

**40º Encontro Anual Anpocs**  
**ST02 A literatura na perspectiva das Ciências**  
**Sociais**

**O Brasil no verbo – um olhar sobre a tristeza nos sermões de Vieira**  
**Wallace Faustino da Rocha Rodrigues**

## 1. Introdução<sup>1</sup>

Para que Portugal na nossa idade possa ouvir um pregador evangélico, será hoje o Evangelho o pregador. Esta é a novidade que trago do Mundo Novo. O estilo era que o pregador explicasse o Evangelho; hoje o Evangelho há de ser a explicação do pregador. Não sou eu o que hei de comentar o texto; o texto é o que me há de comentar a mim. Nenhuma palavra direi que não seja sua [do Evangelho], porque nenhuma cláusula tem que não seja minha (OCPAV, II, p. 11)<sup>2</sup>.

Assim Vieira começa o *sermão da Epifania*, pregado em 1662 à realeza portuguesa. Os jesuítas voltavam para a Ibéria depois de terem sido furiosamente expulsos do Maranhão por uma população indignada, incapaz de conceber a liberdade indígena como prerrogativa para a boa vida cristã – consoante formulado pelos próprios jesuítas em missão, sobretudo Vieira. Não por acaso o célebre orador português evoca em suas palavras o Evangelho como uma espécie de sujeito de seus sermões. O pregador, neste caso, seria o Evangelho em si, em sua mais perfeita forma de expressão, revelando, portanto, a vontade de Deus, bem como a Sua insatisfação com os destinos tomados no processo de colonização da América Portuguesa<sup>3</sup>.

A indignação de Vieira advém de sua absoluta certeza da responsabilidade de Portugal para com todo o mundo, tendo em vista a sua missão de condução da humanidade à salvação. Portanto, não se trata apenas da salvação das almas dos índios, bem como das dos colonos, mas, fundamentalmente, da instalação do reino de Deus na terra. O seu sucesso, ou não, diria muito do peso que Portugal, através dos jesuítas, compreende ter frente a toda a cristandade católica, em pleno processo de contestação. Eis o ponto de partida para a consideração deste trabalho.

---

<sup>1</sup> Este texto é parte de minha pesquisa doutoral, intitulada *Do alto do céu ao rés do chão: neotomismo e tradição nos sermões pregados por Vieira no Brasil Colonial*. Agradeço imensamente à CAPES pelo financiamento em todas as fases do trabalho, seja na forma de bolsista CAPES, seja na forma de bolsista PDSE. Sou muito grato, também, aos meus orientadores, Rubem Barboza Filho, na UFJF, e José Manuel Santos Pérez, na Universidad de Salamanca. Todavia, isento-os de qualquer responsabilidade quanto ao conteúdo.

<sup>2</sup> A partir de agora, as citações aos sermões serão marcadas pela sigla OCPAV (*Obras Completas do Padre Antônio Vieira*), seguido em algarismos romanos do número do volume e, por último, do número da página em algarismos arábicos.

<sup>3</sup> E a condenação vem na forma de advertência, no mesmo sermão: “De verdade vos digo que o castigo das cidades de Sodoma e Gomorra, sobre as quais choveram raios, ainda foi mais moderado e mais tolerável do que será o que está aparelhado, não só para as pessoas, senão para as mesmas terras donde os meus pregadores forem lançados” (OCPAV, II, p. 37)

Nas páginas seguintes expor-se-á essa impressão de Vieira quanto ao seu projeto missionário, no interior do Maranhão. Atentar-se-á para o fato de que esse trabalho é fundamentado pela premissa da existência de uma forma de vida específica, traduzida em tradição ibérica lusitana, compreendida pela referência que Richard Morse faz ao neotomismo enquanto um projeto moderno para a Ibéria, frente ao conhecido projeto Ocidental (MORSE, 1989). Assim, a maneira como Vieira age, neste caso, corresponde diretamente à tentativa de expansão desse projeto que, tal como definido por Barboza Filho, corresponde a uma barroca tentativa de reconstrução da tradição ibérica frente aos infinitos questionamentos oferecidos pelos fatos recentes – dentre eles, as revoluções científica e religiosa, como a reforma protestante. Está em jogo a cosmologia do iberismo e sua forma de ação (BARBOZA FILHO, 2000).

Diante disso, far-se-á uma breve e sucinta apresentação das teses de Francisco Suárez, responsável pela sustentação do princípio neotomista de modernidade, contextualizando, mesmo que minimamente, a ação portuguesa, clareando-a, de modo que o leitor consiga perceber que não se trata apenas de puro nacionalismo – o nacionalismo lusitano, neste caso, seria apenas uma maneira de manifestar algo muito maior. Em seguida, através de constantes referências à obra de Vieira, atentar-se-á para a maneira como a impressão do jesuíta em relação à colônia altera-se à medida em que o conflito com os seus habitantes se torna evidente. Portanto, parte-se de um otimismo inicial, vinculado à certeza do destino português de salvação da humanidade, até uma tristeza, referente à impossibilidade de salvação dos súditos da Coroa nesta parte do mundo, algo possível de ser percebido apenas ao se alertar para esta responsabilidade delineada pela reconstrução da cosmologia ibérica por meio do Barroco.

## **2. O sentido do mundo**

Não há espaço suficiente aqui para a apresentação da vastíssima e complexa obra de Francisco Suárez (1548-1617). Tampouco é possível refazer toda a trajetória do pensamento ibérico até chegar a ele<sup>4</sup>. Logo, o mais proveitoso é deixar claro ao leitor o fato de o jesuíta espanhol conseguir sistematizar a ação cristã católica, conferindo a ela o

---

<sup>4</sup> Rubem Barboza Filho (BARBOZA FILHO, 2000), Richard Morse (MORSE, 1989) e Quentin Skinner (SKINNER, 1996), estão entre as obras mais acessíveis que conseguem fornecer um panorama dessa trajetória.

status de uma religião de militância, quando, até então, prevalecia o viés contemplativo, derivado da interpretação agostiniana. A marca central desse século XVII é a de tentar desvendar os segredos divinos, esforçando-se sempre pela compreensão da vontade de Deus, de modo a reconstruir a possibilidade de sua presença próxima, como uma resposta aos fatos a insinuarem a Sua possível distância.

Na esteira de Tomás de Aquino (1225-1274), Suárez representa uma tentativa de interpretação do mundo, diferenciando-se significativamente na forma de concepção da lei<sup>5</sup>. O primeiro compreende a lei como “no siendo otra cosa que una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad” (AQUINO, 2001, p. 79)<sup>6</sup>. Por sua vez, em Suárez “*posset fortasse brevius ita definiri: lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*” [talvez a lei possa ser definida da seguinte forma: como um preceito geral, justo e estável, suficientemente promulgado (livremente traduzido)] (SUÁREZ, 1971, DL/I 12,5, in: pp. 79-80)<sup>7</sup>.

Prosseguindo, para Tomás de Aquino “se ha de considerar en primer termino la misma ley en general; en segundo lugar, sus partes” (AQUINO, 2001, p. 81). Já, para Suárez, “*ea tractanda sint quae omnibus legibus fuerint communia, abstrahendo quoad fieri possit ab his quae singulis speciebus sunt propria*”, isto é, “deve-se tratar aquelas questões comuns a todas as leis, prescindindo, enquanto possível, das particularidades de cada uma de suas espécies (livremente traduzido)” (SUÁREZ, DL/I, prólogo, 1971, p.12).

O cuidado na análise dos dois autores deve estar na diferenciação quanto ao fato de Tomás de Aquino atentar para o *lex in communi (lege in communi)*, lei em comum, ao passo em que Suárez expressa o *singulas speciebus (singulis speciebus)*, espécies singulares. Ou seja, como se pode ver, no interior da tradição tomista os objetos entendidos pela reflexão humana são os mesmos a constituírem as ciências. Logo, ao se voltar a

---

<sup>5</sup> Na *Suma Theologia*, Aquino tenta delinear uma separação clara da análise das leis de Deus, principalmente no que diz respeito à avaliação da justiça e do direito por concebê-los sob ângulos muito diversos, incidindo diretamente na maneira como se deve ao tratamento dos temas jurídicos e nas definições das leis, tal como o seu posicionamento (AQUINO, 2001; ELORDUY, 1939). Boas referências para os estudos das obras de Tomás de Aquino estão em Étienne Gilson, *A filosofia na idade média* (2007), *O espírito da filosofia* (2006) e *El tomismo* (1951); e Lorenz Fuetscher, com *Acto y potencia – debate crítico-sistemático con el Neotomismo* (1948).

<sup>6</sup> Nota-se, neste caso, a presença do pensamento aristotélico em sua vertente mais forte. Para mais detalhes, vale a leitura da obra *Herdeiros de Aristóteles* (RUBENSTEIN, 2005).

<sup>7</sup> Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se agora, para o *De Legibus ac Deo Legislatore*, uma referência diferenciada, em que o carácter romano refere-se ao número do livro, enquanto os arábicos remetem, respectivamente, ao número do capítulo e ao número do parágrafo, estando estes últimos separados por vírgula.

atenção somente para as espécies presentes na alma, impossível seria a elaboração científica de algo fora da alma, senão somente sobre as espécies existentes em seu interior, criadas pela interferência da mão divina na constituição da lei natural (LARRAINZAR, 1976, p. 80).

Tomás de Aquino parte do princípio de que o conhecimento tem acesso direto à forma universal das coisas e, somente depois, processa-se a identificação de sua singularidade, mediante o conceito formal realizado na mente. Suárez, neste ponto, distingue-se em muito do pensamento tomista. Quatro tópicos afirma o jesuíta granadino sobre isso: 1) o entendimento conhece o singular formando um conceito próprio e distinto do mesmo (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 3)<sup>8</sup>; 2) o entendimento conhece o singular material através de uma espécie inteligível própria do mesmo (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3,5); 3) o entendimento conhece diretamente os singulares materiais e sem a reflexão ou conversão aos fantasmas<sup>9</sup>, próprio do pensamento tomista (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 7); e 4) o entendimento conhece os universais com um conceito próprio, abstraindo dos singulares ou, dito de outra maneira, não se preocupando com eles ou não atendendo a esta dimensão de singularidade (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 11).

O fato de o conhecimento conseguir processar um conceito próprio a partir dos singulares que lhe são apresentados diz muito sobre a maneira como Suárez compreenderá o processo intelectual e, conseqüentemente, a sua noção de sujeito – que leva em conta constantemente o pressuposto da existência de uma subjetividade atuante na caracterização do meio. É essa concepção que contribui para o entendimento de que o conhecimento permita o acesso ao universal por meio de um exercício sumamente subjetivo, derivado do contato e da inteligência proveniente da assimilação do objeto singular e, por sua vez, promovendo a elaboração de um conceito próprio. Ou seja, o ser humano, para Suárez, é capaz de elaborar um *conceito próprio* – algo transformador e que, definitivamente,

---

<sup>8</sup> Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se, para o *De Anima*, uma referência diferenciada, em que o número romano refere-se ao número do livro, o seu volume, e os arábicos remetem, respectivamente, ao número do capítulo e ao número do parágrafo no capítulo correspondente.

<sup>9</sup> *Fantasmas*, segundo esta reflexão, são espécies de sementes inseridas por Deus na mente humana que conferiam a universalidade da forma de cada coisa. Por exemplo, a ideia de mesa estaria implantada por Deus no interior da mente humana de maneira universal. O homem, portanto, ao estar em contato com uma mesa a elaboraria a partir da consideração de seu aspecto universal, criação Divina, percebendo a sua singularidade através dele. Logo, para Tomás de Aquino, os fantasmas funcionariam segundo um caráter instrumental, a partir de uma causalidade e o processo intelectual se daria como um fim em si mesmo justamente para proporcionar ao homem o contato com a obra criada, qual seja, com a verdade revelada, garantindo, assim, a segurança de uma vida em um mundo encantado, totalmente concebido por Deus e, igualmente, existente na mente humana enquanto obra de Deus.

dialoga diretamente com o seu tempo. E é a possibilidade de elaboração desse conceito próprio, com a carga contingencial da tradição, que pesará na constante afirmação do iberismo e na tentativa de aproximação do homem com Deus, consoante pode ser visto na retórica religiosa de então – inclusive na de Vieira.

Talvez o mais difícil na obra de Suárez seja justamente conseguir manusear teoricamente esta noção de *conceito próprio*, superando a ideia de *conceito objetivo* e coadunando-a com a admissão da verdade revelada e da necessidade do homem quanto à presença de Deus<sup>10</sup>. Nas *Diputationes*, o próprio Suárez menciona o fato de que nenhuma substância necessita de outro princípio de individuação “*praeter suam entitatem, vel praeter principia intrínseca quibus eius entitas constat*” [fora de sua entidade ou fora dos princípios intrínsecos de que consta a sua entidade] (SUÁREZ, 1960, DM/V 6,1)<sup>11</sup>.

A ideia de *conceito próprio* prepondera quando se tem em mente o religioso militante em sua tentativa de reconstrução do mundo. Isso porque o ser humano do século XVII tem de lidar, invariavelmente, com o anúncio da derrocada de um princípio moral objetivo que lhe dava a segurança da proximidade com Deus. Obviamente, como visto, não se desejava este distanciamento que, quando se tornava evidente, gerava um sofrimento brutal. A era barroca é marcada por esta incerteza e esforço constante de negar o princípio do *Deus Absconditus* e, conseqüentemente, a convivência com a miserável condição humana.

Suárez, sensível a tais fatos, abre precedentes para que se possa agir, de baixo para cima na concepção do todo. Grosseiramente falando, se Deus não mais se manifesta de cima para baixo, o sujeito tenta pelo menos construir a ideia de que ele pode se manifestar, neste infinito anseio por sua presença. Tenta-se superar todo o abalo sofrido pela humanidade e, conseqüentemente, pela Ibéria que, naquele tempo, era a grande portavoz da cristandade – isso, sim, que é o Barroco. Portanto, questionar a cristandade é questionar igualmente toda uma forma de vida.

*Arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, in esse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa*

---

<sup>10</sup> Gómez Arboleya chega a mencionar o reconhecimento que Suárez faz do indivíduo e, por sua vez, do processo de individuação (GÓMEZ ARBOLEYA, 1945).

<sup>11</sup> Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se, para o *Disputationes Metaphysicae*, uma referência diferenciada, em que o caracter romano refere-se ao número da *diputatio*, enquanto os arábicos remetem, respectivamente, ao número da seção e ao lugar próprio do texto citado na seção correspondente.

*cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantes animan, aut vero ad instar exemplaris*<sup>12</sup>  
(SUÁREZ, 1978, DA/IV 2,12).

E o Barroco ibérico, através do neotomismo, confere uma liberdade gigantesca para o ser humano agir em seu mundo. Porém, tal liberdade é delimitada pelo princípio da necessidade de reconstrução de uma forma de vida ameaçada, qual seja, aquela identificada pelo princípio cristão de humanidade. Não por acaso Vieira, representante da Igreja Contra-Reformada<sup>13</sup>, compreende o mundo segundo o prisma da salvação católica, interpretando o Brasil de seu tempo, em um projeto missionário, como um lugar que necessariamente precisa encontrar a palavra de Deus, ampliando o catolicismo, encontrando a obrigatória correspondência entre o secular e o atemporal.

O tom profético do sermonário vieiriano apenas será corretamente compreendido se se tomar como referencial essa interpretação. A análise de Hermann, por exemplo, demonstra evidente limitação ao tentar acoplar a perspectiva nacionalista ao prospecto missionário. A autora de *No reino do desejado* tem absoluta certeza de que Vieira percebia Portugal como uma nação e, por isso, o seu discurso representava a tentativa de afirmação nacionalista (HERMANN, 1998). Porém, qualquer reconhecimento do público, da coisa pública, requisito fundamental do elemento nacionalista, perpassa a existência de algo muito maior, o neotomismo, a garantir o sentido dessa coisa pública, qual seja, porque ele seria digno de ser reconhecido.

Por mais que o sujeito ibérico encontre-se constantemente transpassado pelos dilemas derivados dos questionamentos quanto à sua forma de vida, existe a certeza da existência dessa grandiosidade (FLOR, 1999 e 2015), mesmo que isso configure uma ideia de *frias paixões*, como se fosse um processo externo de autoconvencimento retroalimentado pelas relações do ser humano em seu mundo (FLOR, 2005). O todo, obra

---

<sup>12</sup> “Penso que o entendimento possível de si mesmo está vazio de espécies, entretanto, em seu próprio ser tem a alma racional uma força espiritual para engendrar ou produzir no entendimento possível as espécies daquelas coisas que conhece pelo sentido, sem que de nenhuma maneira concorra nesta ação eficientemente a mesma cognição sensível, senão intervindo a maneira da matéria ou excitante da alma ou bem, enfim, à maneira de exemplar” [tradução livre].

<sup>13</sup> E a Contra-Reforma, ademais da afinidade com o Barroco, não deve ser vista como pura e simples reação histórica ao protestantismo. O olho do leitor tem de deter a acuidade necessária para percebê-la como uma proposta de reconstrução de toda uma forma de vida ameaçada pelos séculos anteriores, cujo ápice do conflito é compreendido sumamente pela Reforma Protestante. Assim sendo, pode-se compreender a Contra-Reforma como algo inserido na lógica barroca, mas não o Barroco como algo inserido na lógica contra-reformista (WEISBACH, 1942).

da Criação, portanto, perfaz a sua própria maneira de ver o mundo, filtrando as experiências neste mesmo mundo.

Ora, o termo *nação*, em si, pode ser algo insuficiente para explicar aquele momento. Tanto porque deveria pressupor a existência do sentimento de nacionalidade entre os portugueses, representando, portanto, a resolução da definição de todos os pontos referentes à *lusitanidade*, se se pode dizer assim, no plano da imanência – o que implica negligência quanto ao elemento transcendental, tão importante em uma lógica cristã recém-sáida da Idade Média, isto é, em uma tradição, como no caso da tradição ibérica. Logo, a ideia de nação lusitana apenas faria sentido se a sua existência se der em função de algo considerado maior e suficientemente forte ao ponto de conseguir conferir uma justificativa assaz universal, ao ponto de mobilizar tanto o governante quanto o povo em si.

Hermann não percebe, mas vai de encontro a todo o princípio de teoria política evidente, por exemplo, em Kantorowicz – autor utilizado pela própria autora – e a ideia da imaterialidade do corpo do rei, como forma de garantir a sua presença para além da materialidade da coroa e das leis escritas. Segundo o autor de *Os dois corpos do rei*, existe uma espécie de casamento entre o monarca e o seu reino, conferindo o toque clerical à monarquia. Kantorowicz sinaliza, ainda, para o fato de que as reformas tomistas evidentes ao longo da Idade Média foram essenciais para a transformação do Corpo Místico da Igreja em Corpo Místico de Cristo, aproximando de modo definitivo ao secular, retirando muito do elemento quase exclusivamente transcendental, superior. Há, neste caso, uma tentativa de aproximação maior do divino com o humano a reverberar na forma como se organizaria a noção de rei, de monarca, configurando o princípio de seus dois corpos (KANTOROWICZ, 1998).

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



Mas isso não ocorre de maneira muito simples. Os embates entre estes dois universos completamente distintos, secular e atemporal, anunciam muito uma ideia de oposição percebida, por exemplo, pelo iberismo de Miguel de Unamuno, anunciador de um *sentimento trágico da vida*, tendo em vista a consciência plena da oposição da condição miserável da vida mundana e a necessária reconstrução do encantamento divino (UNAMUNO, 1996). Nessa direção, Marc Bloch (BLOCH, 2005) enumera um conjunto de bulas papais que, ao final, como objetivo único, tentava responder a um número sem fim de questionamentos advindos dos homens comuns. O mundo comum, então, estaria composto de reis taumaturgos, sempre dispostos a buscar a paz e homogeneidade de um mundo desejado que estivesse em comunhão plena com Deus – e não a conscientização dos homens a um valor único centrado na ideia de nação. Nada muito estranho para Antônio Vieira.

Aliás, como pode ser visto através de seus sermões, Vieira tem plena consciência quanto ao fato de a humanidade estar imersa em pecado e que, quanto maior a distância em relação a Deus, igualmente maior será a vivência com os defeitos puramente humanos, sem o conforto da certeza de existir um lugar onde pode-se remediar o aparentemente irremediável. Esse embate entre a miserável natureza decaída de Agostinho e a possibilidade de conhecimento por meio da razão – mais uma criação divina – é minimamente resolvido, favoravelmente a este último, por Francisco Suárez. A atuação jesuítica e, conseqüentemente, a atuação vieiriana, nunca poderia ser entendida de forma plena sem a compreensão da obra do autor espanhol – não por acaso, também jesuíta.

Enfim, a iniciativa de Vieira, com seus sermões, caminha na direção de se consolidar o mundo cristão – pois Portugal apenas se realizaria como nação se fosse completamente envolto neste projeto. E a consolidação desse mundo cristão engloba a expansão do cristianismo, bem como sua consolidação, no interior das colônias. Como súditos da Coroa, todos os colonos deveriam seguir a palavra explícita na ação de seu sermonário, por ser ela a grande força para a construção desse mundo, capaz de inscrever o mundanidade nos planos originais da Criação (PÉCORA, 2008), acessíveis apenas por meio do reconhecimento da importância da tradição ibérica.

### **3. O verbo e a ação**

Embora a ideia de missionário remeta diretamente à atividade religiosa junto aos nativos, Vieira, de modo geral, enquanto esteve no Maranhão, pregou para toda a população colonial, inclusive os colonos – muitos deles portugueses. Aliás, conforme suas atividades adquiriam complexidade, apresentando com mais clareza a todos o projeto jesuíta, os colonos tornavam-se seu público central, diante da premente necessidade de persuasão – e, para isso, valer-se-ia de diversos artifícios retóricos, indo desde a argumentação persuasiva pura e simples até a condenação de ações dos colonos<sup>14</sup> (COHEN, 1998).

Como jesuíta, Vieira tem uma missão em que, nos dizeres do próprio Inácio de Loyola, deve ser a de “cultivar os meios humanos ou os adquiridos com o próprio esforço, especialmente [através de] uma doutrina fundada e sólida, e a maneira de a apresentar ao povo em sermões e lições sacras [...]” (LOYOLA, 1975, p. 64). Ou seja, não é apenas proximidade com o povo e disseminação da palavra de Deus, mas de afirmação convicta desta palavra em um cenário claramente adverso à cosmologia cristã católica. O indivíduo luterano abandonado por Deus e que, portanto, não o vê é o arquétipo desses tempos em seu rigoroso ascetismo. Mas, para Vieira “amar e assistir a Deus sem o ver é a maior prova, a maior fineza e o grau mais alto e mais sublime a que pode subir ou voar o amor [...]”<sup>15</sup> (OCPAV, VI, p. 58). Disso pode surgir a dúvida. E a dúvida o preocupa demasiadamente, bem como no caso do sujeito ibérico, também afetado por tais transformações, mas persistente em relação à sua tradição tomista. A dúvida agora é parte de sua realidade. Por conta da inevitável desconfiança, a certeza da intervenção divina agindo constantemente no mundo, rui, com os sedimentos de toda a contestação caindo sobre a sua cabeça.

A atuação missionária, como foi visto, representaria a tentativa de transformar este mundo, construindo, através da atuação retórica, uma narrativa para o Brasil, bem

---

<sup>14</sup> No que diz respeito aos indígenas propriamente ditos, em um primeiro momento a inexperiência missionária de Vieira o induziu a pensá-los como tábula rasa. O sucesso da missão, portanto, seria questão de tempo. Mas, como se sabe, não foi bem assim, com o nativo revelando-se um ser mais complexo do que se pensava inicialmente, exigindo até mesmo dos jesuítas mudanças de atitudes, e de direção, no projeto missionário. Para mais detalhes, vale a leitura de *Operários de uma vinha estéril*, de Castelneau-L'Estoile (2006), e *Religião como tradução*, de Cristina Pompa (2003). Sobre a complexidade da constituição do ser do indígena, talvez a interpretação mais atual e esteja nos estudos de Viveiros de Castro, *O nativo relativo* (2002) e *A inconstância da alma selvagem* (2003).

<sup>15</sup> *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado na Igreja de San Lorenzo in Damaso, Roma, em 1674.

como o desejo de como o brasileiro<sup>16</sup> deveria ser, não exatamente como ele é<sup>17</sup>. Esse é o mapa do pensamento vieiriano, evidente em sua ação missivista, retórica, seus escritos messiânicos e políticos. Por sua vez, o Vieira político não deveria ser pensado separadamente do religioso, do profético, sebastianista etc (PÉCORA, 2008) – consoante delineado por João Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 2008)<sup>18</sup>. Tudo encontra-se presente em uma forma única, abrangente, teleologicamente definida: a noção de um mundo afim à cosmologia neotomista, construído barrocamente pela ação verbal<sup>19</sup>, pois, para ordenar este mundo, como o próprio Vieira diz, “o pináculo do templo é o púlpito, porque é o lugar mais alto dele”<sup>20</sup> (OCPAV, I, p. 18). E, ainda,

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

Pois, conforme Vieira demonstra, o discurso é guiado pelo conhecimento divino, evidenciando claramente, o princípio de autonomia da ação humana, o *conceito próprio*, de modo a conduzir a ação reflexiva a partir da presença da “Mão Criadora” no ato reflexivo propriamente dito,

De sorte que, ajuntando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia, com o cuidado, estudo e indústria sobre a própria, lendo,

---

<sup>16</sup> Refere-se ao colono, de modo geral, como brasileiro, de modo que a leitura deste texto se torne mais fluente. Isso não significa, contudo, que se defenda a existência de uma nação brasileira neste período do Brasil Colonial.

<sup>17</sup> Essa discussão é melhor desenvolvida em *Vieira entre nós: uma narrativa para o sujeito brasileiro nos sermões*, apresentado no 39º Encontro Anual da ANPOCS, no GT 28, *Pensamento social no Brasil*, cujos comentários foram de inestimável contribuição para a condução posterior da pesquisa (ROCHA RODRIGUES, 2015).

<sup>18</sup> Compreende-se perfeitamente o objetivo de sistematização evidente na elaboração que Azevedo faz da biografia de Vieira. Afinal, trata-se de um personagem que percorreu praticamente todo o século XVII, sempre em plena atividade, vivendo, inclusive, momentos cruciais para a definição política do Portugal moderno, bem como para a organização do Brasil, enquanto colônia lusitana (AZEVEDO, 2008).

<sup>19</sup> Neste caso, adota-se uma orientação semelhante à de Pécora, em seu livro *Teatro do Sacramento*, em que preconiza a existência de uma unidade na obra sermônaria do jesuíta, visível sobretudo pelos princípios teológicos, de efetivação do Sacramento no mundo (PÉCORA, 2008). O argumento, para Vieira, naturalmente é mais religioso, pelo seu neotomismo, seu iberismo, conforme demonstrado por Morse (MORSE, 1989). É essa visão de mundo, um projeto alternativo de modernidade, nos dizeres morseanos, que orientará a ação de Vieira, atentando principalmente para a produção de seus sermões no Brasil e para o Brasil.

<sup>20</sup> *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, Lisboa, ano de 1655.

meditando, e disputando, vinham a entender e adiantar muito as mesmas profecias, conhecendo delas e por elas muitas cousas que nelas imediatamente não estavam reveladas. Bem assim como o sol ou candeia [...] não só alumia com a luz que está ao lume ou fogo que nela se sustenta, senão também, e muito mais, com a luz que dela se vai produzindo, multiplicando e difundindo por todas as partes vizinhas e ainda distantes, conforme a sua menor ou maior esfera; assim o lume sobrenatural, que está e resplandece no corpo ou palavras das profecias, ajudado do lume natural do discurso se vai propagando, difundindo e estendendo a muitas cousas, tempos, sucessos e circunstâncias que nelas estavam ocultas e pela conferência e consequência do mesmo discurso se vão entendendo e descobrindo de novo (VIEIRA, X, p. 231).

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

Como já mencionado, em virtude dos questionamentos à sua tradição, o sujeito ibérico dos Quinhentos e Seiscentos é pura dúvida. Logo, a Companhia de Jesus surge como a grande entidade capaz de suspender o véu das *paixões frias* e tocar o angustiado e abandonado coração humano. Sopra palavras com o propósito de fazerem-no bater ritmicamente, conforme antes, assegurando o ansiado conforto exibido em aparência, na forma de *paixões frias*<sup>21</sup> (FLOR, 2005). Isso ajuda a explicar o seu teor fortemente intelectual, sendo uma das responsáveis pela constituição de uma *Península Metafísica*, ansiosa pelas pazes com o mundo transcendental através do espírito (FLOR, 1999). Portanto, aos padres da nova Ordem, para “exercer o ofício de semeador e ministro da

---

<sup>21</sup> Fernando de la Flor, em seu livro, argumenta que a fria expressão passional é uma forma de persuadir externamente, todos aqueles resignados que o veem, ao mesmo tempo em que funciona como uma forma de persuadir a si mesmo, o seu interior – algo que a Companhia de Jesus viria a realizar com maior perfeição (FLOR, 2005).

palavra divina e se dedicar à ajuda espiritual do próximo, convém ter suficiente cópia de conhecimentos intelectuais” (LOYOLA, 1975, p. 63). O desejado alento é um trabalho claramente subjetivo, traduzido por Vieira como a comunhão da humanidade – cujo horizonte é dado por Portugal. Comunhão desejável no plano da ação humana, cuja realização tem como primeiro passo a persuasão retórica.

Pois, se este comer era o Santíssimo Sacramento, e Cristo é o que o fez, como diz que o façamos nós? *Operamini cibum quem Filius hominis dabit vobis?* – A razão já está dada, e é a que eu dizia. Porque, ainda que Cristo é o que fez este novo gênero de comer, que é sustento da vida eterna, e da sua parte já está feito, para as nossas almas se nutrirem e aumentarem com ele, quanto há mister, é necessário da nossa parte que também nós o façamos. Da parte de Cristo já está feito o que a Teologia chama de *ex opere operato*; mas da nossa parte é necessário que nós também façamos, o que é e se chama *ex opere operantis*<sup>22</sup> (OCPAV, XI, p. 113).

Vieira, então, progressivamente dá-se conta de que não lida com o sujeito barroco imerso em dilemas quanto à sua própria existência, tal como observado no interior da sociedade ibérica. E se aos poucos vai percebendo que, diante do colono, não há dúvidas, mas apenas necessidades urgentes de uma vida em meio ao nada, tem o tom de sua prédica alterado. De um otimismo quanto à salvação das almas – advindo da convicção de sua ação missionária – afoga-se na tristeza proveniente da incerteza quanto ao destino dessa parcela da população lusitana que, para sobreviver na colônia, está disposta a tudo, inclusive não seguir os mandamentos de Deus, os quais o jesuíta se considera como o grande porta-voz. Mandamentos estes que parecem ser apenas palavras, cada vez mais distantes.

O encontro entre Vieira e os colonos representou um choque para a forma de concepção do mundo do jesuíta, bem como o seu entendimento quanto ao Portugal como porta-voz da salvação. O interessante é que, observando o sermão de Vieira produzido após a experiência missionária, percebe-se que não há o abalo da cosmologia ibérica, em Vieira, mas, substancialmente, uma tristeza tendo em vista o fato de que os colonos não poderiam ser salvos – pois o rumo do mundo, atendendo aos preceitos messiânicos, não poderia parar. Tomando o Barroco como referencial ordenador da lógica neotomista existente no pensamento jesuíta, o lamento de Vieira refletiria a consciência do pregador

---

<sup>22</sup> *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado em São Luís, Maranhão, em 1654.

quanto à impossibilidade de constituição de um mundo plenamente cristão na maior colônia lusitana. Logo, os brasileiros seriam almas previamente condenadas.

Se para o sofrido homem ibérico existe uma energia gigantesca proveniente de um *sentimento trágico da vida*<sup>23</sup>, devido ao esforço para superar tal tragédia e reconstruir o seu mundo, para o brasileiro esse potencial criativo é desmedido, pois praticamente não há limites para a definição de seu mundo. Daí, então, compreende-se como ele permite a si mesmo a convivência com elementos tão paradoxais, com lógicas próprias tão distantes entre si, que tudo é assimilado em um infinito remendo de fragmentos dispersos pelo mundo – como a escravização do indígena e a aceitação da palavra de Deus, proveniente fundamentalmente dos sermões de Vieira. E o jesuíta está atento para esta contradição no povo do Maranhão:

O que, porém, excede todo o espanto, e se não pode ouvir sem horror e assombro, é que os perseguidores de Cristo e seus pregadores [...] não sejam os infiéis e gentios, senão os cristãos. Se os gentios indômitos, se os tapuias bárbaros e feras daquelas brenhas se armaram medonhamente contra os que lhes vão pregar a fé, se os cobriram de setas, se os fizeram em pedaços, se lhes arrancaram as entranhas palpitantes, e as lançaram no fogo, e as comeram, isso é o que eles já têm feito outras vezes, e a que lá vão buscar os que por os salvar deixam tudo; mas que a estes homens, com o caráter de ministros de Cristo, os persigam gentilmente os cristãos, quando essas mesmas feras se lhes humanam, quando estes mesmos bárbaros se lhes rendem, quando esses mesmos gentios os reverenciam e adoram, este é o maior extremo de perseguição, mais feia e afrontosa que nunca padeceu a Igreja. Nas perseguições dos Neros e Dioclesianos os gentios perseguiram os mártires, e os cristãos os adoravam; mas nesta perseguição nova e inaudita, os cristãos são os que perseguem os pregadores e os gentios os que os adoram<sup>24</sup> (OCPAV, II, pp. 20-21)

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

---

<sup>23</sup> O termo, sentimento trágico da vida, provém da obra homônima de Miguel de Unamuno (1996) e revela o grande dilema vivido pelo homem ibérico em meio ao que vive e acredita – derivado fundamentalmente de sua tradição católica, responsável pelo ordenamento de todo o seu mundo – e o que pensa – advindo de um movimento racional, a delinear uma razão que é capaz de destruir a tudo, questionando a sua própria fé. A permanente tentativa de superação desse sentimento que é o que produz uma gigantesca energia criadora, dotada de um sentido próprio ao mesmo tempo em que carrega muitos dos dilemas humanos vividos pelo sujeito ibérico.

<sup>24</sup> *Sermão da Epifania*, pregado em 1662, em Lisboa, na Capela Real.

Só na perseguição de Herodes e na paciência de Cristo se acham juntos estes extremos. No Evangelho temos a Cristo hoje perseguido, e hoje adorado; mas de quem adorado, e de quem perseguido? Adorado dos gentios, e perseguido dos cristãos, adorado dos magos, que eram gentios, e perseguido de Herodes e de toda Jerusalém, que eram cristãos naquele tempo<sup>25</sup> (OCPAV, II, p. 21).

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

Não foi grande maravilha que José, preso e vendido de seus próprios irmãos, os egípcios o venerassem e estimassem tanto e abaixo de seu rei o adorassem? Pois, muito maior é a diferença que hoje experimentam entre aqueles gentios os venturosos homiziados da fé, que, escapando das prisões dos cristãos se retiraram para eles<sup>26</sup> (OCPAV, II, p. 22).

Enquanto o *sentimento trágico da vida*, propulsor da grande capacidade imaginativa e de organização de seu mundo, do mundo ibérico, se manifesta através dos sermões, Vieira, ao contato com o colono, chega a tocar o seu público, conforme percebido em carta enviada ao seu amigo, bispo do Japão:

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

Entretanto, o conflito torna-se a regra, evidenciando a divergência entre o sermonário, expoente de uma tradição ibérica, e as necessidades da vida da colônia. Vaticina o jesuíta quanto à dificuldade em se seguir a palavra de Deus no interior da colônia, mesmo depois da aplicação de alguns dos sacramentos, como a comunhão. Atesta isso alegoricamente, ao dizer que “depois de entrar aquele divino pão no interior de nossas Almas, está tão longe de digerir, como se ainda estivera em trigo” (OCPAV, XIII, p. 365). Pois, o homem colonial recebe as palavras sem, contudo, efetivamente segui-las:

---

<sup>25</sup> *Idem.*

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

“comemos no Sacramento a Cristo, mas não o digerimos: *Ingeritur, sed non digeritur*”<sup>27</sup> (OCPAV, XIII, p. 366). A responsabilidade, claro, é exclusivamente do colono: “não basta só que Cristo tenha feito para nós este soberano alimento, mas é necessário também que nós o façamos”<sup>28</sup> (OCPAV, XIII, p. 371).

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

[...] a sensualidade tem por objeto o deleitável, a cobiça o útil; a sensualidade inclina à conservação da espécie, a cobiça à do indivíduo; a sensualidade é inimiga do natural, interior e doméstico a cobiça, exterior, e, por todas estas razões, parece mais dificultoso de arrancar e vencer o vício da sensualidade. Por outra parte, a cobiça cresce com a idade, a sensualidade diminui; a matéria da cobiça permanece ainda depois da morte, a da sensualidade acaba antes da vida; para emenda da sensualidade basta arrepender, para a da cobiça é necessário arrepender e restituir, com que parece mais dificultoso o remédio deste vício, e mais certa nele a condenação, por onde os gentios, que a cada vício sinalavam o seu deus, ao deus da cobiça puseram-no no inferno. Assim que a verdadeira decisão desta proposta, e o conselho certo e seguro, é fugir e guardar, renegar de ambos estes vícios. Contudo, para responder com a distinção que entre um e outro pode haver, digo que mais facilmente se deve esperar a conversão de uma alma perdida na sensualidade que na cobiça, e que, se na matéria da cobiça e do alheio for ajustada com a lei de Deus, posto que na sensualidade tenha pecados, se pode ter por grande indício de sua salvação<sup>29</sup> (OCPAV, VII, pp. 315-316).

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

[...] as vontades dos homens raramente se ajustam com a vontade de Deus, e porque, sendo a vontade de Deus uma só, e sempre a mesma, a

---

<sup>27</sup> *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, e na hora em que todas as tardes se reza o Rosário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, e nos sábados se conta um exemplo da mesma devoção, ano de 1654.

<sup>28</sup> E, ainda: “[...] para nossas Almas se nutrirem, [...] é necessário da nossa parte que também nós o façamos”; também: “Assim como o comer corporal por mais feito e bem preparado que esteja, não basta que o homem o coma, se as potências interiores do mesmo homem, que são os instrumentos da nutrição, não obrarem [...]”, no mesmo sermão anterior (OCPAV, XIII, p. 372).

<sup>29</sup> *Sermão de Santo Antônio*, pregado em São Luís do Maranhão, no ano de 1657.



dos homens, pelo contrário, são tantas, tão diversas e tão encontradas quanto são os mesmos homens<sup>30</sup> [...] (OCPAV, IV, p. 28).

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

Nenhum homem criou Deus neste mundo com maior segurança do paraíso que Adão, porque foi criado sem pecado, que é o que nos tira do paraíso, e criado no mesmo paraíso, sem lhe ser necessário fazer diligência para ir a ele. E que causas, ou que coisas houve tão poderosas, que puderam arrancar do paraíso a Adão? As duas que dizemos: a mulher e o alheio<sup>31</sup> (OCPAV, VII, p. 291).

Vieira tem diante de si uma verdade na vida colonial a revelar como “são piores os homens que os corvos”<sup>32</sup> (OCPAV, VII, p. 266). Em nova tentativa, adverte os colonos da vida levada no Maranhão, evocando, sempre, a importância da conduta cristã.

Eis aqui, cristãos, como muitos de vós tendes passado a Quaresma, perdendo tantos dias em que pudéreis abrir os olhos, e em que pudéreis entrar dentro em vós, cerrando sempre os ouvidos às vozes do céu, e fechando os corações às inspirações divinas. Os dias que passaram já não podem tornar, nem têm remédio; os que estão por vir daqui até quinta-feira – que é a última reserva das consciências mais descuidadas – não são mais que três dias; vede se será bem que até estes deixemos passar debalde, e que nem de um prazo tão estreito nos aproveitemos<sup>33</sup> (OCPAV, IV, p. 272).

E, também:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida<sup>34</sup> (OCPAV, III, p. 13).

---

<sup>30</sup> *Sermão da Quarta Domingo da Quaresma*, pregado em Lisboa, em 1655, quando Vieira procura a Coroa com o objetivo de conseguir ajuda Real para a efetivação do projeto missionário.

<sup>31</sup> *Sermão de Santo Antônio*, pregado na Domingo *Infra Octavam* do mesmo Santo, no Maranhão, 1657.

<sup>32</sup> *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

<sup>33</sup> *Sermão de Dia de Ramos*, pregado na Igreja da Matriz, em São Luís do Maranhão, em 1656.

<sup>34</sup> *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

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

Que Alma tão vã e altiva de pensamentos, que vendo aquela sacrossanta e tremenda cabeça, que governa com um aceno o Céu e a terra, trespassada de espinhos, se atreva ainda a ser presumida? Que alma, tão imortificada e inimiga de padecer, que vendo o seu Redentor com uma Cruz às costas para o salvar, e ajoelhado com o peso dela, recuse fazer alguma penitência por sua salvação? Que Alma tão livre em suas ações, ou tão dissoluta em suas liberdades, que vendo ao todo poderoso com pés e mãos pregadas em um madeiro por seu amor, se não deixe prender do mesmo amor, e se ate ao cravo de seus pés, para nunca mais se soltar? [...] Que Alma haverá tão enganada dos feitiços dessa vida mortal cheia de tantas misérias, que à vista de um Cristo ressuscitado e glorioso, não aspire à imortal?<sup>35</sup> (OCPAV, XIII, p. 365).

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

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

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

Um pescador [Pedro], com uma só pregação e com um só passo da Escritura, no dia de hoje converte três mil infiéis, e eu, no mesmo dia, com cinco e com seis pregações, com tantas Escrituras, com tantos argumentos, com tantas razões, com tantas evidências, não posso persuadir um cristão. Mas a causa é porque eu falo e o Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia. Divino Espírito, não seja a minha indignidade que impida a estas almas, amor das quais desceste

---

<sup>35</sup> *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, ano de 1654.

do céu à terra, o fruto de vossa santíssima vinda: *Veni Sancte Spiritus, et emite caelitus lucis tuae radium*: Vinde, Senhor, e mandai-nos do céu um raio eficaz de vossa luz – não pelos nossos merecimentos, que conhecemos quão indignos são, mas pela infinita bondade vossa, e pela intercessão de vossa esposa santíssima<sup>36</sup> (OCPAV, V, p. 403).

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

Este é o fim para que Deus, entre todas as nações, escolheu a nossa com o ilustre nome de pura fé, e amada pela piedade. Estas são as gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome. Este é o império seu, que por nós quis amplificar e por nós estabelecer. E esta é, foi, e será sempre a maior glória do valor, do zelo, da religião e cristandade portuguesa. Mas quem dissera ou imaginam que os tempos e os costumes se haviam de trocar, e fazer tal mudança que essa mesma glória nossa se visse entre nós eclipsada, e por nós escurecida? Não quisera passar a matéria tão triste, e tão indigna – que por isso a fui dilatando tanto, como quem rodeia e retarda os passos, por não chegar aonde muito repugna. Mas nem a força da presente ocasião mo permite, nem a verdade de um discurso, que prometeu ser evangélico, o consente. Quem imaginara, torno a dizer, que aquela glória tão heroicamente adquirida nas três partes do mundo, e tão celebrada e esclarecida em todas as quatro, se havia de escurecer e profanar em um rincão ou arrabalde da América?<sup>37</sup> (OCPAV, II, pp. 14-15).

E ainda sentencia: “Todas as vezes que um homem ofende a Deus mortalmente, vende a sua alma [...]”<sup>38</sup> (OCPAV, III, p. 8). A dialética permanece na religião evidente nos sermões. Vieira, normalmente otimista, atento a um mundo cujo destino, segundo suas livres interpretações, imersas nesse *sentimento trágico* – e, portanto, uma elaboração barroca a conferir sentido à existência ibérica – tende a ser comandado por Portugal enquanto unidade católica, cede em alguns momentos à incapacidade de persuasão – embora tenha permanecido otimista quanto a uma eventual intervenção da Coroa na viagem em que fora expulso pelos colonos. E nestes instantes, seus lamentos

---

<sup>36</sup> *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, em 1657.

<sup>37</sup> *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, em 1662.

<sup>38</sup> *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

figuram o sucesso do mundo cristão sem, contudo, evidenciar-se um sucesso parecido ao Maranhão, destoando completamente do destino de todo o mundo.

[...] nasceu Cristo na conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas, e para que lhe não faltassem naquele Belém e fora dele os seus Herodes, se levantaram agora e declaram contra Cristo em si mesmo, e em seus pregadores, os que tão ímpia e barbaramente, não sendo bárbaros, o perseguem. Assim que não é coisa nova, nem matéria digna de admiração, que Cristo e os pregadores de sua fé sejam perseguidos<sup>39</sup> (OCPAV, II, p. 20).

E, ainda,

Oh! Que justiças pedirão sobre vós naquele dia tantas infelizes almas, cuja infelicidade eterna vós fostes causa! Abel pedia justiça a Deus, e salvou-se Abel, e está no céu. Se Abel, se um irmão pede justiça a Deus sobre o irmão que lhe tirou a vida temporal, um escravo, e tantos escravos, que justiça pedirão a Deus sobre o senhor que lhes tirou a vida eterna? [...] Oh! Que espetáculo tão triste e tão horrendo será naquele dia ver a um português destas conquistas – e muito mais aos maiores e mais poderosos – cercado de tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos, uns bem, outros mal cativos, uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu senhor?<sup>40</sup> (OCPAV, V, p. 435).

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

É justamente o elemento trágico característico ao barroco sujeito ibérico de então, como no caso de Vieira, que o permitirá emitir julgamentos sobre a sociedade

---

<sup>39</sup> *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

<sup>40</sup> *Sermão do Espírito Santo*, pregado na Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, Maranhão, 1657.

colonial, sendo sensível à sua constituição. O jesuíta está irremediavelmente preso à sua tradição, a uma visão do mundo filtrada pelo elemento transcendente do cristianismo reconstruído barrocamente. E, tendo em vista a urgência do povo brasileiro em formação, a existência de um saber puramente pragmático, como uma *thecné* – conforme definição aristotélica –, Vieira não é capaz de manter um diálogo, com pontos comuns, com os colonos. Daí é que surge o seu desgosto, seu lamento, ante os acontecimentos evidentes entre os colonos.

[Alegoricamente, Vieira se posiciona como se fosse um índio escravizado falando] Justiça sobre meu tirano senhor, que por me não chamar o remédio, ou não me mandar levar a ele, me deixou morrer como um bruto! Cão me chamava sempre na vida, e como um cão me tratou na morte. Isto dirá cada um daqueles miseráveis escravos ao supremo juiz, Cristo. E todos juntos bradarão a seu sangue – de que por vossa culpa se não aproveitaram – justiça, justiça, justiça – Oh! Como é sem dúvida que naquele dia conhecereis quem vos dizia e pregava a verdade! Oh! Como é sem dúvida que naquele dia do Juízo haveis de mudar de juízo e de juízos! Hoje tende por ditosos os que têm muitos escravos, e por menos venturosos os que têm poucos: naquele dia os que tiveram muitos escravos serão desventurados, e os que tiveram poucos serão os ditosos, e mais ditoso o que não teve nenhum<sup>41</sup> (OCPAV, V, pp. 436-437).

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

Pois, se os Jerônimos, se os Hilariões, se as maiores colunas da Igreja temem de dar conta de uma alma depois de vidas tão santas, vós, depois das vossas vidas, que é certo não foram tão ajustadas como a lei de Deus como as suas, que conta esperais dar a Deus, não de uma, senão de tantas almas? Uns de cinquenta almas, outros de cem almas, outros de duzentas almas, outros de trezentas, outros de quatrocentas, e alguns de mil. Muitos há que tendes hoje poucas, mas naquele dia haveis de ter muitas, porque todas as que morreram para o serviço, hão de ressuscitar para a conta. As que tivestes, as que tendes, as que haveis de ter, todas naquele dia há de aparecer juntas diante do divino tribunal a dar conta cada uma de si, e vós de todas<sup>42</sup> (OCPAV, V, p. 434).

No ibérico espectro da constituição de um império cristão conduzido por Portugal, o desvirtuamento evidente entre os brasileiros e sua posterior condenação por Deus, somente poderia significar uma tragédia. No Julgamento Final, o brasileiro, súdito

---

<sup>41</sup> *Sermão do Espírito Santo*, Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, 1657

<sup>42</sup> *Idem*.

da Coroa Portuguesa, pereceria. Não por acaso o fim dos tempos, o fim do mundo – indicando o início de um Novo Tempo, conduzido por Portugal – como discutido, sempre foi uma preocupação central no pensamento do padre Antônio Vieira. E é quase inacreditável olhar para todo um povo e não ver a devida preocupação quanto à explicação de seu próprio fim – com a salvação não tendo um peso correspondente ao seu destino, tal como evidente entre os lusitanos.

A contradição em que vivem os brasileiros é o que torna isso mais evidente, na visão de Vieira. A maior colônia lusitana vai se formando a partir de uma unidade constituída da contradição, demonstrando, para este caso, um sinal de ruptura com a herança ibérica.

Ah peixes, quantas invejas vos tenho a essa natural irregularidade! Quanto melhor me fora não tomar a Deus nas mãos, que toma-lo tão indignamente! Em tudo o que vos excedo, peixes, vos reconheço muitas vantagens. A vossa bruteza é melhor que minha razão e o vosso instinto melhor que o meu alvedrio. Eu falo, mas vós não ofendeis a Deus com as palavras; eu lembro-me, mas vós não ofendeis a Deus com a memória; eu discorro, mas vós não ofendeis a Deus com o entendimento; eu quero, mas vós não ofendeis a Deus com a vontade. Vós fostes criados por Deus, para servir ao homem, e conseguis o fim para que fostes criados; a mim criou-me para o servir a Ele, e eu não consigo o fim para que me criou. Vós não haveis de ver a Deus, e podereis aparecer diante dele muito confiadamente, porque o não ofendestes; eu espero que O hei-de ver; mas com que rosto hei-de aparecer diante de seu divino acatamento, se não cesso de O ofender? Ah que quase estou por dizer que me fora melhor ser como vós, pois de um homem que tinha as minhas mesmas obrigações, disse a Suma Verdade, que “melhor lhe fora não nascer homem”<sup>43</sup> (OCPAV, VII, p. 283).

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

---

<sup>43</sup> *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

Mas que será dos pobres e miseráveis índios, que são a presa e os despojos de toda esta guerra? [...] A liberdade por mil modos trocada em servidão e cativo; e só a cobiça, a tirania, a sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atrevessem e atrevam homens com nomes de portugueses, e em tempo de rei português?!<sup>44</sup> (OCPAV, II, pp. 16-17).

E também:

Cristo não permitiu que os magos perdessem a soberania, porque reis vieram e reis tornaram: e nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania com que nascem e vivem isentos de toda a sujeição; mas somos os que sujeitando-se ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos, também, ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem. [...] Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos<sup>45</sup> (OCPAV, II, p. 47).

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

Vieira está seguro de que o mundo encontra-se claramente imerso em posições impossíveis de conciliação. Deus, através da palavra do sermão, seria o agente capaz de promover tal conciliação. O homem do sermão vieiriano, identificado com a tradição ibérica, originalmente, é aquele perdido em seu mundo, tendo de conviver com as tentações, consciente dos pecados, ao mesmo tempo em que é consciente do caminho para a própria salvação – é alguém ansioso pela paz interna. E conciliar as duas extremidades, como se nota, é impossível pelo menos enquanto tiver consciência da possibilidade de estar seguindo o caminho errado. Por conseguinte, sofre constantemente por ter de optar por um dos caminhos, ansioso por fazer a escolha certa – no caso, o das boas obras<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> Sobre a salvação a partir das boas obras, entre infinitos fragmentos, Vieira a explicita, por exemplo, no *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado na Capela Real, em 1652: “[...] eu antes quisera a certeza das boas obras que a da revelação porque a revelação não me pode salvar sem boas obras, e as boas obras me podem salvar sem revelação” (OCPAV, I, p. 72); e também: “O merecimento da esmola não consiste em

Esse homem, barroco, sofre temendo o destino de sua alma, ante à incerteza da salvação<sup>47</sup>. Imaginar a agonia da alma em um sofrimento eterno o tortura, principalmente no momento em que se atesta a ideia de que a salvação pode se dar por suas obras no mundo – o livre arbítrio. E o sofrimento é individual, sentido apenas por quem o tem, o único capaz de saber, de medir e atestar o peso de sua própria alma. E redimensiona esse peso ao coloca-la em avaliação frente ao mundo, obrigando-o redimensionar também o mundo a partir da alma. Unamuno, já no século XX, diria que “uma alma humana vale por todo o universo” (UNAMUNO, 1996, p. 12). Esse sofrimento insubstituível – *o sentimento trágico da vida* – vivido de forma única pelo sujeito existia em Vieira, exemplificado no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado na Capela Real, em 1655, quando o jesuíta sai do Maranhão rumo a Lisboa em busca do apoio real para a empreitada missionária.

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

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

---

que comam aqueles para quem a dais, senão em que vós a deis para que eles a comam” (OCPAV, XIV, p. 161). Este último extraído do *Sermão da Bula de Santa Cruzada*, proferido na Catedral de Lisboa, em 1647.

<sup>47</sup> Bem como pode ser visto no *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*, pregado na Catedral de Lisboa, no ano de 1651: “Esta é a verdade que trago para pregar hoje. Se vos parecer nova, será por ignorada, ou mal advertida; se amargosa ou de pouco gosto, esse é o sabor da verdade [...]” (OCPAV, IV, p. 128).



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

A condição do brasileiro, supostamente adaptado ao paradoxo, à vida com o inconciliável, fruto da constante manifestação do desejo, puro sentimento, faz com que cresça no jesuíta a preocupação com o seu fim. O Brasil se afigura, então, como tragédia. Frente a ela, resta apenas a tristeza pelo destino assinalado no horizonte da tradição lusíada, qual seja, a condenação. Assim, tendo em vista o *sentimento trágico da vida*, que rege a alma ibérica em sua busca pela imortalidade, floresce em Vieira uma inevitável preocupação em relação ao brasileiro, adquirindo a feição de tristeza. Tem-se, então, a consciência quanto à impossibilidade de o brasileiro salvar-se na memória de Deus.

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

hoje, o amanhã, o outro dia, o nunca dos vossos quando<sup>48</sup> (OCPAV, III, pp. 214-215).

Considerando os *Sermões*, é daqui que se pode tirar o entendimento da sociedade colonial brasileira, o seu convívio com elementos absurdamente paradoxais, pela sua condição ao *rés do chão*, que faz com que o sermônário vieiriano seja indicativo não somente da reflexão de seu autor no momento de sua formulação, mas, fundamentalmente, do que se passa na sociedade brasileira como um todo ao longo do período colonial, funcionando, então, como uma espécie de espelho dessa sociedade. Algo semelhante foi feito por João Adolfo Hansen, ao estudar a obra de Gregório de Matos<sup>49</sup> (HANSEN, 2004). A partir disso, arrisca-se a falar em um princípio de pensamento social brasileiro e, sobretudo, distinguir o *Brasil Colonial* de uma *Ibéria no Brasil*.

#### 4. Considerações finais

Pensando no caso da tradição católica, o *sentimento trágico da vida* é uma consciência quanto à vida e à alma. É justamente por ter consciência que se pode falar em termos do trágico. E o mais interessante é que para Unamuno isso antecede até mesmo às ideias. Antônio Vieira viveria o sentimento trágico ao passo que os outros homens viveriam dramaticamente a tragédia, nos termos de Benjamin (BENJAMIN, 2011), pois a ideia do drama não prescreve a consciência da maneira como descrita por Unamuno<sup>50</sup> – e o colono brasileiro pressupõe uma singularidade ainda maior. “Não basta curar a peste, é preciso saber chorá-la” (UNAMUNO, 1996, p. 17). Ou seja, a consciência da peste e seu potencial de acabar com a vida independe da vontade, tratando-se de algo muito mais profundo, a se referir a toda uma forma de vida.

---

<sup>48</sup> *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma*, Capela Real, Lisboa, 1655.

<sup>49</sup> Hansen foca na capacidade criativa de Gregório de Matos, atentando sempre para o fato de que tal criação reflete, na verdade, um engenho do autor por conseguir dialogar diretamente com o seu tempo, podendo ser encontradas, sempre, metáforas da sociedade colonial do XVII em sua obra poética. Assim, a sátira prenuncia os conflitos presentes no dia a dia dessa sociedade colonial, retratando personagens diversos como o clero, o fidalgo, o letrado, o burguês, o político, sempre de forma caricatural. E o mais interessante de tudo isso é que Hansen consegue provar, através de Gregório, como a sociedade colonial é muito mais complexa do que se poderia pensar, havendo, entre tais conflitos, uma gigantesca teia de relações sociais (HANSEN, 2004).

<sup>50</sup> Daqui, a partir do trágico, torna-se evidente a existência de três tipos de barrocos completamente distintos: o protestante, definido por Benjamin (2011); o ibérico, por Unamuno (1996); e o brasileiro, por Barboza Filho (2000).

Embora o colono brasileiro possa, sim, viver a peste, não a chora. Não transforma a sua vida em um drama. Quiçá tampouco a identifique como peste, tal como seria descrito pelo iberismo unamuniano. Da maneira como é apresentado na prédica vieiriana, esse brasileiro não sofreria a angústia de sua condição, pois a admitiria como algo fundamentalmente normal. Cria, então, uma espécie de indiferença. E tal indiferença é mobilizada, quase que exclusivamente, pela sua necessidade, catalizadora dos desejos humanos. E, como foi visto, a sua sociabilidade é algo patente, não se torna difícil imaginar como tal indiferença encontrar-se-ia propagada na sociedade em formação, como princípio de sua constituição.

O brasileiro, enfim, segundo Vieira, não sofre com a barroca angústia, mesmo estando diante de um indeterminismo quanto ao formato que será adotado pelo seu próprio mundo, sua forma de pensar. Como pode ser visto através do sermão vieiriano, esse colono, o brasileiro em gestação, vive com a contradição sem qualquer problema – torna-se aqui a assinalar a questão da escravização do nativo. Isso pode ser um processo gerador de uma energia de vida completamente distinta daquela evidente no Barroco Ibérico.

Da mesma maneira, pode ser um ponto de partida para o entendimento de uma tradição brasileira, segundo os moldes definidos por John Pocock (POCOCK, 2003). E os sermões de Vieira são interessantes por demonstrarem exatamente onde esta contradição existe de maneira tão precisa. Diante do jesuíta, a partir de suas prédicas como relato, o brasileiro permite a si mesmo viver esta contradição, harmonizando os elementos mais díspares para a formação de sua sociedade – aparentemente, não combinando nada com nada, ou, pelo menos, criando novas formas de combinação. Uma outra lógica que não a racional, ocidental, moderna, é o que o rege neste mundo, consolidando as bases para a construção de seu próprio orbe, completamente singular e original em sua formação<sup>51</sup>.

Como já mencionado, sustenta-se que não há referencial de tradição para uma análise do Brasil do século XVII – sua tradição pode assumir formas outras, não significando que ela não exista. E, neste caso, o que poderia ser um desafio, na forma de impedimento, representa a possibilidade de se compreender uma nova sociedade, pois, uma vez composta de seres humanos, liberaria energia semelhante àquela do *sentimento*

---

<sup>51</sup> Rubem Barboza Filho aposta em uma investigação sobre essa possível tradição brasileira através de uma reflexão a partir da filosofia da linguagem. Logo, em sua tese, a compreensão de uma tradição brasileira passaria pela consideração da chamada linguagem dos afetos, distinta da linguagem dos interesses e da linguagem da razão (BARBOZA FILHO, 2008; BARBOZA FILHO, 2015a).

*trágico da vida* para a constituição do sentido de sua própria vida, construindo uma cosmologia. E investigar Antônio Vieira, neste caso, permite o confronto entre a forma ibérica, do colonizador, com a forma particular, do colonizado.

Os lamentos de Vieira, homem ibérico, evidentes nos sermões proferidos no Brasil sinalizam exatamente para esta perspectiva singular da constituição da sociedade colonial brasileira. Esta poderia não ter a sua origem marcada pelo conflito de contestação à sua tradição, gerando a mencionada unidade na forma de vida ibérica, como descrito por Unamuno. O conflito, a contradição existente no interior dessa sociedade brasileira em formação, advém da afirmação de sua própria identidade, diante da busca pela necessidade de auto-realização. Aí, sim, pode-se falar, a partir dos sermões do célebre jesuíta, que tal identidade é fundamentada nesta contradição, na conciliação do inconciliável.

## 5. Referências bibliográficas

- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História do Padre Antonio Vieira* (2 volumes). Alameda, São Paulo, 2008.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício – iberismo e barroco na formação americana*. Ed. UFMG, Belo Horizonte; IUPERJ, Rio de Janeiro, 2000.
- BARBOZA FILHO, Rubem. As linguagens da democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2008, vol, 23, nº 67, pp. 15-37.
- BARBOZA FILHO, Rubem. Brazil and the languages of modernity. In: COLOM GONZÁLEZ, Francisco; RIVERA, Ángel (Org.). *The traditions of liberty in the Atlantic World. Origins, ideas and practices*. Brill, Leiden, Holanda, Boston, EUA, 2015.
- BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão*. Autêntica, Belo Horizonte, 2011.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.
- CASTELNEAU-L'ESTOILE. *Operários de uma vinha estéril – Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620*. EDUSC, Bauru, 2006.

- COHEN, Thomas. *The fire of tongues – Antonio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford University Press, Stanford, California, 1998.
- ELORDUY, Eleuterio. *Santo Tomás y el tradicionalismo medieval*. Editora Española, San Sebastián, 1939.
- FLOR, Fernando R. de la. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- FLOR, Fernando R. de la. *Pasiones frías: secreto y disimulación em el barroco hispano*. Marcial Pons, Madrid, 2005.
- FLOR, Fernando R. de la. *En las fronteras del “planeta católico”*. Anales del instituto de investigaciones de estéticas, vol. XXXVII, num. 106, 2015 (no prelo).
- FUETSCHER, Lorenz. *Acto y potencia – debate crítico-sistemático con el Neotomismo*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1948.
- GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Desclee, Buenos Aires, 1951.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Martins Fontes, São Paulo, 2006.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique. *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 6, 1945, pp. 29-95. pp. 100.
- HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho – Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. Atelie Editorial, São Paulo, 2004.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos cuerpos del rey: um estúdio de teologia política medieval*. Alianza, D.L, Madrid, 1985.
- LARRAINZAR, Carlos. *Una introducción a Francisco Suárez*. Ediciones Universidad de Navarra, Barañain-Pamplona, 1976.
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. S. J. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.
- MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2009.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. Companhia das Letras, São Paulo, 1989.

- PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Editora Unicamp, Campinas; EDUSP, São Paulo, 2008.
- POCOCK, John. *Linguagens do ideário político*. EDUSP, São Paulo, 2003.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. EDUSC, Bauru, ANPOCS, São Paulo, 2003.
- ROCHA RODRIGUES, Wallace Faustino da. Vieira entre nós: uma narrativa para o sujeito brasileiro nos sermões. In: *Anais do 39º Encontro Nacional ANPOCS*. Caxambu, 2015.
- RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles – como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rocco, Rio de Janeiro, 2005.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- SUÁREZ, Francisco. *Disputationes metaphysicae* (8 volumes). Gredos, D. L., Madrid, 1960.
- SUÁREZ, Francisco. *De Legibus* (8 volumes). Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971.
- SUÁREZ, Francisco. *De Anima: comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis*. Sociedade de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.
- UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lello & Irmão, Aillaud & Lellos, Porto/Lisboa, 1951 (15 volumes).
- VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. Hedra, São Paulo, 2003.
- VIEIRA, Antônio. *História do futuro*. Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Mana 8 (1): 2002, pp. 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- WEISBACH, Werner. *El barroco – arte de la Contrarreforma*. Espasa Calpe, Madrid, 1942.