ou pode fazer isto o piloto? Governando ele no mar, e sendo governado do céu. Toma o piloto o astrolábio na mão, mede a altura do polo, ou pesa o sol, como eles dizem, e deste modo o piloto governa a nau, e o sol governa o piloto. De sorte que o que governa a nau está no mar, e o que governa o piloto está no céu. Pois isto mesmo é o que se passa no governo da Igreja. Ainda que Cristo subiu ao céu Pedro ficou no mundo: Pedro, da popa da nau, governa o mundo, e Cristo, do zodíaco do céu, governa a Pedro (OCPAV, VIII, p. 10).

Novamente, pelo fragmento acima, nota-se o reforço da ideia neotomista, da condução do homem pela razão em seu mundo, garantindo-lhe a almejada paz. Vieira ainda reforça, no *Sermão de Nossa Senhora da Graça*⁵⁶, que “a fé e o entendimento bem sabe conhecer quanto pesa mais que tudo a graça de Deus” (OCPAV, X, p. 23), aludindo ao fato de que a conduta racional, atenta aos princípios cristãos, somente poderia produzir um conhecimento verdadeiro, diretamente identificado com a Cosmologia católica. Garantir-se-ia, assim, o entendimento do homem quanto à verdadeira ordem do mundo.

Para os jesuítas, de modo geral, o homem é um militante⁵⁷. Não há mais espaço para a contemplação. A construção do mundo é ação puramente humana, sendo possível por meio da capacidade do homem de agir em seu meio, orientado, sempre, pela palavra divina. Cabe ao ser humano, agora, elevar-se a Deus.

[...] a dignidade que faz dignos de ser chamados funda-se na excelência da natureza racional capaz de ser elevada a ver a Deus; e a dignidade

⁵⁵ Foi pregado originalmente em italiano, em Roma, na Igreja de São Pedro, em 1674.

⁵⁶ Pregado em Lisboa, na Igreja de Nossa Senhora dos Mártires, no ano de 1651.

⁵⁷ Um bom exemplo dessa referência à militância, está no reconhecimento, por parte de Vieira, do necessário efeito retórico, cujo maior exemplo, em suas obras, está no *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real em Lisboa, no ano de 1655: “Se gostas da afetação e pompa de palavras, e do estilo que chamam “culto”, não me leias. Quando este estilo mais florescia, nasceram as primeiras verduras do meu (que perdoarás quando as encontrares); mas valeu-me tanto sempre a clareza, que, só porque me entendiam, comecei a ser ouvido, e o começaram também a ser os que reconheceram o seu engano, e mal se entendiam a si mesmos” (OCPAV, I, p. 33). E, ainda: “[...] o frutificar não se ajunta com o gostar; frutifiquemos nós e tenham eles paciência. A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto: *Et fructum afferunt in patientia*” (OCPAV, I, p. 34).

que os faz dignos de ver e gozar na glória funda-se na disposição da vontade e merecimento das boas obras⁵⁸ (OCPAV, VI, p. 205).

Enfim, o Barroco deve ser interpretado como essa investida para a construção do próprio mundo, de um mundo maravilhoso, como pedaço da perfeição divina, isto é, buscando o mais *alto céu*. No caso ibérico, funciona como retórica, visto em sua máxima potência nos sermões de Vieira em seu projeto lusófono. Crê na possibilidade de construção de um orbe e, portanto, de um Brasil, a se inscrever em sua lusofonia, em seu messianismo. Olha para a sociedade colonial com essa lente ibérica. Deseja um Brasil perfeitamente identificado com essa Ibéria, laureando o projeto cristão de salvação do mundo através de Portugal. Constrói, então, uma ficção para o povo brasileiro, sendo a retórica o seu artifício.

Não é a tragédia, em si, que desponta na história lusitana – pelo menos não em seu sentido estrito tal como apresentado no princípio deste capítulo através de Benjamin – mas, sim, o drama, a imensa tristeza advinda da condição humana na qual o homem se encontra. O elemento trágico, tal como formulado em *A origem do drama trágico alemão*, se ele realmente existe no caso lusitano, estaria justamente no fato de que esse drama é irremediável, existindo independentemente das circunstâncias e da direção em que se dirige. É um destino inquestionável. Eis o dado trágico para se avaliar a questão portuguesa em relação ao Brasil – o drama, a tristeza portuguesa, é a sua tragédia, pois todos os verdadeiros filhos da Lusitânia serão tristes pelo seu destino.

E, como existe o *Trauerspiel* entre os portugueses, notavelmente, pode-se dizer que eles tentam, em seu esforço de colonização, visível por meio da ação jesuíta, restaurar a vontade moral do homem – é a manipulação dos fragmentos de um mundo em ruínas. O neotomismo, enquanto doutrina filosófica, é exatamente isso. Os sermões de Vieira são isso. E é assim que buscarão a memória de Deus como alternativa ao escuro vazio do mundo.

Para um homem da tradição ibérica, a ideia de um deus distante, de vontade incompreensível – em vistas da sempre presente ideia de que tudo é perfeito em função de uma razão de ser do próprio deus – é algo absurdamente doloroso. O contato de Vieira com o Novo Mundo, a aparente desordem transmitida pela colônia, incutem a dúvida quanto à possibilidade de este distanciamento em relação a Deus ser possível. Logo, o

⁵⁸ *Sermão da Dominga Décima Nona Depois do Pentecostes*, pregado na Catedral da Bahia, no ano de 1639.

maravilhoso não estaria mais no relato das coisas criadas, mas, obrigatoriamente, na vida interior de cada um, de cada fiel. Seus sermões, então, ao mesmo tempo em que tentam relatar esta vivência interna do homem, o possível contato com o maravilhoso, tornam-se verdadeiras armas que tem como propósito persuadí-los quanto à existência desse maravilhoso.

Os sermões de Vieira, acionando o elemento profético, guardam em seu interior o anseio pela salvação, da imortalidade – a busca pela memória de Deus – tal como enunciado por Unamuno. E isso se dá dramaticamente, levando em conta o princípio coletivo, conforme prescrito pelo neotomismo, resgatando a constituição objetiva do mundo ao mesmo tempo em que valoriza a faculdade moral do homem, apresentando o mundo como uma perfeita obra da Criação.

Enfim, se Unamuno sinaliza para a consciência como algo fundamental para o homem ibérico, faz isso demonstrando o temor deste mesmo homem ibérico quanto à possibilidade de perda desta consciência de ser – e sua importância na definição de memória e, conseqüentemente, de tradição. Vieira, certamente, guarda em seu interior este temor quanto à perda da consciência, ainda mais quando se encontra frente aos desafios da vida colonial, uma vida que questiona diretamente o projeto português. É justamente por temer perdê-la que projeta a memória constantemente, em seus sermões mesmo, na messiânica forma da lusofonia. O seu profetismo, ao fim, ao mesmo tempo em que representa este temor quanto à perda da consciência de ser, representa também a tentativa constante de construção de sua própria história, de convencimento do homem português quanto à grandiosidade de Portugal e das glórias de sua história. Os sermões de Vieira, então, transformam-se em pura memória e em consciência de ser.

5. OS SERMÕES COMO ESPERANÇA

A retórica escolástica (presente em Vieira), eivada de princípios alegóricos, salienta a substância da alma, unidade de memória que, pelo livre arbítrio, é iluminada pela Graça de maneira a predispô-la ao Bem – embora ela não seja a Graça propriamente dita. Fala-se em termos não-cartesianos e, portanto, a representação não se encontra subordinada a uma razão suficiente, mas a imagens da fantasia (HANSEN, 2011). O juízo torna-se fundamental para a elaboração e operação dos *entimemas*, de maneira que todas as imagens presentes na mente possam se tornar apresentáveis. Tal como uma aritmética avançada, derivada das revoluções científicas produzidas durante o Renascimento, é utilizada cada vez mais por artistas como forma de produzir os maravilhosos efeitos da pintura renascentista e, depois, barroca, com seu *trompe l’oeil*, a poesia e a retórica devem trabalhar com cálculos, com o intuito de mobilização dos afetos e imaginário do público tocado pelo discurso.

No ato da invenção da oratória, quando o orador improvisa oralmente ou escreve o que vai falar, a forma do conceito interior da sua mente é recortada em uma matéria, som da voz ou letra escrita com pluma de ganso. A forma também poderia ser recortada em uma substância pictórica ou plástica, como pintura ou escultura, desde que obedecesse aos mesmos critérios miméticos do seu gênero. Os processos da *inventio* e da *elocutio* fundamentam não uma “estética”, que pressupõe a definição psicológica do estilo como expressão de uma subjetividade individualizada, além de implicar a autonomia e a livre-concorrência da obra no mercado como a mercadoria “originalidade” apropriada por públicos dotados de autonomia crítica, mas uma *técnica*, um saber-fazer ou uma ciência retórica dos preceitos, procedimentos técnicos e efeitos verossímeis e decorosos específica da racionalidade não-psicológica da redefinição neoescolástica da *mimesis* aristotélica (HANSEN, 2011, p. 34).

Enfim, a retórica assume a perspectiva técnica, do artifício. Bem como a retórica sacra, o sermonário vieiriano pode ser admitido não precisamente no interior da estética, mas, de maneira mais elementar, segundo preceitos da técnica, a *thechné*, sugerindo a possibilidade de construção de imagens a partir de imagens prévias, fragmentadas como pequenos cacos de azulejos infinitamente dispersos pelo chão, mas, ainda assim, imagens vivas e pulsantes, confundidas como ideias, todavia prontas para serem aproveitadas no imenso processo de construção de uma narrativa. No caso de Vieira, cria-se base para a construção de uma narrativa brasileira em que prepondere uma

imagem a superar a realidade colonial, a condição colonial, nas palavras de Bosi (BOSI, 2006, 2008 e 2009), ao mesmo tempo, figurando um sentido de extrema relevância para esta sociedade.

O conceito exposto na representação exterior deriva de um juízo a atuar no engenho como causa eficiente de uma imagem mental. No caso da retórica sacra, o sermão evidenciaria a forma justa de falar, a manifestação externa (*in foro externo*) da luz divina presente na consciência (*in foro interno*). É, como diria Tomás de Aquino, a centelha da consciência a dirigir o livre-arbítrio. Tal como visto no neotomismo, o verbo da verdade nasce da memória da tradição, conservando o saber através da condução de Deus, possuindo os dois, saber e verbo, a mesma natureza – como visto anteriormente em Suárez. A manifestação oratória, o verbo exterior, ao fim e ao cabo, é uma manifestação do verbo interior, da memória humana, de sua tradição, que no caso português, é uma tradição ibérica cujo neotomismo se insere no princípio de tentativa de reconstrução metafísica de seu significado (HANSEN, 2011).

E assim tende a operar a retórica sacra de Vieira. Isso sustenta o preceito suareziano de conhecimento, de um saber metafísico regendo o princípio moral sobrenatural, de extrema relevância para as definições do funcionamento do pensamento humano e, então, da ação humana, religiosamente orientada (SUÁREZ, 1971) – e moralmente orientada em um sentido objetivo, bloqueando a possibilidade de efetivação de uma subjetivação do poder comum ao universo ocidental moderno, à maneira de Hobbes (HOBBS, 1974; SKINNER, 1996). Mas, tudo isso deve ser visto diante da não identificação de uma tradição católica no Brasil Colonial, consolidada no tempo, nas mesmas proporções em que não se evidencia o iberismo em termos semelhantes sublinhados por Morse⁵⁹ (BARBOZA FILHO, 2000 e 2015).

A agudeza, conforme definido por Baltasar Gracián, confere prazer ao emissor do discurso por dar vida no intelecto de outro a um efeito produzido em seu próprio intelecto, ao mesmo tempo em que confere prazer ao ouvinte por encontrar em seu intelecto o que estava oculto (GRACIÁN, 1981). Ou seja, a agudeza, conforme

⁵⁹ Barboza Filho atenta justamente para o fato de que o Barroco é o grande elemento diferencial da constituição do Brasil. À ausência de uma tradição ibérica, a se enunciar como ponto de partida da formação de uma sociedade, ter-se-ia o potencial coletivo do Barroco, consolidando um sentido para o mundo em construção para toda a coletividade em questão. É interessante ainda observar que Barboza Filho mesmo classifica Morse como barroco – mesmo sem que o autor norte-americano o saiba – insinuando que sua obra representaria uma possibilidade de reinvenção dos Estados Unidos, “na perspectiva de uma imaginação que ultrapassa a linguagem e o pensamento puramente funcionais da modernidade, “reencantando” o mundo com a renovação do poder da liberdade” (BARBOZA FILHO, 2010b, p. 235). Não por acaso a referência do pensamento morseano estar no neotomismo.

delimitado nos Seiscentos, deve ser entendida como o exercício de um artifício aparentemente superficial, de ornamento do discurso, de modo a conferir a sua aceitação. Não se trata de alterar as prerrogativas afins à verdade. Pelo contrário, é a apropriação da verdade, processada, no caso da retórica sacra, em foro íntimo, projetando-a para o exterior de uma maneira mais aceitável, sem causar estranhamento ao ouvinte (HANSEN, 2006). Diante da possível desconfiança do ouvinte, o trabalho do orador sacro, neste caso, se dá na direção de promover a aproximação do público com as temáticas desenvolvidas nos discursos, anulando esta estranheza, o que, em Vieira, bem como anunciado neste mesmo trabalho ao se tratar o tema da retórica, deveria levar ao obrigatório conhecimento da realidade colonial. A agudeza supera estes desafios impostos pelo contexto no qual se encontram, o dos Seiscentos, dotando-o da capacidade de falar e causar impressão, tanto na mais rude das pessoas – sendo agudo na pronúncia dos argumentos presentes no foro interno, em consonância com o justo definido pela lei natural na consciência do orador – quanto para as pessoas providas de maior capacidade intelectual – mobilizando, igualmente, o seu foro interno, contribuindo para encontrar aquilo que lhe estava escondido no interior da mente (FLOR, 2002; HANSEN, 2000).

Quando chega a São Luís, em 1653, aos 45 anos – sendo 12 deles vividos na Corte, com o ofício religioso próximo ao rei D. João IV – Antônio Vieira mostra-se confiante quanto à catequização e disseminação da palavra de Cristo entre os colonos, seguindo o propósito de inserir o Brasil no projeto lusófono-cristão de salvação da humanidade⁶⁰. Deposita, nesta nova fase de sua vida, uma segurança na propagação da “modernidade ibérica” e, portanto, dos preceitos neotomistas enquanto modo de ser.

Estava todo Novo Mundo em trevas e às escuras, porque não era conhecido. Tudo o que ali havia, sendo tanto, era como se não fosse nada, porque assim se cuidava e tinha por fábula. *Terra autem erat vanitas et nihil*, como diz o texto hebreu. O que encobria a Terra, era o elemento da água; porque a imensidade do oceano, que estava em meio, se julgava por insuperável, como a julgavam todos os antigos, e entre eles santo Agostinho. Atreveu-se, finalmente, a ousadia e o zelo dos portugueses a desfazer este encanto, e vencer este impossível. Começaram a dividir as águas nunca dantes cortadas, com as aventureiras proas dos seus primeiros lenhos: foram aparecendo e surgindo de uma e outra parte, e como que nascendo de novo as terras, as gentes, o mundo que as mesmas águas encobriam, e não só acabaram

⁶⁰ Vieira abandona a corte depois de diversos problemas. Azevedo e Vainfas narram certa ambiguidade na ida do jesuíta para o Brasil, ora demonstrando que partia a contragosto, ora como que realizando um projeto religioso bem definido em sua vida (AZEVEDO, 2008; VAINFAS, 2011). Diferentemente, André de Barros, sempre muito favorável ao jesuíta, relata sua ida como sendo uma missão sumamente religiosa, sem desgosto ou remorso em relação à vida na corte (BARROS, 2008).

então no mundo antigo as trevas desta ignorância mas muito mais no novo e descoberto, as trevas da infidelidade, porque amanheceu nelas a luz do Evangelho e conhecimento de Cristo, o qual era o que guiava os Portugueses, e neles e com eles navegava [...] (OCPAV, II, pp. 13-14).

Neste pequeno fragmento do *sermão da Epifania*, pregado em 1662, em Portugal, após a expulsão dos jesuítas do Maranhão, está presente o sentimento ibérico pulsante no período da Restauração portuguesa. Em sua interpretação, o Novo Mundo, neste caso, o Brasil, nasce pelas mãos dos portugueses, conhecendo a palavra de Deus e, logicamente, a verdade sobre o mundo. A referência latina, *Terra autem erat vanitas et nihil*, “terra vazia e com nada”, inscreve os povos colonizados em um vazio de significação (SANTOS, 1997). Os portugueses, especialmente os missionários religiosos, jesuítas, seriam os agentes portadores da salvação, construtores de um mundo digno, provido do verdadeiro sentido, da única coisa que faria sentido à vida humana. E trabalham vivamente para construir o significado para este mundo (CASTELNEAU-L’ESTOILE, 2006). Vieira, agora, é um desses homens.

Nas investidas missionárias, era comum que os jesuítas acreditassem serem os índios como “papel branco, onde tudo se pode escrever, a ferro frio” (HOLANDA, 1994, p. 309). Certamente a atividade religiosa dos jesuítas, sua preocupação com a afirmação das missões, deve ser considerada como algo fundamental (NEVES, 1978). Mas, como já foi discutido, o elemento civil mostra-se extremamente relevante, com importância significativa para o entendimento da história e da formação do Brasil propriamente dito, demonstrando como a noção neotomista de mundo, prescrevendo uma moral objetiva em um Cosmos hierarquicamente muito bem delineado não está restrita ao plano puramente religioso (POMPA, 2003; SANTOS, 1997).

Vieira está consciente do poder de sua palavra, tendo em vista suas contínuas elaborações alegóricas a transporem o divino para o secular na criação desse imenso *teatro do sacramento* (PÉCORA, 2008) – além de, claro, seguir os preceitos da Segunda Escolástica quanto à ação e o conhecimento em sua militância, consoante visto anteriormente. Logo, o *sermão da Sexagésima*⁶¹ não deve ser visto apenas como um prodigioso tratado retórico. Nele está a preocupação quanto à atenção dada pelo jesuíta à necessidade de persuadir, pois esta seria a maneira mais eficaz de disseminação da Verdade, da Cosmologia cristã, juntamente com a necessária obra. Em termos retóricos,

⁶¹ Pregado na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1655, exatamente quando Vieira retorna a Portugal para pedir ajuda ao seu amigo, D. João IV, no projeto missionário, tendo em vista os obstáculos oferecidos pelos próprios colonos em sua negativa quanto à liberdade dos indígenas (AZEVEDO, 2008).

ênfatiza as ações enquanto princípio de construção de um todo social, nas mesmas proporções do significado da democracia retoricamente constituída no interior da *polis* grega (PERROT, 1983). E, nas palavras do próprio Vieira, “as ações são o que dão o ser ao pregador” (OCPAV, I, p. 13).

Como médicos da alma⁶², o jesuíta acede à angustiosa condição humana do sujeito ibérico, tocando, com a palavra, o medo sentido pela insegurança do gigantesco mundo então aparentemente abandonado por Deus – os soldados da Companhia de Jesus tentam, justamente, conferir a almejada segurança (FLOR, 2002). E diante da angústia do homem ibérico, urge o necessário preenchimento com outro sentimento, o de esperança – remetendo à noção de *horror vacui* do Barroco, em que o sujeito vê-se desesperado por preencher, ao menor sinal de vazio, tudo com qualquer coisa (BUCI-GLUCKSMANN, 2002). Definitivamente, o tom profético de Vieira se encaixa nesta perspectiva, com o português substituindo a incerteza do futuro pela exatidão dos acontecimentos, dos fatos. Não por acaso Vieira, normalmente, é confiante, seguro do futuro por se julgar alguém a seguir terminantemente a palavra de Deus, a única verdade existente. Assim sendo, o futuro lusitano, ao mesmo tempo em que é devir, é desejado por tão familiar, a ponto de garantir uma confiança neste futuro. Eis a esperança como “um composto de desejo e confiança: com a vontade deseja e com o entendimento confia; se desejara sem confiança de alcançar, seria somente desejo; mas, como deseja e confia juntamente, por isso é esperança”⁶³ (OCPAV, V, p. 440).

Entretanto, neste contexto a esperança adquire um sentido negativo, tendo em vista o necessário manifesto de insatisfação – legítima ou não – da parte do esperançoso com uma realidade que, no caso deste sujeito ibérico, é a sua própria realidade ameaçada por aquilo que viria a ser a Modernidade Ocidental. Em Vieira a esperança é um termo constantemente manipulado em seus sermões. Alia-se à perspectiva do tempo, do futuro, pois, ter esperança, é ter esperança em algo⁶⁴. O profetismo de Vieira é claramente o prenúncio de esperança, derivada de uma resignação com o seu mundo diante da certeza de efetivação de tempos melhores futuros (PIMENTEL, 2008). E, no final, prevalece o gênero deliberativo em seus sermões. No *sermão do Santíssimo Sacramento*

⁶² “[...] para isso somos médicos das almas” (OCPAV, I, p. 12).

⁶³ Sermão do Santíssimo Sacramento, pregado no Convento da Esperança, em Lisboa, no ano de 1669.

⁶⁴ Tal como pode ser visto no Sermão da Primeira Oitava de Páscoa, pregado na Matriz da Cidade de Belém, no ano de 1656: “E sendo estes os mesmos dois afetos [tristeza e esperança] com que os corações da nossa cidade se acham menos quietos e satisfeitos, assim como o Senhor, mostrando-se vivo aos discípulos, sepultou a sua tristeza e ressuscitou a sua esperança, assim eu, para consolar uma e alentar a outra, vos mostrarei vivamente duas verdades” (OCPAV, V, p. 225).

(pronunciado no Convento da Esperança, Lisboa, 1669), o pregador jesuíta classifica a esperança segundo a perspectiva do entendimento e da vontade. Ou seja, tem esperança aquele que entende – e, portanto, compreende a situação presente – e que tem vontade de algo acontecer – o desejo: “Firme sim, constante sim, animosa e ansiosa sim, mas satisfeita, contente e sossegada, não fora a esperança, se assim estivera” (OCPAV, V, p. 440).

Para Vieira, a esperança, aureolada por princípios cristãos, significa necessariamente alguma segurança, não obstante futura, quanto ao mundo – o mundo construído por Deus e que, por sua vez, deve obrigatoriamente significar algo constante, provido de certeza. Ou seja, a presente realidade pode até estar ruim, mas, por ser obra de Deus, deve-se confiar que algo de bom acontecerá⁶⁵. E tal confiança somente se torna possível com uma resignação quanto ao mundo em que se vive. Mas, tal resignação está longe de significar a *não ação* no mundo, o engessamento do sujeito, prendendo-o em sua terra à espera da Providência. Pelo contrário, Vieira, para conseguir a efetivação do sacramental projeto, incita o homem à ação. E, no caso específico do Brasil, tal ação se dá no compromisso com a salvação de almas, como se pode ver no *Sermão do Espírito Santo*⁶⁶, através das parábolas a remeterem ao compromisso do homem comum com a palavra de Deus:

Não há dúvida de que homens e mulheres todos são capazes deste altíssimo nome e deste divino ou diviníssimo exercício. Faz duas parábolas Cristo no Evangelho, uma de um pastor que perdeu uma ovelha, e a foi buscar e trazer dos matos aos ombros, outra de uma mulher que perdeu uma dracma, ou moeda de prata, e acendeu uma candeia para a buscar, e a buscou e achou em sua casa. Esta ovelha e esta moeda perdidas e achadas são almas desencaminhadas e erradas que se convertem e encaminham a Deus; quem buscou e achou a ovelha na primeira parábola, e quem buscou e achou a moeda na segunda, são os ministros evangélicos, que trazem e reduzem a Deus estas almas (OCPAV, V, pp. 425-426).

⁶⁵ Isso pode ser visto com mais evidência no Sermão da Primeira Oitava de Páscoa, proferido na Matriz da Cidade de Belém, Pará, ano de 1656: “E assim como os discípulos iam tristes por ver baldadas e perdidas as esperanças, com que desejavam ver melhorada a sua pátria e restaurado o seu reino: *Quia ipse esset redempturus Israel* – assim vos concedo que é para entristecer e sentir não se ter conseguido a opulência própria, e da monarquia, que das mesmas minas desvanecidas, com tanto boato se esperavam. É, contudo, tão bom consolador Cristo, e tão apressado, que na mesma manhã enxugou as lágrimas das Marias, e na mesma tarde serenou a tristeza dos discípulos, como eu também determino aliviar a vossa hoje” (OCPAV, V, pp. 224-225).

⁶⁶ Pregado em São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, no ano de 1657.

No *sermão de Santo Agostinho* (Igreja e Convento de São Vicente de Fora, Lisboa, 1648), pronunciado no mesmo período em que o autor escreveria o *Papel Forte*⁶⁷, Vieira promove uma interessante reflexão em que se pode comparar com a perspectiva de vontade elaborada por Espinosa: “As ignorâncias são defeitos do entendimento, os pecados defeitos da vontade⁶⁸, e havendo de desculpar um defeito com outro defeito, parece que o havia de carregar antes sobre a potência menos nobre, que é a vontade, e não a mais nobre, que é o entendimento” (OCPAV, VIII, p. 221). Entendimento e vontade seriam os dois termos igualmente trabalhados no *sermão do Santíssimo Sacramento*, onde define a esperança. Ainda no *sermão de Santo Agostinho*, Vieira diz: “A razão desta diferença é porque a ignorância opõe-se à ciência e o pecado à virtude, e quem é verdadeiramente santo, muito mais estima a virtude do que se preza da ciência” (OCPAV, VIII, p. 221).

Ou seja, é melhor não pecar e permanecer ignorante. Definitivamente, essa é a tônica da Companhia de Jesus no Brasil, em suas colônias de modo geral – espinosamente falando, somente assim poderia construir subjetivamente imagens acerca de uma moral objetiva e acalantar a esperança (ESPINOSA, 1973). O elemento barroco, discursivo, destaca-se fundamentalmente pelo princípio da educação a evitar o pecado, atentando para as virtudes cristãs (distintas das maquiavélicas). Logo, o propósito de construção de um entendimento, de ciência, enfim, de uma tradição, que já estava comprometido, encontra-se definitivamente abortado em relação à preocupação com os pecados. A questão aqui é a de conjugar o desejo com o saber, dando o desejo de saber: “Não teve paciência nem confiança Adão para saber menos, e por isso quis antes saber mais com pecado que menos sem pecado” (OCPAV, VIII, p. 223); e, ainda: “O ser néscio e ignorante é defeito natural [o homem nasce sem saber]; o ser ímpio e blasfemo é pecado, gravíssimo” (OCPAV, VIII, p. 224).

Logo, esperança pressupõe resignação. Por sua vez, algo como o ato de pedir é classificado como repugnante em função de existir um ordenamento maior a determinar a forma das coisas, fazendo com que a atitude pedinte seja uma espécie de contestação à ordem em que se encontra o sujeito – não se contenta com o que tem. E, por sua vez,

⁶⁷ Escrito entre 1648 e 1649, trata-se de um célebre documento em que Vieira, atuando como diplomata na corte de D. João IV, sugere a entrega do litoral nordestino aos holandeses, seus ocupantes invasores naquele período (VIEIRA, 2002).

⁶⁸ Uma vez que, como se sabe, o homem na formulação cristã seria dotado do livre-arbítrio e da capacidade de escolher o caminho a ser seguido – e o cristianismo, claro, espera sempre ser esta sua escolha, a do caminho correto.

contestar tal ordem, em si, deveras, é algo digno de desprezo. Na esteira da reflexão neotomista, esta ordem exigiria uma noção clara de moral. Pedir, portanto, é abrir precedentes para a contestação quanto a essa moral, ao princípio de uma natureza legal inscrita por Deus no interior dos homens no momento da Criação. Por isso, segundo Vieira, “[...] pedir é vender-se, porque quem pede, cativa-se [...]”⁶⁹ (OCPAV, VI, p. 361). Pede quem não tem o que está sendo pedido.

E esta noção de pedir⁷⁰ é contrastada àquela evidente na atitude mendicante de Cristo, uma vez que, neste caso, o Filho de Deus pede para remir, não representando a contestação da ordem de um mundo criado segundo a entidade mais perfeita que existe. Seguindo esta reflexão, Vieira atenta para o fato de que o que há de ser ultrapassado pelo ato de pedir é o orgulho, diretamente relacionado à moral, à formação da honra do sujeito. Isso porque pedir autonomizar-se-ia frente ao restante das coisas. Somente aquele preocupado com a remissão, e conseguindo identificar a possibilidade de remissão ao pedir, é capaz de superar dificuldades visíveis na atitude pedinte, tal como o fez São Pedro Nolasco, demonstrado por Vieira em sermão homônimo⁷¹: “[...] não há coisa que tanto repugnem os homens, como pedir. É tal esta repugnância, que nem o sangue a modera, nem o amor a facilita, nem ainda a mesma ambição, que é mais, a vence” (OCPAV, VI, p. 360).

Deus, na forma de Sacramento (PÉCORA, 2008), é o pão que desce do céu para acalantar a esperança – uma vez que é impossível ter esperança no *alto céu*, universo perfeito no imaginário cristão. Assim, a Igreja trabalha constantemente com a esperança entre seus súditos fomentando a vontade – para não pecar, pois a tentação está por todos os lados e o livre-arbítrio continua como categoria para avaliação das ações do sujeito católico – e os desejos, as subjetividades, as individualidades, em direção a uma moral objetivada. Mais precisamente, a Igreja, o catolicismo, fomenta a fé e o apego do homem, por meio de um movimento racionalizado, à palavra de Deus que, conforme divulga, é a única certeza neste mundo. O processo, tal como enunciado, revela algo distinto do que

⁶⁹ *Sermão de São Pedro Nolasco*, pregado na Igreja de Nossa Senhora das Mercês, em São Luís do Maranhão, em 1657.

⁷⁰ Novamente, é preciso atentar ao contexto do qual faz parte esta elaboração de Vieira. Trata-se do período, no Maranhão, do confronto entre jesuítas e colonos pelo direito de escravização dos indígenas. Alírio Cardoso fornece uma rica apresentação do episódio em *Uma nova província para o Império*, versando principalmente sobre a importância do território maranhense para Portugal e Espanha por ser, de certa forma, porta de entrada das minas no Peru, subindo o curso do Rio Amazonas (CARDOSO, 2010). Ademais, João Lúcio Azevedo também escreveu sobre o tema na vida de Vieira (AZEVEDO, 2008), bem como Santos (SANTOS, 1997) e Neves (NEVES, 1978).

⁷¹ *Sermão de São Pedro Nolasco*, pregado na Igreja de Nossa Senhora das Mercês, São Luís, Maranhão, 1657.

se nota no desenvolvimento do Brasil. E Vieira transporta toda esta perspectiva moral objetiva, investindo na construção de uma ideia de futuro na mente daqueles brasileiros, para o território colonial. Há futuro (incerto) na colônia que depende da filiação fiel ao cristianismo – ainda que não haja um passado claramente definido ou, pelo menos, fragmentos de passados a adquirirem proporções mínimas quando comparado ao peso da tradição entre os próprios jesuítas.

Desprovido de uma “esperança natural”, o brasileiro é condenado ao *rés do chão*, lidando com o mundo à revelia e montando-o por pura ansiedade – e a Igreja, por meio dos sermões de Vieira, reforça a ideia da possibilidade de superação da própria realidade, indigna de Deus. Pela visão negativa de seu mundo, ele está sujeito às distintas narrativas a se lhe oferecerem – nada espera e o que vier é lucro. Isso fica claro em sermões como o de *Santo Antônio (aos peixes)*⁷² (OCPAV, VII), em que a oratória de Vieira condena claramente o modo de vida dos colonos, baseado na escravidão dos índios⁷³. Ou seja, Vieira, ao pregar para os brasileiros, cria, através de recursos alegóricos, uma espécie de passado que, tal como no cristianismo, precisa ser condenado pela pura latência da imperfeição no homem, detentor do pecado original. Condena-se o seu mundo – não necessariamente a colônia, mas o único mundo visível, desprovido de passado, impossível de compreensão.

Como apenas a esperança é o que permite alcançar seus objetivos, Vieira se esforça por construir algo confiável para ser desejado neste universo. Assim, tenta transmitir aos colonos a segurança de um mundo construído por Deus, desenhando mentalmente a Sua palavra nos homens. Por isso fala da homogeneidade, pois tenta, minimamente, garantir o *topos* universal, homogêneo, ao qual pertencem os colonos e nativos. Seja índio, negro ou europeu, todos seriam súditos de Deus e, também, da Coroa Portuguesa.

“[...] Nossa Senhora das Mercês é de todos, porque a todos indiferentemente está prometendo e oferecendo todas as mercês que lhe pedirem” (OCPAV, VI, p. 381). Eis a perspectiva universalista e abrangente. Isso é interessante de se pensar se se tomar como referência o princípio de que o sermão foi proferido em São Luiz do Maranhão, no Brasil. À heterogeneidade, o inaciano apresenta a homogeneidade. Por conseguinte,

⁷² Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, em 1654.

⁷³ Como se pode notar, o propósito do presente texto é não fazer uma análise das circunstâncias da escravização nos sermões de Vieira – algo já feito por Thereza Domingues, em *O múltiplo Vieira* (DOMINGUES, 2001) e Gilberto da Silva, em *Encontro de mundos* (SILVA, 2006).

valendo-se do barroco, Vieira constrói uma narrativa para essa população brasileira a demonstrar consciência de sua constituição, tentando configurar um princípio de mundo homogêneo, de maneira a promover a tão ansiada e desejada ordem ao perturbado sujeito ibérico de então, compreendida como a ordem verdadeira por excelência.

A Pedro, na instituição da Igreja, não disse: *In te, et in semine tuo*, porque, como o império da Igreja era universal sobre todas as nações do mundo, quis que todas as nações tivessem direito à eleição da tiara: o hebreu, como Pedro, o grego, como Anacleto, o romano, como Gregório, o alemão, como Vítor, o francês, como Martinho, o espanhol, como Calixto, o português, como Dâmaso. Mas na instituição do Reino de Portugal disse Cristo: *In te, et in semine tuo*, porque, como era reino particular de uma só nação, quis que fosse hereditário e não eletivo, para que se continuasse na sucessão e descendência do mesmo sangue⁷⁴ (OCPAV, VI, p. 67).

Em Vieira, as Escrituras são suas principais referências, pois são palavras de Deus⁷⁵. Assim o é quando argumenta, no *Sermão do Nascimento da Virgem Maria*, que a luz foi criada no primeiro dia, enquanto o sol, no quarto⁷⁶. Como Deus teria criado os animais e o homem somente no quinto e sexto dia, respectivamente, não haveria olhos para desfrutar da luz durante os três dias até o surgimento do sol. Isso leva o jesuíta a concluir que Deus teria criado a luz para Seus próprios Olhos, enquanto o sol seria para os animais e demais seres vivos. Isto é, a luz inicial “não é feita” para os homens. Ousa-se dizer que, brevemente, nesta passagem de Vieira há uma contestação ao conhecimento cartesiano, pois, os sentidos, os olhos, percebem a luz, não significando, no imaginário jesuíta, ser ela irradiada pelo sol – aliás, ela o antecede. E, ainda segundo o sermão, apenas a luz do sol foi dada ao homem – não há prerrogativa dos sentidos enquanto forma geradora do conhecimento, conforme em Descartes. O conhecimento daquela outra luz, principal ao ser projetada por Deus e para Deus, mais generosa de acordo com o mencionado sermão, vai muito além da própria razão cartesiana: “Mas porque a filosofia

⁷⁴ *Sermão de Santo Antônio*, pregado na Igreja dos Portugueses, em Roma, no ano de 1670.

⁷⁵ Tal como pode ser visto, por exemplo, no *Sermão de Santo Inácio*, pregado no Real Colégio de Santo Antão, Lisboa, 1669: “[...] Santo Agostinho disse altamente, que enquanto não vemos Deus em sua própria face, o podemos ver como imagem nas Escrituras [...]” (OCPAV, VII, p. 439); e, também no *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, em 1655, quando diz: “Lede as histórias eclesiásticas e acha-las-ei todas cheias de admiráveis efeitos da pregação da palavra de Deus” (OCPAV, I, p. 7).

⁷⁶ “[...] todos os três dias em que a luz esteve criada antes da criação do sol não havia olhos no mundo” (OCPAV, IX, p. 292). O sermão foi pregado na Igreja e Colégio da Companhia de Jesus, em São Luís do Maranhão, no ano de 1657.

humana ainda não tem alcançado a diferença da luz ao sol, valhamo-nos da ciência dos anjos”⁷⁷ (OCPAV, IX, p. 294).

Ou seja, tomando Vieira como autoridade popular no interior da colônia naquele momento, deve-se ressaltar a relevância de seu pensamento como forma de construção de certa opinião e conhecimento por parte dos que o escutam (SANTOS, 1997). Como se poderia esperar, tal conhecimento em construção não se orienta pelos princípios racionais, ocidentais e modernos. Mas, tomando em consideração a trajetória seguida pelos jesuítas, o processo e propósito de formação da Companhia (MILLER, 1946), seria difícil dizer que Vieira desconhecia o tipo de pensamento a vigorar na ciência moderna, depois de suas revoluções⁷⁸. Dauril Alden mesmo destaca a força institucional da Companhia de Jesus no contexto português, em seu projeto expansionista. E, em sua visão, Vieira tinha total consciência disso, demarcando claramente a relevância da Ordem no espectro religioso e político (ALDEN, 1996).

A base transcendental e metafísica do pensamento neotomista pulsa nos sermões de Vieira: “Creiamos na luz, e creiamos que não há mais bem no mundo que a luz, e ajudem-nos a esta fé os nossos mesmos sentidos”⁷⁹ (OCPAV, IX, p. 311). Aqui, retomando todo o sermão propriamente dito, a luz feita para os olhos de Deus não é imediatamente acessível aos sentidos. Portanto, crendo nesta luz se conseguirá afinar os sentidos, despertando, outrossim, pela luz do sol, Cristo. Isto é, deve-se ter fé e crer na luz anterior para conseguir percebê-la, para, somente depois disso, ter os sentidos habilitados para acessar a verdade e revelá-la enquanto verdade – vide a noção de conhecimento na Nova Escolástica descrita em capítulo precedente desta tese. Enfim, a fé deve se sobrepor, exigindo do sujeito, seu ouvinte, reclusão racional do processo reflexivo – é Suárez quem prenuncia a necessidade de mobilização da fé antes de qualquer coisa (SUÁREZ, 1971).

Essa mobilização da fé, fundamental para o homem, o seu norte, condiciona, inclusive, o seu próprio comportamento moral. Certamente, Vieira segue os pontos principais do argumento neotomista, reforçado pela metafísica suareziana. E, como se pode ver de maneira muito breve, defende um tipo de conhecimento, um tipo de

⁷⁷ *Sermão do Nascimento da Virgem Maria*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657.

⁷⁸ Vieira viajou muito, principalmente durante o período em que esteve ao lado de D. João IV, na corte de Portugal, servindo, inclusive, como diplomata. Os debates com os judeus e cristãos novos em Haia, na Holanda, são alguns dos mais significativos, pois, definitivamente, o expunha a formas distintas de pensamentos, que não dialogavam diretamente com a noção de conhecimento indutivo evidente no neotomismo. Para mais detalhes, ver João Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 2008).

⁷⁹ *Sermão do Nascimento da Virgem Maria*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657.

constituição humana que é materializada como algo real no interior de seus sermões, no momento exato em que os professa, ressaltando uma verdade que emerge justamente pelo caráter eminentemente ativo de sua oratória. Parece pouco, mas é algo de extrema relevância quando se pensa se tratar dos primeiros brasileiros.

Desponta aqui a singularidade da formação do padre Antônio Vieira, essencial para o entendimento de seu conhecimento, bem como da produção de conhecimento evidente em seus sermões. Como aluno do colégio Jesuíta da Bahia, seus estudos orientam-se fundamentalmente pela *Ratum atque Instituto Studiorum*, ou simplesmente *Ratio Studiorum*. Trata-se de um documento elaborado por Ignácio de Loyola, com o propósito de regular os objetivos e práticas pedagógicas (MILLER, 1946). Com isso, os jesuítas, enquanto educadores, conseguiram uma uniformidade na formação dos colégios, localizados em rincões muito distantes uns dos outros e, sobretudo, distantes até mesmo das metrópoles, quando se pensa na implantação de tais instituições nas colônias (HOORNAERT, 2008). Ao todo, eram quase 500 regras que controlavam os conteúdos do ensino, bem como a forma como seriam apresentadas aos estudantes, qual seja, o método.

Notavelmente, como ex-aluno de um colégio jesuíta, a formação era fortemente orientada pelos estudos de Aristóteles e São Tomás de Aquino, ao mesmo tempo em que se apresentavam como tentativas de respostas aos desafios impostos pelos novos tempos. O primeiro ano do seminário jesuíta era composto por estudos filosóficos, incrementada pela lógica de Aristóteles. Por sua vez, os outros dois anos continham basicamente Física, Ciências Naturais, Filosofia Moral e Metafísica. Obras como a *Suma Teológica*, do dominicano Tomás de Aquino, e *De Anima, Física, Metafísica e Ética*, aristotélicas, eram fundamentais enquanto norte desta educação (MILLER, 1946).

Como foi visto anteriormente, segundo a formulação neotomista sobre o conhecimento, a atividade pensante se orienta mediante a apresentação de uma verdade anterior mesmo ao ato de pensamento. Portanto, a atitude reflexiva deve guiar-se segundo um preceito lógico orientador do acesso à verdade previamente definida. Daí se pode falar em coerência da razão, da atividade racional, voltadas para uma arte do “bem pensar”, como no caso da Lógica aristotélica (e neotomista), e do “bem falar”, como no caso da Retórica aristotélica (e neotomista). Notadamente, a *Ratio Studiorum* circunscreve todo esse processo reflexivo (MILLER, 1946).

Depois de estruturar os argumentos, de modo a encadear uma lógica na apresentação, o raciocínio, obrigatoriamente operando por tal sistema lógico, acessa a

validade dos argumentos. Daí que, para o sucesso deste processo, faz-se essencial a qualidade da demonstração e da argumentação, despontando como algo de extrema relevância os princípios retóricos e lógicos mencionados acima. E no exercício demonstrativo da validade dos argumentos apresentados, tem-se a predominância do elemento abstrato e formal em detrimento da coisa material em si, evidenciando a centralidade da dedução.

Para a efetivação dessa dedução, toma-se como referencial a existência de verdades absolutas, indiscutíveis pelas partes. E, neste caso, não há meio termo entre o sim e o não. Por conseguinte, um dos grandes pontos a ser considerado neste caso é a impessoalidade dessa lógica bivalente, uma vez que o julgamento fundado no preceito puramente subjetivo não faz sentido aqui. Toda conclusão atingida neste processo é algo universal, para além da pessoa, do sujeito, cabendo a este apenas atingí-la (MENDES, 1989).

Contudo, o exercício argumentativo, na demonstração, admite que se ultrapasse esse tom puramente abstrato, a tocar a verdade irrefutável, formal, uma vez que a argumentação não necessariamente dispõe de proposições universais e necessárias, mas, especificamente, presentes e próximas daquele que argumenta e daquele que ouve a argumentação. É a agudeza de Vieira, em sua tentativa de dar forma a algo abstrato presente em seu pensamento. A ideia, neste caso, é a da aproximação, valendo-se, para tanto, do princípio da verossimilhança, do que é possível de ser realizado, da verdade possível. Pela verossimilitude, busca-se, então, a aquiescência dos argumentos de ambas as partes.

Eis a essencial importância da argumentação – valendo-se da dedução e dos elementos fundamentalmente abstratos, formais, fundados em uma verdade superior – e da demonstração – pautada pelo princípio da verossimilitude, aproximando-se da realidade da qual faz parte esse público da retórica, desprovido, aparentemente, do conhecimento necessário para uma argumentação pura e simples. Por sua vez, pensando no caso de Vieira, em sua presença no Brasil, o processo de conhecimento, em se tratando dos colonos maranhenses, tomará essa direção especificada.

A retórica vieiriana valer-se-á inevitavelmente dos princípios argumentativos, tomando a verdade absoluta, formal. Porém, tendo em vista o ambiente completamente distinto, estranho, distante da verdadeira palavra de Deus tão presente na tradição ibérica, a demonstração torna-se uma regra, valendo-se fundamentalmente da verossimilitude para a efetivação de seu projeto persuasivo. E, neste caso, quando se fala

em verossimilhança, a flexão está na alegoria como forma de aproximação da realidade do público em questão – afinal, é imprescindível, no presente caso, evitar o distanciamento dos argumentos a fundar o projeto religioso jesuíta do entendimento dos colonos (MENDES, 1989).

Refletindo sobre a exegese bíblica, Tzvetan Todorov salienta quatro sentidos claros, referenciados primeiramente a partir da oposição entre sentido literal – fundamentado historicamente e, por conseguinte, contando com exemplos de fatos realmente ocorridos no tempo – e o sentido espiritual, fundado na ideia de mundo transcendental, perfeito, cuja reminiscência maior está na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. E, definitivamente, a exegese focada no elemento espiritual durante muito tempo dá o tom da interpretação da bíblia, chegando como orientação primeira de alguns de seus principais intérpretes pelo menos até o século XVIII. E, ainda segundo Todorov, um dos pontos mais interessantes neste caso refere-se ao esforço de aproximação do elemento espiritual à realidade do leitor – ou do ouvinte, em se tratando de um sermão fundado na exegese bíblica. E, neste ponto, naturalmente, a alegoria faz-se elementar, exigindo a subdivisão dessa orientação espiritual de leitura em outros três subgrupos de sentido: (1) o alegórico propriamente dito, prescrevendo o geral no particular; (2) o moral, conhecido igualmente como tropológico; e (3) o anagógico, ou transcendental. Traçando a questão do tempo histórico, corresponderiam, respectivamente, ao passado (alegórico), presente (moral) e futuro (anagógico) (TODOROV, 1977, p. 61).

Uma reflexão neste sentido pode ser claramente projetada para a análise dos sermões de Vieira (DOMINGUES, 2001). Ao passado, tal como enunciado, prepondera um tom puramente alegórico. E, no caso do sermão vieiriano no Maranhão, o traço barroco da construção do discurso, de uma narrativa, se destaca ao se atentar para o fato da inexistência de uma história passada do povo maranhense – o jesuíta não considera as histórias dos inúmeros povos indígenas como chave para uma avaliação da construção de uma *História do Maranhão*. É a alegoria quem fará esse papel, resgatando o passado do povo em formação, tal como pode ser exemplificado pelo *Sermão do Santíssimo Sacramento*, em 1645, em Santa Engrácia.

Se Davi e Pedro querem encarecer os mistérios divinos da fé por comparação à gentilidade, por que não comparam com as histórias dos gentios senão com as suas fábulas? A profissão da história é dizer verdade, e as histórias dos gentios tiveram feitos heroicos e casos famosíssimos, como se vê nos gregos e romanos. Pois por que comparam Davi e Pedro os mistérios sagrados, não às histórias, senão

às fábulas? Porque as histórias contam o que os homens fizeram, e as fábulas contam o que os homens fingiram; e vencer Deus aos homens no que puderam fazer, não é argumento de sua grandeza, mas vencer Deus aos homens no que souberam fingir, esse é o louvor cabal de seu poder. Que chegassem as obras de sua onipotência onde chegaram os fingimentos de nossa imaginação, que chegasse a onipotência divina obrando, onde chegou a imaginação humana fingindo? Grande poder! Grande sabedoria! Grande Deus! (OCPAV, VI, pp. 102-103)

Alegoricamente, um passado é construído. Alegoricamente, uma história é construída. E, através dessa narrativa, ergue-se uma perspectiva diretamente espiritual. O povo do Brasil, para Vieira, fundar-se-ia exclusivamente no âmbito do espiritual, do imaterial, da vivência interior ambicionando sempre a proximidade com o Cristo que, em verdade, nunca tiveram contato.

E algo nesse sentido também pode ser dimensionado no plano do presente momento em que vive. Entonando um cântico à moral, evoca pela suareziana regra metafísica, uma sociedade justa em que a lei positiva identificar-se-ia imediatamente com essa lei espiritual – mapeada na investigação do passado, qual seja, na criação desse passado por meio do artifício alegórico-narrativo. E não há, neste caso, qualquer possibilidade de chamado pelo corpo imaterial do rei, tal como enunciado por Kantorowicz, como forma de garantir a sua presença para além da materialidade da coroa e das leis escritas (KANTOROWICZ, 1985). Até então, nenhum rei lusitano havia tocado o Brasil – e assim seria até 1808⁸⁰. “Nos Brasis, nas Angolas, nas Goas, nas Malacas, nos Macaus, onde o rei só se conhece por fama e se obedece só por nome, aí são necessários os criados de maior fé e os talentos de maiores virtudes”⁸¹ (OCPAV, III, p. 195).

E o futuro, consoante a definição de Todorov, adquire sempre o formato do familiar embutido em sua entonação profética. Margarida Vieira Mendes, atenta aos artifícios barrocos da retórica vieiriana, salienta esse tom profético apenas pelo lado puramente retórico (MENDES, 1989). Porém, ao seguir por este caminho, minimiza a

⁸⁰ Pedro Cardim tem interessante estudo sobre a transposição dos rituais de entradas dos monarcas para o Brasil, especialmente durante o período das Minas Gerais colonial. Destaca que, pelo fato de não haver um monarca, ao mesmo tempo em que a região, pela exploração aurífera, carecer de uma ordem, de uma regulação normativa, cria-se através de festas um imaginário em torno da proximidade do rei. Tais festas são muito semelhantes àquelas realizadas em Portugal quando o rei vem a tomar posse do trono, ou quando vem a entrar em uma determinada cidade, simplesmente visitando-a. Embora o autor não faça uma consideração direta, nota-se a veemência do barroco enquanto artifício para a construção de um sentido, a presença no monarca na colônia (CARDIM, 2001). E, neste caso, trata-se de um artifício barroco invocado pelas autoridades encontradas na colônia, destoando do princípio popular do barroco subscrito nas análises de Barboza Filho (BARBOZA FILHO, 2015a). Neste ponto, Iris Kantor avança bem mais que Cardim na análise de tais festas (KANTOR, 2001). Um interessante estudo sobre as celebrações no Brasil colonial também pode ser visto em Mary Del Priore (DEL PRIORE, 2000) e István Jancso (JANCOSO, 2001).

⁸¹ *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma*, Capela Real, Lisboa, ano de 1655.

importância da argumentação retórica conforme delineado pelo próprio Aristóteles. Ou seja, projetando para o caso do jesuíta, uma avaliação de sua obra profética somente faz sentido se se tomar em consideração o elemento neotomista evidente no pregador, bem como a lógica da busca de uma cosmologia identificada com o neotomismo, através de seu expoente, Francisco Suárez. Vieira corresponde exatamente a esta perspectiva, evocando essa espécie de similitude entre passado e futuro. Ao apresentar a carga messiânica, tanto na oratória sacra, como na de Vieira, o discurso anagógico fica demarcado por uma carga do familiar, de algo que, ao que parece, para o ouvinte, pode parecer o óbvio, pois está presente em sua realidade, bastando estar atento e, no caso, atento significa ater-se à palavra de Deus – cuja tônica profética do jesuíta está na salvação por meio de Portugal.

Ponde estes dois espelhos um defronte do outro, como os raios do ocaso ferem o oriente e os do oriente o ocaso, assim, por reverberação natural e recíproca, achareis que no espelho da passada se vê o que há de ser, e no futuro o que foi. Se quereis ver o futuro, lede as histórias e olhai para o passado; se quereis ver o passado, lede as profecias e olhai para o futuro. E quem quiser ver o presente, para onde há de olhar? Não o disse Salomão, mas eu o direi. Diga que olhe juntamente para um e para outro espelho. Olhai para o passado e para o futuro e vereis o presente⁸² (OCPAV, II, p. 186)

Porém, como barroco, ainda mais ao lidar com a singularidade do ambiente brasileiro, o ambiente missionário, Vieira deve fugir a qualquer rigidez prenunciada pela prédica canônica tradicional. Daí que este movimento das palavras no interior do sermão adquire uma dimensão outra, capaz de conferir equivalência entre a fala e a realidade em questão. Construindo um passado e um futuro, tal como enunciado nesta última citação, terá um presente com o qual lidar. Em meio a tanto dinamismo proveniente do desconhecido, do incerto, não há outra alternativa. O alegórico, o moral e o anagógico permanecem, não obstante, com menos rigidez. Reforçando, não há uma história cristã no Brasil, pressupondo uma exegese ortodoxa, rigorosa, mas, pelo contrário, algo completamente novo a corresponder a um imenso desafio ao catolicismo. Eis que o engenho se faz imprescindível para a superação desse desafio, tal como enunciado por autores como Baltasar Gracián – e recentemente estudado no Brasil por João Adolfo Hansen (HANSEN, 2004).

⁸² *Sermão da Quarta-feira de Cinzas*, pregado na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, Roma, em 1672.

Por isso alguns dos sermões vieirianos podem soar como ficção ou poesia, pois seguem “caminhos tão fantasiosos que em certos casos chega a ser sugestivamente poético” (SARAIVA E LOPES, 1967, p. 514). Faoro mesmo argumenta que teria sido o célebre jesuíta “o primeiro que falou em nome de uma ficção, o povo [brasileiro]” (FAORO, 1997, p. 236). Na verdade, Vieira insere as palavras e, portanto, o discurso religioso em uma nova realidade, tendo em vista o reconhecimento da impossibilidade de reprodução de uma exegese pura, ortodoxa, tal como comumente feito pelos sermões católicos – e, neste ponto, vai onde Todorov não conseguiu alcançar (TODOROV, 1977). O mistério, consoante delimitado por Pécora (2008), adquire uma nova dimensão no texto vieiriano, ao insinuar a existência de algo a ser desempenhado. Ao final das contas, Vieira fala ciente da existência do desconhecido, de algo inexplicável pelo texto bíblico a exigir uma nova forma de interpretação.

As poéticas do pasmo, do gênio, da metáfora, visam, no fundo, além de suas aparências bizantinas, a estabelecer essa tarefa inventiva do novo, que vê na obra de arte, não um objeto baseado em relações evidentes, a ser desfrutado como belo, mas um mistério a investigar, uma missão a cumprir, um estímulo à vivacidade da imaginação (ECO, 1976, p. 45).

Ou seja, aproveitando a dedução de Eco, resumidamente, a palavra de Vieira é atualizada para as circunstâncias nas quais se encontra. No entendimento do filósofo italiano, o sermão vieiriano aproximar-se-ia do que classifica como uma “obra aberta”, isto é, apresenta “um feixe de possibilidades móveis e intercambiáveis” (ECO, 1976, p. 46), a permitir a sua adaptabilidade – uma verdadeira dialética com seu mundo. Definitivamente, isso é um tom do moderno – a despeito da identificação quase que exclusiva de Vieira com a Idade Média. Mas, se trata de uma abertura mais ampla, porém, sem ser totalmente porosa, pois encontra limites na neoescolástica.

A forma barroca é dinâmica, tende a uma indeterminação de efeito (em seu jogo de cheios e vazios, de luzes e sombra, com suas curvas, suas quebras, os ângulos nas inclinações diversas) e sugere uma progressiva dilatação do espaço; a procura do movimento e da ilusão faz com que as massas plásticas barrocas nunca permitam uma visão privilegiada, frontal, definida, mas induzam o observador a deslocar-se continuamente para ver a obra sob aspectos sempre novos, como se ela estivesse em contínua mutação. Se a espiritualidade barroca é encarada como a primeira manifestação clara da cultura e da sensibilidade moderna, é porque nela o homem se abstrai, pela primeira vez, ao hábito canônico (garantido pela ordem cósmica e pela estabilidade das

essências) e se defronta, na arte como na ciência, com um mundo em movimento que exige dele atos de invenção (ECO, 1976, p. 44).

Assim, o jesuíta prega lidando ao mesmo tempo com o inexplicável, tendo de atribuir um sentido àquilo, escrevendo-o na história – é justamente essa abertura de seus sermões que lhe permitem tal feito. Tem diante de si uma suposta natureza humana pura, anteriormente tida como uma tábula rasa. Mas, esta mesma natureza o desafia no que toca à admissão dos princípios cristãos, revelando-se, ao ouvirem as palavras de Deus, murtas, não mármores. Logo, dá-se conta Vieira de que o usufruto do sentido da palavra de Deus está não necessariamente na utilização da palavra, devendo, antes de tudo “utilizar os recursos da gramática, da lexicografia, da etimologia, da retórica, da filologia” (SARAIVA, 1980, p. 94).

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer e príncipes, vereis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade que lhe dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa o olho, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que recebem a fé, ficam nelas firmes e constantes como estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário, e estas são as do Brasil que recebem o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que se assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe cortem o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade⁸³ (OCPAV, V, pp. 412-413).

⁸³ *Sermão do Espírito Santo*, pregado na Igreja da Companhia de Jesus, em São Luís do Maranhão, quando os jesuítas, dentre eles, Vieira, partiam para o interior do continente, via rio Amazonas, em busca de gentios para as missões.

Artifícios mil, bem como a imaginação, mostrar-se-iam fundamentais para a realização do projeto catequizador. E, tendo em vista a sua tradição ibérica, a constituição de uma verdade muito bem delimitada na História do Homem, deve tocar esta verdade, buscando a criação de uma homogeneidade para o mundo, o mundo cristão em construção. E, diante de tamanhos desafios, a alegoria adquire importância fundamental, arrancando-lhe do isolamento, um isolamento produzido pelo seu conhecimento que, naquele momento, para aquele povo, apartado de tudo neste mundo, o isolava. Isso é barroco.

A oratória de Vieira é artifício barroco em seus termos mais persuasivos. Porém, trata-se de um Barroco completamente distinto do vislumbrado na Europa, principalmente na Ibéria, pois não tenta resgatar algo perdido, ultrapassado, na perspectiva de superação evolutiva do tempo, construindo um discurso persuasivo a garantir a segurança do mundo para aqueles atores que se encontram justamente com sua ordem abalada – a aristocrática e hierarquizada ordem do dom, nos termos de Hespanha (HESPANHA, 1994), da cultura Ibérica⁸⁴ (MARAVALL, 2009). Ou, tampouco, trata-se de um Barroco como o italiano, que esforça-se, também enquanto narrativa e dotado de argumentos claramente retóricos, por inserir um novo grupo definido socialmente em uma realidade forte demais para ser negada. No caso da Itália, o objetivo era o de reconhecer a burguesia florentina e veneziana que cresceram no interior do espectro aristocrático embora desenvolvessem uma racionalidade comercial, pré-burguesa, como um grupo ainda possuidor de vínculos com a tradição católica e cristã – eis os quadros de eminentes figuras burguesas, como os Médicis, vinculados a entidades católicas. O Barroco italiano deseja a união de dois grupos, duas tradições, não sua ruptura e, portanto, não reconhece, pelo menos num primeiro momento, o fracasso de nenhuma das tradições na história (ARGAN, 1996b; CHECA CREMADES, 1982, HATZFELD, 2002, BRAIDER, 2004).

Antônio Vieira vislumbra no horizonte o processo de subjetivação do indivíduo moderno, tentando sempre refutá-lo. O *Sermão de Santo Antônio (aos peixes)*, proferido no Maranhão em 1654, expressa bem isso. Nele, o ponto fundamental está em partir do princípio de que o homem não segue a palavra de Deus. Pela racionalidade, distancia-se da Verdade Revelada: “Por este exemplo vos concedo, peixes, que os homens fazem o mesmo que vós, posto que me parece que não foi este o fundamento da vossa

⁸⁴ Maravall define este período como aquele em que a noção de indivíduo começa a surgir, convivendo com as hierarquias sociais construídas ao longo dos últimos séculos (MARAVALL, 2009).

resposta ou escusa, porque só no Maranhão, ainda que se derrame tanto sangue, não há exércitos, nem essa ambição de hábitos” (OCPAV, VII, pp. 270-271)

O sermão é uma reprovação à atitude dos colonos de escravizarem os indígenas, devendo, pelo contrário, os encaminhar às reduções. Os hábitos mencionados são justamente os referentes à transformação do índio em cativo. Azevedo argumenta que este sermão obteve um sucesso persuasivo inicial, convencendo os colonos a liberarem muitos dos cativos. Mas, definitivamente, a guerra de Vieira com estes colonos estava apenas começando. Em 1662 os religiosos seriam expulsos da capitania por uma turba enfurecida de colonos (AZEVEDO, 1999; AZEVEDO, 2008; CARDOSO, 2010). E, ainda:

Mas ponde os olhos em Antonio, como pregador, e verei nele o mais puro exemplar da candura, da sinceridade e da verdade, onde nunca houve dolo, fingimento ou engano. E sabei também, que para haver tudo isso em cada um de nós, bastava antigamente ser português; não era necessário ser santo⁸⁵ (OCPAV, III, p. 300)

Como se vê, é evidente, para Vieira, que a forma de vida portuguesa de outrora, coerente à Segunda Escolástica, expressaria uma maneira clara de retidão do mundo, tal como enunciado por Suárez. Neste sermão encontra-se a mais perfeita forma crítica do argumento vieiriano contra o modelo de indivíduo moderno. Pensando no Brasil, toma-se em conta sua preocupação quanto às consequências desta racionalização no Novo Mundo.

Vieira, por meio dos sermões no Brasil, atua em duas direções: a primeira, ainda mais evidente em missões políticas e diplomáticas da corte de D. João IV, como alguém desejoso de preservação do “projeto ibérico”, frente ao que viria a ser o vitorioso caminho seguido pelo Ocidente. Deposita sua fé, através de profecias, no Portugal restaurador da ordem do mundo, ponto final de uma história, a história de um futuro (COHEN, 1998; HERMANN, 1998; VIEIRA, 2005). Em segundo lugar, como missionário, no interior do Brasil, resplandecem seus anseios em relação ao projeto universalizante de modernidade ibérica, neotomista. Vieira atua na colônia sabendo o que ela representa para a Coroa lusitana naquele momento⁸⁶ (AZEVEDO, 2008). Novamente,

⁸⁵ *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1669.

⁸⁶ Ciente de sua influência da corte de Portugal, Vieira viaja para a metrópole, como superior dos jesuítas no Maranhão, com o propósito de interferir na decisão real sobre o direito dos colonos de escravizarem os indígenas (AZEVEDO, 2008; CARDOSO, 2010).

a sua motivação está na certeza do indígena como um papel branco, pronto para receber a palavra de Deus – embora a esterilidade da vinha já tenha dado alguns importantes sinais (CASTELNEAU-L’ESTOILE, 2006). Enfim, é através de sua própria fé que confia na missão no interior do Brasil como forma de afirmação e expansão da Cosmologia ibérica, sua lusofonia. E, por esta mesma fé, elabora caminhos, passos, para a salvação humana, algo que sabe ser possível nas terras maranhenses.

Em sua repreensão aos colonos no *Sermão de Santo Antônio*, figura o desejo de Vieira quanto a um tipo de Brasil distinto do vislumbrado pela razão ocidental moderna. O sermão contesta essa racionalidade e a individualização em nome do propósito neotomista de configuração de uma realidade. Volta-se ao que foi dito no princípio desta sessão, de que, a despeito de todas as dificuldades encontradas pelo jesuíta, tem-se a certeza quanto à possibilidade de se construir um conhecimento neste Novo Mundo que nasce agora. Este movimento é claramente barroco – efetivado unicamente pela sua retórica. E, pelo menos no princípio, o jesuíta tinha certeza do sucesso de sua missão, tendo em vista que Portugal cumpria as prerrogativas exigidas pela sua profecia.

São dois os meios ou instrumentos de providência, pelos quais Deus costuma, suave e fortemente, levar a ignorância humana ao verdadeiro conhecimento dele. O primeiro meio é a perspicácia natural do engenho e da inteligência, cuja aplicação atenta, pela contemplação das criaturas, chega a uma notícia do Supremo Artífice. O segundo meio, manifesto, é a doutrina dos pregadores, que pouco a pouco abre, dispõe e por fim ilumina perfeitamente as mentes, mesmo as mais rudes (VIEIRA, 2000, p. 40).

E o Barroco brasileiro, na figura de Antônio Vieira, mostra-se como algo essencial e socialmente criativo (BARBOZA FILHO, 2000) – e tal como assinalado pouco acima, diferenciando-se de forma considerável tanto do barroco ibérico (MARAVALL, 2009), quanto do italiano (ARGAN, 1996a; ARGAN, 1996b; HATZFELD, 2002). Pois, considerando os elementos retórico-narrativos presentes no Barroco⁸⁷, mobilizando os sujeitos em direção ao neotomismo, seu modelo brasileiro criaria algo novo e estranho ao contexto secular do qual seus agentes fazem parte. E, para criar, vale-se dos elementos encontrados no mundo do qual integram estes agentes, pois é o que se encontra disponível. Benjamin argumenta que a tradição clássica grega é

⁸⁷ Aqui a categorização de Barroco apresentada por Walter Benjamin pode se mostrar essencialmente proveitosa (BENJAMIN, 2012)

resgatada como referencial para a construção de uma nova tradição, abalada pelas revoluções científicas e, fundamentalmente, religiosas que contribuíram para a justificação do caráter individual e abandono do homem no mundo. Portanto, vive-se o classicismo como forma de acalantar o belo que, sem horizonte metafísico, gera o trágico sofrimento da constituição autônoma da perfeição. Eis o *drama trágico* [*Trauerspiel*] alemão (BENJAMIN, 2011).

Vieira não tem como resgatar um elemento clássico anterior ao brasileiro. Como ibérico, seu horizonte ainda repousa em uma moral objetiva, sinalizando para a perfeição como forma de justificativa do mundo. Mas, trata-se de uma metafísica distinta, redesenhada pelo neotomismo, dispersa enquanto alternativa moderna (MORSE, 1989). Este mundo é criado por uma entidade superior, com sua vontade escondida. E a característica ibérica de tentativa de aproximação do homem com Deus, cujo ápice pode ser visto em Vieira, somente poderia lhe conferir uma espécie de otimismo quanto à missão jesuíta no Brasil, bem como a conversão dos indígenas, no sentido de constituição de sujeitos igualmente próximos a Deus. E, como visto, quando persuade, atingindo o sucesso da conversão, Vieira está exigindo um olhar do homem para si mesmo de modo a reconhecer-se como filho de Deus, obra da bondosa Criação. “[...] Que cousa é a *conversão* de uma alma senão entrar um homem dentro de si, e *ver-se* a si mesmo [...]”⁸⁸ (OCPAV, I, p. 8)

Enfim, o jesuíta, em missão, empenhado na conversão do gentio, sabe que para conseguir a plena conversão e tocar os corações humanos, construindo algo semelhante ao que vê em Portugal e Espanha – filosoficamente representado pelo neotomismo – tem de persuadir. Mas, não é qualquer tipo de persuasão. Aos poucos vai entendendo que tal persuasão apenas se torna possível se um conjunto de obstáculos for transposto. E, à medida em que avança, tais obstáculos se fazem cada vez mais claros. Este trabalho demonstra como, no fundo, Vieira tem de tocá-los pela mesma razão, pelo mesmo princípio com o qual ele, como ibérico, precisa ser tocado. Isto é, precisa inserir esses homens na tradição cristã-ibérica, em sua Cosmologia. E, assim, sua pregação, única arma para alcançar a Deus, torna-se mais e mais trabalhosa, como um ofício minucioso, exigente de uma série de cuidados.

Há-de tomar o pregador uma só matéria, há-de defini-la para que se conheça, há-de prova-la com a Escritura, há-de declará-la com a razão,

⁸⁸ *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, Lisboa, no ano de 1655.

há-de confirma-la com o exemplo, há-de amplifica-la com as causas, com os efeitos, com as circunstâncias, com as conveniências que se hão-de seguir, com os inconvenientes que se devem evitar, há-de responder às dúvidas, há-de satisfazer às dificuldades, há-de impugnar e refutar com toda a força da eloquência os argumentos contrários, e depois disso há de colher, há-de apertar, há-de concluir, há-de persuadir, há-de acabar. Isto é sermão, isto é pregar [...] ⁸⁹ (OCPAV, I, p. 20).

Portanto, o desafio de Vieira é de mão dupla, posicionando-o entre dois nós: de um lado, combate a ocidentalização e disseminação dos elementos a contribuir para a formação da ideia de indivíduo e o princípio de subjetivação do poder⁹⁰ (ROCHA RODRIGUES, 2015). Essa sua faceta é ainda mais evidente ao se notar seu esforço profético. Este profetismo, fundado na esperança mencionada anteriormente, é ponto inicial de uma história para o futuro cujo protagonismo cabe a Portugal (HERMANN, 1998; SILVA, 2006).

O segundo desafio de Vieira é sumamente interessante aqui ao evidenciar a preocupação com o Brasil, a inserção da maior colônia lusitana no destino de Portugal. Em seu entendimento, tal inserção não poder-se-ia realizar da maneira como a colônia propriamente dita se encontra, exigindo, ao contrário, uma transformação sua de modo a se encontrar em completa afinidade com os anseios portugueses. Mas, ser retor em Portugal, cuja tradição ibérica encontrava-se presente em tudo e em todos é completamente diferente de ser retor no Brasil⁹¹. Por conseguinte, investe na tentativa de construção de uma tradição para o Brasil como forma de inserí-lo no projeto português (ROCHA RODRIGUES, 2015).

O peso disso para a colônia não pode ser desprezado, principalmente se se considerar o próprio processo barroco de construção dos mecanismos de sociabilidade. Importa, aqui, a investida vieiriana de construção dessa narrativa, dessa ficção, nos

⁸⁹ *Sermão da Sexagésima*, Proferido na Capela Real, Lisboa, no ano de 1655.

⁹⁰ Pedro Calafate escreve um interessante e popular artigo no qual observa o princípio de razão de Estado em Vieira (CALAFATE, 1997). Ainda que concorde-se com a presença da literatura maquiaveliana na Companhia de Jesus, levada no século XVI por Pedro de Ribadeneira (RIBADENEYRA, 1949), torna-se um tanto inviável admitir a persistência de preceitos maquiavélicos na elaboração do pensamento de Vieira, pelo menos desde a elaboração dos estudos de Alcir Pécora que, como visto ao longo deste texto, demonstram a insistência do orador jesuíta no que toca à aproximação do sacramento ao universo secular, como forma de criar uma ponte a intermediar os dois mundos, o temporal e o metafísico, de Deus, imprescindível para a realização deste modelo de sociedade seguido pela Ibéria (PÉCORA, 2008). Certamente, isso é Barroco (MENDES, 1989). E é justamente o fato de Calafate não levar em conta a perspectiva da construção discursiva, o elemento persuasivo barroco, que o faz enveredar pelo campo da subjetivação do poder em Vieira. Neste contexto, isso é algo que não faz o menor sentido, principalmente se se observar a radical importância que Vieira tem para o Barroco português e brasileiro aliado ao âmbito do neotomismo e à moral objetiva em seu novo vigor evidente, pelo menos desde Francisco Suárez (ROCHA RODRIGUES, 2013; SUÁREZ, 1971).

⁹¹ Obviamente, em um primeiro momento, Vieira não tinha clareza quanto a essa diferença.

dizeres de Faoro (FAORO, 1997), mais do que a ficção propriamente dita. Expor como relevante o intuito do célebre jesuíta desnuda uma nova faceta para se encarar o Brasil, qual seja, a do reconhecimento por uma proeminente personalidade da história luso-brasileira da ausência de uma tradição propriamente brasileira, ou, pelo menos, do reconhecimento de sua insuficiência, quebrando toda e qualquer espontaneidade para a sua efetivação.

Enfim, resumidamente, o ponto fundamental a ser destacado quando se faz uma análise da relevância da retórica em Vieira, está em considera-lo sob a mesma perspectiva na qual deve ser avaliada a retórica no interior de Aristóteles. Ou seja, a deselitização, ao ampliar o escopo da *polis*, significando a participação desse sujeito na *polis*, pode ser projetada na ação de Vieira que, igualmente, em sua investida de fortalecer e replicar a tradição ibérica, tentaria ampliar a participação do sujeito comum no escopo do equivalente à *polis* grega no discurso religioso católico, imerso na lusofonia, a salvação do mundo por Portugal. A equação neotomista, incrementada pelo teor religioso da retórica sacra a sugerir um centro único para a ação verbal (TROYAN, 1994), faz com que Vieira projete um centro para esse modelo de sociedade visto por ele. E este centro, obviamente, é Portugal, fundamentalmente, através da figura da monarquia lusitana.

Não é Estado. É monarquia. A figura central do monarca é tida como a do salvador, sendo ele justamente o que incorpora a sociedade em seu ato em si. Governa e cada ato de governo, na verdade, representa a permanente afirmação dessa sociedade em harmonia com o governo político enquanto representação da vontade Divina. Não por acaso, como visto anteriormente, o próprio Francisco Vitoria limita o poder secular do papa (VITORIA, 1917). Quando faz isso, na verdade, justifica o significado do monarca neste mundo em constituição-afirmação por meio do catolicismo reformado – do qual, definitivamente, Vieira faz parte.

Vieira, como orador, engloba o homem comum, determinando o seu espaço de ação como sendo aquele em seu discurso. A intenção humana, do colono no Maranhão do século XVII, ao se tomar em conta os sermões do célebre jesuíta, é validada pela perspectiva da realidade da salvação presente nos sermões que, por sua vez, são dotados de constituição lógica própria. Se, inicialmente, a lógica evidente nesse “sistema lusitano” é completamente distinta da lógica existente no interior do “sistema colonial”, supostamente, para o jesuíta, tal barreira pode ser rompida pela pura ação argumentativa, que se esforça de maneira ininterrupta pela inserção do segundo no primeiro, tendo em vista a certeza quanto ao universalismo da palavra de Deus.

Apenas assim pode-se falar da consideração de Vieira quanto ao propósito da salvação da população colonial, da expansão do império lusófono sob a perspectiva da ideia do perfeito reino cristão. Não por acaso o jesuíta esforça-se por compreender a lógica do mundo colonial, mesmo que seja para borrá-la da história, ao tentar constantemente assinalar a superioridade da visão cristã-católica, representada pelo salvacionismo lusófono. E, conseqüentemente, compreende que a efetividade de seu projeto retórico está condicionada pelo elemento neotomista, efetivado acima de tudo, pela metafísica suareziana e sua certeza do mundo em construção pela ação do sujeito, o grande responsável por ter o seu coração tocado por Deus.

Por conseguinte, ao se pensar sob a perspectiva da busca de um *logos*, de uma razão, no interior do povo maranhense em constituição, como única alternativa retórica para a formação de uma comunidade afim ao propósito lusófono, atenta-se para a *thechné*, o intelecto prático evidente entre os colonos. Isso porque, pelos preceitos da retórica, tratar-se-ia do único conhecimento possível para a consolidação do projeto de salvação humana, de inserção da colônia no projeto lusitano. Os sermões, se inseridos nessa perspectiva prática do conhecimento do colono mediano, mobilizariam necessariamente o seu meio, os seus recursos, tocando-lhes como alternativa para a eficácia persuasiva.

E, como visto, neste caso, falar em eficácia persuasiva não significa simplesmente a persuasão pura e simples, mas, sim, atentar para a realidade de sua constituição. Se o Barroco se constitui como única alternativa para esse povo brasileiro em formação – assimilando tudo ao seu redor, ao ponto de inserir-se na natureza como forma de construção de sua própria realidade e possibilidade única de se erguer sua tradição – Vieira deveria ter atentado para esse elemento prático neste sentido. Todavia, não o faz. Pelo contrário, negligencia constantemente o presente e o passado em nome de um futuro lusitano supostamente inscrito na História da Humanidade, em nome de uma história que ele e os demais portugueses desejavam ouvir. Como consequência, insiste na preservação de uma tradição ibérica inexistente entre esses brasileiros ao ponto de, se e quando os toca, o faz apelando sempre para essa tradição, sem perceber que alguns dos seus elementos são muito distantes do povo do Maranhão colonial.

Ou seja, como retor, Vieira obrigatoriamente prescinde da ideia de um conhecimento existente no interior do demos, qual seja, dos fieis ali presentes, no Maranhão. Não seria possível a validade do artifício retórico sem admitir esse conhecimento. Entretanto, o conhecimento prático advindo da sociabilidade do povo maranhense não corresponde ao conhecimento advindo de uma tradição como a lusitana,

viva no sermão vieiriano. Logo, de acordo com o estudo apresentado, se essa tradição não se mostra consolidada na população maranhense, torna-se impossível a construção de uma *thecné* a partir de um intelecto prático através da prédica sacra do célebre jesuíta.

E talvez seja justamente esse o ponto que deve ser considerado em Vieira, pois, a negligência quanto ao verdadeiro conhecimento prático no interior da sociedade colonial naquele exato momento, do século XVII, é o que faz com que pese o dado da independência do brasileiro na forma como constitui o seu mundo. Muitas vezes isso é obscurecido justamente pelo fato de que se torna comum olhar para o Brasil como se fosse uma extensão do projeto ibérico de constituição de uma colônia. A forma relativamente autônoma como os habitantes da colônia se movem em relação a Vieira denuncia isso claramente.

À guisa de conclusão do capítulo, ainda que Vieira domine as técnicas retóricas de persuasão, não foi capaz de identificar a distinta formação do embrionário brasileiro, constituindo uma sólida sociabilidade – não identificada por Vieira pela cegueira do racionalismo exigido por sua lusofonia, distinguindo-se do elemento prático cobrado pela vida colonial – visível naquele momento no maranhense do século XVII. Pinta o quadro da paisagem brasileira com as cores lusíadas, sem perceber as gritantes diferenças na tonalidade do colorido tropical.

6. AO RÉS DO CHÃO

Não há Caim ou Abel no Brasil do século XVII. Logo, não é possível o fratricídio com o propósito da imortalidade na memória de Deus. Não há uma tradição ibérica imediatamente identificada entre os primeiros colonos, fazendo com que a memória seja construída e reconstruída continuamente, ao *rés do chão*, por meio de narrativas que são contadas por ele, vividas com extrema intensidade por ele. O desfile em Ouro Preto, por exemplo, como bem lembra Barboza Filho, não é algo para retratar aquele momento apenas. É algo para se viver. Ali, sim, o homem brasileiro imortaliza a sua existência. Como não está preso pela memória de uma forma de vida superior, pode-se dar a liberdade de contar a sua própria história, construindo sua memória, fundamentando-se unicamente em seus próprios desejos, isto é, a mais pura manifestação humana em sua origem, orientado unicamente pelo sentimento

A memória deste brasileiro é, antes de qualquer coisa, compreendida pelas narrativas elaboradas e vividas por ele mesmo. Como tudo parte dele, para entendê-lo, deve-se olhar, nada mais nada menos, que para ele. Ainda sobre Ouro Preto, para Barboza Filho, o desfile não seria algo apenas a retratar aquele momento. Ele inaugura um mundo que começa ali, exatamente naquele instante. Desfila ao mesmo tempo em que constitui-se como memória, sendo vivido e lembrado e relembrado simultaneamente. De alguma forma, é um improviso. E, desse modo, imortaliza a sua existência, sendo cada desfile posterior, não um ato litúrgico a significar o fim e conseqüente princípio de um novo ciclo (ELIADE, 2010), mas, fundamentalmente, a vida desta memória erguida do *rés do chão*, comungando arte, religião e festividade como artifício para o seu intento.

Este domínio da arte se replica em todas as outras dimensões da vida urbana de Ouro Preto: na conformação das ruas, na concepção das fachadas, na construção de pontes, chafarizes e praças, repetindo-se ainda nas festas cívicas, no desenvolvimento da poesia e da música profana e nos aparatos cênicos para o *desfile de todos*. Certamente essa associação íntima entre arte e religião, arte e vida social não é privilégio de Minas Gerais ou de Ouro Preto no período barroco, europeu ou americano. O que confere originalidade a esta comunhão entre a arte e a cidade é o seu autor, ou seja, o homem comum que, organizado em corporações, constrói a cidade de baixo para cima. A severidade, a simplicidade e a economia das formas estéticas do barroquismo ouro-pretano e mineiro, e sua necessária criatividade, resultam de sua funcionalidade para este movimento de auto-organização da multidão (BARBOZA FILHO, 2015b) [*não é grifado no original*].

No período colonial referido a este trabalho, não havia rei no Brasil, logo, não poderia haver o elo identificado por Kantorowicz como uma espécie de casamento do rei com o reino, a dar um toque clerical à monarquia. O mesmo autor sinaliza para o fato de que as reformas tomistas evidentes ao longo da Idade Média foram essenciais para a transformação do Corpo Místico da Igreja em Corpo Místico de Cristo, aproximando de modo definitivo ao secular, retirando muito do elemento quase exclusivamente transcendental, superior. Há, neste caso, uma tentativa de aproximação maior do divino com o humano a reverberar na forma como se organizaria a noção de rei, de monarca, configurando o princípio de seus dois corpos (KANTOROWICZ, 1998).

Ao aspecto quase místico assumido pelos reis, como assinalado por Kantorowicz, tem-se o aspecto quase secular assumido pelo clero, nesse intento de aproximação do divino com o mundano, evidente de forma mais clara na proliferação das ordens mendicantes (RUBENSTEIN, 2005). Trata-se de uma aproximação a dialogar diretamente com o princípio neotomista de organização do mundo que, por sua vez, desemboca no elemento barroco, essencialmente secular, de construção do mundo de baixo para cima, valendo-se, antes de tudo, dos princípios místicos enunciados outrora. Isto é, pensando no caso ibérico, tem-se a insistência na construção desse eã místico presente no transcendente, como forma de assegurar o toque clerical da monarquia (MARAVALL, 2009).

Mas isso não ocorre de maneira muito simples. Os embates entre estes dois universos completamente distintos, secular e atemporal, anunciam muito dessa ideia de oposição percebida por Unamuno. Nessa direção, Marc Bloch (BLOCH, 2005) enumera um conjunto de bulas papais que, ao final, como objetivo único, tentava responder a um número sem fim de questionamentos advindos dos homens comuns. O mundo comum, então, estaria composto de reis taumaturgos, sempre dispostos a buscar a paz e homogeneidade de um mundo desejado. Nada muito estranho para Antônio Vieira.

Seguindo uma direção diferente de Barboza Filho, István Jancsó, em interessante estudo sobre as festas no período colonial brasileiro, demonstra como “a festa barroca luso-americana procurava impor uma ordenação formal a um mundo aparentemente instável” (JANCSÓ, 2001, p. 11). Reconhecer essa mencionada instabilidade no Brasil Colônia, é admitir a visão de um modelo de sociedade tomado como estável – e, consoante orientado na presente tese, pautado pelo princípio tradicional ibérico. Trata-se, sem dúvidas, de um esforço de organização da vida da colônia, tentando,

minimamente, introduzir princípios da tradição ibérica (CARDIM, 2001; KANTOR, 2001).

Os sermões de Vieira, neste caso, devem ser avaliados segundo perspectiva sensivelmente percebida por Jancsó. Toda a pregação do jesuíta está pautada em um modelo de sociedade tido como referencial para a sua organização – sem falar no propósito messiânico de sua iniciativa religiosa. Reforçando o que já foi dito, pensar a ação de Antônio Vieira no Brasil significa, igualmente, submeter essa sua forma de perceber o mundo a um novo crivo – o de uma sociedade em formação sem referência sólida a alguma tradição. Até que ponto poder-se-ia dizer que o colono brasileiro do século XVII estaria preocupado com a salvação de si mesmo na memória de Deus? Até que ponto estaria preocupado com sua imortalidade?

Fica claro, portanto, a necessidade de se olhar para dois lados tão distintos, o português e o brasileiro que, neste momento, começa a ser formado com uma relativa autonomia em relação à metrópole. E é o Barroco a referência utilizada para se pensar nisso, seja o Barroco Ibérico e sua investida na construção de uma ordem ameaçada, perdida, por uma série de acontecimentos já mencionados anteriormente; seja o Barroco Brasileiro em sua capacidade de absorver o mundo ao seu redor, garantindo-lhe feições autênticas na busca por esse ordenamento e, conseqüentemente, sentido para a vida dos seres humanos em questão. Por isso a importância de olhar para o *rés do chão*, pois é ali que o colono se constituiria como brasileiro. E se há de se fazer uma busca por sua memória, ela deve se localizar na ação humana ocorrida sempre próxima ao solo, captando barrocamente cada um dos elementos que se encontram espalhados por este chão.

Aí, sim, valendo-se da arte, da religião e demais artifícios, o brasileiro comum imortaliza-se. Como não está preso pela memória de uma forma de vida julgada como superior, pode-se dar a liberdade de contar a sua própria história, fundamentando-se unicamente em seus próprios desejos. Esse desejo, quiçá, ainda, apenas uma atitude volitiva, garante-lhe a manifestação da vida, a constituição de bases concretas a proporcionar o esperado sentido, buscado por todo ser humano – alicerçado no recolhimento ascético do homem protestante e fundamentado na proximidade de Deus, no caso católico (BARBOZA FILHO, 2008).

Tomando por referência a discutida inexistência de uma tradição equivalente à ibérica nos brasileiros do Maranhão da década de 1650, público dos sermões de Vieira, pode-se notar a nulidade de contradição em sua constituição, pelo menos da maneira

como descrita por Unamuno. Esse brasileiro não percebe a contradição nas mesmas proporções que o sujeito ibérico – que não só a percebe, mas sofre por vivenciá-la⁹² –, pois aquilo que seria paradoxal, por se inserir em lógicas completamente distintas, não deve ser visto por meio dos sistemas lógicos que os compreendem, mas, sim, pela perspectiva de ausência de lógicas anteriores a exigirem um contato prévio desse sujeito brasileiro. Todo o elemento trágico claramente mobilizado com o cristianismo, de maneira a celebrar o seu princípio ético, consoante viria a definir posteriormente Hegel, está ausente nesta sociedade.

E é interessante pensar que, se para o sofrido homem ibérico existe uma energia gigantesca proveniente desse *sentimento trágico da vida*, devido ao esforço para superar tal tragédia e reconstruir o seu mundo, para o brasileiro esse potencial criativo é ainda mais gigantesco, pois praticamente não há limites para a definição de seu mundo. Daí, então, que se percebe como ele permite a si mesmo a convivência com elementos tão paradoxais, com lógicas próprias tão distantes entre si, que tudo é assimilado em um infinito remendo de fragmentos dispersos pelo mundo. E isso é visto, por exemplo, no momento em que se tem a exaltação do princípio cristão de família e o seu desvirtuamento no interior da própria casa grande (COSTA, 1998)⁹³. Vieira atenta para esta contradição no povo do Maranhão em seu *Sermão da Epifania*, pregado em 1662, em Lisboa, logo após a expulsão dos jesuítas da Colônia:

⁹² “É tal a condição vil de nossa natureza, que só estimamos o dificultoso, e desprezamos o fácil” (OCPAV, XIV, p. 184), no *Sermão da Bula da Santa Cruzada*, pregado na Catedral de Lisboa, no ano de 1647.

⁹³ Segundo Viotti da Costa, a escravidão produz consequências na estrutura familiar e social, ao se perceber como a família, naquele período, em alguma medida, deixa de ser a célula social. Tal fato é visualizado, principalmente, a partir dos abusos sexuais, dos casos de bigamia e, pensando nos negros, no incentivo por parte dos proprietários de escravos para que seus cativos mantenham relações mais temporárias, com produção de filhos, ao invés de constituição de famílias a ponto de configurarem laços mais fortes entre os negros no interior da senzala – ademais, a desproporção da quantidade de escravas em relação aos escravos era gigantesca, tendo em vista a maior necessidade de força física para a realização das tarefas da lavoura, investindo mais comumente, portanto, na compra de homens do que de mulheres. Ou seja, havia, na medida do possível, a exigência do cristianismo entre os negros – ainda que muitos dos senhores não se preocupassem realmente com isso, são muitos os batizados e a presença de capelas no interior das fazendas era algo constante – contrastava com o ferimento a um dos sacramentos da igreja católica, o da família. Ademais, a visão freyreana de configuração da identidade do brasileiro no interior da Casa Grande, com a introdução dos negros e mulatos, estes frutos de conhecidas relações extraconjugais do senhor de engenho, contribui para o abalo sofrido pela instituição familiar, essencial no catolicismo. Outros estudos interessantes sobre a constituição da família colonial podem ser vistos em *Barrocas famílias*, de Luciano Raposo Figueiredo – cujo paradoxo da definição familiar se faz visível no momento em que se atenta para a prática das relações, sinalizando para um domínio fundamentalmente social (FIGUEIREDO, 1997); e *História da família colonial no Brasil Colonial*, de Maria Beatriz Nizza da Silva, a destacar a relativa autonomia das unidades familiares no mundo colonial (SILVA, 1998).

O que, porém, excede todo o espanto, e se não pode ouvir sem horror e assombro, é que os perseguidores de Cristo e seus pregadores [...] não sejam os infiéis e gentios, senão os cristãos. Se os gentios indômitos, se os tapuias bárbaros e feras daquelas brenhas se armaram medonhamente contra os que lhe vão pregar a fé, se os cobriram de setas, se os fizeram em pedaços, se lhes arrancaram as entranhas palpitantes, e as lançaram no fogo, e as comeram, isso é o que eles já têm feito outras vezes, e a que lá vão buscar os que por os salvar deixam tudo; mas que a estes homens, com o caráter de ministros de Cristo, os persigam gentilmente os cristãos, quando essas mesmas feras se lhes humanam, quando estes mesmos bárbaros se lhes rendem, quando esses mesmos gentios os reverenciam e adoram, este é o maior extremo de perseguição, mais feia e afrontosa que nunca padeceu a Igreja. Nas perseguições dos Neros e Dioclesianos os gentios perseguiram os mártires, e os cristãos os adoravam; mas nesta perseguição nova e inaudita, os cristãos são os que perseguem os pregadores e os gentios os que os adoram (OCPAV, II, pp. 20-21)

A dimensão de tal paradoxo adquire uma complexidade na mente de Vieira que, como grande orador, com toda a sua lusofonia, compara a situação vivida pelos pregadores, perseguidos na colônia por cristãos, com situações do Novo Testamento, tal como a perseguição sofrida por Cristo.

Só na perseguição de Herodes e na paciência de Cristo se acham juntos estes extremos. No Evangelho temos a Cristo hoje perseguido, e hoje adorado; mas de quem adorado, e de quem perseguido? Adorado dos gentios, e perseguido dos cristãos, adorado dos magos, que eram gentios, e perseguido de Herodes e de toda Jerusalém, que eram cristãos naquele tempo (OCPAV, II, p. 21).

E estranha ainda ao gentio perseguido que, a despeito de serem aprisionados pelos cristãos, escravizados, os colonos insistem na perseguição aos jesuítas com o propósito de condenar a missão, tal como aconteceu no Evangelho, com José.

Não foi grande maravilha que José, preso e vendido de seus próprios irmãos, os egípcios o venerassem e estimassem tanto e abaixo de seu rei o adorassem? Pois, muito maior é a diferença que hoje experimentam entre aqueles gentios os venturosos homiziados da fé, que, escapando das prisões dos cristãos se retiraram para eles (OCPAV, II, p. 22).

Tendo isso em mente é que se pode chegar à conclusão favorável a uma indiferença do brasileiro em relação ao movimento retórico realizado por Vieira, à medida em que fica transparente o *sentimento trágico da vida*. O jesuíta chega, em alguns

momentos, a tocar o seu público, conforme pode-se notar no fragmento da carta enviada ao seu amigo, bispo do Japão:

Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras de Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo dali saíram persuadidos a se querer salvar, e aplicar os meios, que para isso forem necessários, a qualquer custo (VIEIRA, 2003, p. 141).

Todavia, no geral, o conflito se instaura à medida em que as “necessidades vitais” dos colonos entram em divergência com as exigências do sermônario vieiriano, da tradição ibérica. Pois a terra Brasil, no caso, Maranhão, e toda a sua natureza, ordena uma composição diferenciada, distante de todos os princípios ibéricos de organização da sociedade. Vaticina o jesuíta quanto à dificuldade em se seguir a palavra de Deus no interior da colônia, mesmo depois da aplicação de alguns dos sacramentos, como a comunhão. Atesta isso alegoricamente, ao dizer que “depois de entrar aquele divino pão no interior de nossas Almas, está tão longe de digerir, como se ainda estivera em trigo” (OCPAV, XIII, p. 365). Pois, o homem colonial recebe as palavras sem, contudo, efetivamente seguí-las: “comemos no Sacramento a Cristo, mas não o digerimos: *Ingeritur, sed non digeritur*”⁹⁴ (OCPAV, XIII, p. 366). A responsabilidade, claro, é exclusivamente do colono: “não basta só que Cristo tenha feito para nós este soberano alimento, mas é necessário também que nós o façamos”⁹⁵ (OCPAV, XIII, p. 371).

Fica em evidência a discordância definitiva com o jesuíta, descortinando o desrespeito a algumas das premissas básicas do cristianismo, propaladas em seus sermões, pois não há limites para o estabelecimento dos princípios de vida, de sociedade, para este povo que se encontra em formação. Diante da resposta negativa do povo a sua frente, a seus sermões, Vieira, primeiro, fica indignado, apontando as mazelas dessa sociedade colonial, descrevendo um povo imerso no pecado:

[...] a sensualidade tem por objeto o deleitável, a cobiça o útil; a sensualidade inclina à conservação da espécie, a cobiça à do indivíduo; a sensualidade é inimiga do natural, interior e doméstico a cobiça,

⁹⁴ *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, e na hora em que todas as tardes se reza o Rosário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, e nos sábados se conta um exemplo da mesma devoção, ano de 1654.

⁹⁵ E, ainda: “[...] para nossas Almas se nutrirem, [...] é necessário da nossa parte que também nós o façamos”; também: “Assim como o comer corporal por mais feito e bem preparado que esteja, não basta que o homem o coma, se as potências interiores do mesmo homem, que são os instrumentos da nutrição, não obrarem [...]” (OCPAV, XIII, p. 372).

exterior, e, por todas estas razões, parece mais dificultoso de arrancar e vencer o vício da sensualidade. Por outra parte, a cobiça cresce com a idade, a sensualidade diminui; a matéria da cobiça permanece ainda depois da morte, a da sensualidade acaba antes da vida; para emenda da sensualidade basta arrepender, para a da cobiça é necessário arrepender e restituir, com que parece mais dificultoso o remédio deste vício, e mais certa nele a condenação, por onde os gentios, que a cada vício sinalavam o seu deus, ao deus da cobiça puseram-no no inferno. Assim que a verdadeira decisão desta proposta, e o conselho certo e seguro, é fugir e guardar, renegar de ambos estes vícios. Contudo, para responder com a distinção que entre um e outro pode haver, digo que mais facilmente se deve esperar a conversão de uma alma perdida na sensualidade que na cobiça, e que, se na matéria da cobiça e do alheio for ajustada com a lei de Deus, posto que na sensualidade tenha pecados, se pode ter por grande indício de sua salvação⁹⁶ (OCPAV, VII, pp. 315-316).

Vieira fala para um mundo governado apenas pela vontade dos homens:

[...] as vontades dos homens raramente se ajustam com a vontade de Deus, e porque, sendo a vontade de Deus uma só, e sempre a mesma, a dos homens, pelo contrário, são tantas, tão diversas e tão encontradas quanto são os mesmos homens⁹⁷ [...] (OCPAV, IV, p. 28).

Adverte-os da condição humana, de criatura de Deus, na tentativa de retomar o compromisso para com o seu Criador. Ao mesmo tempo, lembra-lhes da queda, ressaltando como erros se repetem na vida colonial:

Nenhum homem criou Deus neste mundo com maior segurança do paraíso que Adão, porque foi criado sem pecado, que é o que nos tira do paraíso, e criado no mesmo paraíso, sem lhe ser necessário fazer diligência para ir a ele. E que causas, ou que coisas houve tão poderosas, que puderam arrancar do paraíso a Adão? As duas que dizemos: a mulher e o alheio⁹⁸ (OCPAV, VII, p. 291).

Vieira tem diante de si uma verdade na vida colonial a revelar como “são piores os homens que os corvos”⁹⁹ (OCPAV, VII, p. 266). Em nova tentativa, adverte aos colonos da vida levada no Maranhão, evocando, sempre, a importância da conduta cristã.

Eis aqui, cristãos, como muitos de vós tendes passado a Quaresma, perdendo tantos dias em que pudéreis abrir os olhos, e em que pudéreis entrar dentro em vós, cerrando sempre os ouvidos às vozes do céu, e

⁹⁶ *Sermão de Santo Antônio*, pregado em São Luís do Maranhão, no ano de 1657.

⁹⁷ *Sermão da Quarta Domingo da Quaresma*, pregado em Lisboa, em 1655.

⁹⁸ *Sermão de Santo Antônio*, pregado na Domingo *Infra Octavam* do mesmo Santo, no Maranhão, 1657.

⁹⁹ *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

fechando os corações às inspirações divinas. Os dias que passaram já não podem tornar, nem têm remédio; os que estão por vir daqui até quinta-feira – que é a última reserva das consciências mais descuidadas – não são mais que três dias; vede se será bem que até estes deixemos passar de balde, e que nem de um prazo tão estreito nos aproveitemos¹⁰⁰ (OCPAV, IV, p. 272).

E, também:

Cristãos, Deus me manda enganar-vos, e eu vos engano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida¹⁰¹ (OCPAV, III, p. 13).

E por meio de perguntas retóricas, testemunha a indiferença do colono que prefere ficar em uma vida sem sentido:

Que Alma tão vã e altiva de pensamentos, que vendo aquela sacrossanta e tremenda cabeça, que governa com um aceno o Céu e a terra, trespassada de espinhos, se atreva ainda a ser presumida? Que alma, tão imortificada e inimiga de padecer, que vendo o seu Redentor com uma Cruz às costas para o salvar, e ajoelhado com o peso dela, recuse fazer alguma penitência por sua salvação? Que Alma tão livre em suas ações, ou tão dissoluta em suas liberdades, que vendo ao todo poderoso com pés e mãos pregadas em um madeiro por seu amor, se não deixe prender do mesmo amor, e se ate ao cravo de seus pés, para nunca mais se soltar? [...] Que Alma haverá tão enganada dos feitiços dessa vida mortal cheia de tantas misérias, que à vista de um Cristo ressuscitado e glorioso, não aspire à imortal?¹⁰² (OCPAV, XIII, p. 365).

Artifício semelhante é encontrado no *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657:

Os sermões, as verdades, a doutrina que ouvimos não é nossa, é de Cristo. Ele as disse, os evangelistas as escreveram, nós a repetimos. Pois, se estas repetições são tantas e tão continuadas, e a doutrina que pregamos não é nossa, senão de Cristo, como fazem tão poucos progressos nela, e como aprendem tão pouco os que ouvem? (OCPAV, V, p. 402).

¹⁰⁰ *Sermão de Dia de Ramos*, pregado na Igreja da Matriz, em São Luís do Maranhão, em 1656.

¹⁰¹ *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

¹⁰² *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, e na hora em que todas as tardes se reza o Rosário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, e nos sábados se conta um exemplo da mesma devoção, ano de 1654.

Como de praxe, faz comparações com passagens bíblicas, sempre como forma de ressaltar o lado negativo presente na Colônia, como terra indigna. E, ao mesmo tempo em que atenta para o insucesso da pregação, pede a Deus para que não seja ele o culpado, de tal forma que está consciente de sua conduta no mundo enquanto seguidor da palavra de Deus – como, em seu entendimento, o seria todo e qualquer português. Isso porque Vieira teme o castigo divino, assim como teme o destino das almas que não seguem o Evangelho.

Um pescador [Pedro], com uma só pregação e com um só passo da Escritura, no dia de hoje converte três mil infieis, e eu, no mesmo dia, com cinco e com seis pregações, com tantas Escrituras, com tantos argumentos, com tantas razões, com tantas evidências, não posso persuadir um cristão. Mas a causa é porque eu falo e o Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia. Divino Espírito, não seja a minha indignidade que impida a estas almas, amor das quais desceste do céu à terra, o fruto de vossa santíssima vinda: *Veni Sancte Spiritus, et emite caelitus lucis tuae radium*: Vinde, Senhor, e mandai-nos do céu um raio eficaz de vossa luz – não pelos nossos merecimentos, que conhecemos quão indignos são, mas pela infinita bondade vossa, e pela intercessão de vossa esposa santíssima¹⁰³ (OCPAV, V, p. 403).

A resposta aos seus questionamentos é simples e explícita. A alma do homem colonial se mostra, no entendimento de Vieira, como indiferente ao caminho que lhe é apresentado, enfim, à tradição que lhe é apresentada. É a contumaz negativa ao projeto ibérico versado em seus sonhos, transformado em palavra nos escritos messiânicos. Como missionário, resta-lhe a preocupação. E, a ela, a tristeza, ciente do impacto do insucesso da missão no projeto lusófono.

Este é o fim para que Deus, entre todas as nações, escolheu a nossa com o ilustre nome de pura fé, e amada pela piedade. Estas são as gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome. Este é o império seu, que por nós quis amplificar e por nós estabelecer. E esta é, e será sempre a maior glória do valor, do zelo, da religião e cristandade portuguesa. Mas quem dissera ou imaginam que os tempos e os costumes se haviam de trocar, e fazer tal mudança que essa mesma glória nossa se visse entre nós eclipsada, e por nós escurecida? Não quisera passar a matéria tão triste, e tão indigna – que por isso a fui dilatando tanto, como quem rodeia e retarda os passos, por não chegar aonde muito repugna. Mas nem a força da presente ocasião mo permite, nem a verdade de um discurso, que prometeu ser evangélico, o consente. Quem imaginara, torno a dizer, que aquela glória tão heroicamente adquirida nas três partes do mundo,

¹⁰³ *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, em 1657.

e tão celebrada e esclarecida em todas as quatro, se havia de escurecer e profanar em um rincão ou arrabalde da América?¹⁰⁴ (OCPAV, II, pp. 14-15).

“Todas as vezes que um homem ofende a Deus mortalmente, vende a sua alma [...]”¹⁰⁵ (OCPAV, III, p. 8), sentencia o pregador. A dialética permanece na religião evidente nos sermões. Vieira, normalmente otimista, atento a um mundo cujo destino, segundo suas livres interpretações, imersas nesse *sentimento trágico*, tende a ser comandado por Portugal enquanto unidade católica, cede em alguns momentos à incapacidade de persuasão – embora tenha permanecido otimista quanto a uma eventual intervenção da Coroa na viagem em que fora expulso pelos colonos. E nestes instantes, seus lamentos figuram o sucesso do mundo cristão sem, contudo, evidenciar-se um sucesso parecido ao Maranhão, destoando completamente do destino de todo o mundo.

[...] nasceu Cristo na conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas, e para que lhe não faltassem naquele Belém e fora dele os seus Herodes, se levantaram agora e declaram contra Cristo em si mesmo, e em seus pregadores, os que tão ímpia e barbaramente, não sendo bárbaros, o perseguem. Assim que não é coisa nova, nem matéria digna de admiração, que Cristo e os pregadores de sua fé sejam perseguidos¹⁰⁶ (OCPAV, II, p. 20).

E, ainda,

Oh! Que justiças pedirão sobre vós naquele dia tantas infelizes almas, cuja infelicidade eterna vós fostes causa! Abel pedia justiça a Deus, e salvou-se Abel, e está no céu. Se Abel, se um irmão pede justiça a Deus sobre o irmão que lhe tirou a vida temporal, um escravo, e tantos escravos, que justiça pedirão a Deus sobre o senhor que lhes tirou a vida eterna? [...] Oh! Que espetáculo tão triste e tão horrendo será naquele dia ver a um português destas conquistas – e muito mais aos maiores e mais poderosos – cercado de tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos, uns bem, outros mal cativos, uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu senhor?¹⁰⁷ (OCPAV, V, p. 435).

Como se sabe, Vieira tem uma preocupação com o tempo, à medida em que Portugal se lhe afigura, messianicamente, como a nação salvadora do mundo, uma vez

¹⁰⁴ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, em 1662.

¹⁰⁵ *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

¹⁰⁶ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

¹⁰⁷ *Sermão do Espírito Santo*, pregado na Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, Maranhão, 1657.

que é a portadora do estandarte do catolicismo – a nação escolhida por Deus (SANTOS, 1997; NEVES, 2003). Todavia, o seu messianismo, sua lusofonia, não poderia ser considerada como manifestação de nacionalismo – tal como definido por Jacqueline Hermann (HERMANN, 1998) –, mas, sim, como tragédia, como necessária manifestação da tentativa de encontrar a imortalidade do homem, de modo a liberá-lo de seu estado de sofrimento, da angústia do conhecimento quanto à sua própria condição humana, uma condição trágica. Eis os dilemas de se ser racional ou anti-racional que, claramente, se apresentam nos sermões vieirianos.

Se os jesuítas eram os soldados de Cristo, preparados para o enfrentamento dos dilemas afrontados pelo mundo católico de então, diante do brasileiro em sua irremediável condição colonial, Vieira tem perante si uma nova tragédia – uma tragédia distinta, não imaginada pelos próprios jesuítas, que chegou a exigir transformações em sua própria conduta missionária (CASTELNEAU L'ESTOILE, 2006). E o seu teor trágico se faz pela consciência quanto ao seu destino, tendo em vista a indomável vida dos colonos, desprovidos de uma orientação tradicional clara, arredios ao que lhes vem de fora e que, aparentemente, não respeitaria as suas necessidades mais imediatas, seus desejos, sua sociabilidade. E Vieira põe-se diante do trágico que, na definição de Unamuno, significaria algo impossível de “reconciliar com o que sabemos ou com o que tradicionalmente esperamos, inquietável, sem pretextos verossímeis de nenhum tipo e, no entanto, urgente, que não deixa de incitar” (UNAMUNO, 1996, pp. XV-XVI).

É importante deixar claro que a identificação dessa forma de se perceber o trágico terá influência direta na maneira como Vieira admitirá a constituição da sociedade brasileira no período colonial, mais precisamente, a forma como verá as suas contradições. Se se admitisse pura e simplesmente o princípio do ascetismo em sua retórica, isso não seria um grande dilema para o jesuíta – uma vez que o saber prático, a *thecné* do homem colonial, não está referenciado na transcendência cristã. Logo, seguindo exclusivamente o princípio do ascetismo, da consideração quanto à *thecné*, o modo de vida colonial seria plenamente contemplado. Porém, é a tradição que pesa, cegando Vieira. Ou seja, o trágico, derivado de sua tradição ibérica, evidente nos sermões pregados no Maranhão, anunciam o seu desgosto, seu lamento, ante os acontecimentos evidentes entre os colonos – principalmente os conflitos em relação à escravização dos nativos.

[como se fosse um índio escravo falando] Justiça sobre meu tirano senhor, que por me não chamar o remédio, ou não me mandar levar a

ele, me deixou morrer como um bruto! Cão me chamava sempre na vida, e como um cão me tratou na morte. Isto dirá cada um daqueles miseráveis escravos ao supremo juiz, Cristo. E todos juntos bradarão a seu sangue – de que por vossa culpa se não aproveitaram – justiça, justiça, justiça – Oh! Como é sem dúvida que naquele dia conhecereis quem vos dizia e pregava a verdade! Oh! Como é sem dúvida que naquele dia do Juízo haveis de mudar de juízo e de juízos! Hoje tende por ditosos os que têm muitos escravos, e por menos venturosos os que têm poucos: naquele dia os que tiveram muitos escravos serão desventurados, e os que tiveram poucos serão os ditosos, e mais ditoso o que não teve nenhum¹⁰⁸ (OCPAV, V, pp. 436-437).

E, enfim, revelando o destino do colono, principalmente daquele a manter índios no cativeiro:

Pois, se os Jerônimos, se os Hilariões, se as maiores colunas da Igreja temem de dar conta de uma alma depois de vidas tão santas, vós, depois das vossas vidas, que é certo não foram tão ajustadas como a lei de Deus como as suas, que conta esperais dar a Deus, não de uma, senão de tantas almas? Uns de cinquenta almas, outros de cem almas, outros de duzentas almas, outros de trezentas, outros de quatrocentas, e alguns de mil. Muitos há que tendes hoje poucas, mas naquele dia haveis de ter muitas, porque todas as que morreram para o serviço, hão de ressuscitar para a conta. As que tivestes, as que tendes, as que haveis de ter, todas naquele dia há de aparecer juntas diante do divino tribunal a dar conta cada uma de si, e vós de todas¹⁰⁹ (OCPAV, V, p. 434).

Dessa forma, o universo brasileiro, para Vieira, se afigura como uma tragédia. Segundo seus sermões, a inevitável condenação do colono está para acontecer, sem a possibilidade de se fazer algo – a não ser, claro, a ação do próprio condenado, rumo à militância outrora mencionada neste mesmo trabalho. Originalmente, o cristianismo, com a premissa do amor universal, significaria uma espécie de alternativa ao trágico, ao sofrimento enfrentado pelo homem imerso em um mundo que, definitivamente, evolui como constante ameaça à sua cosmologia. Logo, a prédica barroca, como a de Vieira, tenta demonstrar ao homem mediano como uma certeza existe: a da salvação cristã-católica ante um mundo completamente ameaçador – algo levado às últimas consequências com o seu messianismo. Se essa retórica perturba, é porque ela trabalha ininterruptamente com aqueles elementos desvirtuadores, presentes no mundo comum e de total conhecimento do homem igualmente comum.

¹⁰⁸ *Sermão do Espírito Santo*, Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, 1657

¹⁰⁹ *Idem*.

Se este homem já vive com o sentimento trágico, a prédica barroca funciona como uma espécie de catalizador deste sentimento, não por suscitar o trágico, mas, sim, por torturá-lo ao enfatizar a sua condição humana. Por isso, os contrários, os opostos, não poderiam deixar de estar presentes no homem barroco, devendo, a seu ver, suscitar as oposições apontando sempre para uma saída, mas atentando seu interlocutor das consequências quanto ao fato de se seguir um caminho indesejável pelo Criador.

Na boca de quem faz a pregação, até o chumbo é cortiça. As razões não hão de ser enxertadas, hão de ser nascidas. O pregar não é recitar. As razões próprias nascem do entendimento, as alheias são pegadas à memória, e os homens não se convencem pela memória, senão pelo entendimento¹¹⁰ (OCPAV, I, p. 23).

Eis o significado do conhecimento. E, neste caso, trata-se de um conhecimento superior, objetivo, acessível pelo entendimento. O homem tem de chegar a ele. Valer-se somente da memória implica deixar o homem solto aos fatos, tais como se lhes apresenta. Neste caso, o seu isolamento subjetivo pode sobrepô-lo, determinando uma interpretação própria a distanciar-se da verdade revelada. Ter razão, portanto, significa estar em contato com esta verdade. Esse é o significado do sermão barroco. E, naturalmente, parte-se do princípio de que o pregador está em contato com um homem movido pelos conflitos, tal como descrito anteriormente. Vieira sabe disso.

Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme, quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte, quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto: *Et fructum afferunt in patientia*¹¹¹ (OCPAV, I, p. 34).

Certamente, um pouco de Agostinho se faz presente nesta prédica, acentuando a miserável natureza humana decaída. Porém, ela suscita a capacidade de aprendizagem do próprio ser humano, dotado de sentidos e poder intelectual para a interpretação do mundo, bem como da vontade de Deus, de modo a conseguir satisfazer esta vontade. Logo, o sermão barroco também motivaria os sentidos humanos a

¹¹⁰ *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, em Lisboa, 1655, no momento em que Vieira recorre à ajuda da Corte Portuguesa para amenizar os conflitos na Missão. Este sermão é conhecido como um dos mais belos de Vieira, tido por muitos como um tratado da argumentação (AZEVEDO 2008). Através dele pode-se dimensionar o impacto da experiência maranhense em sua oratória, bem como em sua visão profética, conforme salientado por Thomas Cohen (COHEN, 1998).

¹¹¹ *Idem*.

perscrutarem um mundo que, como mistério de Deus, o interroga, mas que é passível de sua interpretação como forma de se atingir a salvação: “[...] como o mundo se governa tanto pelos sentidos, podem às vezes mais os brados que a razão”¹¹² (OCPAV, I, p. 25).

Existe, claro, uma verdade a tangenciar a todas as coisas. Trata-se de uma verdade dada em um mundo que, de seu Criador, foram fornecidas, por Ele, apenas pistas dos desejos evidentes na própria criação. Para o acesso a tais pistas deve-se, antes de qualquer coisa, aceder aos sentidos, mobilizando-os não mais somente para lembrar a condição humana miserável – como alguém que tem de pagar para sempre por ter tais sentidos, em uma espécie de autoflagelação em busca da purificação. A matriz, agora, é tomasiana, reforçada com o neotomismo, da Segunda Escolástica, em sua capacidade de mobilizar o mundo através da razão humana. Encabeçados por Vitoria, os novos leitores de Tomás de Aquino, a *via antiqua*, evoluem bastante em relação à *via moderna*, de Ockham, ao perceberem a impossibilidade de se deixar de lado a vontade frente à razão católica, tal como enunciado em capítulo precedente. A volição passa a ser fundamental para a explicação da premissa católica, expondo mais ainda a questão da persuasão e do sucesso de catequese e conquista de novos discípulos da Igreja – algo realizado fundamentalmente pelos jesuítas.

Morse é enfático ao destacar, no neotomismo, o fornecimento de uma metafísica à nascente filosofia moderna – além, claro, de conseguir bases para uma explicação racional para o empreendimento ultramarino e, conseqüentemente, para o projeto colonial. Mas, mais profundamente, com o neotomismo tem-se uma conciliação entre a razão e o Estado Moderno com o ecumenismo mundial. E, tocando no ponto da elaboração de uma espécie de direito internacional a partir de Vitoria, a junção da mentalidade católica ao nascente racionalismo moderno permite uma maneira de se perceber os povos recém-descobertos como futuros fiéis e, portanto, como sujeitos previamente adeptos da tradição católica, da qual a Ibéria, definitivamente, é quem segurava o estandarte. Ou seja, a Ibéria abraçava ao mundo com o respaldo de sua tradição (MORSE, 1989). Fala-se, neste caso, na afirmação de uma tradição tida como fundamental para todo o mundo, insubstituível, devendo seus representantes lutar vivamente por ela.

Por um lado, lutar para nos fazer insubstituíveis e contra o igualitarismo forçoso da morte; por outro, querer transformar o outro em mim, impor-

¹¹² *Ibidem*.

me a ele até nos fundirmos em um só e único eu [...]: pois bem, essa contradição leva ao absurdo ou à religião, que é a forma mais elevada e socialmente aceita dele (UNAMUNO, 1996, p. XVIII).

O fim dos tempos, o fim do mundo – indicando o início de um Novo Tempo, conduzido por Portugal – como discutido, sempre foi uma preocupação central no pensamento do padre Antônio Vieira. Diante do povo em formação, contudo, Vieira visualiza a possibilidade de existir a ausência de preocupação com a explicação de seu fim – ou, pelo menos, isso não seria um grande problema em sua constituição, em seu conjunto de crenças. Não se encontram indícios de que existe, entre os colonos do século XVII, esse brasileiro em formação, uma preocupação quanto à identificação de seu próprio fim, qual seja, com a salvação – ou, pelo menos, esta não adquire uma dimensão semelhante à que possui entre os portugueses.

E justamente isso é o que permite a esses colonos, embriões do Brasil em formação, viver nesta contradição, constituindo o seu mundo – gerando uma unidade a partir dessa contradição. Isso demonstra um sinal de ruptura com a herança ibérica, comumente defendida nos estudos sobre o Brasil Colonial.

Ah peixes, quantas invejas vos tenho a essa natural irregularidade! Quanto melhor me fora não tomar a Deus nas mãos, que toma-lo tão indignamente! Em tudo o que vos excedo, peixes, vos reconheço muitas vantagens. A vossa bruteza é melhor que minha razão e o vosso instinto melhor que o meu alvedrio. Eu falo, mas vós não ofendeis a Deus com as palavras; eu lembro-me, mas vós não ofendeis a Deus com a memória; eu discorro, mas vós não ofendeis a Deus com o entendimento; eu quero, mas vós não ofendeis a Deus com a vontade. Vós fostes criados por Deus, para servir ao homem, e conseguis o fim para que fostes criados; a mim criou-me para o servir a Ele, e eu não consigo o fim para que me criou. Vós não haveis de ver a Deus, e podereis aparecer diante dele muito confiadamente, porque o não ofendestes; eu espero que O hei-de ver; mas com que rosto hei-de aparecer diante de seu divino acatamento, se não cesso de O ofender? Ah que quase estou por dizer que me fora melhor ser como vós, pois de um homem que tinha as minhas mesmas obrigações, disse a Suma Verdade, que “melhor lhe fora não nascer homem”¹¹³ (OCPAV, VII, p. 283).

Pela dimensão alegórica do fragmento acima, reforçado por citações anteriores, neste mesmo capítulo, nota-se como Vieira argumenta que é a vontade, elemento sumamente humano, quem faz os homens não seguirem a Deus. E os homens,

¹¹³ *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

neste caso, são os brasileiros. Na expectativa de conversão, Vieira dialoga com o Brasil, dialoga com os colonos, pressupondo o reconhecimento do comportamento racional no homem, de modo a ter fé, para, então elaborar todo o seu conhecimento a partir dessa fé. A razão vieiriana, nos sermões, é a razão católica. E, como dito anteriormente, o neotomismo faz com que o jesuíta reconheça o elemento volitivo como fundamental para a interpretação do mundo, para o entendimento e conhecimento de seu mundo, bem como para o desenvolvimento na crença de Deus. E, segundo consta em seus sermões, é a vontade do brasileiro – mesmo a vontade de realização de um desejo – que o orienta no mundo, mais do que propriamente uma razão católica, afim à tradição ibérica. Esse brasileiro tem, portanto, o potencial de realização, sem, contudo, estar orientado por uma razão religiosa, como a católica.

Obviamente que a dimensão religiosa, tal como evidente inicialmente no catolicismo, está presente na constituição da vida colonial, entre os habitantes do Maranhão do século XVII – e a presença desses brasileiros como público de Vieira, parando para ouvir a prédica católica, em si, é uma evidência disso. Todavia, como os próprios sermões indicam, essa dimensão não adquire o mesmo peso que no caso português. O povo, como o próprio Vieira atesta, admite a possibilidade de se viver com a escravização do indígena, mesmo diante das ameaças religiosas pregadas pelo célebre jesuíta, ofuscando os planos delineados pela Ordem de Ignácio de Loyola.

Mas que será dos pobres e miseráveis índios, que são a presa e os despojos de toda esta guerra? [...] A liberdade por mil modos trocada em servidão e cativo; e só a cobiça, a tirania, a sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atrevessem e atrevam homens com nomes de portugueses, e em tempo de rei português?!¹¹⁴ (OCPAV, II, pp. 16-17).

E também:

Cristo não permitiu que os magos perdessem a soberania, porque reis vieram e reis tornaram: e nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania com que nascem e vivem isentos de toda a sujeição; mas somos os que sujeitando-se ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos, também, ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem. [...] Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos¹¹⁵ (OCPAV, II, p. 47).

¹¹⁴ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

¹¹⁵ *Idem*.

Para os colonos, então, torna-se possível contrariar uma ordem divina, um princípio celestial de organização do mundo e, simultaneamente, ser salvo no final de tudo – ou, então, a salvação não seria mais algo tão importante. Tanto é que expulsam os jesuítas e desobedecem toda e qualquer ordem real referente à emancipação dos nativos (AZEVEDO, 2008). Maranhão formula suas próprias regras e determina sua forma de condução da vida, admitindo a existência da contradição em sua base, em seu ponto de partida, na constituição de sua identidade, de sua sociabilidade.

Certamente, não se pode afirmar com toda a certeza que esses brasileiros não conheceriam a definição clara do pecado. Logo, não teriam consciência de sua existência, bem como a forma para evitá-lo. Porém, pelo menos estavam seguros daquilo que os jesuítas representavam, tendo em vista o sucesso inicial de Vieira em sua tentativa de persuasão. A desconsideração de tais ordens, de tais princípios impostos pelos jesuítas somente se torna totalmente imperativa quando ela interfere na dinâmica de suas próprias necessidades, na constituição de seus anseios e na apropriação daquilo que seria básico para o seu estabelecimento enquanto povo.

Todavia, Vieira está seguro de que se o mundo encontra-se claramente imerso em posições impossíveis de conciliação. Deus, através da palavra do sermão, seria o agente capaz de promover tal conciliação. O homem do sermonário vieiriano, identificado com a tradição ibérica, originalmente, é aquele perdido em seu mundo, tendo de conviver com as tentações, consciente dos pecados, ao mesmo tempo em que é consciente do caminho para a própria salvação – é alguém ansioso pela paz interna. E conciliar as duas extremidades, como se nota, é impossível pelo menos enquanto tiver consciência da possibilidade de estar seguindo o caminho errado. Por conseguinte, sofre constantemente por ter de optar por um dos caminhos, ansioso por fazer a escolha certa – no caso, o das boas obras¹¹⁶.

¹¹⁶ Sobre a salvação a partir das boas obras, entre infinitos fragmentos, Vieira a explicita, por exemplo, no *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado na Capela Real, em 1652: “[...] eu antes quisera a certeza das boas obras que a da revelação porque a revelação não me pode salvar sem boas obras, e as boas obras me podem salvar sem revelação” (OCPAV, I, p. 72); e também: “O merecimento da esmola não consiste em que comam aqueles para quem a dais, senão em que vós a deis para que eles a comam” (OCPAV, XIV, p. 161). Este último extraído do *Sermão da Bula de Santa Cruzada*, proferido na Catedral de Lisboa, em 1647.

Esse homem, barroco, sofre temendo o destino de sua alma, ante à incerteza da salvação¹¹⁷. Imaginar a agonia da alma em um sofrimento eterno o tortura, principalmente no momento em que se atesta a ideia de que a salvação pode se dar por suas obras no mundo – o livre arbítrio. E o sofrimento é individual, sentido apenas por quem o tem, o único capaz de saber, de medir e atestar o peso de sua própria alma. E redimensiona esse peso ao coloca-la em avaliação frente ao mundo, obrigando-o redimensionar também o mundo a partir da alma. Unamuno, já no século XX, diria que “uma alma humana vale por todo o universo” (UNAMUNO, 1996, p. 12). Esse sofrimento insubstituível – *o sentimento trágico da vida* – vivido de forma única pelo sujeito existia em Vieira, exemplificado no *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma*, pregado na Capela Real, em 1655, quando o jesuíta sai do Maranhão rumo a Lisboa em busca do apoio real para a empreitada missionária.

O mundo custou a Deus uma palavra; a alma custou a Deus o sangue, custou a Deus a vida, custou a Deus o mesmo Deus: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Ouvi agora a Eusebio Emisseno: *Tam copioso munere ipsa redemptio agitur, ut homo Deum valere videatur*: É tal o preço que Deus deu pelas almas, que, posta de uma parte a alma, e da outra o preço, parece que vale tanto a alma como Deus. [...] Sendo pois esta a verdadeira balança, e sendo este o peso e o preço da alma, que tão cara comprou Deus e nós tão barata vendemos ao demônio, não vos quero persuadir que a não vendais: só vos peço e vos aconselho, que a não façais sem a pôr primeiro em leilão. O demônio, no primeiro lanço, ofereceu por ela o mundo; Deus, no segundo lanço, deu por ela a si mesmo. Se achardes quem vos dê mais pela vossa alma, dai-a embora (OCPAV, II, pp. 397-398).

E a tragédia vai adquirindo volume em seus sermões, ao tratar dos problemas na Missão Maranhense. Neste fragmento acima é perceptível o lamento ao final, quando coloca diante do homem comum, que não segue os preceitos cristãos, tal como apresentados pelo pregador jesuíta, que se encontrar algo mais valioso que o próprio Deus, que siga o caminho e venda a alma ao Diabo. Porém, o simples ato de avaliar algo como maior que o próprio Deus já indica tratar-se de alguém indigno da bondade divina.

No entendimento de Vieira, o brasileiro, ao expulsar os jesuítas, admitiria a possibilidade de se viver nesta condição, neste interminável paradoxo, promovendo o convívio de elementos completamente distintos, e supostamente inconciliáveis. É a

¹¹⁷ Bem como pode ser visto no *Sermão da Quinta Dominga da Quaresma*, pregado na Catedral de Lisboa, no ano de 1651: “Esta é a verdade que trago para pregar hoje. Se vos parecer nova, será por ignorada, ou mal advertida; se amargosa ou de pouco gosto, esse é o sabor da verdade [...]” (OCPAV, IV, p. 128).

lusofonia de Vieira quem expressa o *sentimento trágico da vida*, a desolação humana, desejando a sua existência entre esses colonos, de modo a se fazer presente em seu comportamento, no dia a dia colonial, moldando uma espécie de mundo de culpa, de pesar. Mas, Vieira se desola ao ver a sua impossibilidade. A expulsão dos jesuítas por parte dos colonos, ocorrida em 1661, atesta a inexistência desse sentimento trágico na colônia portuguesa, pintando com novas cores a constituição do sujeito no Novo Mundo lusitano. É um novo que está diante de Vieira, para o qual não existe, nas mesmas proporções, a capacidade de avaliar a alma, de pesá-la frente ao mundo, tal como enunciado no sermão citado anteriormente. Esse novo homem veria com indiferença o peso da alma e do mundo – e até mesmo da vida, que o diga os escravos que permaneceram cativos mesmo após a demonstração de humanidade neles, consoante visto anteriormente.

A condição do brasileiro, adaptado ao paradoxo, à vida com o inconciliável, fruto da constante manifestação do desejo, puro sentimento, faz com que cresça no jesuíta a preocupação com o seu fim. O Brasil se afigura, então, como uma vida dramática. Frente a ela, resta apenas a tristeza pelo destino assinalado no horizonte da tradição lusíada, qual seja, a condenação.

Assim, o sentimento trágico da vida, que rege a alma ibérica em sua busca da pela imortalidade, floresce em Vieira na forma dessa preocupação em relação ao brasileiro, adquirindo a feição de tristeza. Tem-se, então, a consciência quanto à impossibilidade de o brasileiro salvar-se na memória de Deus.

Se Cristo não suara sangue no Horto, havia de derramar mais sangue no Calvário, porque havia de derramar o sangue que derramou, e mais o que tinha suado. Se no requerimento se esgotarem as veias, a quem há de ficar sangue para a batalha? Nem fica sangue, nem fica frio, nem fica gosto, nem fica vontade: tudo aqui se perde. Começou Cristo a orar ou a requerer no Horto, e começou juntamente a quê? A enfastiar-se, a temer, a entristecer-se: *Coepit pavere, et taedere, constrictari, et maestus esse* (Mc. 14,33; Mt. 26,37). O mesmo acontece na corte ao mais valoroso capitão, ao mais brioso soldado. Vai um soldado servir na guerra, e leva três coisas: leva vontade, leva ânimo, leva alegria. Torna da guerra a requerer, e todas essas três coisas se lhe trocam. A vontade troca-se em fastio: *taedere*; o ânimo troca-se em temor: *pavere*, a alegria troca-se em tristeza: *et maestus esse*. E que tem a culpa de toda esta mudança tão danosa ao bem público? As dilações, as suspensões, as irresoluções, o hoje, o amanhã, o outro dia, o nunca dos vossos quandos¹¹⁸ (OCPAV, III, pp. 214-215).

¹¹⁸ *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma*, Capela Real, Lisboa, 1655.

É daqui que se pode tirar o entendimento da sociedade brasileira, o seu convívio com elementos absurdamente paradoxais, pela sua condição ao *rés do chão*, que faz com que os sermões de Vieira sejam indicativos não somente da reflexão de seu autor no momento de sua formulação, mas, fundamentalmente, do que se passa na sociedade brasileira como um todo ao longo do período colonial, funcionando, então, como uma espécie de espelho dessa sociedade. Algo semelhante foi feito por João Adolfo Hansen, ao estudar a obra de Gregório de Matos¹¹⁹ (HANSEN, 2004). A partir disso, consegue-se falar em um pensamento social brasileiro e, sobretudo, distinguir o Brasil Colonial de uma Ibéria no Brasil. A fundação do Brasil, da sociedade brasileira, localiza-se muito antes de 1808, qual seja, da vinda da família Real.

Enfim, pensando no caso da tradição católica, o *sentimento trágico da vida* é uma consciência quanto à vida e à alma. É justamente por ter consciência que se pode falar em termos do trágico. E o mais interessante é que para Unamuno isso antecede até mesmo às ideias. Antônio Vieira viveria o sentimento trágico ao passo que os outros homens viveriam dramaticamente a tragédia, nos termos de Benjamin, pois a ideia do drama não prescreve a consciência da maneira como descrita por Unamuno¹²⁰ – e o colono brasileiro pressupõe uma singularidade ainda maior. “Não basta curar a peste, é preciso saber chorá-la” (UNAMUNO, 1996, p. 17). Ou seja, a consciência da peste e seu potencial de acabar com a vida independe da vontade, tratando-se de algo muito mais profundo, a se referir a toda uma forma de vida.

Embora o colono brasileiro possa, sim, viver a peste, não a chora. Não transforma a sua vida em um drama. Quiçá tampouco a identifique como peste, tal como seria descrito pelo iberismo unamuniano. Da maneira como é apresentado na prédica vieiriana, esse brasileiro não sofreria a angústia de sua condição, pois a admitiria como algo fundamentalmente normal. Cria, então, uma espécie de indiferença. E tal indiferença é mobilizada, quase que exclusivamente, pela sua necessidade, catalizadora dos desejos

¹¹⁹ Hansen foca na capacidade criativa de Gregório de Matos, atentando sempre para o fato de que tal criação reflete, na verdade, um engenho do autor por conseguir dialogar diretamente com o seu tempo, podendo ser encontradas, sempre, metáforas da sociedade colonial do XVII em sua obra poética. Assim, a sátira prenuncia os conflitos presentes no dia a dia dessa sociedade colonial, retratando personagens diversos como o clero, o fidalgo, o letrado, o burguês, o político, sempre de forma caricatural. E o mais interessante de tudo isso é que Hansen consegue provar, através de Gregório, como a sociedade colonial é muito mais complexa do que se poderia pensar, havendo, entre tais conflitos, uma gigantesca teia de relações sociais (HANSEN, 2004).

¹²⁰ Daqui, a partir do trágico, torna-se evidente a existência de três tipos de barrocos completamente distintos: o protestante, definido por Benjamin; o ibérico, por Unamuno; e o brasileiro, por Barboza Filho.

humanos. E, como foi visto, a sua sociabilidade é algo patente, não se torna difícil imaginar como tal indiferença encontrar-se-ia propagada na sociedade em formação, como princípio de sua constituição.

O brasileiro, enfim, segundo Vieira, não sofre com a barroca angústia, mesmo estando diante de um indeterminismo quanto ao formato que será adotado pelo seu próprio mundo, sua forma de pensar. Como pode ser visto através do sermão vieiriano, esse colono, o brasileiro em gestação, vive com a contradição sem qualquer problema – torna-se aqui a assinalar a questão da escravização do nativo. Isso pode ser um processo gerador de uma energia de vida completamente distinta daquela evidente nas duas outras concepções do Barroco, referenciadas em Benjamin e na versão ibérica, aqui apresentadas. Da mesma maneira, pode ser um ponto de partida para o entendimento de uma tradição brasileira, segundo os moldes definidos por John Pocock (POCOCK, 2003). E os sermões de Vieira são interessantes por demonstrarem exatamente onde esta contradição existe de maneira tão precisa. Diante do jesuíta, o brasileiro permite a si mesmo viver esta contradição, harmonizando os elementos mais díspares para a formação de sua sociedade – aparentemente, não combinando nada com nada, ou, pelo menos, criando novas formas de combinação. Uma outra lógica que não a racional, ocidental, moderna, é o que o rege neste mundo, consolidando as bases para a construção de seu próprio orbe, completamente singular e original em sua formação¹²¹.

Olhar para Benjamin e Unamuno contribui para observar o poder de criação de um povo que não tem qualquer outro referencial imediato de análise. Se o povo alemão de Benjamin, e o povo ibérico de Unamuno, requisitavam em determinado momento suas respectivas histórias, de modo a reconstruir e resgatar o sentido para a constituição de sua vida, de sua tradição, a avaliação de um peso semelhante, na formação de um povo que não tem uma história, uma tradição, tal como a ibérica ou alemã, torna-se um estudo interessante a partir do momento em que se questiona sobre quais seriam os seus referenciais.

Como já mencionado, sustenta-se que não há referencial de tradição para uma análise do Brasil do século XVII – sua tradição pode assumir formas outras, não significando que ela não exista. E, neste caso, o que poderia significar um desafio, na

¹²¹ Rubem Barboza Filho aposta em uma investigação sobre essa possível tradição brasileira através de uma reflexão a partir da filosofia da linguagem. Logo, em sua tese, a compreensão de uma tradição brasileira passaria pela consideração da chamada linguagem dos afetos, distinta da linguagem dos interesses e da linguagem da razão (BARBOZA FILHO, 2008; BARBOZA FILHO, 2015a).

forma de impedimento, representa a possibilidade de se compreender uma nova sociedade, pois, uma vez composta de seres humanos, liberaria energia semelhante àquela do *sentimento trágico da vida* para a constituição do sentido de sua própria vida, construindo uma cosmologia¹²². E investigar Antônio Vieira, neste caso, permite o confronto entre a forma ibérica, do colonizador, com a forma particular, do colonizado.

Os lamentos de Vieira evidentes nos sermões proferidos no Brasil sinalizam exatamente para esta perspectiva singular da constituição da sociedade colonial brasileira, uma verdadeira negação do seu barroco projeto messiânico, a desvendar progressivamente esse sentimento trágico que resgata uma tradição anterior. Essa sociedade brasileira não teria a sua origem marcada pelo conflito de contestação à sua tradição, gerando a mencionada unidade na forma de vida ibérica, como descrito por Unamuno. O conflito, a contradição existente no interior dessa sociedade brasileira em formação, advém da afirmação de sua própria identidade, diante da busca pela necessidade. Aí, sim, pode-se falar, a partir dos sermões do célebre jesuíta, que tal identidade é fundamentada nesta contradição, na conciliação do inconciliável, muito distante do mais *alto céu*, ocorrida ao *rés do chão*.

¹²² A festa de Ouro Preto, mencionada no princípio deste capítulo, demonstra isso muito bem se se pensar na capacidade criativa do homem comum, possível de construir um sentido exatamente naquele momento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Lezama Lima, *el conocimiento físico* não quer dizer redução do mundo à ordem conhecida da natureza. Ou seja, a natureza não se revela de forma absoluta por meio do conhecimento, havendo, portanto, muito mais a ser desvendado. De fato, o autor cubano está chamando a atenção para a razão humana, incapaz de compreender a natureza de maneira completa, tal como admitido pelo conhecimento ocidental moderno, coroado com o Iluminismo. Muito há que se revelar, exigindo, portanto, elementos outros como suficientes para o acesso às informações que se recusam fazer visíveis à razão comum.

A afirmativa de Lezama Lima, presente em seu texto *La expresión americana* (LEZAMA LIMA, 1977), se apresenta como forma de falar que, diante de uma constituição barroca, como a íbero-americana, persevera a natureza como soberana, como a única entidade capaz de organizar este mundo. Daí o maravilhoso ser necessariamente identificado com o incrível – não somente com o belo –, pois se manifesta a partir de formas alternativas à clássica razão ocidental. Há muito o que ser dito dessa América, desse Novo Mundo. Para autores, como o cubano, o conceito de Barroco configura-se como alternativa para o acesso a esse conhecimento, tentando atingir uma compreensão mínima deste mundo.

Incutir uma dúvida quanto ao conhecimento físico e sua capacidade de esgotamento dos mistérios da natureza americana, representa, na verdade, um respeito quanto ao mundo existente nas Américas antes mesmo da conquista europeia e do impacto civilizacional que viria a acarretar. Seria uma maneira de ressaltar formas de vida alternativas, tomadas como especialmente estranhas, bem como formas de conhecimento outras. O dinamismo do mundo se faz evidente e isso se torna ainda mais contrastante quando se toma como referência o radicalismo da razão iluminista visível no Romantismo e a busca do encontro do homem com a natureza.

No racionalismo romântico, por exemplo, o mistério estaria na razão, não na natureza. Seria a razão a entidade absolutamente complexa e, portanto, digna de ser perscrutável. É ela quem deveria ser investigada pela dúvida pirrônica, em busca da essência humana. Essência esta que se encontraria na natureza que, portanto, pelo menos desde a revolução proporcionada pelo racionalismo kantiano, revelaria um mundo perfeito, por meio da validação de uma razão igualmente pura.

Logo, aceder à pureza da razão, para o indivíduo romântico, representa aceder à pureza da natureza e da essência humana. Eis que o ser humano se faz absoluto por meio da atividade sumamente reflexiva, particularidade sua, o seu grande diferencial frente ao mundo, frente à natureza. Esta, dominada em nome de sua felicidade – justamente por essa razão perscrutadora – seria apenas objeto, como algo presente ali, sempre ali, eternamente disponível ao indivíduo, à sua vontade de refletir – novamente, o arbítrio.

O mundo íbero-americano se afigura como algo novo. Ao atentar para ele, o indivíduo ocidental moderno, detentor dessa razão última, supostamente dominaria toda a natureza encontrada diante dele – tida, também como manda a sua tradição, como algo disponível, pronto para ser usado. Lezama Lima, quando versa sobre a impossibilidade de redução do mundo à ordem conhecida, reivindica a originalidade de sua natureza, outrora tida como indômita pelos primeiros desbravadores transoceânicos, agora reveladora de um compêndio de maravilhas inexplicáveis, pois são inalcançáveis pelas formas de reflexão até então conhecidas. Ou seja, o mundo americano tem a sua própria lógica, desafiadora da razão humana.

Como foi visto no presente estudo, Vieira viveu no Brasil como missionário, isto é, como portador de uma verdade distante do mundo americano, cunhada em uma realidade completamente diferente que, naquele instante, se afigurava como um imenso sofrimento de um povo outrora tido como grandioso. Antônio Vieira, com suas palavras, com sua pregação, carrega o cetro do catolicismo trazendo atrás de si o Portugal Restaurado. E, com ele, tenta colonizar o Brasil, no esforço de construir uma continuação do reino que, certamente – conforme seu entendimento, visível em suas interpretações das Escrituras, nos sinais mandados pelo próprio Criador – conduzirá a humanidade à salvação.

A retórica vieiriana, atenta à *thechné*, conforme os estudos sobre Aristóteles indicam, está permeada de um poder de persuasão que vai muito além da pura ideia de artifício. Isso porque, definitivamente, o sucesso da pregação de Vieira estaria diretamente ligado à capacidade de manipulação de formas de conhecimento que se encontram no interior da coletividade com a qual ele mesmo – tal como qualquer pregador – fala. Seguindo esse princípio da exigência retórica, comparando com a formação da *polis* grega, presume-se que ter-se-ia algo equivalente no interior da colônia lusitana.

Antônio Vieira, como representante da ordem jesuíta, age no mundo seguindo o princípio da Companhia de Jesus, fazendo até mesmo mais do que isso ao corresponder aos anseios lusíadas de expansão do império, tentando construir com a teológica razão do

neotomismo o mundo cristão sob a forma do projeto ibérico. E o Novo Mundo, no caso, o Maranhão, faria parte de seu intento. Através da retórica, esforça-se para conseguir o domínio da totalidade a sua frente com o propósito de afirmação da cosmologia ibérica.

A tradição ibérica está claramente delimitada na personalidade de Vieira. O sujeito das *paixões frias*, está sempre atento para pregar favoravelmente a este mundo ibérico, convencendo os seus ouvintes – e a si mesmo – da relevância daquele pedaço da Ibéria para o mundo. A perfeita arquitetura divina é evocada enquanto possibilidade, remetendo sempre ao mais *alto céu*. Barroco, tenta anular a ideia do *Deus Absconditus*, criando uma aproximação com Ele, de baixo para cima, vendo o seu mundo como um pedaço da imensa perfeição divina.

E a sua prédica está repleta de argumentos a caminharem na direção de afirmar cada vez mais o neotomismo enquanto princípio. A tradição se lhe torna algo fundamental, a orientar a sua vida. E é assim que fala no Brasil com os colonos, na certeza da afinidade destes com a tradição ibérica. Pensa estar diante de simples emigrantes portugueses que, como ele, estariam preocupados com a reconstrução da cosmologia ibérica, com sua expansão, no Novo Mundo. Engana-se.

Pouco a pouco Vieira percebe a insuficiência de sua iluminada e esperançosa prédica. Estranha a imobilidade do brasileiro, sua indiferença. Não percebe *el conocimiento físico* – para usar os termos de Lezama Lima – necessário para o entendimento deste mundo. A *thecné* mobilizada por seu discurso retórico, por mais que indique um elemento prático, é infensa diante de tamanha singularidade. Tudo é excessivamente novo e diferente, não remetendo a nada.

A sociedade maranhense mostra-se tão indômita quanto a natureza do Novo Mundo. Os artifícios alegóricos mobilizados por Vieira não tocam o homem colonial, preso a uma lógica própria, inicialmente estranha à tradição ibérica pregada por Vieira – ou, pelo menos, não a toma de maneira tão emergencial, de resgate de uma narrativa superior a conduzir à emancipação da humanidade. Portanto, se o sermão vieiriano, em um primeiro momento, representa a maior esperança para um Portugal ameaçado pelos fatos históricos – mas, seguro de seu futuro triunfo, obedecendo a uma lógica praticamente sagrada – choca-se com o muro cultural, erguido pelas necessidades mais urgentes de uma sociedade em desenvolvimento.

O destino dos indígenas é onde este conflito está mais pungente. A inserção do nativo americano em uma lógica cristã-católica compreende um projeto de colonização e de evangelização do mundo. A ação missionária, conduzida pela Igreja

Católica reformada, tem um propósito doutrinário claramente delimitado, expresso pela sua manifestação barroca, de contornos extremamente fortes. Os colonos, naquele momento, ignoram quase que por completo esse propósito, esse projeto para a humanidade, fundado em um esteio moral, objetivo, a prever o mundo como uma perfeita construção arquitetônica, derivada da razão de Deus, sumamente boa.

Os maranhenses, neste caso, são tomados como desafios pelo célebre retor jesuíta. Um desafio entre os milhares desafios enfrentados pelos cristãos, ainda mais os cristãos portugueses, de passado glorioso – tão glorioso a ponto de fazer com que as dificuldades do presente sejam praticamente incompreensíveis, como algo a anunciar um futuro espetacular. Trata-se, então, de mais uma dificuldade que, em virtude do porvir, será superada.

Mas, resta a pena e a tristeza. Os colonos, na ótica jesuíta, são portugueses. E, como portugueses, merecem o melhor. Contudo, o caminho seguido por eles será justamente o das agruras do pecado, resultando na inevitável condenação, enquanto observam seus irmãos lusitanos rumo à glória e salvação. A condenação de portugueses, desta forma, representa a falha e o que poderia ser o questionamento, a partir de dentro, à toda forma ibérica de compreensão do mundo como essa perfeita arquitetura divina.

De certa forma, olhar para os sermões de Vieira funciona como uma espécie de hermenêutica que, ao mesmo tempo, é capaz de denunciar os sentimentos do próprio emissor do discurso, tal como de seu público, os brasileiros em formação, alvo de seus sermões. Vieira, como retórico, é sensível aos acontecimentos do meio colonial. Os seus sermões são, em muitíssimos casos, espelho do que se passa com seus ouvintes, ele fala o tempo inteiro tentando transmitir mensagens codificadas pelo princípio neotomista e tende a responder à reação dos ouvintes seguindo esses mesmos códigos neotomistas. Por isso o esforço em compreender o que se passa na cabeça de Vieira. E, assim, reelaborar o seu posicionamento em relação à colônia, sem, contudo, abandonar os mais elementares princípios ibéricos e sua proposta messiânica.

Uma das conclusões a que se pode chegar através deste estudo é a de que, pensando em termos de discurso, os colonos acederiam através da alegoria – *el conocimiento físico* – às formas de conhecimento sobre o mundo. Isto é, a elaboração de preceitos conceituais apenas é possível por meio da alegoria. Vieira, como grande retor, sabe disso. O problema é que a alegoria exige a manipulação de preceitos que sejam comuns ao público da retórica. Sem êxito neste sentido, Antônio Vieira não logra a

eficácia persuasiva. Portanto, o significado do *objeto inteligível*, processado na mente, é completamente distinto do peso deste mesmo objeto na tradição ibérica.

Resumindo, por suas próprias características, tal como aqui enunciado, o Brasil do século XVII mostra-se distante do Portugal unido de Vieira. Por sua vez, o retor, seguindo os princípios de uma razão teológica afim ao neotomismo, mostra-se, à medida em que prega, reticente quanto à possibilidade de se erguer uma tradição ibérica nesta parte da América. Pensando no neotomismo enquanto um projeto moderno, nos termos de Francisco Vitoria, o Brasil afigura-se como obstáculo à sua implantação. Daí a inicial indignação e, em seguida, resignação e tristeza de Vieira em sua experiência missionária.

Se o neotomismo, consoante formulado pela Escola de Salamanca, detém um teor fortemente pragmático, de resposta aos questionamentos de seu tempo, em Vieira, este neotomismo tem contornos de messianismo, de apresentação de um futuro inevitável, do qual a humanidade não pode surgir. Destarte o viés pouco filosófico da obra vieiriana, o seu teor profético deve ser considerado na esteira dessa apropriação do neotomismo, do contraste dessa doutrina com as dificuldades encontradas por ele e, em seu entendimento, por todo o Portugal na realização da ideia da aproximação do sacramento aos homens, isto é, da efetivação do princípio objetivo de proximidade de Deus com a humanidade.

A certeza quanto à presença de Deus no mundo, em Vieira, em nenhum momento é arranhada. Pelo contrário, a despeito das dificuldades enfrentadas, ela se reforça, afirmando cada vez mais a impossibilidade de entendimento deste mundo sem a presença divina, sem que seja considerado como um pedaço da perfeição do paraíso, corroído pela imperfeição do homem. Mesmo no momento de maior contestação, Vieira assegura a presença de Deus neste mundo, dando retoricamente mostras disso.

As alegorias, portanto, não seriam mais apenas artifícios. Seriam a demonstração desse dado divino, da reprodução dessa perfeição ferida pelo indevido comportamento humano. Enquanto representações dessa objetividade moral, o conteúdo alegórico dos sermões progressivamente vai indicando o temperamento de seu retor, que, de um otimismo, cai em completo pessimismo quanto à possibilidade de salvação dos colonos – súditos da Coroa Portuguesa.

É interessante, neste caso, como através do sermonário de Vieira torna-se possível observar uma complexidade na formação social da colônia. Os próprios sermões, à medida em que são elaborados, contêm estímulos aos ouvintes, bem como respostas do orador a situações vividas por ele junto à população colonial. Neste caso, a desobediência

dos brasileiros requisita a atenção do pesquisador por insinuar essa rejeição ao projeto ibérico, preenchendo o seu universo com uma outra forma de reflexão e ação exigida.

Por sua vez, cabe destacar como o raciocínio de Vieira, e toda a resposta dada aos colonos, é processado segundo a reflexão neotomista. A sua segurança quanto ao projeto lusófono não sofre abalo. Apenas, no presente caso, tem-se a certeza de que a sociedade colonial não encontrará a salvação. E, então, sofre por isso. Seu lamento, naturalmente, enquanto homem dotado de um ibérico *sentimento trágico da vida*, vem na forma de palavras, de sermão.

A tristeza de Vieira é fruto de sua razão ao perceber a impotência cristã ante à possibilidade de salvação do brasileiro do Maranhão da década de 1650. Em seu lamento encontra-se a visão de um triste destino para este pedaço do Reino de Portugal, tendo em a aparente condenação da colônia. No Brasil – e em decorrência dele – Vieira se faz mais barroco do que nunca, pois constrói em sua argumentação o cruel fim para a colônia, condenada já em vida. Enfim, resumidamente, a tristeza do inaciano é fruto de uma reflexão, de uma razão neotomista, estimulada pelo Brasil que se lhe afigura adiante.

A insistente vida ao rés do chão, assinalando a indiferença ao mais alto céu, mobiliza a visão do futuro no célebre retor. E como foi visto, para ele, o futuro é algo muito familiar, se assemelhando a um passado próximo, conhecido pelo coeficiente lógico da filosofia neotomista. E é por ter tanta lógica que pode ser tomado como certo. Assim, para Vieira, o brasileiro já nasce condenado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINI, Nilo. *Ética e evangelização: a dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Vozes, Petrópolis, 1993.
- ALDEN, Daril. *The Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford University Press, Stanford, 1996.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Renacimiento y Barroco I – De Giotto a Leonardo da Vinci*. Alral Ediciones, Madrid, 1996a.
- _____. *Renacimiento y Barroco II – De Miguel Ángel a Tiépolo*. Alral Ediciones, Madrid, 1996b.
- _____. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2004.
- ARISTÓTELES. *Obra completa* (volume 1). Gredos, D. L., Madrid, 2011a.
- _____. *Obra completa* (volume 2). Gredos, D. L., Madrid, 2011b.
- AULLÓN HARO, Pedro. *Barroco*. Editorial Verbum, Madrid, 2004.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Secult, Belém, 1999.
- _____. *História do Padre Antonio Vieira* (2 volumes). Alameda, São Paulo, 2008.
- AZZI, Riolando. A teologia no Brasil: considerações históricas. In: *História da Teologia na América Latina*. São Paulo, Paulinas/CEHILA, 1981, pp. 21-43.
- AZZI, Riolando. A cristandade colonial: mito e ideologia. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – primeira época*. Tomo II/1. Paulinas, São Paulo, Vozes, Petrópolis, 1983.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. Vozes, Petrópolis, 1987.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício – iberismo e barroco na formação americana*. Ed. UFMG, Belo Horizonte; IUPERJ, Rio de Janeiro, 2000.
- _____. Sentimento de democracia. *Lua Nova*, nº 59, 2003, pp. 5-50.
- _____. As linguagens da democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2008, vol. 23, nº 67, pp. 15-37.
- _____. A modernização brasileira e o nosso pensamento político. *Perspectivas*, São Paulo, v. 37, 2010, pp. 15-63.

_____. A tradição perdida – Morse, Carpeaux e o Barroco. In: DOMINGUES, Beatriz Helena; BLASENHEIM, Peter (org.). *O código Morse: ensaios sobre Richard Morse*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010b, pp. 207-240.

_____. Brazil and the languages of modernity. In: COLOM GONZÁLEZ, Francisco; RIVERA, Ángel (Org.). *The traditions of liberty in the Atlantic World. Origins, ideas and practices*. Brill, Leiden, Holanda, Boston, EUA, 2015a.

_____. *Ouro Preto: a representação urbana e arquitetônica da linguagem dos afetos* (manuscrito), 2015b.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Presença, Lisboa, 1985.

BARROS, André de. *Vida do apostólico padre Antônio Vieira*. Eurobrás, São Paulo, 2008.

BASTIT, Michel. *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas a Suárez*. Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

BENEYTO, José María; VACA, Carmen Román. *New perspectives on Francisco de Vitoria – does international law lie at the heart of the origin of the modern world?* Ediciones CEU, Madrid, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Textos escolhidos*. Abril Cultural, São Paulo, 1980.

_____. *A origem do drama barroco alemão*. Brasiliense, São Paulo, 1984.

_____. *A origem do drama trágico alemão*. Autêntica, Belo Horizonte, 2011.

_____. *El origen del Trauerspiel alemán*. Abada Editores, Madrid, 2012.

BEOZZO, José Oscar. *Evangelização e V Centenário: passado e futuro na Igreja da América Latina*. Vozes, Petrópolis, 1991.

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira – profecia e polêmica*. EdUERJ, Rio de Janeiro, 2002.

BIDEGÁIN, Ana Maria. *História dos cristãos na América Latina* (tomo 1). Vozes, Petrópolis, 1993.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

BORGES, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1960.

BORSÒ, Vittoria. Del barroco colonial al neobarroco. In: HARO, Pedro Aullón de. *Barroco*. Serie Teoría/Crítica, Editorial Verbum, Madrid, 2004. pp. 1003-1060.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- _____. Antônio Vieira, profeta e missionário – Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição I. *Estudos avançados*, 22 (64), 2008.
- _____. Antônio Vieira, profeta e missionário – Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição II. *Estudos avançados*, 23 (65), 2009.
- _____. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. *Essencial Padre Antônio Vieira*. Penguin Classics Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- _____. *História concisa da literatura brasileira*. Cultrix, São Paulo, 2012.
- BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. Edições 70, Lisboa, s/d.
- BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1969.
- BRAIDER, Christopher. *Baroque Self-Invention and Historical Truth*. Ashgate, Vermont, 2004.
- BUCI-GLUCKSMANN, Cristinne. *La folie du voir: une esthétique du virtuel*. Galilée, Paris, 2002.
- CALAFATE, Pedro. Ética, política e Razão de Estado em Antônio Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (3), 1997, pp. 375-392.
- CAMPOS, Haroldo de. Barroco literário brasileiro. In: HARO, Pedro Aullón de. *Barroco*. Serie Teoría/Crítica, Editorial Verbum, Madrid, 2004. pp. 1109-1116.
- CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira – momentos decisivos 1750-1880*. Ouro sobre azul, Rio de Janeiro, 2006.
- CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Hispano-Americanas, Paris, 1960.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte; EDUSP, São Paulo, 1980.
- CARDIM, Pedro. Entradas solenes: rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa* (volume 1). São Paulo, Hucitec: EDUSP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, pp. 95-124.
- CARDOZO, Alírio. *Sacras intrigas: conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)*. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. III, nº 1, 2008, pp. 11-38.

CARDOSO, Alírio. *Uma nova província para o império: conquista e problemas de fronteira no Maranhão na época de Felipe II (1598-1621)*. Tese de doutorado, Universidade de Salamanca, Espanha, 2010.

CARPENTIER, Alejo. *La consagración de la Primavera*. Siglo XXI Editores S. S., Madrid, 1979.

CASAS, Bartolomeu de las. *O paraíso destruído – a sangrenta história da conquista da América Latina*. L&PM, Porto Alegre, 2007.

CASTELLI, Patricia. *La estética del Renacimiento*. La balsa de la Medusa, Madrid, 2011.

CASTELNEAU-L'ESTOILE. *Operários de uma vinha estéril – Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620*. EDUSC, Bauru, 2006.

CASTILLA URBANO, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e índio americano*. Anthropos, Barcelona, 1992.

_____. *El concepto de “estado de naturaleza” en la escolástica española de los Siglos XVI y XVII*. Anuario de Filosofía del Derecho XII, Madrid, 1995, pp. 425-445.

CHECA CREMADES, Fernando. *El Barroco*. Itsmo, Madrid, 1982.

COHEN, Thomas. *The fire of tongues – Antonio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford University Press, Stanford, California, 1998.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2010.

COSENTINO, Francisco Carlos. *Governadores gerais do Estado do Brasil (séculos XVI-XVII): ofício, regimentos, governação e trajetórias*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2009.

D'ORS, Eugenio. *O barroco*. Vega, Lisboa, s/d.

_____. *Barroco*. Arrabales de lo Barroco. Revisión del Barroco. In: HARO, Pedro Aullón de. *Barroco*. Serie Teoría/Crítica, Editorial Verbum, Madrid, 2004. pp. 95-112.

DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. Brasiliense, São Paulo, 2000.

DELEUZE, Gilles. *A dobra – Leibniz e o barroco*. Papyrus Editora, Campinas, SP, 1991b.

DERISI, Octavio Nicolas. *La doctrina de la inteligência de Aristoteles a S. Tomás*. (Editora não especificada) Buenos Aires, 1945.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição – A modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*. COPPE/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

DOMINGUES, Thereza. *O múltiplo Vieira – estudo dos sermões indigenistas*. Annablume, São Paulo, 2001.

ECO, Umberto. *Obra aberta*. Perspectiva, São Paulo, 1976.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Martins Fontes, São Paulo, 2010.

ELLIOT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*, volume I: América Latina colonial. Editora Universidade de São Paulo, São Paulo; Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética* (livro II). Abril Cultural, São Paulo, 1973.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder – formação do patronato político brasileiro* (2 volumes). Editora Globo, São Paulo, 1997.

FERRARI, Sônia Campaner Miguel. *Dialética e filologia em Walter Benjamin*. Tese de doutorado Unicamp. Campinas, 2000.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Hucitec, São Paulo, 1997.

FLOR, Fernando R. de la. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

_____. *Lo Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra, Madrid, 2002.

_____. *Pasiones frías: secreto y disimulación em el barroco hispano*. Marcial Pons, Madrid, 2005.

_____. *Mundo simbólico: poética, política y teúrgia em el Barroco hispano*. Ediciones Akal, Madrid, 2012.

_____. *En las fronteras del “planeta católico”*. Anales del instituto de investigaciones de estéticas, vol. XXXVII, num. 106, 2015 (no prelo).

FOLGADO, Avelino. *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo*. Estudio especial em los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. Anuario Jurídico Escorialense, San Lorenzo de El Escorial, 1960.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Global Editora, São Paulo, 2006.

FUETSCHER, Lorenz. *Acto y potencia – debate crítico-sistemático con el Neotomismo*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1948.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. Editora 34, São Paulo, 2008.

GENETTE, Gérard. *Rhétorique restreinte. Communications*, 16, Paris, Seuil, 1970.

GIACON, Carlo. *La Seconda Scolastica*. Milão, 1946.

GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Desclee, Buenos Aires, 1951.

GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. Castalia, D. L., Madrid, 1981.

GUILLEMOU, Allain. *Los jesuítas*. Oikos-tau ediciones, Barcelona, 1970.

GUZMÁN BRITO, Alejandro. *El Derecho como facultad em la Neoescolástica española del siglo XVI*. Iustel, Madrid, 2009.

HANSEN, João Adolfo. *Estilo do céu, xadrez das palavras. Discurso*, n. 9, 1978, pp. 173-192.

_____. *Retórica da agudeza. Letras Clássicas*, n. 4, 2000, pp. 317-342.

_____. *A sátira e o engenho – Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. Atelie Editorial, São Paulo, 2004.

_____. *Alegoria, construção e interpretação da metáfora*. Hedra, São Paulo; Editora Unicamp, Campinas, 2006.

_____. *Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica”*. *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, jul/dez 2011, pp. 25-62

HATZFELD, Helmut. *Estudos sobre o Barroco*. Perspectiva, São Paulo, 2002.

HEMMING, John. *Os índios do Brasil em 1500*. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*, volume I: América Latina colonial. Editora Universidade de São Paulo, São Paulo; Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2012.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

HESPANHA, Antonio Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político: Portugal, século XVII*. Livraria Alamedina, Coimbra, 1994.

_____. *Luís de Molina e a escravização dos negros. Análise social*, vol. XXXV (157), 2001, pp. 937-960.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Abril Cultural, São Paulo, 1974.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. Las Casas ou Sepúlveda? O futuro da Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 30 (120), 1970, pp. 850-870.

HOORNAERT, Eduardo *et alli*. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – primeira época*. Tomo II/1. Paulinas, São Paulo, Vozes, Petrópolis, 1983.

_____. *História da Igreja no Brasil – primeira época, período colonial*. Vozes, Petrópolis, 2008.

JANCSO, István; KANTOR, Iris. Falando de festas. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa* (volume 1). São Paulo, Hucitec: EDUSP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

JARAUTA, Francisco. La experiência barroca. In *Cuadernos del círculo, Barroco y neobarroco*, v. 1, nº 2, 1990. pp. 69-74.

JOHNSON, H. B. A colonização portuguesa no Brasil, 1500-1580. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*, volume I: América Latina colonial. Editora Universidade de São Paulo, São Paulo; Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2012.

KANTOR, Iris. Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada. In: JANCSO, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa* (volume 1). São Paulo, Hucitec: EDUSP: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, pp. 167-180.

KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos cuerpos del rey: um estudio de teologia política medieval*. Alianza, D.L, Madrid, 1985.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (volume 2). Portugália/Civilização Brasileira, Lisboa/Rio de Janeiro, 1938.

_____. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal): 1549-1760*. Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965.

LEZAMAN LIMA, José. La expresión americana. In: LEZAMA LIMA, José. *Obras completas*, tomo 2. Editora Aguilar, México, 1977, pp. 302-333.

LIMA, Luís Felipe Silvério. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas*. Humanitas, USP, São Paulo, 2004.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. S. J. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.

LUTERO, Martinho. Como lidar com Moisés. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas* (vol. 2). Sinodal, São Leopoldo, 2008.

- MACHADO, Lourival Gomes. *Barroco mineiro*. Perspectiva, São Paulo, 2003.
- MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2009.
- MARTINS, Oliveira. *Portugal contemporâneo* (volume 1). Guimarães, Lisboa, 1976.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe – escritos políticos*. Nova Cultural, São Paulo, 1999.
- MAURO, Frédéric. Portugal e o Brasil: a estrutura política e econômica do Império, 1580-1750. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*, volume I: América Latina colonial. Editora Universidade de São Paulo, São Paulo; Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2012.
- MEINECKE, Friedrich. *La idea de razón de estado en la edad moderna*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980.
- MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Editorial Caminho, Lisboa, 1989.
- MILLER, Rene Fullop. *Os jesuítas, seus segredos e seu poder*. Globo, Rio de Janeiro, 1946.
- MOREJÓN, Juan García. Iberismo unamuniano. *Revista de História*, nº 51, 1962, pp. 87-123.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. Companhia das Letras, São Paulo, 1989.
- MURICY, Kátia. *Alegorias da dialética – imagens e pensamento em Walter Benjamin*. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1999.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1978.
- _____. *Terrena cidade celeste: imaginação social jesuítica e Inquisição*. Atlântica Editora, São Paulo, 2003.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Livraria Itatiaia Editora, Belo Horizonte, 1988.
- _____. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. MetaLibri, São Paulo, 2006.
- O’GORMAMM, Edmondo. *La invención de America – Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1984.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

_____. *Señores de todo el mundo: ideologias del império em España, Inglaterra y Francia (em los siglos XVI, XVII e XVIII)*. Península, Barcelona, 1997.

PALACÍN, Luís. *Vieira e a visão trágica do barroco – quatro estudos sobre a consciência possível*. Hucitec, São Paulo, 1986.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Editora Unicamp, Campinas; EDUSP, São Paulo, 2008.

PERROT, Georges. *L'Éloquence politique et judiciaire à Athènes*. Hechette, Paris, 1983.

PICH, Roberto Hofmeister. *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco Vitoria (1483-1546)*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 376-401, jul./dez. 2012.

PIMENTEL, Manuel Cândido. *De Chronos a Kairós – caminhos filosóficos do padre Antônio Vieira*. Ideias & Letras, Aparecida, São Paulo, 2008.

POCOCK, John. *Linguagens do ideário político*. EDUSP, São Paulo, 2003.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. EDUSC, Bauru, ANPOCS, São Paulo, 2003.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil: 1650-1720*. Hucitec, São Paulo, 2002.

REIGL, Aloïs. *El culto moderno a los monumentos, su carácter y sus Orígenes*. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 2007.

RIBADENEYRA, Pedro de. *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli*. Maryland, 1949.

RICHARD, Pablo. A violência de Deus e o futuro do cristianismo. *Concilium*, Petrópolis, 232 (6), 1990, pp. 58-66.

ROCHA RODRIGUES, Wallace Faustino da. Antônio Vieira e Maquiavel na formação da sociedade brasileira. In: *Anais do XIII Simpósio Íbero-Americano de filosofia política*. Juiz de Fora, 2013.

_____. Vieira entre nós: uma narrativa para o sujeito brasileiro nos sermões. In: *Anais do 39º Encontro Nacional ANPOCS*. Caxambu, 2015.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. Brasiliense, São Paulo, 1984.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles – como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rocco, Rio de Janeiro, 2005.

SANCHEZ-BARRA, Mario Hernández. *Historia y literatura em Hispano-América (1492-1820) – La versión intelectual de una experiencia*. Fundación Juan March y Editorial Castilla, 1978.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do Temp(l)o – o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Editora UnB, Brasília, 1997.

_____. *O discurso engenhoso*. Perspectiva, São Paulo, 1980.

SARAIVA & LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. Porto Editora, Porto, 1967.

SARDUY, Severo. *Ensayos generales sobre el barroco*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1987.

SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos – nuevos caminos em la investigación del Barroco ibero-americano*. Vervuert, Frankfurt, Iberoamericana, Madrid, 1998.

SCHMITT, Carl. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

SCHMITZ-EMANS, Monika. La literatura alemana del Barroco. In: HARO, Pedro Aullón de. *Barroco*. Serie Teoría/Crítica, Editorial Verbum, Madrid, 2004. pp. 777-846.

SILVA, João Amândio Martins da. *O pensamento político e social do frei Francisco de Vitoria*. Edições da APPACDM Distrital de Braga, Braga, 1994.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil Colonial*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1998.

SILVA, Gilberto da. *Encontro de Mundos – o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões do Padre Antônio Vieira*. ULBRA, Canoas, 2006.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

SUÁREZ, Francisco. *De Legibus* (8 volumes). Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Actitudes proposicionales y conocimiento sensible en Tomás de Aquino. *Revista española de filosofía medieval*, n. 4, 1997, pp. 87-102.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Espírito y inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 15, 1998, pp. 181-210.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Esclavitud, libertad y derecho: discusiones a partir de la Colonia (1550-1630). *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 19, 2000.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Esclavitud y libertad en el debate filosófico de 1550-1630. *Concepciones de la conquista*, 2001, p. 2001.137-155.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Filosofía política de la Conquista y la Colonia. *Estudios de Filosofía Política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia–Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 103-122.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. *Ius est idem quod dominium*: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la Conquista de América. *Veritas (Porto Alegre)*, 2009, vol. 54, no 3.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Rights and dominium. In: AICHELE, Alexander, KAUFMANN, Mathias. *A companion to Luis de Molina*. Europe, History and Culture E-Books Online, 2013. pp. 123-153.

THEODORO, Janice. *América barroca – temas e variações*. Edusp, São Paulo, 1992.

_____. O barroco como conceito. In: SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos – nuevos caminos en la investigación del Barroco ibero-americano*. Vervuert, Frankfurt, Iberoamericana, Madrid, 1998, pp. 285-320.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. Loyola, São Paulo, 1982.

TODOROV, Tzvetán. Splendeur et misère de la rhétorique. In: *Théories du symbole*. Seuil, Paris, 1977, pp. 59-83.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América – a questão do outro*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

TROYAN, Scott D. *Textual decorum – A rhetoric of attitudes in Medieval Literature*. Garland Publishing Inc., New York, London, 1994.

TUCK, Richard. *Natural rights theories*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira*. Série Perfis Brasileiros. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.

VALADÉS, Diego. *Retórica Cristiana*. Ediciones Palomera, México, 1989.

VERÍSSIMO, Nelson. A questão da liberdade dos índios do Estado do Maranhão no Pensamento do Padre Antônio Vieira. *Revista Istenha*, nº 27, Funchal, 2000, pp. 162-181.

VIEIRA, Antonio. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio Azevedo. Imprensa da Universidade, Coimbra, 1926.

_____. *Sermões*. Lello & Irmão, Aillaud & Lellos, Porto/Lisboa, 1951 (15 volumes).

_____. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* (volume 1). Progresso, Salvador, 1957.

- _____. *Clavis Prophetarum*. Biblioteca Nacional, Lisboa, 2000.
- _____. *Sermões* (tomo 2). Organização de Alcir Pécora. Hedra, São Paulo, 2001b.
- _____. *Escritos Históricos e Políticos*. Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. Hedra, São Paulo, 2003.
- _____. *História do futuro*. Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- _____. *Sermões* (12 volumes). Edições Loyola, São Paulo, 2008.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. Gracián en el paisaje filosófico alemán – una lectura desde Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg. In: HARO, Pedro Aullón de. *Barroco*. Serie Teoría/Crítica, Editorial Verbum, Madrid, 2004, pp. 697-718.
- VILLEY, M., Les origines de la notion de droit subjectif. In: VILLEY, Michel. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Dalloz, Paris, 1962, pp. 238 - 240
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones Teológicas*. Librería Religiosa Hernández, Madrid, 1917.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2008.
- WEISBACH, Werner. *El barroco – arte de la Contrarreforma*. Espasa Calpe, Madrid, 1942.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Renascença e barroco*. Perspectiva, São Paulo, 1989.

ANEXO

Cronologia de Antônio Vieira¹²³

- 1608:** nasce em Lisboa, numa segunda-feira, 6 de fevereiro, primogênito dos seis filhos de Cristóvão Vieira Ravasco e Maria de Azevedo;
- 1614:** partida para a Bahia com a família;
- 1623:** entra para o noviciado da Companhia de Jesus;
- 1624:** a esquadra holandesa de Jacob Willekens conquista a Cidade da Bahia;
- 1625:** emite votos do primeiro biênio, após o noviciado; expulsão dos holandeses;
- 1626:** redige em latim a “Carta Ânua ao Geral dos Jesuítas”, em Roma, dando conta dos acontecimentos dos dois últimos anos; transfere-se para o Colégio dos jesuítas de Olinda, onde é encarregado de ministrar aulas de Retórica;
- 1629:** volta à Bahia, para complementação dos estudos de filosofia e teologia;
- 1634:** recebe ordens sacerdotais;
- 1635:** encarregado da cadeira de Teologia do Colégio;
- 1640:** aclamação de D. João IV e fim do período da Monarquia Dual;
- 1641:** partida de Vieira para Lisboa em companhia de D. Fernando de Mascarenhas, filho do vice-rei do Brasil, a fim de jurar obediência ao novo rei português; recebido por D. João IV em 30 de abril;
- 1642:** prega o primeiro sermão em Portugal (Bons Anos, em 1º de janeiro);
- 1643:** redige a “Proposta” a D. João IV em que analisa o “miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores”;
- 1643-1644:** nomeado Pregador Régio; segundo João Lúcio de Azevedo, é também o ano em que faz a profissão solene dos quatro votos com que os jesuítas completam a sua formação;
- 1646:** início de suas missões diplomáticas: vai primeiro a Paris, para tratar de um possível casamento de D. Teodósio, primogênito do rei português, e depois a Haia, tentar a paz com os holandeses. Retorno a Lisboa; redige a “Proposta a favor da gente da nação”;
- 1647:** redige o “Parecer sobre a compra de Pernambuco aos holandeses”; vai a Paris em nova missão diplomática: encontra-se com o Cardeal Mazarino e a Regente Ana d’Áustria; vai a Haia e, com recursos levantados junto aos judeus portugueses compra a fragata “Fortuna”, mantimentos e munição;

¹²³ Dentre as inúmeras cronologias sobre Antônio Vieira, optou-se por aquela encontrada em *Sermões*, organizada por Alcir Pécora (VIEIRA, 2001b).

- 1648:** retorno a Portugal, onde redige o “Papel a favor da entrega de Pernambuco aos holandeses”, conhecido como “Papel Forte”; redige a carta ao Marquês de Niza em que dá conta de seu plano para combater o poder dos espanhóis nas Conquistas;
- 1649:** primeiras denúncias no Santo Ofício; carta do Geral para expulsar Vieira da Companhia de Jesus;
- 1650:** mais denúncias no Santo Ofício; embarque para Roma em nova missão diplomática (propor o casamento de D. Teodósio com D. Maria Teresa d’Áustria, filha do rei espanhol, e, ao mesmo tempo, incentivar os revoltosos napolitanos contra ele); redige a carta de aconselhamento ao Príncipe D. Teodósio; retorno a Lisboa;
- 1652:** partida para o Maranhão;
- 1653:** nomeado Superior das missões jesuíticas do Maranhão e Pará; entrada no rio Tocantins; morte de D. Teodósio;
- 1654:** escreve ao Padre Provincial do Brasil informando-lhe sobre as condições desastrosas em que estavam sendo realizadas as entradas e os resgates dos indígenas; partida para Lisboa em busca de medidas que assegurassem o fim do cativeiro indígena e as prerrogativas dos jesuítas na condução dos negócios dos índios no temporal e espiritual;
- 1655:** redige o “Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios”; volta ao Maranhão;
- 1656:** nova denúncia no Santo Ofício; morte de D. João IV e início do período da regência de D. Luísa de Gusmão; fim do seu período como Superior;
- 1658:** nomeado Visitador;
- 1659:** entrada pelo rio Tapajós; entrada pela ilha de Joanes (Marajó); envio do escrito profético “Esperanças de Portugal...” à Rainha D. Luísa, por meio do seu confessor, o bispo André Fernandes;
- 1660:** André Fernandes intimado a entregar o escrito no Santo Ofício; 1º parecer sobre o processo inquisitorial de Vieira favorável à sua prisão; entrada à serra de Ibiapaba;
- 1661:** revolta dos moradores do Maranhão e Pará contra os jesuítas; Vieira embarcado à força para Lisboa: João Paulo Oliva é nomeado Geral dos jesuítas;
- 1662:** Vieira redige a “Resposta aos 25 capítulos” de acusação contra ele e os jesuítas do Maranhão e Grão-Pará; D. Luísa é afastada em favor de D. Afonso VI, cujo ministro é o Conde de Castelo Melhor; Vieira é desterrado para o Porto;

- 1663:** desterro para Coimbra por solicitação do Santo Ofício; retido na casa da Companhia de Jesus, naquela cidade: proibido de retornar ao Brasil; primeiros interrogatórios no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra;
- 1665:** confisco dos rascunhos de sua defesa dos pontos censurados pelo Tribunal; redige a Petição ao Conselho Geral do Tribunal de Lisboa, denunciando a injustiça do trato a que vem sendo submetido pelo Santo Ofício coimbrão; despacho da Inquisição mandando encarcerar Vieira, o que é feito em 1º de outubro; mais denúncias contra ele;
- 1666:** entrega as duas Representações da Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício; novas denúncias e reinício dos interrogatórios; casamento de D. Afonso VI com D. Maria Francisca Isabel de Saboia;
- 1667:** no dia 23 de dezembro, proferida no Santo Ofício de Coimbra a sentença condenatória de Vieira; golpe de estado afasta D. Afonso VI e entrega a regência do reino a D. Pedro, seu irmão mais moço; Vieira é transferido para o Mosteiro do Pedroso, no Porto;
- 1668:** transferido para o noviciado da Companhia de Jesus em Lisboa; firma-se tratado de paz com a Espanha; casamento de D. Pedro com a antiga cunhada, que teve seu casamento anulado; Vieira perdoado, exceto no tocante à proibição de versar as matérias recriminadas;
- 1669:** partida para Roma, em busca de revisão de sua sentença;
- 1672:** prega possivelmente o seu primeiro sermão em italiano (S. Francisco); recebe proposta de João Paulo Oliva para sucedê-lo como Pregador do Papa e para ser Assistente de Portugal em Roma;
- 1673:** possível primeiro sermão para a Rainha Cristina da Suécia (Quinta Terça-Feira da Quaresma); nomeado pregador de Cristina;
- 1674:** breve pontifício suspendendo o Tribunal do Santo Ofício português; Vieira é chamado por D. Pedro;
- 1675:** breve pontifício absolvendo Vieira das penas passadas e isentando-o para sempre da jurisdição inquisitorial portuguesa; partida para Lisboa, com passagem de alguns dias por Florença;
- 1678:** escreve o “Memorial ao Príncipe Regente D. Pedro II”;
- 1679:** sai à luz o 1º tomo dos *Sermões*;
- 1680-1681:** participação na Junta de Conselheiros de Estado e Ultramarinos para estabelecimento de plano de administração temporal e espiritual do Maranhão;

- 1681:** partida para a Bahia; fim da suspensão dos autos de fé em Portugal; queimado em efígie por estudantes e populares de Coimbra nas festas de rua pela restauração da Inquisição;
- 1682:** carta ao Marquês de Gouveia comentando a sua queima em estátua nas comemorações de Coimbra;
- 1683:** assassinato do alcaide da cidade por mascarados; Vieira e seu irmão, Bernardo Ravasco, são acusados pelo Governador de encomendarem o crime, devido a disputas políticas; na Universidade do México, primeira tese dedicada à obra de Vieira;
- 1688:** Vieira é nomeado Visitador do Brasil e do Maranhão;
- 1689:** morte da Rainha Cristina; carta ao Conde de Ericeira, autor de *Portugal Restaurado*, dando-lhe a sua versão das embaixadas de que fora incumbido por D. João IV;
- 1691:** fim do triênio como Visitador;
- 1694:** queda da escada; manifesta o seu “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo”, contrário ao sistema de “repartimentos” de índios pretendidos pelos bandeirantes, admitido já pela maioria da Companhia de Jesus, na Bahia; privado de “voz passiva” e “ativa”; envia circular de despedida a seus amigos, datada de 31 de julho;
- 1697:** envia o 12º tomo dos *Sermões*; possivelmente a 10 de julho dita sua última carta; morre em 18 de julho, com 89 anos e cinco meses, sem chegar a ver a carta do Geral que suspendia a privação de voz passiva e ativa que sofrera; exéquias em Lisboa, na Igreja de São Roque, por iniciativa do Conde de Ericeira.