

2.

Vieira: a vida e o contexto

2.1.

Breve biografia

Escrever sobre o padre António Vieira é tarefa audaciosa, que abre múltiplos caminhos, provocando uma inquietude sem fim, um desejo latente de tentar, através das palavras, penetrar no inquietante e denso mundo da sua escrita. Em Vieira, vê-se o padre, o missionário, o político, o diplomata, o ator que, nos seus monólogos ou em diálogos por ele simulados nos sermões, incita, interpela, exorta o seu auditório.

Através da sua escrita, Vieira nos traz múltiplas idéias e imagens se misturam em uma inesperada sinfonia. Sua linguagem, rica em metáforas, analogias, paradoxos, repetições, hipérboles, nos introduz em um mundo de que Deus é o centro, Portugal, a nação eleita, e ele mesmo, o escolhido para divulgar a Palavra divina.

Nascido em Portugal no ano de 1608, aos seis anos vem para o Brasil (seu pai fora nomeado escrivão de agravos da Relação da Bahia), e vamos encontrá-lo estudando no colégio jesuíta dessa cidade, iniciando ali o seu noviciado. Com apenas 17 anos domina tão bem o latim, que os padres o encarregam de escrever a Carta Ânua⁴ para o Geral da Companhia.

Foi, portanto, no Colégio da Bahia que Vieira recebeu a sua formação, fazendo o seu noviciado, estudando os clássicos e aprendendo línguas, indo, posteriormente, ensinar humanidades e retórica no Colégio de Olinda. De volta à Bahia, completa seus estudos de filosofia e teologia, e em 1634 recebe as ordens sacerdotais, tornando-se, um ano mais tarde, o encarregado da cadeira de teologia do Colégio.

O orador estudou latim, grego, teologia, filosofia, gramática e retórica; nesta, encontrou as bases teóricas do seu discurso persuasivo e convincente. O

⁴ A primeira carta conhecida de Vieira, na qual relata os sucessos da invasão da Bahia pelos holandeses de Jacob Willenkens, em 1624, e da retomada desta pelo bispo D. Marcos Teixeira, junto com o fidalgo Francisco Nunes Marinho Eça, os negros, índios e os habitantes do lugar que se insurgem em 1625.

ensino da retórica já constava do programa pedagógico de Portugal, juntamente com a gramática e a dialética. São, porém, os jesuítas que vão dar uma importância muito maior ao estudo desta ciência. Os seminaristas são incentivados a subir ao púlpito e defender, com inteligência e ardor, o discurso da fé. Esta formação pedagógica permitiu a formação de uma elite de leigos que se destacariam, não só pela sua pregação, mas também pelos seus escritos.

Treinado para a pregação, em sua formação havia constantes sabatinas e exercícios que estimulavam a emulação, “a capacidade dialética e a procura da novidade, da surpresa, da agudeza” (MENDES, 1987, p.16). Estudou autores clássicos de retórica, desenvolvendo-se com leituras dos manuais de Cipriano Soares, Frei Luis de Granada e outros, e obedecendo aos preceitos da *Ratio Studiorum* “onde o professor se via obrigado a despertar no aluno o gosto pela riqueza do conteúdo e pela resplandecente suntuosidade da fama” (CASTRO, 1973, p.65).

Aos 33 anos, em companhia do Padre Simão de Vasconcelos, parte para Portugal, para acompanhar D. Fernando, o filho do vice-rei do Brasil, D. Jorge de Mascarenhas. O objetivo da viagem era deixar clara a adesão a D. João IV, já que Portugal acabara de sair do domínio espanhol, e tinha, finalmente, o seu rei.

Recebido por D. João IV, logo lhe conquista a simpatia, fazendo-se íntimo da família real. No serviço ao Rei de Portugal e à Companhia, o Padre Vieira realizou várias viagens diplomáticas⁵, que acabaram por influenciar o seu pensar teológico-político. Nessas ocasiões, não prescindia de ir consultar boas bibliotecas, como também não se privava do contato com gente, de forma que esta lhe garantisse o conhecimento e a aquisição de novas idéias.

Em 1644 é nomeado “pregador régio” e faz a profissão solene dos quatro votos com que os jesuítas completam a sua formação⁶.

Inicia suas missões diplomáticas em 1646, indo primeiro a Paris, para tratar de um possível casamento de D. Teodósio, e depois à Haia, para tentar negociar a paz com os holandeses. Retornando a Portugal, redige a “Proposta a favor da Gente de Nação”.

⁵ À Holanda, à França e à Itália

⁶ Informação dada por João Lúcio de Azevedo. Já o padre Serafim Leite dá-o como sendo 1646. Estes dados foram retirados do prefácio “Escritos históricos e políticos” de Alcir Pécora.

Percebendo que D. João IV o apoiava, Vieira defende os judeus contra a Inquisição que lhes confiscava os bens, antes mesmo de lhes ser confirmada a culpa, e cria a companhia portuguesa para exploração das colônias, tendo a participação do capital judaico.

As denúncias chegam à Cúria Romana, havendo até uma tentativa de expulsão, contida pelo rei de Portugal, que lhe oferece uma diocese, recusada, pois não abandonaria a Companhia de Jesus.

Vieira parte de Portugal, vindo aportar ao Brasil, onde abraça com ardor a causa indígena e a ela se dedica com tanto empenho que retorna a Portugal para obter do rei decretos protegendo da escravidão os índios e um monopólio para os jesuítas na proteção destes, pregando na Capela Real o famoso “Sermão da Epifania”.

Retorna ao Brasil, onde fica por pouco tempo, sendo expulso por defender a causa indígena, juntamente com outros jesuítas. Nesta época, D. João IV já é falecido, e Vieira não encontra uma situação política favorável, dando margem a que a Inquisição, que já tentara processá-lo, aproveite a situação política a ela favorável e o condene. O Conselho do Santo Ofício ordena à Inquisição que o interrogue a respeito da obra *“Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo”*. As acusações eram a suspeita de judaísmo e de erros contra a fé. Por solicitação do mesmo tribunal, em 1653 vem a ser desterrado para Coimbra, e dois anos depois, no dia 1 de outubro de 1655, é encarcerado pela Inquisição, iniciando ali a escrita da sua defesa. A sentença - onde há a enumeração de seus erros, com a imposição da pena - privação de voz ativa e passiva, proibição de pregar e reclusão por tempo indeterminado em uma casa da Companhia de Jesus – será lida no dia 23 de dezembro.

A sentença o motiva a ir pessoalmente a Roma, para encarregar-se da revisão do seu processo. O seu período em Roma é vivido com grande intensidade: é encarregado da missão de cuidar da beatificação de Inácio de Azevedo e seus 39 companheiros, martirizados em 1579, nas Canárias, enquanto navegavam para a missão do Brasil; prega inúmeros sermões à corte pontifícia; o Geral da Companhia, João Paulo Oliva, propõe que lhe suceda como pregador do papa, a Rainha Cristina da Suécia convida-o para ser seu pregador; Vieira responde a ambos negativamente, pois estava vinculado como pregador Régio, em Portugal. Ocupa-se, também, da defesa dos judeus, denunciando os processos

injustos da inquisição portuguesa. Em 17 de abril de 1675 consegue obter do Papa Clemente X o breve que o declara isento da Inquisição Portuguesa.

Retornando a Portugal, sente o frio trato que lhe dispensa D. Pedro II. O ambiente político lhe é bastante hostil. Dedica-se então, a preparar a edição de seus sermões. Não duvidamos de que se perca uma grande parte da força do seu texto, ao tomar-se conhecimento dele escrito. O próprio orador dizia que considerava cadáveres seus sermões desprovidos de voz, do espírito que lhes dava vida.⁷

Em 1681 embarca definitivamente para o Brasil e fixa residência na chamada Quinta do Tanque, uma casa de campo junto à cidade de São Salvador, na Bahia.

Agrava-se o seu estado de saúde e os seus superiores acham por bem transferi-lo da Quinta do Tanque para o colégio da Bahia onde, totalmente cego, privado de sua biblioteca, sentindo dores que o incomodam, molestado por antigas doenças, vem a extinguir-se aquela voz plural e única.

Tentamos apresentar um brevíssimo resumo da vida de Vieira, que foi elaborado a partir de algumas de suas biografias. Estamos consciente de que qualquer biografia é, em parte, uma mera construção, uma ficção. Das biografias lidas, podemos citar a do jesuíta Padre André de Barros, seu primeiro biógrafo. Encontramos ali um Vieira zeloso, quase um santo. O tom encomiástico, eloqüente, do biógrafo nos gera uma imagem idealizada do orador. Mas não deixa de ser uma obra de grande importância, pois, sendo escrita logo após o falecimento do pregador, é o depoimento mais próximo que temos da sua vida. Na biografia de João Francisco Lisboa, encontramos um Vieira manipulador, audaz político, agindo algumas vezes por interesse próprio; em Hernani Cidade, há o destaque da atividade política e diplomática; Raymond Cantel nos traz o estudo do estilo do sermonário e a apresentação do messiânico; João Lúcio de Azevedo, com certeza o seu mais completo biógrafo, relata com detalhes a sua vida, dividindo-a didaticamente em seis períodos: o religioso, o político, o missionário, o vidente, o revoltado, o vencido.

⁷ Em carta endereçada a Sebastião de Matos e Sousa, datada de 27.6.1696, Vieira escreve lamentando-se da perda de tempo em reescrever os sermões em detrimento da preparação de sua obra profética: “E, estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me a tiraram das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que atégora se imprimiram”.

Percebe-se, pelo que relatamos acima, que o nosso Autor estava profundamente inserido em seu contexto. Por isso, acreditamos ser necessária a imersão no ambiente cultural ao qual pertence, para melhor compreendê-lo, pois não podemos prescindir das principais contingências da vida pessoal do orador que determinaram o seu modo de pensar. Esta tese se inicia com o contexto político do século XVII, passando pela Companhia de Jesus, indo à Reforma e à Contra-Reforma, à formação dos pregadores e, finalmente, à retórica, tentando manter uma viva conexão com o pensamento de Vieira.

2.2.

O contexto político do século XVII

Pensava-se, à época de Vieira, que tudo fora criado e organizado por um ato divino, estando o homem sujeito a aceitar as coisas como elas se lhe apresentavam. A posição social de cada um era ditada por esta “constituição natural”. Como num teatro, o homem devia representar o papel que lhe era oferecido, pois este vinha das mãos de um diretor divino que a tudo e a todos dava o seu papel.

Segundo Hansen,⁸ a sociedade em que viveu Vieira não é burguesa ou pautada pelo individualismo da livre-concorrência. Ela é, como se encontra nas definições de Suarez ou Botero – que Vieira sempre cita –, um corpo místico de vontades unificadas no pacto de sujeição ao rei, ou seja, uma sociedade corporativa, em que todos os indivíduos, todos os estamentos, todas as ordens sociais devem necessariamente ser responsáveis pela concórdia e pela paz do todo social como “bem comum”, outro tópico nuclear em Vieira. Catolicamente, o amor une homem e mulher no matrimônio, segundo o “crescei e multiplicai-vos”. Neste sentido, a prudência o estabiliza como paixão adequada à manutenção da concórdia e da paz do todo. Quer dizer: o amor pode ser pensado politicamente como elemento hierarquizador do todo social e não isoladamente, apenas, como paixão individual.

⁸ Correspondência eletrônica – e-mail (16/01/09).

A política colonial da coroa portuguesa estava estruturada em pressupostos teológicos que foram sacramentados no final do século XVI e durante os séculos XVII e XVIII. O homem, sujeito da sociedade, era parte integrante de um corpo político de fundamentação mística, que compreendia Deus como causa imanente e primeira, como o fim de todas as ações e atos dos homens amparados pelo catolicismo.

Portugal, como nação eminentemente católica, estava fundada num pacto de sujeição onde todos os súditos, e não apenas os colonos, eram submissos ao poder da figura pública do rei, considerado como um iluminado pela graça divina, segundo as doutrinas neo-escolásticas presentes em Portugal. O Rei era a “cabeça” do corpo místico do reino, analogicamente à Igreja católica Romana cuja cabeça era o Cristo.

Além dos interesses políticos e econômicos, a Coroa de Portugal agregava também valores católicos e proselitistas. A administração da Coroa era regulamentada por valores e princípios teológicos, uma forma de extensão da lei natural divina que, presente desde o início, era indiscutivelmente superior à lei redigida pelos homens. Deus rege o universo, e é este maestro que se deve ouvir, seguindo as suas leis. As leis humanas estão intrinsecamente subordinadas às divinas, podemos até dizer que há um pacto de sujeição daquelas em relação a estas.

Para Hansen, deve haver uma conexão entre a lei natural, “que Deus inscreve nas almas para que entendam seus desígnios e ajam segundo o livre-arbítrio”, e as leis positivas que, sendo ordenadas pelos homens, têm a função de legislar sobre o governo. Para tanto, devem ser compatíveis com as regras da justiça natural, fornecida pela lei natural, pois é esta que fornece a “moldura moral” de todas as leis positivas. “Basicamente, por isso, o fim da lei positiva é simplesmente evidenciar (*in foro externo*) uma lei superior que todo homem já conhece em sua consciência (*in foro interno*) (SKINNER, 1978, p. 149 apud Hansen).

Paulo, um dos apóstolos e grande divulgador do Cristianismo, quando pregava aos gregos, deu a definição do que seria o “corpo místico” de Cristo e de sua Igreja: todos os membros estariam vinculados e ligados pelo amor.

Porque, como o corpo é um todo tendo muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também Cristo. Em um só

Espírito fomos batizados todos nós, para formar um só corpo, judeus ou gregos, escravos ou livres, e todos fomos impregnados do mesmo espírito. Assim o corpo não consiste em um só membro, mas em muitos. Se o pé dissesse: “Eu não sou a mão, por isso, não sou do corpo” deixaria ele de ser do corpo? E se a orelha dissesse: “Eu não sou o olho; por isso, não sou do corpo” – deixaria ela de ser do corpo? E se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs no corpo cada um dos membros como lhe aprouve. Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? Há pois muitos membros, mas um só corpo [...] Ora, vós sois o corpo de Cristo e cada um de sua parte, é um dos seus membros. Na Igreja, Deus constituiu primeiramente os apóstolos, em segundo lugar os profetas, em terceiro lugar os doutores, depois os que tem o dom dos milagres, o dom de curar, de socorrer, de governar, de falar as diversas línguas. (1Coríntios 12,12,28).

Se pensarmos no corpo como um todo harmonioso, que funciona perfeitamente desde que os seus membros desempenhem com perfeita ordem os seus papéis, podemos compará-lo, assim, perfeito, ao corpo da Igreja. Também ele é composto por vários membros que se articulam entre si, procurando formar um todo harmonioso que tem por fim último chegar a Deus. Cada parte ou membro deste corpo “místico” participa desta construção harmoniosa segundo a sua própria natureza, posição, hierarquia, procurando exercer um papel fundamental para que o conjunto formado seja perfeito, proporcionado, ordenado, enfim.

Paulo via o corpo de Cristo e o da Igreja unidos pela ação do espírito. Por analogia, as repúblicas católicas verão, segundo o historiador Rodrigo Almeida Bastos, “seus corpos político-sociais impregnados por um fundamento também espiritual”. Todos os membros do corpo místico estão concordados e ordenados através do vínculo amoroso do espírito.

Hansen,⁹ no seu artigo *Positivo/Natural: Sátira barroca e anatomia política* nos diz que:

Unidade do corpo, pluralidade dos membros e diversidade das funções das várias partes são as três articulações com que Santo Tomás propõe o corpo, de modo que a integração de suas partes num todo harmônico é ordem: o pé é instrumento do olho, pois o leva de lugar a lugar; o olho, instrumento do pé, porque o guia em sua marcha (SANTO TOMÁS, 1957^a, p.210 e segs). Por analogia, o *corpus hominis naturale* é termo de comparação com o *corpus Ecclesiae mysticum*: é o termo *caput* (cabeça) que, basicamente, efetua a relação. Analogicamente, assim, as metáforas da cabeça e do corpo humano podem nomear as partes superior e inferior de outros corpos analógicos: referem-se à Igreja como *Corpus Christi*, à sociedade como *ordinata multitudo* e ao homem, ser natural, como *corpus naturale* (SANTO TOMÁS, 1952). Transferido para a esfera política, o termo *corpo* mantém o significado da analogia teológica. A cabeça, sede da razão, é, proporcionalmente, para o homem individual, o que Deus é para o mundo. Como o homem é naturalmente social, a semelhança com o universo não se encontra apenas no

⁹ <http://www.scielo.br/scielo>.

homem individual, mas também na sociedade regida pela razão de um só homem, o Rei, cabeça do corpo político do Estado (FERROL, 1957, p.210 e segs).(HANSEN, p. 4, s.d).

Para Hansen, o Rei está para o reino assim como a alma está para o corpo e Deus para o mundo. Sendo a sociedade analogicamente um corpo, o Rei é a cabeça que a dirige, integrando todas as suas partes e funções, em harmonia e com ordem. Pertencer ao corpo político do Estado implica uma responsabilidade pessoal para com os demais homens, e isto só se alcança através da *concordia*, que estabelece a concordância entre todos no corpo político. O eminente crítico prossegue com sua argumentação, dizendo que a concordia pode ser imposta à força, porém a mesma não será suficiente se não houver também a concordia de cada um consigo mesmo. “É preciso reduzir à unidade comum da tranqüilidade da alma a diversidade dos apetites individuais que concorrem na situação social de concordia. (FERROL, p. 215 e segs apud Hansen).

Devemos atentar para o fato de que a posição de cada um no corpo social era organizada de forma a pensar-se que esta estrutura rígida, equilibrada, estruturada, era organizada por um ato divino, devendo o homem aceitar as coisas como elas se lhe apresentavam.

O historiador Rodrigo Almeida Bastos nos diz que a

direção capital do corpo místico era de responsabilidade do Rei. Como cabeça deste corpo, ele tinha duas obrigações fundamentais: 1) Garantir a paz e a unidade do estado, e, 2) dirigir todos e tudo rumo ao bem comum. Estando isto garantido, pelo menos em discurso, estariam assegurados a saúde do corpo do estado e o bem de cada “sócio”, membro ou parte do corpo político social. (BASTOS, p.8, s.d).

Ordenada espiritualmente pelo corpo místico de Cristo, a Igreja deveria ordenar o corpo político, através de uma ética de concordia e amor, de virtude e compaixão. Não devemos esquecer que para Platão, Aristóteles e Cícero a virtude era um lugar comum, orientando o homem ao conhecimento e busca da ordem. Através dela, a virtude é desenvolvida.

Este pensamento ia de encontro ao pensamento de Maquiavel, e às consideradas “heresias” de Calvino e Lutero. Ouçamos Hansen:

Nos séculos XVI e XVII, os juristas católicos juntam a noção de *corpus mysticum*, o “único todo unificado” da vontade coletiva, à de *respublica*, doutrinando com ambas a noção de corpo político para combater as teses do poder político de

Maquiavel e Lutero. Em Portugal, a noção de “corpo político” é fundamental na centralização do poder monárquico e na conceituação do “bem comum”. (HANSEN, p.188, 2007).

Neste corpo político, os príncipes, segundo Skinner (1978,p.179 apud Hansen), “são ignorantes da relação entre matérias espirituais e temporais, não podem ocupar-se da consideração de causas espirituais” Hansen (1978,p.176) nos diz que o Papa, não tendo poder direto de controlar os negócios seculares, o tem, indiretamente, muito extensos.

como Vigário de Cristo, tem a extensão de seu poder limitada pelo modelo de Cristo. Criticando Lutero e reforçando os poderes do Papa, os juristas contra-reformistas demonstram a necessidade de se criar a sociedade política para afirmar que é realmente um erro postular que ela seja um dom de Deus e não uma convenção meramente humana.

O aparecimento da doutrina do Direito Divino dos Reis surgiu no século XVI. Os monarcas começaram a reclamar para si uma soberania divina, da mesma forma que a Igreja proclamava sua divina autoridade moral. Ocorreu então o que podemos chamar “divinização do Estado”, em que o rei reivindicava o direito de responder sobre seus atos apenas a Deus e não à Igreja e aos seus súditos.

O rei James I da Inglaterra foi um dos defensores desta idéia fortemente combatida pelo jesuíta Francisco Suarez, que defendia a tese de que nenhum monarca poderia possuir atributos sagrados. A única instituição criada pela intervenção divina por um ato imediato de Cristo era a Igreja, portanto, a autoridade do Estado não era divina, era humana. É o povo que deve consentir em ser governado por uma autoridade política, podendo, em casos extremos, depor o rei. “A definição suareziana do Estado como instituição que visa à felicidade temporal e civil dos súditos pressupõe obviamente a doutrina do poder indireto da Igreja sobre os reis para assegurar o bem espiritual dos homens subordinados a eles”. (HANSEN, 2007, p. 195).

A sociedade católica abalizou a sua organização na existência das virtudes: tanto na dos homens, como na do Rei, que era quem deveria dar o melhor exemplo. “ [...] Se um príncipe legítimo governa tiranicamente e nenhum meio de autodefesa possa ser encontrado senão a expulsão e deposição do rei, então o povo, agindo como um todo, deve depô-lo”, diz Francisco Suarez.

“Suarez escreve *De Legibus*, contra a tese luterana da *lex peccati* que afirma a ausência da Graça na alma e a conseqüente falta de discernimento do bem no ato do livre-arbítrio”(HANSEN, 2007, p.194). A tese fundamenta-se na doutrina do direito divino dos reis que são enviados por Deus como “sumos-sacerdotes” e que assim dispensam o Papa para “impor ordem à anomia decorrente da falta de discernimento dos homens de sua sociedade. Combatendo-a, Suarez não relaciona a origem do Estado ao pecado original, mas determina que é fundado *ex institutione primae naturae*, por instituição humana.”. (HANSEN, 2007, p. 194).

Ao Rei era dada a tarefa de conquistar o amor, o afeto de seus súditos. Para tal intento, devia estar imbuído dos mais nobres sentimentos e trazer em seu comportamento valores éticos como honradez, discrição, prudência.

Sobre este assunto ouçamos o que diz Hansen:

No século XVII ibérico, a *virtus unitiva* do amor subordinado ao “bem comum” é traduzida como a metáfora estóico-aristotélica da “amizade”, como se lê no mesmo Saavedra Fajardo (1976,v.2): En las repúblicas es más importante la amistad que la justicia; porque, si todos fuesen amigos, no serian menester las leyes ni los jueces; y aunque todos fuesen buenos, no podrian vivir si no fuesen amigos (HANSEN, 2007, p.190).

O objeto de nosso estudo, o padre António Vieira, era um homem da corte, mas – não nos devemos esquecer – também um apóstolo de Cristo. Vemos em alguns de seus sermões que ele chama a atenção para a necessidade de uma *charitas* cristã que, portadora do amor, ajustaria a sociedade em que o homem vive, trazendo a esta um clima de justiça e honradez. Quando, em seus sermões, Vieira demonstra desencanto com o homem que comete atos de insensatez, injustiça, desonestidade e intemperança, entendemos que na verdade o orador está fazendo uma crítica às relações humanas, as quais, desviando-se do propósito do Criador, desviam-se da matriz de amor e amizade a que o homem é destinado, pois deve manter as suas relações humanas dentro de um espírito comunitário, assente em laços sentimentais que, herdados da *Filia* grega, agora são cristianizados pela “*charitas*” cristã.

2.3.

O Discreto

Ficaria incompleta a nossa leitura, se não apresentássemos uma das facetas que marcaram o padre António Vieira: a discrição.

O discreto¹⁰ era uma figura social que estava inserida numa monarquia absolutista, e que possuía características próprias, quanto ao seu modo de se comportar, à sua moral, aos seus hábitos.

O tipo apresenta alguns padrões semelhantes aos dos libertinos franceses, como a prudência política, o desprezo pela vulgaridade da plebe, a erudição e a adesão aos valores absolutistas. Mas é apenas semelhança, no entanto, pois o discreto é tipo católico contra-reformado e as teses neo-escolásticas criticadas pelos “libertinos” franceses são justamente o fundamento da sua prudência política e distinção, que são católicas, ou seja, conservadoras. (HANSEN, 1996, p.79).

Nesta sociedade em que o poder estava centralizado nas mãos do Rei¹¹, onde a vida particular e social são uma única coisa, não havendo distinção entre o público e o privado, cabia ao discreto saber trafegar com inteligência, prudência, temperança. Exatamente por não haver distinção entre o público e o privado é que todos os atos deveriam ser calculados, pensados antes de serem concretizados. Essa racionalidade calculada é expressa, na sociedade, pela etiqueta que diferencia as pessoas que teriam acesso ao Rei, funcionando também como uma forma de auto-controle das emoções dos cortesãos palacianos: estes deveriam comportar-se de acordo com o permitido à sua posição social. Estamos diante de uma sociedade em que a rede de relacionamentos é baseada na dependência entre uns e outros, portanto, um discreto deve comportar-se de acordo com o que dele é esperado.

Em Portugal, a centralização absolutista recicla a escolástica como doutrina teológico-política do Estado, principalmente na teoria do “pacto de sujeição” em que o corpo político se aliena do poder transferindo-o ao rei. Na doutrina, a qualidade que capacita o governante a atingir os fins mais nobres do “bem comum” do Estado é a virtude. Segundo a doutrina jurídica portuguesa, principalmente a de Suarez, no *De legibus*, se do Príncipe deseja manter seu reino e alcançar a honra, a reputação e a reverência de toda a sociedade, deve acima de tudo cultivar o elenco das virtudes cristãs. A concepção opõe-se radicalmente à de Maquiavel. (HANSEN, 1996, p. 87)

¹⁰ Etimologicamente, o substantivo *discreto* como em “o discreto” é a forma do participio passado do verbo *discernir*. O termo significa a qualidade intelectual de penetração nos assuntos, como perspicuidade ou perspicácia, por isso relaciona-se ao talento intelectual da invenção, o engenho não retórico-poético, é à capacidade lógica analítica da avaliação, o juízo dialético (HANSEN, 1996, p.83-84).

¹¹ Pode-se dizer, por isso, com historiadores e antropólogos, que a convenção do discreto foi fundamental no processo de formação dos Estados modernos absolutistas ibéricos, nos séculos XVI e XVII. (HANSEN, 1996, p.93).

Baltazar Gracián pautou toda a sua vida e obra pelo ponto de vista do jesuíta que era e que valorizava os ensinamentos de Cristo; mas, paralelamente, procurava ensinar a melhor forma de se comportar social e politicamente. Em sua obra há um desdobramento: ao mesmo tempo em que trabalha com aspectos terrenos, ele aborda aspectos religiosos.

Gracián descreve o *Discreto* como um homem ético, cheio de bondade, e preocupado com uma boa posição social pois esta informaria à sociedade que ele é um bom cristão, temente a Deus e seguidor dos ensinamentos religiosos.

Há uma dualidade no *discreto*, pois ele tem, ao mesmo tempo, um caráter particular e um caráter universal. É particular quando, entendendo as práticas do absolutismo, está inserido dentro deste contexto político.

Por outro lado, a universalidade do *Discreto* é relacionada ao cristianismo, à Companhia de Jesus e à obediência dos ensinamentos cristãos, que é um dos pressupostos para se tornar um Discreto de acordo com a concepção de Gracián (ANDRADE, 2006, p.20).

O discreto deveria adequar-se às mais diferentes situações do cotidiano. Para tanto, deixar-se-ia guiar pela discrição que, para Gracián, era sinônimo de discernimento; ou seja, cabe ao *discreto* analisar as circunstâncias, inteirar-se dos fatos, ficar a par dos acontecimentos, para, então, eleger a melhor maneira de se comportar. Caso fosse necessário, comportar-se ao contrário, fingindo falta de discernimento e discrição, como forma de sobrevivência na corte.

Agudeza, prudência, dissimulação, aparência e honra constituem a discrição. Nas monarquias absolutistas do século XVII, principalmente nas ibéricas, a discrição é o padrão da racionalidade de corte que define o cortesão, proposto para todo o corpo político como o modelo do *uomo universale*, o homem universal, como se dizia na Itália do século XVI (HANSEN, 1996, p. 83)

Devia também ser um homem culto, que falasse sobre diversos assuntos, sabendo a hora em que conviria deixar aflorar toda a sua cultura, ou o momento de ocultá-la. Para que estas habilidades fossem desenvolvidas, devia-se fazer uso de um conceito muito utilizado por Gracián: trata-se da noção de *engenho*, definido por Hansen como sendo o talento intelectual da invenção. Para se adaptar à vida na corte, como dissemos, é necessário fazer uso do *engenho*, de modo que fosse possível usar a imaginação e a capacidade de invenção de uma forma prudente, permitindo que o discreto pudesse realizar uma avaliação lógica, racional das atitudes alheias, e assim, poder não só contorná-las, mas conviver com elas de forma harmoniosa, pois só através

da avaliação de diferentes situações o discreto poderia definir a melhor forma de agir, tendo em vista os seus objetivos.

Há uma relação existente entre discernimento, engenho e etiqueta, sendo todas elas qualidades que se tornam necessárias à vida na corte, permitindo a qualificação social, política e econômica, próprias do discreto. A aplicação delas é uma forma que o discreto encontra para adaptar-se a uma determinada circunstância, para representar algo que não é real. “O discernimento está relacionado ao engenho, ao artifício e à etiqueta, pois é ele que permite ao Discreto uma avaliação racional de cada circunstância, para poder se adaptar.” (ANDRADE, 2006, p.80).

A etiqueta permite que o *Discreto* tenha controle sobre suas paixões, sabendo expressá-las na medida certa, na hora exata, no momento propício, mostrando que tem um excelente auto domínio. Hansen nos informa também que ao contrário do que podemos pensar, para os discretos as paixões não são informais. Ouçamos o crítico:

Ainda quando as paixões são excessivas ou obscenas, têm formalização retórica; por isso, na representação do tipo, é uma racionalidade não psicológica que opera os afetos, aplicados segundo uma convenção de esquemas partilhados coletivamente como verossimilhança. As paixões são afetos manipuláveis como efeitos, como indica o título do livro que, em 1641, o oratoriano Senault dedica ao cardeal Richelieu, *De l'usage des passions*. Em todos os casos, é a “agudeza prudencial” que fundamenta os estilos e os comportamentos do discreto. (HANSEN, 1996, p. 85-86)

Somente o verdadeiro discreto tem a habilidade de fingir para melhor se posicionar diante dos demais. “A dissimulação está diretamente relacionada ao discernimento e ao *engenho* que, segundo Gracián, eram as bases do homem honrado devoto a Deus.” (ANDRADE. 2006, p.52). A dissimulação não ia contra as regras da Igreja Católica, pois ela não divulgava o falso, apenas escondia o legítimo, disfarçando a realidade. Ouçamos Gracián:

Sem mentir, não dizer toda a verdade. Não há coisa que requeira mais tento que a verdade, que é um sangrar-se do coração. Tanto é mister para sabê-la dizer quanto para sabê-la calar. Perde-se com apenas uma mentira todo o crédito da incerteza: o engano é tido por falta e o enganador por falso, que é pior. Nem todas as verdades podem ser ditas: umas porque só importam a mim, outras porque importam ao outro. (GRACIÁN, p,181, s.d).

O homem discreto é um homem hábil, que não se deixa levar pelas aparências e que sabe julgar o que se encontra por trás delas. Gracián acredita que o verdadeiro Discreto possui uma grandeza de alma, uma generosidade que são abalizadas pelos ensinamentos de Cristo, sempre presentes no comportamento do homem da corte, que passa a ser entendido como um homem universal. Estabelece-se uma relação entre o bom comportamento na sociedade e a salvação eterna: um depende da outra. O verdadeiro discreto é um homem ético, que segue os ensinamentos religiosos e morais cristãos. Como consequência deste comportamento durante a sua vida, garante a salvação de sua alma. Devemos compreender o Discreto como aquele que deve sempre escolher o meio termo, agindo com temperança e nunca com tendências extremistas.

Discreto, António Vieira sabe adequar-se às mais diversas situações. Demonstrando erudição, cita passagens da bíblia, da patrologia e de filósofos em latim, para logo em seguida explicá-las em português; ou mesmo, propõe um conceito, explicitando-o com diversos exemplos retirados da Bíblia ou da História. Do púlpito o orador tem por missão despertar seus ouvintes para as ilusões da vida terrena em contraponto com a maravilha ou mesmo desgraça da vida eterna, conforme a doutrina católica. O pregador, figura central do rito católico, acumula funções políticas ao pregar uma ordem estabelecida pela moral cristã. Daí ser importante a pregação no século XVII ibérico, como forma de propaganda da Igreja e de conversão do “gentio”.

Como discreto, Vieira empreendeu várias viagens diplomáticas, algumas bem sucedidas, outras não. Através de um discurso que estava em concordância com o da Igreja, defendeu negros, índios e judeus. Em nenhum momento abriu mão de sua identidade de jesuíta membro da Companhia de Jesus. É verdade que alçava vãos, e o Quinto Império é um deles, mas sempre com a roupeta da Companhia a delinear os seus pensamentos e ações. Foi um discreto que atuou com presença nas cortes européias, defendendo, através de seu discurso, as suas propostas quase sempre revolucionárias.

2.4.

Inácio e a sua grande obra: a Companhia de Jesus

Acompanhar o trajeto de Vieira não é uma empresa fácil. Múltiplas são as influências de várias correntes de pensamento sofridas por ele, em sua vida longa e atribulada. De uma delas não pode prescindir. A veiculada pela Companhia de Jesus. Esta é fundamental para a sua formação acadêmica, moral, espiritual, psicológica, e religiosa. Foi dentro dela que o orador se formou em toda a sua plenitude, que recebeu as primeiras influências que irão demarcar a sua vida e obra. Os preceitos inicianos estão vivos em Vieira desde a sua formação, acompanhando-o em todo o seu trajeto seja político ou religioso. A sua vida será para sempre marcada e pautada pelas regras da Companhia, e em todo o seu itinerário – pelas cortes, aldeias e salões europeus –, a sua personalidade estará sempre vinculada à Companhia e ao rei de Portugal; o que nos lembra uma história que vale a pena ser contada. O orador vivia tempos difíceis na corte, e o rei, para livrá-lo dos percalços, lhe oferece um bispado em Portugal. Vieira recusa, pois, segundo palavras dele, jamais deixaria a Companhia e se, algum dia, dela fosse expulso, bateria às suas portas e imploraria até ser novamente acolhido. Assim era a relação de Vieira com a Companhia, onde ingressa aos 15 anos só a abandonando ao falecer, aos 89 anos.

Acha-se necessário, por ser o tema pouco conhecido de muitos, apresentar a evolução da Companhia¹² de Jesus.

Podemos dizer que a Península Ibérica é o seu berço. Fundada por Inácio de Loyola, juntamente com uma dezena de discípulos, entre eles, Favre, Cláudio Le Jay, Brouet e João Cordure, o português Simão Rodrigues e quatro espanhóis: Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmeron e Nicolau Afonso Bobadilha. É a congregação de cardeais que dá um parecer favorável à constituição por ele apresentada e, em 27 de setembro de 1540, Paulo III confirma a ordem através da Bula “Regimini Militantis Ecclesiae”. Suas regras eram completamente diferentes das existentes até então: unia espiritualidade a disciplina e obediência quase militares, a fim de coordenar o máximo de energia na construção do reino de Cristo.

¹² Pesquisa iniciada na nossa dissertação de Mestrado: “Vieira, o pregador da Palavra”. A parte em que narramos a origem da Companhia faz parte da referida dissertação.

Com o crescimento da Companhia, Inácio se viu perante a necessidade de definir princípios e regras que normatizassem a sua estrutura. Foi acrescentado um quarto voto (os três primeiros eram: castidade, pobreza e obediência). Agora, devia-se também obediência não só ao Geral da Companhia (que era escolhido por eleição), mas também ao Papa. Obedecer “como um cadáver”¹³, pregava Inácio de Loyola.

Parece logo à primeira vista que o conceito de *obedecer* representa na vida espiritual de Santo Inácio o mesmo papel que o *cogito ergo sum* no pensamento filosófico de Descartes – com a diferença de que o *cogito ergo sum* define a intuição de uma verdade teórica, enquanto que Santo Inácio, descobrindo o imperativo da obediência, viu-se dominado pela evidência de uma verdade prática e toda dirigida para a ação. É talvez a intuição Kantiana da lei moral, dado imediato da consciência atuante e imperativo categórico – quer dizer que não se discute e não se presta a uma operação crítica prévia -, que se deveria ligar à certeza de Santo Inácio, ficando bem claro que a intuição, aqui, é de outra ordem, depende da graça e nos entroniza, se a fazemos nossa, no absoluto. (GUILLERMOU, 1973, p.54).

A obediência é a ligação visível, a um elo invisível, porém ativo, que é o amor de Deus. Constitui assim o principal vínculo entre as duas partes, o homem e Deus. O superior tem lugar de Cristo e assim não se obedece ao superior, mas a Deus e para Deus. É o amor divino que lhes permite fazer a articulação entre o particular e o universal, estabelecendo uma relação humana pautada na aliança de amor e obediência prevista nas Constituições. Os jesuítas querem plantar nos espíritos o amor, a obediência e a honra devida aos superiores temporais e espirituais, como forma de manter a ordem na Companhia. Esta obediência se fazia presente na relação do jesuíta com o seu superior:

Justamente pelo fato de entrever o jesuíta em seu superior a pessoa divina, a obediência significa para ele uma espécie de “*unio mystica*” com a vontade de Deus. Por isso, quando vem à colação essa obediência, a linguagem dos jesuítas lembra, em muito, a terminologia da mística: “quem quiser alcançar o estado de verdadeira obediência, deverá despir-se de sua vontade e vestir a vontade divina que lhe é imposta por seu superior”. Pois assim como os místicos viram a suprema perfeição na união com Deus, no apagamento total do seu próprio “eu”, assim também procuram os jesuítas fundir-se com Deus em “cega obediência”, por meio da imolação da vontade. De fato João da Cruz é de opinião que na obediência, a vontade humana entra em contato com a divina e, por esse meio, também a alma

¹³ Qual cadáver que vai onde o queiram levar, ou bordão em mãos de velho que usa dele a seu talante; assim dizem os estatutos. Obedecer a Deus em todos os mandamentos, a Santo Inácio em todas as regras, ao superior *que é a voz de Deus*, em tudo o que dispuser, nisto compendia Vieira as obrigações de jesuíta (AZEVEDO, p.24, 1925).

humana do Criador.[...] Com isso Inácio exige nada mais, nada menos do que a imolação da própria inteligência, “a obediência sem limites que leva até o sacrifício da convicção”; é sobretudo característico o que ele acrescenta a essa passagem: “Assim há de haver sentido Abraão, quando Deus lhe ordenou que imolasse a seu filho Isaac”. (FULLOP-MILLER, 1946, p.38).

O padrão de laços afetivos entre os diversos membros deste corpo especial também está especificado em suas funções e modelos de prática nas *Constituições*.

O respeito às leis divinas estabelece as suas relações com o próximo, portanto, deve orientar também a política. Os jesuítas seguiram este pensamento à risca. Entre eles, a hierarquia era rigorosamente graduada, estabelecendo-se desde os simples noviços ao superior geral. Através de uma disciplina rigorosa e severa e de uma organização rígida, ficava assegurada a ligação entre todos os membros da ordem. A obediência unia todos, fazendo com que se tornassem um só corpo, movido por um só desejo. Através dela, os jesuítas estabeleceram um forte elo que os levaria aos mais diversos recantos do mundo; pregando o evangelho, fortalecendo o poder da Igreja, mantendo-se sempre ligados, pela obediência, ao Papa e ao Geral da Companhia.

Para Vieira, o próprio Cristo, ao morrer, não o faz somente por vontade, mas também por obediência:

E não era tão generoso acto em Cristo sacrificar-se à morte, por satisfazer à sua vontade, quanto por se conformar com a divina: *Nom mea, sed tua voluntas Fiat*. Todas aquelas repugnâncias do Horto foram encaminhadas, não a escusar a morte, senão a apurar a conformidade. Oh que generoso conformar! Oh que discreto morrer! Pareceu caso, e foi eleição: pareceu força e foi vontade. E se alguma cousa teve de repugnante ou de violento, foi para dar circunstância ao mérito, e essência ao sacrifício.(Exéquias de D. Maria de Ataíde, p.408-9).

Há, na Companhia, um rigoroso controle da vontade, um voluntarismo disciplinado, em que a disciplina, norteadada pela obediência, conduz ao justo equilíbrio desejado por Inácio de Loyola.

Vale lembrar que durante dois séculos os reis de Portugal entregaram as suas consciências aos jesuítas, até mesmo em momentos bastante adversos, como os anos da dominação filipina, 1580- 1640.

Vieira também teve acesso aos aposentos reais, sendo valido de D. João IV. O jesuíta defende a idéia de que cada súdito se deve conformar à hierarquia a que pertence, submetendo-se assim ao Rei que deverá submeter-se à razão do Estado,

que, por fim, deve submeter-se à razão do Verbo divino. Podemos dizer que os Sermões são, eles mesmos, ações políticas.

Em 1539, Inácio pede ao cardeal Contarini que submeta esses artigos da organização ao papa Paulo III, a fim de ser requerida a confirmação papal da Companhia como uma nova ordem.

O que contém este documento: o pedido de criação de uma sociedade de sacerdotes regulares que têm como objetivo propagar a fé através dos exercícios espirituais, dos sermões, das obras de caridade, bem como pelo ensino cristão a crianças e iletrados. Os quatro votos são mantidos, apenas com uma ressalva sobre o voto de pobreza, que se manterá, excetuando os valores recolhidos para fundar e manter as casas de estudo. O quinto e último artigo da carta propõe a abolição do coro, que parecia compor o verdadeiro centro da vida religiosa nas ordens anteriores.

O papa acata o pedido e, pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae* (para governo da Igreja Militante), estabelece formalmente o que a bula chamou *Societas Jesu* (Companhia de Jesus), que foi fundada em 27 de setembro de 1540. Os membros foram chamados “clérigos regulares da Companhia de Jesus”, sendo que o nome de “jesuíta” só apareceu em 1544. Na sua gênese, era tido como um nome pejorativo, dado por Calvino e outros críticos, e nunca adotado por Inácio de Loyola. Após a sua morte, porém, o termo foi adotado sem o tom crítico que lhe fora apostado e, atendo-se apenas ao novo significado, tornou-se uma marca honrosa. O início da Companhia deu-se no âmbito de um pequeno grupo de alunos e professores da Universidade de Paris, “local de convergência da tradição medieval e dos novos fermentos do humanismo e do Renascimento” como nos diz Marina Massimi(2005, p.38).

A 17 de abril de 1541, Inácio foi eleito Geral. Fez de Roma a sua casa, tornando a cidade sede do quartel general da Companhia.

Doze anos após a fundação, um terço dos jesuítas era de portugueses¹⁴. Em menos de um século de existência, os jesuítas irão implantar, na maior parte da Europa e também fora dela, uma rede de estabelecimentos de ensino (entre colégios e universidades), observatórios astronômicos, bibliotecas, casas de edição, nos quais as lições de Aristóteles ganham múltiplos usos.

¹⁴ A península ibérica é o berço do nascimento e crescimento da Companhia de Jesus.

Os membros da Companhia de Jesus eram homens completamente envolvidos pelo círculo do saber europeu, membros ativos da República das letras, das artes e das ciências, sempre atentos a melhor compreender o mundo para poder, com eficácia, servir à glória de Deus. Foram os jesuítas que “inventaram”, no Renascimento, um novo modo de viver a vida religiosa: “móvel, flexível, pronta a movimentar-se pelo mundo, a assumir novas tarefas e a debater outras formas de pensamento”.

Surge assim a Companhia com um objetivo muito preciso: empenhar-se na obra da pregação. Verificamos que esta norma teve a sua primeira aprovação a 27 de setembro de 1540, da parte do Papa Paulo III e, posteriormente, na confirmação desta em 21 de julho de 1550, pelo Papa Júlio III. Mas devemos lembrar, no que se refere à Companhia, que a tarefa da pregação não foi uma norma emanada apenas dos papas, mas uma das atividades que Inácio de Loyola tinha como principais e que estimulou e promoveu como forma de imitação dos apóstolos, transformando a Companhia de Jesus, que estava em consonância com o Concílio de Trento, em um dos instrumentos mais importantes da Contra-Reforma Católica. Os sucessivos Gerais da Companhia, Laynes (1558 – 1565), Francisco Borja (1565 – 1572), Everaldo Mercuriano (1573 – 1580), Cláudio Acquaviva (1581 – 1615), Muzio Vitelleschi (16156 – 1645) irão manter este mesmo ideal.

A Companhia tem traços militares e ativos cujos fundamentos e antecedentes encontramos na psicologia cavaleiresca e militar do próprio Inácio e nas duas meditações presentes nos Exercícios Espirituais: aquela do rei temporal (nº 91 – 98) e a das duas bandeiras (nº. 136 – 149). A ação por meio do Apostolado universal de Cristo exprime a vida da Companhia. (FERNANDES, 2004, p.38).

A pregação sempre foi uma preocupação constante na Companhia. Já em 28 de maio de 1613, o Geral Cláudio Acquaviva escrevia a todos os provinciais da ordem uma carta intitulada “*Monita complectens formandis contionatoribus accommoda*”, que se divide basicamente em três pontos: “*adiumenta*”, “*impedimenta*”, “*industriæ*”¹⁵, É no segundo ponto que o geral alerta para os

¹⁵ As *Industriæ* é uma coletânea de estratégias incorporadas à vida da congregação, onde as relações pessoais são hierarquizadas e é exercido todo um controle de mecanismo através da persuasão. Dentro do âmbito da Companhia, ninguém escapa à ordenação do desejo particular para o bom funcionamento do bem comum. O desejo é regulado pela intensidade e modalidade de adesão aos meios materiais que regulam a Constituição.

dados negativos da pregação, convergindo as suas instruções para as do decreto de Trento, sobretudo no que se refere ao uso da Sagrada Escritura. Esta carta nos dá um panorama claro da situação da pregação evangélica nos seiscentos e os defeitos que ameaçavam a sua eficácia apostólica. Os seus sucessores continuarão a lidar com o problema da pregação. Em 15 de abril de 1617, o Geral Pe. Muzio Vitelleschi escreve ao superior da província Romana lamentando os defeitos do modo de pregar:

“Sicome è cosa conveniente, e necessaria andar promuovendo quanto é possibile, il Ministero della parola di Dio, come cosa apostolica, e tanto fruttuosa per la salute dell'anime, così conviene che li Superiori abbiano particular pensiero, perché i nostri l'esercitino com quel decoro, gravita di cose, e fervor di spirito, che richiede la dignità di tale ministero (...) chi attenda più ad accomodar parole, parlar politicamente e trovar concetti acuti, che a muovere gli affetti verso Dio, che è próprio del nostro istituto, mi conosco obbligato per vigore dell'officio mio d'incaricare, che avverta cio com molta diligenza (...), desidero però che si usi particular vigilanza nei giovani, che mostrano qualche talento¹⁶ (...) (FERNANDES 2004, p. 54).

Tudo isto se reflete no âmbito da pregação sacra; por isso vemos, não só o Concílio, mas também a Companhia de Jesus, empenhados em preparar sacerdotes e missionários que pudessem disseminar o Evangelho em todas as partes do mundo.

Os jovens membros da Companhia escreviam cartas solicitando o seu envio para as missões de além-mar. Destes pedidos, nem todos eram aceitos pelo Superior, que adotava o seguinte método de avaliação: primeiro liam-se as cartas, depois, procuravam-se informações sobre os autores delas pelo padre provincial, pelo mestre dos noviços e nos *Catálogos Trienais*. A avaliação do envio dos missionários se dava pela análise das motivações escritas nas cartas, bem como pela avaliação do perfil do candidato, tanto antropológico como religioso, para a tarefa. Examinava-se também a vida do pretendente: sua família, seus amigos, sua idade, a aptidão demonstrada através de seus talentos, seus conhecimentos

¹⁶ “Assim como é coisa conveniente e necessária promover, o quanto for possível, o ministério da palavra de Deus, como coisa apostólica e tão frutuosa para a salvação das almas, convém que os Superiores tenham particular intento para que os nossos o exercitem com o decoro, a gravidade de coisas e o fervor de espírito que requer a dignidade de tal ministério (...) que atenda mais a acomodar palavras, falar politicamente e encontrar conceitos agudos do que a mover os afetos para Deus, que é o que é próprio da nossa instituição, sinto-me obrigado, por força do meu ofício, de recomendar a que advirta sobre isso com muita diligência (...) desejo, porém, que se use particular vigilância nos jovens que mostrem algum talento (...)” (FERNANDES 2004, p. 54)”

adquiridos e seu temperamento. A questão do desejo também era uma tópica importante, pois nas cartas os autores relatavam sua vida antes e depois de entrarem na Companhia, tentando deixar claro o desejo que os movia a viver esta experiência da missão além-mar, no processo de imitação de alguma figura ideal (da Companhia), ou mesmo na confirmação de desejos que viriam de sinais interpretados como divinos (sonhos, encontros, etc). Em muitos casos os pedidos não eram aceitos.

Desde o início, os jesuítas marcaram a sua presença nas cortes, universidades e em vários outros círculos do saber, vivendo intensamente o conflito entre o progresso espiritual e a presença no mundo. Para os jesuítas, estar no mundo era conhecê-lo, mas este conhecimento deveria funcionar como um auxílio a melhor servir à glória de Deus. Conhecer o mundo e atuar nele sem se perder de si foi uma questão presente para os que dirigiam a Companhia, principalmente quando esta partiu para o seu processo de expansão territorial.

Desde o princípio a sua função era apostólica. De suas fileiras saíam os soldados de Cristo enviados ao Oriente e ao Novo Mundo. Os jesuítas conquistaram rapidamente posições em duas áreas importantes: nas missões ultramarinas em que países como Portugal e Espanha avançavam em sua conquista territorial e comercial, e nas instituições de ensino européias.

Eram verdadeiros mestres em formar espíritos através da educação e da conversão ao catolicismo, sendo, muitas vezes, verdadeiros homens de ciência, participando de um dos movimentos mais importantes da Europa em seu tempo: “A Segunda Escolástica Ibérica”, que tinha como objetivo discutir as novas teorias dos filósofos renascentistas, mantendo, ao mesmo tempo, uma forte ligação com a tradição filosófica cristã. Podemos destacar, como representantes desta corrente de pensamento, os membros da Companhia - Francisco Suarez, Pedro da Fonseca, Luís de Molina. A formação espiritual e intelectual dos jesuítas portugueses se fez no Colégio das Artes de Coimbra, lugar que estava fora do referido movimento filosófico. Eram exímios na forma em que moldavam o espírito através da educação e da conversão ao catolicismo, sendo também verdadeiros homens de ciência. Tornaram-se não só portadores, mas também divulgadores da tradição medieval e renascentista da Europa, e a divulgaram através de suas missões, vivenciando o desafio do contato com a diversidade do novo mundo que se desvelava à sua frente.

Com a sua formação humanística, os jesuítas estavam convencidos de que a pregação não podia prescindir da arte, e tentavam conjugar as suas duas vertentes: uma oratória competente e, ao mesmo tempo, a celebração da imitação de Cristo, dos apóstolos e de São Paulo.

Movidos pelo princípio evangélico do “ide e ensinai as Escrituras a todos os povos”, os jesuítas estabeleceram uma íntima conexão com o processo expansionista, levando a Palavra de Deus ao novo mundo que surgia. A sua exaustiva movimentação justificava-se através do plano salvífico: a humanidade para ser salva, precisava da palavra de Deus, e divulgá-la tornou-se a sua grande missão, a sua primeira meta. Partindo para terras distantes, com o princípio de evangelizar, os jesuítas tornaram-se os grandes divulgadores das idéias do Concílio de Trento e uma poderosa arma de propaganda católica.

Na impossibilidade de reunir o grupo já disperso por trabalhos em vários lugares, Inácio de Loyola escreveu as *Constituições*. A sua primeira versão data de 1539, mas sofreu alterações em 1547, 1549, 1556 e ainda em 1594, sendo que esta última teve poucas modificações. Preocupado com a união do grupo, que se dispersaria através da missão, este documento preocupava-se basicamente em sistematizar os meios para preservar esta união. “Este mesmo documento estabeleceu, entre os jesuítas, o primado da teologia tomista e reconheceu, para sua melhor compreensão, a necessidade de estudos ancilares, como as chamadas “letras da Humanidade” e as “artes ou ciências naturais”. (SILVA, 2007, p.4).

Mais tarde, Cláudio Acquaviva escreveu a carta *De Renovatione Spiritus* (1583) que, sendo dirigida a todos os jesuítas, tenta trazer de volta o fervor inicial da Companhia. A preocupação de Acquaviva era de que o jesuíta, agora envolvido com as coisas e problemas do mundo, perdesse a sua verdadeira identidade, e que as experiências temporais o desvirtuassem do seu verdadeiro caminho, visto que a dispersão no mundo, por causa da missão, podia trazer sérios problemas para a unidade do grupo. O que nos interessa nesta carta é a exortação que o Geral faz ao cultivo do desejo e do aperfeiçoamento espiritual, pois estes são os impulsos que conduzem a vida religiosa. Diz Acquaviva: “Nenhuma coisa deve ser mais suspeita em um religioso, como verdadeiramente nenhuma coisa é mais perigosa que sentir faltar-lhe o desejo de progresso espiritual e de aquisição da perfeição” (MASSIMI, p.8, s.d). O Geral relacionava este motor à missão, ao trabalho de

salvação das almas, pois esta seria a concretização maior deste desejo de aproveitamento espiritual e de aquisição da perfeição que poderia levar a Deus.

Uma das maiores preocupações dos jesuítas dizia respeito à pregação. Inácio queria formar verdadeiros missionários, divulgadores da Palavra pelo mundo afora. Conciliar esta vida missionária com uma vida religiosa, devota, foi um dos grandes desafios que os jesuítas enfrentaram. Para alcançar tal objetivo, sabiam que só a fé não seria suficiente. Era necessário ter-se conhecimento cultural, ser um homem do e à frente do seu tempo. E nisto os jesuítas foram mestres. Possuidores de uma vasta cultura, fundaram colégios por todo o mundo, tornaram-se exímios pesquisadores, começaram a influenciar o pensamento de sua época. Descobriram, também, que é sempre bom estar ao lado de quem tem o poder, e se associaram aos reis, tornando-se necessários. Na sua função apostólica, partiram pelo mundo a divulgar o evangelho.

Vejamos como, na perspectiva de Vieira, era visto Inácio de Loyola¹⁷, o fundador da Companhia e seu mestre espiritual. Em um dos seus sermões¹⁸, através de uma bela imagem, o orador mostra a grandeza do mestre, e o seu desejo de estar próximo aos homens e de praticar a ação católica no mundo terreno:

Laines, com todas as suas letras disse que, em semelhante caso, se a eleição fosse sua, escolheria ir logo par o céu. Porém Sto. Ignácio, com o heróico e sublime de seu espírito, respondeu, que antes elegeria ficar no mundo servindo a Deus na salvação dos próximos, ainda com incerteza do mesmo céu. Esta admirável sentença aprovou e canonizou a Igreja, e a mandou estampar na vida do nosso Santo, para gloria sua, para imitação de seus filhos, e para confusão de todos aqueles que do emprego e do empenho da salvação das almas não fazem a estimação que devem¹⁹. (VIEIRA, 1959, v.III, Tomo IX, p.312).

Vieira nunca dissociou a Companhia da pessoa emblemática de Santo Inácio. No sermão dedicado a este, o orador o apresenta com “múltiplos rostos”, sendo o semelhante sem semelhante, aquele que elegeu a doutrina de Santo

¹⁷ O fundador da Companhia, Inácio de Loyola, teve uma vida atribulada. Foi ferido por uma bala, durante o cerco à fortaleza de Pamplona – em que pelejara a serviço do rei de Navarra – No hospital, lhe serraram o osso, enviando-o para casa. Ao descobrir que a perna tinha sido mal encanada, a partiram novamente. Inácio pediu, inicialmente, para vencer o tédio da recuperação, que lhe dessem a ler livros de cavalaria. Na falta destes lhe deram para ler *Flos Sanctorum* de Jacopo de Varazze e os quatro volumes da *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia. Estas leituras modificaram imensamente Inácio que, depois de recuperado, abandona a vida de lutas e resolve seguir um caminho que o levaria a Deus. A biografia completa de Inácio encontram-na na sua *Autobiografia que*, com detalhes, expõe toda a sua vida e conversão.

¹⁸ Lembrando que o orador dedicou um sermão a Inácio de Loyola: “Sermão de Santo Inácio”.

¹⁹ Sermão da Exortação doméstica em Véspera da Visitação.

Tomás para orientar a sua Companhia. Os sermões de Vieira estão diretamente conectados com o uso dos sentidos, vindo do método de Santo Inácio. É o que nos assinala Saraiva:

Contentemo-nos em lembrar que, num gênero como o sermão, que procura despertar a imaginação dos ouvintes, as imagens desempenham um papel muito importante; que os textos sagrados punham à disposição dos pregadores um arsenal inesgotável de figuras, parábolas, metáforas; e, finalmente, que o recurso à imaginação sensorial como suporte da meditação era um método recomendado por Santo Inácio e exemplificado nos Exercícios Espirituais. O nosso ponto de vista dispensa-nos de comentar o “*Quereis ver? Olhai*” ou as outras formas de apelo à visão que encontramos muitas vezes no nosso jesuíta. (SARAIVA, 1996, p.381).

Lendo os textos de Vieira, o leitor encontra uma exegese apuradíssima. Nos seus escritos, a força da imaginação desenvolveu-se com a prática cotidiana dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, que o ensinou a ver com a imaginação. Vieira explora as imagens de forma lúdica e representativa: nos seus sermões percebemos o uso intensivo das imagens a conduzir o leitor, assim como nos *Exercícios Espirituais*, em que as imagens são sugeridas como forma de induzir o praticante a uma determinada sensação. Aníbal Pinto de Castro diverge desse pensamento, acreditamos ser interessante ouvi-lo: “A roupeta negra de Santo Inácio de Loyola dominou-lhe a inteligência, mas quase nunca conseguiu frear-lhe os voôs da imaginação”. (CASTRO, 1995, p.74) Os textos do orador indicam uma dinâmica puramente inaciana, convidando-nos a fixar o nosso olhar nas imagens bíblicas, de forma a acionar a imaginação, seguindo a tradição do fundador, de que a tarefa da imaginação é fazer presente o que está ausente. Analisando este processo, verificamos que há uma intrínseca relação entre a palavra e a imagem.

No Brasil, onde Vieira viveu grande parte de sua vida, os jesuítas constituíram-se em uma presença cultural e social marcante. Foram eles os responsáveis pela criação da primeira rede de ensino no Brasil, voltada para as classes dirigentes, nobreza e alta burguesia, tendo como finalidade a formação do indivíduo²⁰, e pela elaboração de diversas obras, tentando integrar a cultura indígena na cultura européia. Destacamos como exemplos as peças teatrais e

²⁰ “Os dois cursos sucessivos de humanidades e retórica consistiam basicamente na assimilação, pelo estudo e a imitação, do espírito dos grandes autores da Antiguidade greco-latina”. (PALACÍN, 1986, p.42).

poéticas e os compêndios da gramática da língua tupi escritos por José de Anchieta. (Mas não só no Brasil, em Portugal a partir do século XVI, a pedagogia inaciana atuou com força no ensino, modelando a consciência e o saber dos seus alunos).

Vieira se formou nesta tradição humanística. Isto fica-nos claro pelo seu pleno domínio do latim e por sua leitura atenta dos autores clássicos – Sêneca, Vergílio, Ovídio, o seu conhecimento dos Santos Padres, como Santo Agostinho, de quem sofreu muitas influências, seguindo fielmente a escolástica edificada sobre o aristotelismo. Devemos lembrar a influência direta da Companhia de Jesus em seu pensamento. Vieira viveu dentro do seu ambiente intelectual e moral: mesmo antes de incorporar-se, aos quinze anos já estudava retórica e humanidades no colégio dos jesuítas em Salvador.

2.5.

Dois grandes movimentos: A Reforma e a Contra-Reforma

Quando se pensa em Reforma e Contra-Reforma, vem-nos à mente toda a querela que envolveu estes dois movimentos. Lutero, por tantos criticado e por outros tantos admirado, foi o grande provocador da disputa, que atingiu para sempre a estrutura da Igreja Católica. Esta, depois da Reforma Luterana, nunca mais foi a mesma. Cisão, disputas, guerras “santas”, marcaram a fogo estes dois movimentos e deles não temos vencidos nem vencedores. À sua maneira, reformados e contra-reformados acreditavam que eram eles os detentores da palavra de Deus: cada lado se empenhou na busca desta Verdade. O que faremos agora é acompanhar este trajeto feito pelos reformistas e pela Igreja Católica. Remetemos-nos a fontes históricas, mesmo consciente dos enganos que podemos cometer, pois toda história é uma construção, e o que narramos aqui é apenas mais uma em um emaranhado onde cada narrativa pretende ser única e revelar a verdade latente de seu discurso.

Segundo Nicola Abbagnano, o Renascimento, como retorno do homem às suas possibilidades originárias, é também uma renovação da vida religiosa. Diante da decadência desta, o homem procura retornar às fontes da religiosidade: redescobri-las em sua pureza, reviver-lhe a fecundidade espiritual, retornar ao

início da religião, eram desejos latentes. O platonismo tentava reviver a originária sabedoria religiosa da humanidade, onde “confluíam igualmente a especulação oriental e o pensamento greco-romano (ABBAGNANO, p.129. s.d). Mas o platonismo no Renascimento é para os iniciados, os doutos, sendo mais uma filosofia teológica onde o cristianismo original e o Novo Testamento entram como coadjuvantes.

Encontramos Marcílio Ficino, Pico de Mirandola , Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, partilhando do mesmo pensamento: a religião deve retornar aos teólogos da Antiguidade. Sendo assim, o platonismo não se podia tornar uma reforma da religiosidade, pois ele é na verdade uma renovação filosófica renascentista.

A reforma da vida religiosa ocidental podia ser apenas um retorno às primitivas fontes do Cristianismo, à palavra originária de Cristo, à verdade revelada na Bíblia. A proposta de Cristo de o homem transformar-se, reformar-se através dos dons que Deus lhe concedera, modificar-se através da palavra divina só podia ocorrer com o regresso a esta, tal como foi expressa nos Evangelhos e em outros livros da Bíblia. O pensamento agora era de que a palavra de Deus não só se dirigia aos doutos, como também a todos os homens; o que se pretendia não era mais reformar a doutrina e sim a vida, como nos diz Abbagnano sobre o Erasmismo.

Dentro do espírito do Renascimento, a palavra religiosa deveria fazer reviver a palavra de Deus na consciência do homem, deixando-o livre dos convencionalismos, das prisões emocionais e afetivas, da direção de consciência e determinação do pensamento. A partir de agora, pretendia-se estabelecer uma forma de potência geradora. O que se desejava era restabelecer a pureza e a ingenuidade do texto bíblico, regressando ao verdadeiro e original significado da palavra divina, para se valer de todo o poder de renovação.

E neste retorno às fontes cristãs, como via de renovação da consciência religiosa, encontra-se o seu máximo defensor, Lutero, que impugna toda a tradição eclesiástica e nega a obra e a função da Igreja. O retorno aos princípios torna-se a sua principal meta, negando assim o valor da tradição, e portanto da Igreja Católica que, durante séculos, foi a detentora do poder das verdades fundamentais do catolicismo. Retornar aos princípios era voltar ao ensinamento fundamental de Cristo, às palavras do Evangelho. Lutero liga-se ao Renascimento

justamente por pretender renovar o homem e o seu mundo mediante o retorno da sabedoria primitiva.

O enunciado basilar da reforma de Lutero foi a *justificação por meio da fé*. O homem deve abandonar-se totalmente à iniciativa divina: a graça, ele a recebe de Deus como dádiva celeste e gratuita.

Sobre a fé, ele acreditava na confiança do homem que crê que os seus pecados serão perdoados gratuitamente por Deus. O homem de fé é o homem a quem os pecados foram remidos, o homem justificado, o homem salvo, segundo Abbagnano. A justificação pela fé nada mais é do que uma entrega do homem, um confiante abandono a Deus, a certeza interior da salvação. Pensando assim, Lutero abominava todo o pensamento da filosofia escolástica, de justificar pela razão a fé. A diferença entre as duas é bem clara: a razão parte da iniciativa do homem, do seu esforço de pesquisa, da crença nas possibilidades do homem. Já a fé é um total abandono em Deus, é abrir mão de qualquer pesquisa, é confiar exclusivamente na graça justificadora de Deus.

Occam é o único filósofo aceito por Lutero. Aos outros, e isto é desde Aristóteles até São Tomás, dá-lhes os piores atributos.

Neste regresso ao Evangelho, proposto por Lutero, a primeira mudança feita diz respeito aos sacramentos. No *De captivitate babylonica ecclesiae* (1520) Lutero reduz os sacramentos a três: o batismo, a penitência e a Eucaristia, pois ele acreditava que só eles foram instituídos por Cristo.

A justificação é interessante porque ela, por meio da fé, tira todo o valor das obras meritórias. Não adianta realizar grandes obras se a fé não está presente, boas obras não salvam ninguém. “Todavia não devem ser excluídas; elas são de facto o fruto e, ao mesmo tempo, o sinal seguro da justificação divina. A fé verdadeira não é ociosa mas operosa; e se as obras não se seguem à fé, tal fé não será genuína” (ABBAGNANO,p.139, s.d).

Lutero, em desobediência ao papa, deu origem às Igrejas Protestantes (marcando o seu surgimento com as 95 teses sobre as indulgências), trazendo a cisão para o centro da Igreja Católica. Os reformadores acreditavam que o cristianismo devia voltar à sua pureza primitiva, “Suprimindo as indulgências e

submetendo as decisões eclesiásticas ao controle da escritura” (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DAS RELIGIÕES, 1995, p. 2180).²¹

Lutero rompe com o poder eclesiástico de Roma, recusando retratar-se das críticas que fazia a venda de indulgências. Em 1530 é excomungado pelo Papa Leão X. Neste mesmo ano ocorre a confissão de Augsburg, que estabeleceu a doutrina luterana. Esta se baseia exclusivamente na fé (*sola fides*), como resposta ao anúncio do Evangelho. “As mediações da Igreja são desvalorizadas, o sacerdócio torna-se igual para todos, tendo como únicos sacramentos o batismo e a ceia e sendo rejeitados o episcopado sacramental e o papado. Lutero chega a negar o livre-arbítrio, ficando a razão e a vontade humanas aniquiladas no antagonismo do pecado e da graça.”²²

Para Lutero o livre-arbítrio é o nada, pois a presciência e a onipotência divinas excluem-no. Somente Deus pode prover, levar a efeito a sua vontade terna que é infalível. A presciência e a predeterminação divina implicam em que nada acontece sem o desejo de Deus; este pensamento exclui totalmente o livre-arbítrio. “Cumpro, portanto, concluir que Deus opera igualmente nos homens o mal e bem, assim como um artífice se serve por vezes de instrumentos maus ou deteriorados, e que portanto a salvação, como a danação do homem, é unicamente obra sua. (ABBAGNANO, p.141, s.d) Lutero afirma que, para realizar-se plenamente a atitude religiosa da fé, deve ocorrer o total abandono do homem a Deus, excluindo de si a reivindicação da liberdade, do mérito e da iniciativa, devendo tudo ser atribuído à Divindade:

O sumo grau da fé, diz Lutero, consiste em crer que Deus é clemente mesmo se salva poucos, mesmo se condena muitos; em julgá-lo justo mesmo se por sua vontade nos torna necessariamente culpados, mesmo quando pareça deleitar-se com as dores e as misérias, e antes digno de ódio que de amor. (ABBAGNANO, p.141, s.d).

²¹ Daqui em diante citado pela sigla DER.

²² Sobre esta controvérsia a Reforma Católica, através do Concílio de Trento toma a seguinte posição: pecado original, concupiscência, razão e liberdade, graça e predestinação são verdades indiscutíveis da revelação. Afirmam também a existência do livre arbítrio “mas com um espaço aberto à interpretação: como harmonizar num sistema racional a oposição aparentemente irredutível entre a iniciativa onipotente de Deus e a autodeterminação da vontade humana”? (PALACÍN, 1986, p.41).

Lutero adota uma atitude religiosa marcada pela intransigência, pois a única liberdade que o homem é capaz de ter deve estar sujeita a Deus, devendo renunciar a toda iniciativa e a todo mérito que possa ter.

A originalidade de Lutero está em ter feito valer o retorno ao Evangelho, mas esta sua idéia tanto pode ser uma força de renovação como de destruição. Ele defendia uma interpretação individual da Bíblia, pois acreditava que, sendo os homens filhos de Deus, poderiam eles próprios debruçar-se sobre as sagradas escrituras e as interpretar, não precisando de um “intermediador” entre eles e Deus.

Os artigos 22-28 da confissão de Augsburg enumeram os abusos a serem extirpados, visando restaurar a vida cristã em sua ordenação e inteireza originais. As três obras capitais de Lutero que determinaram os princípios da reforma protestante são: *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, *O cativoiro babilônico da Igreja* e *A liberdade de um homem cristão*. (DER, 1995, p.2181).

A Igreja Católica traz um discurso totalmente diverso, seguindo um modelo tríplice de mediação: para se “falar” com Deus, fazem-se necessários primeiro os Santos Padres, representantes do povo perante Deus; a Instituição da Igreja, veículo institucional de mediação; e, por último, os sermões, prática usada pelos padres para, através das palavras, revelar os desígnios e a vontade divinos.

A Igreja protestante dava um grande valor à pregação. Ouçamos o que Manuel Morán e José Andrés-Gallego têm a dizer:

Do ponto de vista protestante, o valor instrumental da pregação tornou-se muito evidente: partindo de idéias como a “livre interpretação das Escrituras” ou a “justificação pela fé”, o ministério da Palavra sobressaía em relação à função sacramental. (MÓRAN, ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p.117).

Um outro golpe sofrido pela Igreja²³ vem da Inglaterra, partindo de Henrique VIII. O motivo é a demora do papa Clemente VII em responder ao pedido de anulação do casamento do rei com Catarina de Aragão. Inconformado com a ausência da resposta, rompe com a Igreja Católica, e se elege chefe da Igreja Anglicana que, submetida somente à sua autoridade; está totalmente desvinculada de Roma.

²³ Mas não só a Igreja Anglicana e a protestante foram um golpe no seio da Igreja, também a descoberta de Copérnico nela deixou profundas marcas.

Mas os católicos iriam reagir a tantos ataques. E o fizeram com o movimento da Contra-Reforma²⁴ que surgiu com dois objetivos bem definidos: a reconquista dos países que se haviam afastado do catolicismo e a luta para evitar o protestantismo. Esta reação iniciou-se com o Concílio de Trento. Na verdade, a Contra-Reforma é a “Reforma” que a Igreja, que já vinha sofrendo os impulsos das circunstâncias históricas, faz sobre si mesma, buscando um retorno aos princípios. A Igreja encontra neles o impulso necessário para difundir o seu ensino²⁵ em todas as partes do mundo, e retoma-os como fatores fundamentais que a haviam presidido desde a sua formação. Através da missionação tentará reconstituir-se como potência universal, que tinha sido quebrada pela Reforma protestante.

A Igreja Católica rebaterá os argumentos da Igreja Protestante: esta, como vimos, queria voltar ao Evangelho; aquela confirma o valor das cerimônias e dos ritos que se tinham acumulado através dos tempos.

Para a Igreja, o retorno ao primeiro período da sua formação histórica, ou seja, o período patrístico, no qual a palavra de Cristo começou a tomar corpo e consistência na organização eclesiástica, se fixaram as interpretações autênticas dos pontos fundamentais da fé e nasceram os ritos e as hierarquias. É, enfim, o retorno ao proselitismo e à capacidade difusora dos primeiros tempos, à pretensão de um magistério universal do qual não deve excluir-se nenhum povo da terra. (ABBAGNANO, p.156, s.d).

Nesta luta, o Papa Paulo III restaura, em 1542, o tribunal da Inquisição e em 1543, o Index, que era a lista dos livros que podiam ser considerados inimigos da fé católica. Como estas medidas não surtiram o efeito desejado, a Igreja convocou o Concílio Ecumênico de Trento²⁶:

O concílio suprimiu muitos abusos, proibindo a cumulação de benefícios, a ordenação antes dos vinte e cinco anos e o absenteísmo; criou novos seminários e

²⁴ Alguns autores, Como Vítor Manuel Aguiar e Silva vêem a Contra-Reforma como: [...] um movimento opressor das consciências e dirigido, com maquiavélica astúcia, pelos jesuítas. O barroco, literatura de contorções formalistas, de conteúdo insignificante e enlevada em estéreis refinamentos estilísticos, seria o resultado de uma atmosfera obscurantista e fanática e de um cerceamento impiedoso das liberdades individuais. [...] por outro lado, a relação genética em termos positivos, isto é, sem animadversão contra a Reforma Católica, nem contra a arte barroca, revelou-se historicamente falsa. (AGUIAR E SILVA, 1982, p. 452/453).

²⁵ Após o Concílio de Trento a Igreja Católica aplicou-se em desenvolver o ensino através das imagens, indo em oposição à proibição das imagens no culto reformado.

²⁶ Convocado pelo Papa Paulo III (1534-49), e realizado em três períodos: 1545-47, 1551-52, 1562-63. O corpo doutrinal e o ensinamento produzidos pelo concílio tridentino influenciarão profundamente o catolicismo moderno. Foram promulgados quatorze decretos doutrinários e treze decretos de reforma relacionados à pastoral e à disciplina eclesiástica.

definiu o dogma, cujas fontes essenciais são a Bíblia, na sua tradição latina definitivamente fixada (Vulgata), e a Tradição. Os sete sacramentos, o culto da virgem e dos santos foram mantidos, a presença real de Cristo na eucaristia confirmada. (DER, 1995, p.699).

O Concílio de Trento negou que a Sagrada Escritura, por si só, bastasse para a salvação do homem, negando o princípio da livre interpretação, e confirmou o direito da Igreja de só ela poder dar a autêntica interpretação dos textos bíblicos, o que já ocorria desde os primeiros séculos. O Valor mediador da Igreja foi valorizado e confirmado, como também a necessidade de hierarquia, a validade dos sacramentos e dos ritos. A Igreja se fortalecia através da criação das ordens religiosas, que tinham como objetivo principal a educação, a beneficência, sendo, em geral, filantrópicas. A Igreja Católica tentou, a seu modo, aplicar a religiosidade no mundo, através do serviço dos homens.

O Cardeal Belarmino foi a mais importante personalidade da Contra-Reforma. Jesuíta; professor de Teologia no Colégio Romano e consultor do Santo Ofício, participou dos processos contra Giordano Bruno e Galileu. Belarmino afirma a superioridade do Papa sobre a Igreja e sobre o Concílio, bem como a sua infalibilidade; pois, mesmo possuindo apenas o poder espiritual, goza de uma absoluta supremacia sobre os reis e príncipes da terra.

Este retorno da Igreja significou também um retorno ao *tomismo*, a mais bem sucedida síntese entre a fé e a razão, justificando o dogma cristão que a Igreja sempre deliberara e que fora combatido pelos protestantes. O espanhol Francisco Suarez foi o principal representante da volta do tomismo. Nesta questão não nos deteremos, pois foge do nosso campo de ação, mas falaremos, mesmo que superficialmente, sobre a sua doutrina política exposta no *De legibus*. O principal desta obra diz que o poder eclesiástico provém imediatamente de Deus, o poder temporal deriva apenas do povo. Os homens nascem livres, e o corpo político é a reunião destes corpos livres, que se ocupam do bem comum. A soberania deve residir apenas no povo, que é superior ao rei. O povo confia a soberania ao rei, que pode tirá-la caso este aja de forma tirânica. Suarez apoiava as suas teorias políticas na Idade Média e também em Santo Tomás. A reforma não afirmava o absolutismo do poder político dos príncipes e negava o poder e a própria função da Igreja Católica? Pois bem. A Contra-Reforma faz derivar o poder eclesiástico diretamente de Deus, reafirma o seu caráter absoluto.

Mas, ao mesmo tempo, atribuindo ao poder político dos estados apenas o fundamento contingente e mutável da vontade popular, visa a rebaixar o valor de tal poder em relação ao eclesiástico e a fazer ressaltar assim a supremacia absoluta deste. O reconhecimento da origem popular do poder político não é, portanto, em Suarez e nos outros jesuítas (como o espanhol Juan Mariana, 1536 – 1623, autor de um *De rege et Regis institutione*) uma tentativa positiva de fundar a soberania política do estado, mas antes a tentativa negativa de desvalorizar tal soberania em benefício do poder eclesiástico. (ABBAGNANO, p.158, s.d)

Outra controvérsia surge entre reformistas e católicos: a da liberdade humana. A Igreja Católica defende o seu ponto de vista sustentado pelo jesuíta Luís de Molina na obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Para Molina, a graça não elimina a liberdade humana, mas a confirma e a garante. A todos os homens Deus concedeu o direito de se salvarem, e quis que a salvação de cada um dependesse exclusivamente de si, de sua própria vontade. A graça divina colabora com o livre-arbítrio, não o abolindo nem o suplantando.

Há também outro jesuíta espanhol famoso, Baltasar Gracián, que tem como uma de suas obras mais importantes *Oráculo manual e arte da prudência*. Gracián crê na perfeição do homem e na sua progressiva formação. Não se nasce perfeito, mas cada um se aperfeiçoa com o passar dos tempos, até chegar ao exemplar perfeito, defendia Gracián.

Do Concílio de Trento veio a reformulação do catolicismo²⁷, em resposta à reforma protestante. O que constatamos em nossas pesquisas é que nos países em que vigorava o protestantismo houve um crescimento não só da liberdade de pensamento, como do desenvolvimento científico. O que aconteceu com os países dominados pelo catolicismo é similar ao movimento de uma ostra que, fechada em si mesma, está alheia ao mundo à sua volta. Assim, enclausurados dentro de si mesmos, presos a regras e dogmas, os Contra-Reformistas irão instalar-se com toda a sua energia e força nos países ibéricos. E, juntamente com eles, a Inquisição.

Este Concílio teve como consequência uma grande reformulação no catolicismo, em resposta à reforma protestante. Recomendava que se iniciasse a reconquista do catolicismo pelos países reformados e a conquista de novos povos. A palavra de Deus seria levada não só aos europeus, mas também ao novo mundo

e ao oriente. Para tanto, a Companhia foi seu principal divulgador, tendo um papel importantíssimo na expansão do catolicismo. Trabalhando intensamente na catequização dos povos descobertos, foi uma arma tenaz contra o protestantismo, sendo responsável pela volta do catolicismo a lugares que tinham aderido à religião protestante, como a Polônia e algumas regiões do sul da Alemanha. Para os tempos modernos, este concílio será a referência dogmática principal, e, por sua vez, a autoridade doutrinal agora voltará a ser para sempre do Papa, e só secundariamente dos bispos.

Devemos salientar que neste Concílio foram promulgados quatorze decretos doutrinários e treze decretos de reforma relacionados à pastoral e à disciplina eclesiástica. Destes, iremos destacar as questões que nos servirão como o horizonte da pregação evangélica de Vieira.

A partir da segunda e última sessão do Concílio de Trento, multiplicaram-se as retóricas eclesiásticas que absorveram e reelaboraram toda a tradição clássica.

Como lembra Sonia Salomão,

os pontificados de Gregório XII e Sisto V edificaram em Roma uma poderosa rede de colégios onde os jesuítas tinham a responsabilidade de formar uma elite europeia de padres e leigos, a partir de um denominador comum: Aristóteles, a retórica ciceroniana e os exercícios espirituais do fundador da Companhia, Inácio de Loyola. (SALOMÃO, 2001, p. 54).

A pregação sacra tomou um grande impulso com o Concílio de Trento, pois a crise aberta por Lutero demonstrara o quanto a fé dos fiéis era pequena. A Igreja atribuiu este fenômeno à deficiência da pregação. O trabalho de evangelizar, por meio da pregação, será confiado aos religiosos: dominicanos, franciscanos, beneditinos, jesuítas, etc. O Concílio concitava os pregadores a abrirem mão “das disputas polêmicas, da ostentação erudita e dos abusos na maneira de interpretar o texto da escritura” (FERNANDES, 2004, p.41). Não é pela forma das palavras que se deve convencer, e sim, através da Escritura e do testemunho de vida.

A pregação, concretamente, foi objecto de uma das primeiras sessões (a quinta, efectuada já em 1546) da Assembléia Magna tridentina, de onde emanou o importante decreto *Super lectione et praedicatione*, datado de 17 de junho), a que se seguiu, entre outros, o cânone IV do *Decretum de reformatione*, aprovado na vigésima quarta sessão (1563). Era indispensável que os pastores de almas ensinassem “o que todos devem saber para alcançar a salvação eterna”, expondo com brevidade e clareza os vícios que devem evitar e as verdades que devem

praticar, para poderem escapar às penas do inferno e alcançar a felicidade eterna. (MORÁN, ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p. 118).

Para o Concílio, a pregação deve encontrar o fundamento de cada explicação nas Sagradas Escrituras:

Inoltre, per frenare certi indocili, stabilisce che nessuno, fidandosi del próprio giudizio, nelle materie di fede e di costume, che fanno parte del corpo della Dottrina Cristiana, deve osare distorcer alla Sacra Scrittura secondo Il próprio modo di pensare, contrariamente al senso che ha dato e dà La santa madre chiesa, Alla quale compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre scritture; ne deve andadre contro l'unanime consenso dei padri, anche se questo genere di interpretazioni non dovesse essere mai pubblicato. I trasgressori saranno denunciati dagli ordinari e puniti come stabilisce Il diritto (FERNANDES, 2003-2004, p.41).

Os jesuítas, conforme vimos, seguiam à risca as ordens recebidas. De disciplina rígida, empenharam-se não só em levar a fé a outros cantos do mundo, tentando converter os budistas, os muçulmanos e os povos indígenas, como também combateram com energia os protestantes. Tornaram-se o instrumento mais eficaz de renovação do catolicismo na época da Contra-Reforma. Os missionários partiram em direção à África, a Ásia – ao Japão, à China –, às Américas do Norte e do Sul; nestas missões, fundaram colégios e seminários na Europa e na América, com o objetivo único de catequizar e de trazer as ovelhas para o seu rebanho, levando a palavra de Deus não só aos europeus, mas aos africanos, asiáticos, ao Novo Mundo, enfim, a todos os povos.

Os reformadores pretendiam “democratizar” o acesso à Bíblia sagrada e à sua compreensão. Acreditavam que se podia ser salvo pela fé, mais do que pelas obras, estando o caminho da salvação na palavra de Deus.

Diante de tais afirmativas, a estratégia da Igreja Católica foi preparar-se para o “combate”, transformando os seus sacerdotes em potentes pregadores, que iriam divulgar com veemência a palavra de Deus.

A assim chamada Reforma Católica propõe também uma *Renascença* dos padres da Igreja, inspirada na retomada dessa tradição teológica feita por Erasmo e pelos humanistas, na intenção de que a inspiração ao mesmo tempo bíblica e greco-latina dos Padres da Igreja permitisse a conciliação entre o cristianismo e as Humanidades. Desse modo, reeditam-se, entre 1520 e 1536, as obras de Tertuliano, Cipriano, Orígenes, Hilário, Jerônimo, João Crisóstomo, Ireneu, Ambrósio e Agostinho. Os Padres da Igreja deviam ser, então, o modelo para a renovação da teologia e da retórica. Nessa perspectiva, já em data anterior ao Concílio de Trento, o cardeal Cisneros criara na Espanha uma cadeira de Retórica sagrada junto à

Universidade de Alcalá, destinada à formação dos pregadores. (MASSIMI, 2005, p.82).

Uma questão amplamente discutida pelo Concílio de Trento foi a do livre-arbítrio. Não nos deteremos em apresentar as opiniões dos vários debatedores como Pelágio, Santo Agostinho, Santo Tomás, Molina, Scott, dentre outros, pois acreditamos que fugiríamos da nossa proposta. Limitar-nos-emos a comentar o pensamento de Inácio de Loyola e a sua posição sobre este polêmico assunto.

Para Inácio de Loyola, a vontade humana era de fundamental importância; recomendava aos seus discípulos que, apesar de todo o valor dado à graça divina, não se devia nunca pôr de lado a vontade humana; pensando assim, ia de encontro ao pensamento protestante. Diz ele:

Não devemos falar a respeito da doutrina da graça com tal ênfase, que dela se possa originar essa teoria envenenada, que impugna o livre arbítrio. Assim é que nós não podemos falar da fé e da graça senão de maneira que nossas palavras, com a assistência divina, sirvam à maior glória de Deus, e, especialmente nos tempos perigosos que correm, não podemos falar de maneira que as obras da vontade sejam prejudicadas e até anuladas. (FULLOP-MILLER, p.113-114, 1946).

No século XVI, época em que as idéias inovadoras de Loyola começavam a disseminar-se, alastrava-se também por toda a Europa o movimento reformador liderado por Lutero e Calvino. Devemos lembrar que os reformadores negavam todo o valor moral da vontade humana, do livre arbítrio, da santificação pelas obras. Para os protestantes, o homem vivia em eterno pecado e só através da graça divina alcançaria a salvação, nada podendo a sua vontade, e negada veementemente a existência do livre-arbítrio. Para Lutero, a única salvação viria através da fé. A predestinação é um fato irrefutável, Deus estabelece para cada uma de suas criaturas o que será feito dela.

Este pensamento divergia completamente da linha católica, como já dissemos e repetimos, pois negava com força o livre-arbítrio e a participação do homem na sua renovação e crescimento interior. A predestinação, privando o homem de sua escolha, dava a Deus o poder supremo sobre a vida, os desejos, e os caminhos que poderiam ser percorridos pelas suas criaturas.

Os discípulos de Loyola andavam, pois, na contramão desta corrente de pensamento, já que acreditavam na amplitude da liberdade humana e no mérito das obras. Consequentemente, trouxeram para o seio da dogmática católica o dualismo, a possibilidade de escolha: o homem pode agir ou omitir-se, pode optar

pelo bem ou pelo mal e, conforme a sua decisão, será julgado, mas julgado pela escolha de seus atos. Ir ao céu ou ao inferno é uma decisão que lhe cabe como ser consciente e senhor de suas escolhas, optando pelo caminho que lhe convém. Para Inácio, apesar de todo o valor atribuído à graça divina, não se devia perder o devido respeito à obra da vontade, totalmente negada pelos chefes da Reforma que renegavam fortemente o valor moral da vontade humana e todo o mérito humano. Os reformadores acusavam violentamente de pecadores por soberba os que acreditassem na possibilidade do livre-arbítrio e da santificação pelas obras.

Contrariando totalmente este pensamento, os discípulos de Loyola permaneceram fiéis ao espírito dos *Exercícios*, defendendo a ampla liberdade da vontade humana e o mérito das obras.

2.6

A Confissão

Outra questão que foi modificada nesta época diz respeito à confissão. Nela falaremos um pouco, como forma de esclarecer alguns pontos e de mostrar como o Concílio de Trento e os jesuítas se posicionaram diante deste sacramento.

A confissão é um dos principais instrumentos utilizados pelos padres para fazer valer a máxima *Conhece-te a ti mesmo*, dos gregos. “Confessa-nos os teus pecados”, diz a Igreja Católica. O homem católico, atormentado por culpas e medos, vivendo em constante conflito entre o bem e o mal, convivendo cotidianamente com o pecado original, com a sua constante falta perante Deus, encontrou na confissão uma forma de aliviar seus tormentos e sanar as dúvidas sobre a sua conduta. Assim pensava a Igreja. Através da confissão, o fiel relatava as suas inquietações, desejos, inseguranças. Ao padre era confiado o perdão divino: ouvir as faltas, dar conselhos, impor as penitências. Conhecer a si mesmo equivalia a revelar-se cada um ao confessor: as suas fraquezas, os seus desvios, os seus pecados. Para os padres era de suma importância a confissão detalhada, repetida, das faltas. A confissão era uma grande contribuição para o conhecimento de si mesmo. A consciência individual era julgada de acordo com as regras da Igreja que criara uma consciência coletiva, una, divina, que tentava estar próxima das normas do Criador. Diante da confissão o homem tentava recuperar a lucidez

que perdera por suas faltas. Ao confessor, este médico das almas, cabia oferecer o justo conforto, pois, como diz Delumeau, “entre o conhece-te a ti mesmo de Sócrates e o de Freud existiu, como vínculo e como multiplicador, a contribuição enorme – o adjetivo não é demasiado forte – da confissão tal como foi ensinada e vivenciada pelo catolicismo” (DELUMEAU, 1991,p.8).

Através da confissão o homem recebe o conforto e o alento, é o que pretende a Igreja. Mas a que preço? É o que se pergunta. É verdade que os sacerdotes não se furtaram a perdoar, não sete, mas sete vezes setenta e sete; em contrapartida a este perdão incondicional refinou a consciência, aumentou as responsabilidades, gerou escrúpulos e impôs um jugo pesado e doloroso a seus fiéis.

A confissão auricular, obrigatória e detalhada, levava os fiéis a enfrentá-la com muita impaciência e nervosismo. Ao ajoelhar-se diante do sacerdote, esta prática já mostrava que o confessor estava em posição superior ao confessado. Estar de joelhos, pôr-se corporalmente em posição de submissão, deixar o corpo em uma posição dolorosa e humilhante era uma das formas de envergonhar e de paralisar o confessando. A vergonha, instalada como mecanismo de coesão e de poder, criava um obstáculo à confissão. O corpo, agora destituído de sua altivez natural, a voz, agora submetida à contrição e ao falar baixo e culposos, os olhos, agora imersos em culpa e arrependimento, todo o ser “falava” na confissão. Quando o penitente a iniciava, todo o seu corpo já padecera os rigores do controle rígido sobre a sua alma.

Havia casos interessantes relatados, muitos deles envolviam patologias e casos clínicos que aqui não cabe discutir, mas o mais interessante, e o que nos surpreende, é que muitos destes casos eram completamente “curados” depois da confissão. Devemos lembrar que os jesuítas eram excelentes confessores, e que Inácio de Loyola, já em suas *Constituições e Exercícios Espirituais* se mostrou um excelente conhecedor da alma e dos anseios humanos. O processo seletivo a que eram submetidos os jesuítas surpreende até hoje pela forma organizada e complexa por que se fazia.

Ouçamos o que diz sobre a confissão o famoso jesuíta Francisco Xavier, em carta escrita em 1549:

Se, durante a confissão, a amargura e a vergonha dos pecados comprimem de tal modo o coração do penitente que chegam inclusive a amarrar-lhe a língua, como acontece com frequência quando a qualidade e a quantidade dos pecados é [sic] enorme, convém evitar agravar de alguma maneira esse temor por sinal de espanto, por palavras ou suspiros; mas antes, com um rosto cheio de amor e compaixão, é preciso encorajar a alma nas dores desse parto, e usar de todos os encantos da complacência e das doçuras do Espírito Santo para tirar de seu buraco a serpente tortuosa imitando a destreza das parteiras. (DELUMEAU, p.23, 1991).

Outras vezes deve-se diminuir e atenuar a opinião excessivamente forte que a alma tem de seus excessos, e atribuir uma parte da culpa a uma fraqueza, outra à ignorância, outra às artimanhas de Satã e às violências das paixões, até que o ânimo lhe retorne (ao penitente) para descarregar-se inteiramente e expedir todo o veneno de seus pecados. (DELUMEAU, p.30.1991).

O que mais surpreende em Francisco Xavier é que ele acreditava na necessidade de reciprocidade da confissão. Contar ao penitente que quem o ouve também pecou, também é senhor de atos miseráveis, que carrega em si atos que seriam reprováveis, ajudaria na aproximação. A comunicação ficaria estabelecida graças à reciprocidade existente entre o confidente e o confessor; a troca será recíproca, pois cada um se apresentará tal como é diante do outro, e poderão dialogar na mesma altura. O pensamento de Xavier é ousado, inteligente e confortante. Acredito que muito desta sua forma de pensar tenha sido aprendida com o método de adaptação dos jesuítas, pois, como vimos anteriormente, para se ganhar uma alma, eles procuravam primeiro aproximar-se dela, fazer-se semelhantes a ela, conquistar os seus pensamentos, dizendo que pensam e concordam com ela, para depois conduzi-la aos seus desígnios. Esta atitude de adaptação já foi interpretada como má fé pelos detratores dos jesuítas, mas os próprios São Paulo e Santo Agostinho seguem a sua trilha, defendem a adaptação como forma de angariar almas. Adaptar-se à confissão como forma de ganhar e salvar uma alma, é um método dialético ou mais uma forma de conversão?

A confissão trouxe benefícios para a Igreja. Repito, para a Igreja, pois, como nos informa Delumeau :

Desde o final do século XVII, afirmou-se na Inglaterra a idéia de que o importante não é fornecer aos cristãos catálogos de receitas éticas, mas formar consciências retas capazes de decidir por si próprias, sem se entregarem a outrem... Mas a Inglaterra protestante não praticava a confissão, à qual devemos voltar no espaço católico. (DELUMEAU, p.103, 1991).

Também os jesuítas possuíam o seu próprio sistema de confissão. Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia e sucessor de Inácio de Loyola, nas normas para

o exame de consciência, instituiu oficialmente como “perpetua praxi Societatis”, o exame de consciência que tinha como principal objetivo o autoconhecimento, o cuidado consigo mesmo. O fiel, através desta prática, deverá revelar ao confessor todas as suas faltas.

Acquaviva propõe na *Instrução* uma série de perguntas, um roteiro, para orientar os padres confessores. Com a introdução do exame de consciência, Acquaviva retoma uma famosa questão: deve-se ou não estabelecer uma medicina do ânimo, que ande lado a lado com a do corpo? Ouçamos Acquaviva:

"Perché sono diversi i moti interiori dell'uomo: chi sarà timido, chi audace, chi colerico, etc (...); però si deve ciò dire, cioè da quale passione si sente più affliggere, et darsi fastidio, se si sente molto dato alla superbia, alla propria esistimatione et honore, se si sente essere colerico, et chi per ogni picciola cosa dettali si risente et perturba, se é timido, chi per ogni picciola cosa resta spaventato, etc..." (tradução: "Pois os movimentos interiores do homem, são diversos: um é tímido, outro audaz, outro colérico, etc. ..Todavia, é preciso declarar qual seja a paixão que mais nos atormenta e aflige; é preciso reconhecer se nós nos sentimos muito tentados pela soberba, pelo amor próprio, ou se somos muito coléricos de modo que ficamos irritados por qualquer pequena correção, ou se somos tímidos de modo que nos amedrontamos por qualquer coisa." (manuscrito n. 429 - ARSI, folha 34).

E disse também:

"L'esempio della medicina conviene molto all'effetto, che fa la confessione. (...) Si che l'istesso effetto faccia all'anima la confessione che al corpo la medicina." (tradução: O exemplo da medicina muito convém para explicar o efeito da confissão (...) De modo que a confissão tem para o ânimo o mesmo efeito que a medicina para o corpo; manuscrito n. 429 - ARSI, folhas 35-35v).

A confissão era uma das técnicas católicas de controle do corpo utilizadas pelo Concílio de Trento. Nesta técnica de controle encontramos também uma forma de controlar as paixões. O homem, sentindo a necessidade de confessar as suas faltas, de adquirir a absolvição de seus pecados, sentindo a culpa dentro de si, têm nas paixões a grande impulsionadora de sua confissão. É justamente para controlá-las que o penitente se confessa. Manter o controle dos afetos, adaptar-se a uma sociedade católica com regras claras e estabelecidas, obter o perdão das faltas é o que mais deseja quem procura o confessor. O controle do corpo implica no controle das paixões, e veremos mais à frente Vieira falar em um dos seus sermões do Mandato (1643) sobre os remédios do amor. Mas isto é assunto para outro capítulo.

2.7

A formação dos pregadores

Vieira foi tudo: missionário, político, escritor, padre jesuíta, mas a faceta que lhe marcou toda a vida, que se tornou imprescindível na sua formação, foi a de pregador. Pela palavra dita, o orador encantou platéias, seduziu reis, manteve-se bem próximo do poder e conduziu os fiéis, nem sempre dóceis. Como orador, falou em várias tribunas de Lisboa, da Bahia, de Roma. Senhor de um vasto conhecimento, era consciente de que tinha o pleno domínio do verbo e de que este, por sua vez, devia transformar-se em Verbo divino. Lá estava ele, diante do altar: porte erecto, voz firme, presença impositiva, a falar com ardor das coisas divinas, convicto de ser o representante de Deus, o seu perfeito intérprete na terra. Esta é a imagem de pregador que temos de Vieira, e é ela que tentamos partilhar com o nosso leitor.

Para conseguir os seus intentos, elaborava a sua pregação com imenso cuidado; merece, pois, que o leiamos seriamente, procurando não incorrer em possíveis faltas, pois somos uma leitora do século XXI a ler um autor pré-iluminista e, por mais isento que seja o nosso olhar, por mais que tentemos um distanciamento seguro da obra para melhor analisá-la, a compreensão do texto não deixa de ser contaminada pelas nossas leituras, que já trazem em si a marca da contemporaneidade. A percepção da obra literária, e as várias formas de leitura e interpretação que lhe são passíveis de aplicação, variam de acordo com a capacidade de ver do nosso olhar-leitor.

Por pregação entendemos uma prática cultural que tem como finalidade primeira persuadir os ouvintes, influenciando na sua mentalidade social e individual exercendo a palavra a função de transmissora de conhecimentos e de provocadora de afetos. O pregador desejava a “salvação” de seus ouvintes. Para tanto, a palavra devia ter força persuasiva, doutrinária e reveladora, já que seria possível, através dela, modificar mentalidades, hábitos arraigados no homem. Os pregadores procuravam responder a questões de ordem política, social, econômica e cultural, como veremos nos sermões de Vieira, sendo também destinados à reforma dos costumes e à pacificação das relações sociais, representando a palavra do pregador um sinal do “verbo feito carne”. O objetivo do sermão não deve ser mostrar a

erudição do pregador, mas levar os ouvintes à conversão das almas, à modificação de seus hábitos e condutas, à obediência à palavra divina, refreando os excessos das paixões, dirigindo-as para o bem. Em um processo amplamente criativo, o pregador, utilizando-se de métodos retóricos e conteúdos doutrinários, elabora a produção de seu texto. Partindo da estrutura formal do sermão, o orador dividia a sua prédica segundo a estrutura clássica: exórdio, exposição, confirmação, peroração ou conclusão, terminando com a apresentação aos fiéis.

[...] A prática da pregação, muito freqüente no Brasil colonial, e amplamente valorizada pela população, assumiu uma função importantíssima de transmissão cultural de conceitos, práticas e crenças da tradição clássica, medieval e renascentista ocidental, visando à mudança dos hábitos e das mentalidades dos indivíduos e dos grupos sociais pela força da palavra. (MASSIMI, 2005, p.13).

Devemos atentar para a origem dos pregadores²⁸. Vindos das mais diversas classes sociais, – nascidos em famílias abastadas ou nobres, ou vindos de classes menos privilegiadas, nascidos em Portugal e imigrantes no Brasil quando crianças (caso de Vieira), ou mesmo nascidos em terras brasileiras –, acabam transitando por estes dois mundos: o da colônia e o da metrópole e, no caso de Vieira, estendendo suas andanças à Europa, especificamente a Roma. Tinham consciência de que, lidando com públicos diferentes na tarefa principal de convertê-los, a pregação era árdua. Submetidos às críticas dos ouvintes, deviam estar atentos a tudo que proferissem no púlpito: qualquer deslize poderia provocar uma denúncia ao tribunal da Inquisição. Mas não só isto. A pregação não se limitava à corte; no Brasil pregava-se também no sertão e nas aldeias indígenas. O acesso era sempre difícil e dependia do pregador todo o empenho no sucesso de sua missão, o que exigia boa energia física, boa postura corporal e certa sensibilidade para captar as reações favoráveis ou não ao sermão. Mas, por outro lado, o poder da palavra, encarnada no orador, era extremo: podia mudar hábitos, circunstâncias políticas e sociais, apontando sempre para a possível ameaça dos castigos eternos, temidos pelos ouvintes.

Os jesuítas destacaram-se como os principais responsáveis pela formação de pregadores²⁹, destacando-se como a ordem mais ativa nessa função, já que a maior

²⁸ A formação dos pregadores era realizada principalmente nos Colégios da Companhia de Jesus.

²⁹ O modelo de pregação seguido por eles é rigorosamente fiel aos decretos tridentinos e aos métodos de tradição católica, que iremos encontrar em um compêndio que seria utilizado para a

parte de oradores da época saiu de seus colégios. Inácio de Loyola, já nas *Constituições*, especificamente na quarta parte, capítulo oitavo, dá recomendações aos noviços sobre a importância da arte de pregar para a conversão dos ouvintes:

Procurarem dominar bem a língua, ter previstas à mão as coisas úteis para tal ministério, e servir-se de todos os meios próprios (...) . Os meios próprios são: ter lido os princípios sobre a maneira de pregar, dados por aqueles que se distinguiram neste ofício, e escutar os bons pregadores; exercitar-se a pregar em casa ou nos mosteiros; ter um bom professor que note os defeitos quanto ao assunto, da pregação à voz, ao tom, aos gestos, e às atitudes. E refletindo em seguida dentro de si sobre o que fez, ainda ajudar-se mais de tudo isto. (LOYOLA, 1997, p.139).

Inácio pregava uma arte de viver que nos parece muito interessante, ouçamos o que ele ensina aos padres Broette e Salmerón (carta escrita de Roma, Setembro de 1541).

Nos negócios com toda a gente, principalmente com iguais ou inferiores em dignidade, falar pouco e esperar, ouvir muito e de bom grado; sim, escutar longamente até acabarem de dizer o que querem. Depois disso, responder em diversos pontos, concluindo e despedindo-se. Se retomarem a questão, abreviar as respostas no que for possível. A despedida, embora rápida, seja amável. No trato de pessoas de qualidades insignes, procurar ganhar-lhes a afeição para maior serviço de Deus Nosso Senhor. Para isso atender primeiro ao seu temperamento e adaptar-se a ele. Se são coléricos e falam com viveza, tomar um pouco seu modo em bons e santos assuntos; para esses, nada de grave, lento ou melancólico. Mas com os sérios, lento no falar, graves e pesados, tomar também o modo deles, porque isto lhes agrada: ‘fiz-me tudo para todos’. Advirta-se o seguinte: se alguém é de temperamento colérico e trata com outro colérico, se não são de um mesmo sentir, há grandíssimo perigo de se desajustarem suas conversas. Portanto, se um conhece ser de compleição colérico, deve ir, em todos os pontos do negócio, muito armado de consideração, com decisão de suportar e não alterar com o outro, principalmente se sabe que é doente. Mas se tratar com fleumático ou melancólico, não há tanto perigo de desajuste por palavras precipitadas. (LOYOLA, 1993, v.3, pp21-22).

O pregador deve ter muito cuidado com a sua imagem. Deve ser um homem íntegro, prudente, tendo uma vida reta, justa e santa, muita habilidade em lidar com as palavras e uma eloquência fluente.

A finalidade principal de um sermão é realmente a persuasão. Captar o interesse dos ouvintes, seduzi-los, trazê-los ao seio da Igreja convencidos que estão da Palavra de Deus. Com a pregação pretende-se incorporar nos indivíduos gestos, crenças e atitudes que são considerados pertinentes à vida do fiel. Através

de apelos teatrais e emotivos, tenta-se “persuadir” o ouvinte de que a sua conduta deve ser guiada pelas palavras do pregador, o enviado de Deus, aquele que se considera o emissário da Verdade.

O sermão é pregado em várias circunstâncias, a saber: o aniversário ou morte de reis, príncipes ou bispos, festa de Nossa Senhora ou santos, a celebração do Santíssimo Sacramento, os tempos litúrgicos do Natal, da Quaresma, da Páscoa, do Advento, entre outros.

Para a seleção dos pregadores daremos como exemplo o documento dos *Catálogos Trienais* referentes ao Brasil, na província da Bahia, onde os jesuítas moravam no colégio de Salvador, mas também fixaram “residência” junto às aldeias indígenas. Fazia-se necessário que estes evangelistas tivessem talento para as línguas, ou seja, a capacidade de falar e pregar no idioma dos índios, e “*talentum ad concionatum*”, ou seja, que fossem bons pregadores. Havia uma rigorosa seleção dos candidatos e nela era exigida a presença de alguns indivíduos de “compleição melancólica”, pois o excesso de humor na melancolia predispõe às atividades intelectuais. Alguns indivíduos deveriam ser dotados de “compleição fleumática”, que os tornaria aptos a realizar ofícios domésticos. Mas o perfil considerado ideal pela Companhia para missionário no Brasil era o do tipo “colérico sanguíneo”, ou o do “colérico melancólico”. O motivo: os excessos do humor da cólera, predispõem o indivíduo à ação, ao heroísmo, a enfrentar circunstâncias árduas – freqüentes no convívio da terra de Santa Cruz. Devem-se evitar os sanguíneos, pois a sua compleição predispõe o indivíduo a uma intensa vida sexual e aos prazeres da carne³⁰.

Para Inácio de Loyola, o conhecimento da personalidade humana era de grande e indiscutível importância. Basta vermos como ele “seduziu” os primeiros membros da Companhia, usando para isto apenas o seu próprio carisma e o conhecimento das suas personalidades. Já no século XVI e XVII, – aproximamo-nos de Vieira –, o conhecimento da personalidade humana é elaborado com base na tradicional teoria dos temperamentos, que se originou da interseção da filosofia natural com a patologia médica, a partir de filósofos gregos como Empédocles e Pitágoras, e do médico Hipócrates.

³⁰ Estes dados nos foram fornecidos pela pesquisadora Marina Massimi em seu texto: “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica, nos séculos XVI e XVII.

Fundamentava-se numa classificação quaternária do cosmos, que estabelecia quatro tipos de temperamentos, conforme a predominância no organismo de um entre os quatro componentes líquidos (=humores) que determinam a compleição do mesmo: a bÍlis amarela, a fleuma, o sangue, a melancolia ou ‘atra bÍlis’. Por sua vez, haveria uma correspondência entre os quatro humores, os quatro elementos físicos constitutivos da realidade (fogo, água, ar, terra), as estações do ano (verão, inverno, primavera, outono), as idades da vida (maturidade, velhice, juventude, envelhecer), as horas do dia (o meio dia, a noite, a manhã, o entardecer), e os planetas (Vulcano, Netuno, Minerva, Saturno). Nesse quadro, a prevalência da bÍlis amarela determina o temperamento colérico, a prevalência da fleuma determina o temperamento fleumático, a prevalência do sangue, o sangüíneo, e a prevalência da melancolia, o temperamento melancólico. (MASSIMI, p.1, s.d)

Marcílio Ficino propõe uma síntese entre as teorias médicas e o neoplatonismo. Ficino sugere uma utilização prática da teoria dos temperamentos, o que também encontramos na literatura jesuítica. Outros também trataram do assunto, como Lemnio, que diz que os sujeitos vivem as paixões em diferentes intensidades, dependendo de seus temperamentos; e também por Andréa Bacci, médico famoso europeu, que parece ter influenciado diretamente o pensamento e a prática dos jesuítas, por ter sido professor do colégio romano. E é nesta nova mentalidade, totalmente humanista, que parece envolver a noção de temperamentos que aparece na literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII. Os jesuítas usarão de conhecimentos médicos para fins práticos, preventivos e formativos. Acreditavam que, ao utilizar estas técnicas, estariam melhorando a vida do indivíduo na comunidade, contribuindo para o seu bem-estar individual e coletivo, melhorando assim a eficácia da ação da Companhia nos diversos ambientes de sua missão. Inácio, homem de mentalidade aberta, que deixou aos seus sucessores uma orientação firme e segura, com certeza introduziu estes recursos como uma proposta de formação e de organização da vida da Companhia. A psicologia filosófica e a medicina da alma foram utilizadas pelos jesuítas em função do conhecimento de si mesmos e das próprias motivações, no processo de formação de noviços e na construção de seu projeto de vida, pois devemos considerar o fato de que a Companhia deveria estar presente nos mais diversos contextos geográficos, climáticos e sociais.

Para a cultura jesuítica, o conhecimento do homem está ligado ao contexto teórico aristotélico-tomista, pois é nos tratados filosóficos elaborados por estes religiosos que encontramos a avaliação do temperamento como parte do estudo da alma. Percebemos claramente esta afirmativa nas cartas de Inácio, onde ele se

mostra atento à subjetividade humana, e também à saúde do corpo, consciente que estava das influências recíprocas entre ambas.

Inácio adotava uma visão bem realista ao selecionar os seus futuros noviços. Nas *Constituições* deixa claro que a melhor forma de receber os postulantes é observá-los, descobrir as suas aptidões e distribuir as funções de acordo com as inclinações de cada um. Inácio, um lúcido basco que, mesmo religioso, sabia os limites entre a mística e a superstição, alertava acerca dos enganos que a imaginação humana podia cometer, ao interpretar fatos que eram considerados profecias ou mesmo revelações divinas, como originando, na realidade do “entendimiento confuso de alguna pasión que les ciega” ou mesmo de práticas que “com indiscretos ejercicios corporales y mentales tienen mal tratado el cuerpo” como forma de confundir o órgão da imaginação. Encontramos estas definições na *Judicium de Quibusdam Opinionibus* (LOYOLA, 1911, p.641).

Inácio adota, assim, uma forma nova de selecionar e de conduzir os seus noviços. Mesmo “utilizando a tradição da psicologia humoralista, ele ouvia os clamores da matriz cultural do humanismo”, e, preocupado com o bem-estar, tanto do grupo quanto da coletividade, procurava exercitar o que poderíamos chamar de uma auto-análise cuidadosa dos componentes de sua Companhia.

Rosário Vilari, em seu livro *o homem barroco*, nos apresenta um texto escrito por Manuel Morán e José Andrés-Gallego, intitulado “o pregador”. Nele, encontramos uma citação feita por H. D. Smith que citamos na íntegra, pois acreditamos ser elucidativa para o tema que pretendemos abordar neste capítulo:

Quem poderá pensar no século XVII sem rever em sonhos a figura do pregador, vestido de negro como um jesuíta, ou vestido de branco como um dominicano ou com saio grosseiro do capuchinho, gesticulando numa igreja barroca, perante um auditório luxuosamente vestido? (VILLARI, 1991, p. 117)

Depois de uma grande crise religiosa iniciada no século anterior, a missão do pregador é exercer o ministério, na justificação da sua fé. Isso exigia sacerdotes que soubessem bem a doutrina e que fossem capazes de interpretar corretamente a Bíblia. A Igreja Católica vê-se perante uma dupla necessidade evangelizadora: a de chamar para o seu seio as ovelhas desgarradas, perdidas pela crise aberta por

Lutero, e a de manter os seus fiéis. Descobre assim como a fé de seu rebanho é pequena e, pondo a culpa na deficiência da doutrinação, busca o remédio para a pouca fé – os pregadores.³¹

Estes se tornam os divulgadores da palavra divina, “a voz de Deus”, a consciência do povo, o instrumento de bondade e exemplo de amor. Têm como missão conduzir o povo, descrente e aturdido pelo surgimento de outras religiões, inquieto com as transformações que a época trazia, e surdo ao clamor divino. Os pregadores tinham a seu favor a retórica, que já exercera sua influência na Idade Média e se desenvolvera no renascimento. O orador sagrado devia dominar com precisão a retórica e o teatro.

Segundo Manuel Morán e José Andrés-Gallego, o Concílio de Trento deixou claro que cabia ao pregador induzir os fiéis ao cumprimento dos seus deveres religiosos nos domingos e nos dias de festas. Para isso era preciso preparar os pregadores, dando-lhes uma formação que os diferenciase dos outros eclesiásticos, que também faziam seus estudos na escola de uma catedral ou de um convento, e aprendiam os rudimentos do latim litúrgico. Uma forma que encontrou para resolver este problema foram os seminários diocesanos, onde eram orientados para uma determinada mentalidade profissional, adequada à execução das tarefas pastorais: a pregação, a liturgia, a administração dos sacramentos. Eram selecionados os clérigos que falavam bem e tinham o dom do convencimento, para que, treinados, fossem ao púlpito convencer a platéia da existência de um Deus uno, do amor e do perdão

A imprensa tinha posto à disposição dos eclesiásticos um bom material auxiliar sob a forma de manuais de eloquência e de colectâneas de sermões, geralmente ordenados em função do ciclo litúrgico, o que permitia a muito suprir as deficiências de sua formação doutrinal e oratória. Após o concílio de Trento, muitas dessas coletâneas, contendo sermões para a Quaresma, o Advento, as festas dos santos, os domingos, os rituais fúnebres e outras ocasiões especiais foram reeditados por várias vezes e traduzidos para as principais línguas européias. (MORÁN e ANDRÉS- GALEGO, 1995, p. 127).

Quando interrogados sobre o melhor método de pregar, a resposta, dada por “frei Luis de Granada remetia devotamente para o método recomendado pelo seu mestre, o místico Juan de Avila: amar muito a Nosso Senhor” (MORÁN,

³¹ Leia-se o “Sermão da Sexagésima” – “Sabeis cristãos, porque não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos pregadores. Sabeis, pregadores, porque não faz fruto a palavra de Deus? Por nossa culpa? (VIEIRA, 1959, v.1, tomo 1, p.13)

ANDRÉS-GALEGO, 1991, p. 132). Afinal, Ele era a causa e o fim de todo este ministério. Daí, o controle do Concílio de Trento em proibir a pregação dos clérigos regulares que “não tivessem sido examinados e aprovados pelos seus superiores no respeitante a vida, costumes e saber, e que não tivessem obtido a devida licença” (MORÁN, ANDRÉS – GALEGO, 1991, p. 132), a que era preciso acrescentar a permissão do bispo para atuarem nas igrejas e nas dioceses. Além disso, o pregador precisava ser bem nascido, e não ter uma aparência perturbadora, porque tal fato diminuía aos olhos de muitos o valor da sua doutrina, exigindo dele também vigor físico e boa voz.

O pregador possuía o seu próprio material, de onde preparava o seu sermão. Faziam parte dele fichas classificadas por temas, onde ele tirava as suas argumentações. Estas fichas geralmente eram extraídas da sua experiência cotidiana, da meditação e das suas leituras. Já no púlpito, tinha diante de si uma multidão excitada e ansiosa por ouvi-lo. “Assim – escreve Terrones -, conforme o auditório, se deve escolher o tom de voz e o modo de repreender: para o povo, gritos e gestos violentos, para os nobres, voz suave e argumentos eficazes, para os soberanos, quase em falsete e em submissão”. (MORÁN, ANDRÉS-GALEGO, 1991, p. 136).

A Igreja se vê imbuída do desejo de divulgar a palavra do Senhor a todos os povos, para a remissão de seus pecados. Surge, assim, a figura do missionário, o semeador que partirá para outras terras levando o Verbo divino e impondo um código de comportamento às outras culturas que não conheciam o Deus cristão. Estes usavam como referência, a Epístola de São Paulo aos Coríntios, onde Paulo ensina a “adaptar-se” o discurso aos ouvintes, como forma de os conduzir para Cristo:

Embora livre de sujeição de qualquer pessoa, eu me fiz servo de todos para ganhar o maior número possível. Para judeus fiz-me judeu a fim de ganhar os judeus. Para os que estão abaixo da Lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei embora não esteja, a fim de ganhar aqueles que estão debaixo da Lei. Para os que não tem lei, fiz-me como se eu não tivesse lei, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus – porquanto estou sob a lei de Cristo -, a fim de ganhar os que não tem lei. Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos. E tudo isso faço por causa do evangelho, para dele me fazer participante. (Coríntios, 9, 19-23).

Os jesuítas foram os que mais se empenharam não só na tarefa missionária – e temos como exemplo Francisco Xavier –, como também na tarefa de educar,

pois eles acreditavam que a cultura tinha um papel relevante, senão principal, na conquista de países para a fé católica.

A Igreja utilizava-se da cerimônia de pregação como meio de perpetuar o seu poder. Vieira, com seus sermões, modelará opiniões, formando e transformando a mentalidade dos ouvintes, envolvendo-os e trazendo-os para o corpo místico desta mesma Igreja.

Tendo tomado posse das técnicas discursivas ao logo dos séculos, a Igreja também se apossa de uma série de aparatos e mecanismos eficientes de poder, utilizando recursos que não eram só verbais. Tudo o que envolvia o momento da pregação fazia a “diferença”: a ornamentação, a arquitetura da Igreja, a platéia, o coro, a música, tudo isso traduzia um ambiente perfeito para a ascese. Os sermões serviam a este propósito, pois eram uma forma de disseminar a fé. Mas não só esta prática discursiva foi utilizada. Também a arquitetura das Igrejas contribuiu: as paredes, tetos, altares, foram tomados com figurações das passagens da Bíblia. As artes plásticas e a arquitetura ajudaram a construir um ambiente que comove, incita, envolve e alicia, conduzindo os ouvintes à adoração da magnitude de Deus ali expressa. Nesta arquitetura percebe-se claramente o discurso implícito da Igreja, que revelava a manifestação absoluta de Deus na terra. Esta nova arquitetura sagrada surge depois do Concílio de Trento e permite ver e ouvir o pregador de qualquer lugar de dentro da Igreja.

O púlpito torna-se assim, um palco, para onde convergiam todas as atenções. Os recursos teatrais, admitidos pela Contra-Reforma, eram utilizados: como o jogo cênico, as luzes, a voz do orador, a sua presença. O orador-ator é o enviado por Deus para espalhar a palavra divina, é ele quem escolhe os trechos do evangelho que o público necessita ouvir, sendo o detentor único do discurso. À platéia, cabe o “papel” de ouvi-lo, convertendo-se à sua fala. Devemos, porém, atentar para o fato de o poder da palavra do pregador ser decisivo, pois era capaz de modificar hábitos e banir os vícios, sendo também capaz de atingir certas circunstâncias sociais e políticas que já estivessem enraizadas, modificando-as com a força do discurso.

Nisto, Vieira era mestre, pois sabia falar ao público, chegar aos seus afetos, utilizar bem o jogo cênico de luzes da igreja, a marcação gestual, a entonação de voz, mobilizando o auditório, permitindo o desdobramento do discurso. O orador

é um detentor do poder, que controla o discurso exercendo uma função privilegiada diante do ouvinte, sendo que este discurso está sempre a serviço de um poder.

A Igreja Católica, no século XVII, no que concerne aos países e colônias, ainda era a maior potência de poder. Ela conseguia ter, sob a sua tutela, o controle sobre as pessoas e as instituições, sempre em nome de Deus.

A Antiguidade foi redescoberta pelos jesuítas, que viram na cultura antiga uma fonte de moral e de ética à qual se adequariam princípios da Companhia de Jesus. Para absorvê-la em seu contexto, fez-se necessário cristianizar os seus autores, aproveitando deles o que melhor se adaptaria ao pensamento jesuítico, e refutando os seus supostos erros morais. Os jesuítas acreditavam que os autores clássicos seriam os melhores mestres de moral, para educar a alma da juventude. Mas, por outro lado, não se interessavam somente pelo que os filósofos do passado tinham a ensinar, vivenciando intensamente a discussão da tradição antiga e das modernas teorias surgidas.

Paulo José Carvalho da Silva(2000,p.25) nos diz que para os jesuítas “não havia cisão entre razão e revelação. A sabedoria antiga precede e anuncia a verdade cristã, ela é o prefácio do Evangelho. Os clássicos pagãos assumem o estatuto de *praecones Christi*”

A Companhia de Jesus trouxe, no Renascimento, uma nova forma de viver a vida religiosa: móvel, flexível, movimentando-se por todo o mundo e capaz de aceitar novas formas de pensamento.

Mas não nos deixemos enganar. Os jesuítas não ficaram presos aos ensinamentos filosóficos antigos; abriram o seu pensamento para novas formas de pensar e adquirir conhecimento. Podemos dizer, e esta fala é um elogio, que os jesuítas tentaram conciliar estes dois pensamentos tão divergentes. Esta tentativa de síntese marcou o pensamento da Companhia.

Por outro lado, para a Igreja as coisas não iam nada bem. Abalada não só pelo protestantismo mas também pelas concepções racionalistas que estavam em voga, a Igreja teve que procurar meio para se sustentar. A inquisição, com o auto da fé, foi um deles, desastroso, por sinal, mas o que nos chamou a atenção foi o fato de ela ter lançado mão de recursos artísticos para comover os fiéis.

Os pregadores eram considerados homens de Deus, escolhidos por Deus, para transmitir a Palavra. Eles vinham imbuídos do desejo de divulgar, através do Verbo, o grande amor de Deus pelos homens, em contraste com o amor finito dos homens, o que veremos nos sermões de Vieira. Os sermões eram uma forma de comunicação utilizada pelo pregador/missionário para a divulgação do evangelho, e podemos considerá-los como uma fonte de transmissão cultural e de formação de mentalidades e comportamentos, pois devemos atentar para o fato de estarmos em uma sociedade em que a palavra oral era a principal fonte de disseminação do conhecimento. Escritos e pregados com o objetivo de mover afetos, procuravam responder a questões de ordem política, social, e cultural, mesmo que estas viessem envolvidas por um forte cunho religioso.

O sermão do século XVII dedicava uma atenção particular à retórica da oralidade e à persuasão. O sermão, através da relação estabelecida com o ouvinte, procurava representar não só a comunidade a que se dirigia, mas também as instituições que organizavam a sua emissão e recepção. No nosso caso, devemos considerar a presença histórica da Companhia de Jesus na formação não só da sociedade portuguesa como da brasileira, através de suas escolas, seminários, noviciados e asilos. Em Portugal, esta influência se dava através dos professores, confessores, pedagogos. No Brasil, dava-se através da ação missionária que se desdobrava em atividades de assistência e ensino. Toda a formação de Vieira no Brasil, no colégio da Bahia, situa-se neste contexto.

Para Vieira, o sermão era uma das formas de divulgação da Palavra divina, e como tal devia vir cercado de sentimentos de afetividade; as suas palavras deviam vir carregadas de ensinamento e estabelecer um forte vínculo, permeado pelo afeto, tocando a sensibilidade e a emoção do ouvinte. Considerando a palavra como ação, o orador prega e escreve, acreditando no poder concreto da palavra e da Palavra e no seu alcance performativo.

Amar a Deus, no século XVII, equivalia a obedecer e amar a instituição da Igreja, lembrando que a pregação sempre foi a mais utilizada para a transmissão e divulgação do Evangelho e da Palavra de Deus. No que se refere a Portugal, principalmente aos séculos XVI e XVII, o que motivou o intenso uso da pregação foi a catequese que começou a ser realizada justamente por causa dos descobrimentos geográficos. Podemos dizer então, que o discurso religioso usado pelos sermonistas tem como sujeito último Deus.

Desde os seus primórdios, o Cristianismo semeou o Evangelho através do Verbo; a palavra de Deus deveria ser semeada pelo mundo. Remetemos-nos ao famoso *Sermão da Sexagésima* do Padre António Vieira, onde ele aborda este tema. Nos decretos do Concílio de Trento aparece uma forte crítica a um determinado modo de pregar. Os pregadores devem esquecer-se de si mesmos, e deterem-se em pregar a Palavra de Deus, convencendo, não pela força da palavra, mas através das escrituras e do testemunho de vida que dela brota.

No século XVII os sermões tornam-se uma prática popular, uma espécie de codificador das Escrituras para os leigos, o veículo mais poderoso utilizado pelos sacerdotes para convencer e converter os fiéis à Palavra de Deus. Em Portugal, os sermões tomam a dimensão de um grande espetáculo, uma atividade especial no quadro das atividades religiosas, e, às vezes, tão grandiosa que acaba afastando-se de seu caráter sagrado, para ganhar uma dimensão profana. Um dos mais fervorosos adeptos desta prática é o padre António Vieira, que sendo um profundo conhecedor da “arte de bem dizer”, acreditava ser o portador da Palavra divina, o semeador do Verbo, aquele que revelaria aos homens a permanente projeção de Deus na terra. Aquele que explicaria a Palavra de Cristo, levando o auditório a compreender o seu verdadeiro significado.

O sermão de Vieira tratava principalmente de elucidar a palavra sagrada contida nas escrituras. De acordo com as normas da Igreja Católica, de uma Igreja que existia em função da palavra, a palavra divina que está no Velho e no Novo Testamentos deveria ser anunciada com ajuda de outros textos que confirmassem sua significação; textos da teologia oficial. Portanto, Vieira compunha o seu texto através de uma relação textual com os textos da Bíblia e com os textos da teologia. (CARVALHO, 2000, p.28).

A existência e difusão das escolas da Companhia de Jesus, por toda a Europa e também pelas colônias, teve um papel decisivo para o desenvolvimento da eloquência. Os jesuítas foram os que mais abraçaram essa união entre teologia e verbo.

De 1584 a 1585 (a versão definitiva é de 1599) foi escrita em Roma, a *Ratio Studiorum*³² que, funcionando como um plano de estudos orientou todo o período

³² Sob a orientação da *Ratio Studiorum*, são elaborados vários subsídios, incluindo exercícios práticos e manuais; recomenda-se a leitura dos clássicos nove horas por dia, seguida por análise e repetição, obedecendo a dois critérios: a imitação e a variação. As disputas públicas seriam a etapa conclusiva desse processo de formação, no intuito de introduzir o estudante no domínio da palavra diante de um público de ouvintes. (MASSIMI, 2005, p. 94).

em que se desenvolveu a educação jesuítica, ressaltando que a preparação do orador irá ocupar o centro desta obra.

O educando devia ser treinado para a pregação através de constantes argüições orais e de exercícios de composição aos quais se acrescentavam a composição de quadros, a declamação, o teatro, as diversas formas de competição que, além de melhorarem a prontidão e o espírito combativo, exercitavam a capacidade dialética e a busca da novidade da “agudeza”. Nas composições escritas, por exemplo, avaliavam-se minuciosos quesitos lingüísticos como o número de frases, a sua articulação, o valor das digressões e outros elementos de adestramento oratório. Em âmbito ibérico e português, particularmente, mantêm-se as coordenadas gerais que fazem da retórica uma espécie de disciplina maior, a englobar as demais. (SALOMÃO, 1997, p, 14/15).

Frei Luis de Granada, pregador e teólogo espanhol, foi o grande mestre da palavra, e exemplo para vários pregadores católicos. Na sua obra – *Ecclesiasticae Rethoricae Libri Sex*, o religioso argumenta que o orador deve se inspirar na Escritura para a elaboração do seu discurso, tentando ser o mais digno, o mais humilde, e o mais sincero na sua pregação. Apesar de reprimir a afetação, Luis de Granada não deixou de incentivar a pregação da homilia de acordo com a oração ciceroniana. Vieira não segue exatamente o ideal de Granada, pois valoriza mais a ação e a militância do que a oratória mística proposta pelo religioso.

Em Portugal, e também no Brasil, o maior portador da Palavra divina foi o Padre António Vieira.³³

O orador acreditava que, ao escrever os seus sermões, estava traduzindo a palavra de Deus. Ele partia da seguinte premissa: se o mundo está cheio da divindade, se Ela é a causa de tudo que vive e existe, pois tudo que é vivo e move-se tem por origem Deus, então ele será também o motor de seus sermões. Vieira lia a história como se ela fosse escrita por Deus; os fatos acontecem porque a presença divina se faz presente em cada um dos acontecimentos. A história, para o orador, só podia ser entendida como um relato inspirado na vontade de Deus.

Para o pregador, o homem, no encalço da salvação, deve primeiro ter um pleno conhecimento de si mesmo, um total domínio de suas paixões, conduzindo o seu viver pelos mais retos preceitos, com o fim de conservar a verdade cristã. Seguindo o pensamento do fundador da Companhia, Vieira acreditava no uso correto da liberdade humana. Para ser um verdadeiro pregador, divulgador da lei

³³ Não devemos esquecer que o Brasil produziu outros bons oradores como José de Anchieta, Eusébio de Matos e Antônio de Sá; mas, o precursor do uso do púlpito como meio de se fazer política e de defender ideologias, foi sem dúvida o padre António Vieira.

divina, fiel seguidor de Cristo, fazia-se necessário, não só pregar o que convém como ser um modelo de cristão. Não basta anunciar a palavra de Deus, este anúncio deveria vir como se houvesse um mandato sobrenatural para fazê-lo, ficando o orador totalmente desprendido das pequenas vaidades ou de conquistar o bem-querer de sua platéia.

Vieira utilizou o discurso religioso na divulgação da palavra divina, fazendo um perfeito uso dos recursos retóricos, lembrando que ele fora professor de retórica no Colégio de Olinda. O que condenava no pregador era o uso excessivo dos ornatos em detrimento do que realmente lhe importava - divulgar o Verbo divino.

Possuía pleno domínio da língua portuguesa, a ponto de fazer o que desejava com ela. Em suas mãos ela tornava-se plástica, moldável, viva como um ser de carne e osso. Através da paixão que impulsionava os seus escritos, transformava os sermões em belas obras. Com uma mestria inigualável, usava a linguagem para persuadir, encantar e seduzir os ouvintes. Profundo conhecedor da força do discurso, usava as figuras de apoio para atingir os seus objetivos.

Era um evangelizador que acreditava que encarnava em si mesmo um poder que, exercido no púlpito era emanado diretamente de Deus. Através das parábolas e de outras passagens bíblicas, direcionava as mentes e os corações e, depois de demonstrar ao ouvinte a verossimilhança de suas afirmativas, persuadia-o e o lançava em direção a Deus, senhor único do conhecimento pleno.

Missionário do Novo Mundo, Vieira prega em um tempo difícil, permeado por dúvidas, anseios e inquietações, cabendo a ele, o pregador, ser a voz de Deus, e ter como missão falar aos homens em nome dos céus, prometendo castigos, recompensas, temor e perdão. O que está escrito na Bíblia tem força de profecia, cabendo ao pregador acomodar o texto bíblico ao seu tempo e à situação.

Deus é a causa primeira e o senhor do universo, e a Ele deve-se obediência e temor. Em Deus tudo se finaliza; a graça divina reveladora do Verbo faz-se presente na palavra do pregador e este, emissário de Deus, tem o poder de converter os fiéis. Deus é o ser supremo, criador do céu e da terra.

Através de sua pregação, Vieira pretendia convencer os homens de que sua palavra é fruto da revelação divina, e ele, um homem inspirado por Deus.

Por qualquer prisma que se olhe este escritor extraordinário, há sempre nele um poço de águas profundas, aparentemente inocentes devido ao seu afã de converter almas e evidenciar a palavra de Deus com vista à redenção do homem. (BECHARA, 2000, p.9).

Bechara prossegue dizendo: “A mente e o coração de Vieira estavam em Deus, mas seus olhos se voltaram para o homem”.(BECHARA, 2000, p.10).³⁴

Do púlpito o pregador semeava os seus sermões, instigando os fiéis e provocando-os com a sua palavra. Convertida em palco, a tribuna não era apenas um lugar onde se diziam os sermões, mas uma ribalta de onde o pregador-ator falava aos fiéis. Mais do que um lugar de catequese e de edificação, era também um local de luta ideológica. As missas, além de cerimônias religiosas, eram verdadeiros espetáculos teatrais, tendo como estrelas principais o pregador e o sermão, funcionando como coadjuvantes o espaço cênico, a iluminação, a marcação, os gestos, a entonação, etc.

O orador era um homem fortemente ligado ao Poder. Como diz António Vasconcelos de Saldanha, era:

[...] participante de uma época e de uma cultura dirigida em que o teatro, a pintura, a poesia, a literatura e até as manifestações religiosas se ordenam funcionalmente à celebração das hierarquias e à glorificação magniloquente da Monarquia e de sua ordem (SALDANHA, 1997, p.258).

Como político Vieira foi incansável. Elaborou estratégias, congeminou casamentos, alianças e planos comerciais. Possuidor de um grande amor por seu Portugal, patriota dos mais ferrenhos, cuja espiritualidade revela a sua imoderada paixão pelo seu país, inconsolável com a sua decadência, sofria com as rejeições vindas da sua pátria, mas não desistia dela. Na sua visão Quinto-Imperial Portugal estava na cabeça do império, mediador que seria do cumprimento do sentido da história.

³⁴ Citação retirada do prefácio do livro *O tecelão e o tecido* de Júlio Carvalho (2000, p. 9-11).

2.8

Retórica: a arte do bem dizer

Falar de retórica nem sempre é fácil. Principalmente da retórica³⁵ vieiriana, assunto sobejamente pesquisado. Vários foram os estudiosos que se debruçaram sobre este tema, tão vasto, inquietante, e que, ao mesmo tempo em que nos instiga, nos leva a refletir sobre o valor da palavra dita, em tempos em que a imagem é tudo, ou quase tudo, em nossa cultura. Esta disciplina nos fascina. A arte do bem dizer, a arte do bem falar acompanha a nossa profissão, professores que somos a tentar seduzir e encantar os nossos alunos e a fazê-los apaixonarem-se pela literatura assim como nós. O nosso tema é sobre o amor, mas achamos imprescindível em uma tese sobre Vieira falar da retórica. Como não revelar, mesmo que brevemente, o solo teórico em que o nosso orador seiscentista insere a sua obra? Não nos deteremos muito neste tema, apesar de muito nos interessar. Pensamos, inicialmente, em começar a nossa pesquisa por alguns tratados de retórica usados no ensino da Companhia de Jesus. Seria interessante, mas fugiria ao tema. Então, seremos mais breves, traçando um caminho sucinto e já conhecido por aqueles que pesquisam Vieira. Como o nosso objetivo é traçar um modesto quadro da retórica, não nos deteremos em muitos pontos que em um trabalho mais extenso e detalhado seriam de notória importância.

Iniciaremos o nosso percurso acompanhando o pensamento de Ana Lúcia de Oliveira(2003, p.21), que nos afirma que há um frágil equilíbrio na relação existente entre a ortodoxia cristã e a tradição retórica.

A estudiosa afirma que, desde a sua origem, a Igreja divulgou o Verbo divino, sem se preocupar com a teorização sobre o ato de pregar. Os seus seguidores, e futuros pregadores, deviam levar a Palavra de Deus, acreditando no seu poder. Esta, por si só, conteria uma grande força.

A única discussão que conhecemos a respeito ocorrera pela voz de Santo Agostinho, que defendia o uso dos conhecimentos pagãos, no qual a retórica se incluía, no âmbito da pregação. Na sua obra *De doctrina Christina*, no seu

³⁵ Temos pleno conhecimento de que ao falar de retórica em Vieira deveríamos analisar o *Sermão da Sexagésima*. No entanto, nos esquivamos desta análise, primeiro, como já o dissemos, por não ser este o nosso objeto de estudo, e depois, este sermão já foi extensa e competentemente analisado por Margarida Vieira Mendes, Luis Felipe Baeta Flores, Sônia Salomão, Alcir Pécora, Adma fadul Muhana dentre muitos outros.

capítulo quarto, analisa os recursos retóricos como forma de conversão dos fiéis. Etienne Gilson nos lembra que os padres da Igreja, e isto inclui Santo Agostinho, receberam uma educação romana, sendo, antes da vida religiosa, professores de retórica.

Ouçamos o que nos diz o Bispo de Hipona sobre como se deve usar os recursos de persuasão, não os deixando apenas nas mãos dos adversários:

É um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousará, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Será assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam?[...] Visto que a arte da palavra possui duplo efeito (o forte poder de persuadir, seja para o mal, seja para o bem), por qual razão as pessoas honestas não poriam seu zelo a adquiri-la em vista de se engajar ao serviço da verdade? Os maus põem-na ao serviço da injustiça e do erro, em vista de fazer triunfar causas perversas e mentirosas. (AGOSTINHO, p.208/209, 2007).

Agostinho defende a estratégia de que se devia aproveitar a arte da eloquência nos discursos religiosos, ao invés de rejeitá-la por sua origem pagã. Aos que alegavam que tal arte era herética e, portanto, condenável aos olhos da Igreja, Agostinho replicava - a arte é uma ferramenta neutra, servindo tanto à mentira quanto à verdade. O efeito obtido pelo Bispo de Hipona foi o de adaptar a retórica à pregação cristã.

Devemos lembrar que a Bíblia, rica em alegorias, metáforas, analogias também fazia uso dos recursos retóricos para a conversão do povo. Fazia-se necessário decifrar a linguagem das Escrituras e estabelecer um contato que unia a linguagem divina com à linguagem dos homens.

Vemos que a passagem do mundo pagão para o mundo do cristianismo mudou profundamente o pensamento europeu e acabou propiciando o renascimento da retórica.

Sendo assim, a retórica entrou fortemente no seio da Igreja, que passou a usar da pregação ornamentada. Podemos dizer que a relação entre Cristianismo e a retórica clássica nem sempre foi pacífica, pois o pregador cristão, consciente de que deveria divulgar a verdade contida nas escrituras, muitas vezes via a retórica como um artifício humano que, ligado às técnicas de argumentação e persuasão, se de um lado ajudava na evangelização, por outro se apresentava como um jogo de habilidade, traindo, assim, a simplicidade divina do texto bíblico. Consciente

de que a retórica era filha de autores pagãos, e querendo esquivar-se desta origem, alega que a sua autoridade não era fundada em Aristóteles, Platão ou mesmo Cícero, mas na autoridade de Deus, revelador da única Verdade. Neste processo em que a oratória se torna pública, retorna à cena a figura de Cícero, que é laureada por grande prestígio, antes só atribuído aos teólogos e aos monges contemplativos. Este prestígio veio a ser confirmado pelo Concílio de Trento, que conferiu ao pregador o título de *orator divinus*, *praedicator verbi Dei*.

A retórica eclesiástica começa a espalhar-se pela Europa católica a partir da segunda e última sessão do Concílio de Trento.

A importância acordada à pregação pelos padres conciliares justifica a preocupação dos teólogos com a retórica sagrada e o surgimento de várias obras desse gênero, tais como o *De rhetorica ecclesiastica as clericos libri três* (1576), de Agostino Valier, o *Ecclesiasticae Rhetoricae sive de ratione concionandi libri três* (1576), de Luís de Granada, o *De praedicatore concionandi* (1576) de Diego de Estella. Entre estes, o tratado de Luís de Granada é o mais importante. Conta-se que na Europa, entre 1500 e 1700, foram publicadas cerca de duzentas obras dedicadas à retórica sagrada. Esses textos visavam formular regras da *ars praedicandi* adequadas aos novos programas de evangelização e instrução religiosa. (MASSIMI, 2005, p.83).

Devemos atentar para o fato de que já se conhecia a importância da retórica bem antes do concílio de Trento. Durante toda a Idade Média, a retórica esteve presente, tanto em produções textuais profanas como na pregação; todo clérigo devia estudá-la, pois era disciplina do *trivium* ao lado da gramática e da dialética. Para os pregadores da Idade Média, a palavra de Deus era:

A palavra absoluta, indiscutível e anterior ao raciocínio dos homens. Era preciso, pois, considerá-las coisas e estudá-las por métodos gramaticais, lexicológicos e analógicos. Para Vieira os signos não são o que esta palavra significa na lingüística actual. São antes manifestações escondidas, e não há uma medida comum entre a palavra da Bíblia e a Palavra de Deus. (SARAIVA, 1996, p.151).

Esteve presente também no Renascimento onde houve uma retomada da eloquência romana, passando do *modus scholasticus* ao *modus oratorius*. A retórica abandona os lugares fechados, como conventos, bibliotecas, e começa a participar da vida pública. Mas tomou mesmo impulso com a Reforma. Os pregadores optaram pelo estilo ciceroniano ³⁶ “que se caracterizava pela

³⁶ De acordo com a tradição ciceroniana, (*ut probet, ut flectet, ut delectet*), a oratória sagrada não devia apenas instruir o intelecto, mas despertar a vontade, estimular o sentimento.

adjetivação e pelos efeitos especiais. E como a época barroca optou por este estilo, a sua pregação só podia ser, salvo algumas exceções, empolada, teatral e sensacionalista” (MORÁN E ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p.119).

Em Portugal, segundo Aníbal de Castro, a retórica foi incluída nos currículos universitários em 1504. Inicialmente, não ocupa um lugar independente no quadro das disciplinas, sendo ensinada em regime facultativo.

À medida que o movimento humanístico se vai difundindo em Portugal, a retórica expande o seu âmbito de estudos, conquistando novos territórios nos currículos escolares.

Em 1548 é fundado, por D. João III, o Colégio das Artes, que em 1555 passa inteiramente para o governo dos jesuítas. Neste famoso colégio é publicado o Curso Conimbricense, de que iremos falar mais adiante. Os jesuítas mantiveram esta mesma orientação pedagógica, mas com algumas modificações. Já envolvidos na querela da Reforma, começam a não só investir na formação cultural de seus alunos, mas também a prepará-los para um melhor uso da eloquência.

Devemos ressaltar a importância do padre Cipriano Soares que, atuando como regente da primeira classe de humanidades no colégio das Artes, escreveu a seguinte obra: *De arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupletati*, servindo este compêndio de manual de base para o ensino retórico das escolas da Companhia de Jesus. não só em Portugal, como em toda a Europa e nas colônias. Sobre esse autor e a sua obra, Aníbal de Castro estende-se numa longa análise, na qual não nos deteremos. Citamos-lhe apenas um comentário do crítico que achamos pertinente, pois irá elucidar algumas questões:

Abrindo a porta à estética literária formulada por Aristóteles na Retórica, dando uma tão grande projeção aos lugares-comuns, sobre os quais em breve iriam fortalecer-se os conceitos, e concedendo tão evidente importância à amplificação e ao ornato retórico, Cipriano Soares, sem o suspeitar, preparava o terreno em que havia de germinar a teoria do Barroco. (CASTRO, 1973, p.45)

Alguns anos depois, ao exclusivismo da obra de Cipriano Soares como único manual seguido pela Companhia de Jesus, irá juntar-se a obra de Frei Luís de Granada, a famosa *Ecclesiasticae rhetoricae libri três*, cuja primeira edição

saiu em 1576, em Lisboa, e será ensinada nos conventos onde iremos encontrar a concentração do ensino teórico e prático da pregação. Aníbal Pinto de Castro disserta sobre esta obra e este autor.

Analisando a prática pedagógica jesuítica, será oportuno ressaltar o destaque dado ao que diz respeito à oratória, propiciado pelas atividades escolares que envolviam a sabatina, jogos, disputas, treinos, composição de quadros, exercícios poéticos e declamatórios; todos seguidos de premiação. E não se deve esquecer a importância que teve entre eles: o teatro que ajudava à formação da sensibilidade dos alunos, contribuindo para a aprendizagem dos futuros pregadores, treinando-os na memória e na *actio*. Segundo Margarida Vieira Mendes, a memória era desenvolvida através de técnicas que iam desde exercícios de repetição verbal até à mnemotecnica visual. Este processo se baseava em dois métodos: o das imagens ou pinturas, e o dos lugares ou da ordem:

O primeiro consistia num mecanismo associativo: arranjar um elenco de imagens às quais se vinculavam, uma a uma, as idéias ou palavras a lembrar pelo orador quando as proferia. O segundo dispunha a instituição de uma topologia concreta, onde a localizavam e armazenavam argumentos, temas, motivos e sentenças. Figuras sensíveis e lugares. (MENDES, 1989, p.29).

Estas técnicas de memorização, ensinadas no Colégio Jesuíta, foram responsáveis pela gênese das imagens na oratória de Vieira, havendo na sua obra uma forte presença da arte da memória no estilo das imagens por ele proferidas, pois sugerem os tratados de retórica que o orador use imagens que fiquem facilmente gravadas; de preferência, que sejam originais, pois as que invocam lugares-comuns são fáceis de ser esquecidas.

Constantemente aparecem figurações impressionantes de colossos, de milagres, de animais esquisitos e híbridos, como são quase todos os peixes do sermão de Santo António, e ainda imagens da criação genesíaca, do dilúvio universal. (MENDES, 1989, p.31).

Graças aos antigos alunos da Companhia, a retórica começa a sair de dentro dos colégios e a aparecer não mais em compêndios pedagógicos, mas em obras profanas e trabalhos críticos. Agora, o seu ângulo de ação está ampliado, não servindo a retórica apenas à oratória sagrada, abrangendo também outros gêneros discursivos.

Foi na retórica e no seu estudo que a oratória³⁷ fez o seu maior investimento, utilizando-a na escrita de seus sermões e lembrando que, por trás de todo o mecanismo usado pela Igreja para captar os fiéis, estava um rígido controle sobre a mente, o pensamento e os corações dos mesmos, pois o objetivo principal era, através dos sermões, angariar ou recuperar o maior número de ouvintes. Combatia-se a oratória repleta de agudeza, empolada, mas que não estabelecia a ligação com o Criador, pois a correspondência entre o divino e o sagrado deveria ser efetuada através do sermão. A comoção tinha um lugar especial, pois, através de um discurso bem elaborado, com as suas devidas regras de composição, seguindo o procedimento retórico aprendido nas escolas, se pretendia atingir os sentidos, manipulando-os através das palavras e das imagens, conduzindo e controlando os fiéis. Combatia-se, e vemos isto no *Sermão da Sexagésima* de Vieira, a oratória confusa, cheia de agudeza, que não conseguia fazer uma ligação com Deus. Os recursos oratórios só tinham valor se eram sinais da Palavra divina. Explicar a palavra de Deus, dando ao auditório o seu verdadeiro significado: este era o objetivo do sermão.

Devemos ressaltar que o conflito entre a oratória sagrada e a profana não aparece em Vieira, porque no seu tempo a Igreja já havia absorvido a retórica, sendo pacífico o seu uso na defesa da doutrina.

O orador fez uso da retórica sagrada com a finalidade de catequizar, convencer e doutrinar os ouvintes; sempre preocupado com as questões sociais, orientando o seu discurso para a defesa da missão apostólica e libertadora do homem, denunciando com força aqueles que considerava inimigos da fé católica e combatendo os opressores do homem em seu tempo. Lembre-se que, participante deste combate, Vieira sempre esteve a favor do discurso da Igreja.

Vieira soube aproveitar, como poucos, os recursos retóricos de que dispunha para se fazer ouvido e traduzir para os fiéis a verdade da palavra divina, através de uma linguagem persuasiva que tinha como intuito conquistar o ouvinte, trazendo-o para o seio da Igreja pela palavra e pelo exemplo.

³⁷ A oratória sagrada da Idade Moderna compreende quatro tipos de discursos: a *Homilia*, exposição do texto da Sagrada Escritura de tipo literal ou alegórico, presente desde a tradição monástica e patrística; o *sermo*, termo que emerge a partir do século XIII para indicar a pregação temática subdividida em temas, ou de tipo moral e pastoral; a *oratio sacra*, oração de corte; e a *concio*, oração deliberativa destinada ao meio popular. (MASSIMI, 2005, p.84).

Estamos diante de um orador que, citando passagens da Bíblia, da História ou da Filosofia, procurava converter os seus ouvintes através de um raciocínio por vezes cifrado, mas lógico e coerente, com o intuito de assegurar-lhes o reino dos céus, ou mesmo de ajudá-los a se tornarem virtuosos aqui na terra – um pregador que se acreditava legítimo e autorizado mediador entre o sagrado e o humano.

Para tanto, utilizava-se da retórica clássica que, absorvida pelo discurso cristão, agora era posta a serviço do poder português. Acreditava que o mundo estaria irremediavelmente perdido se o homem se afastasse da caridade e do amor cristão. Para tanto, empenhava-se com ardor na salvação das almas.