

JOEL GONÇALVES ARAÚJO

ANTÓNIO VIEIRA, ENTRE O **D**EGREDO E A **P**ÁTRIA:
PERCURSOS DE SAUDADES



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

2010

JOEL GONÇALVES ARAÚJO

**ANTÓNIO VIEIRA, ENTRE O DEGredo E A PÁTRIA:
PERCURSOS DE SAUDADES**

Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
na área de Cultura Clássica, sob a orientação científica do Prof. Doutor Carlos Ascenso
André, para a obtenção do grau de Mestre

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

2010

“A palavra, que sai uma vez fora, mal se sabe tornar: é mais seguro não tê-la, que escusar a culpa agora [...].”

“[...] doutrina, arte, trabalho, tempo e lima fizeram aqueles nomes tão famosos por quem a Antiguidade se honra e estima.”

António Ferreira, *Poemas Lusitanos*¹

¹ Ferreira, António, *Poemas Lusitanos – Carta XII a Diogo Bernardes e carta VIII a Pêro Andrade de Caminha*. Lisboa, Coleção de Clássicos Sá da Costa, pp. 107 e 76, respectivamente.

Nota prévia: Os textos das *Cartas* serão citados sempre da edição coordenada e anotada por J. Lúcio de Azevedo. Lisboa, INCM, 1997, 3 vols. O mesmo critério será aplicado à citação dos textos concionatórios do autor, seguindo a edição dos *Sermões*, Prefaciados e revistos pelo Rev.^{mo} P. Gonçalo Alves. Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, 15 vols. A indicação far-se-á sempre abreviadamente, juntando ao título da obra o número do tomo e o da(s) página(s).

Preâmbulo

“A cor dada ao desterro não ilud[e] ninguém.”²

Com efeito, por mais que se tente mascarar a negritude que envolve o desenraizamento provocado pela partida, imposta ou não, de um cidadão da sua pátria, o estado de espírito do exilado será sempre campo assaz fecundo para “o cepticismo, a desilusão e mesmo o desespero”³.

Este desencanto da vivência do momento presente produz, porém, no desterrado, o desejo infindo de, através de todas as formas, regressar, ainda que por efémeros momentos apenas, ao solo pátrio. É da impossibilidade de concretização desse anseio íntimo que nasce a ilusão concedida pelas letras, nas quais a pena da memória vai desenhando, com o sangue do coração, os lugares, as pessoas e os tempos que se deixaram.

A elaboração desta dissertação nem sempre se revestiu, para mim, do sentido de um “degrado”, embora tivesse momentos em que as incertezas, as fraquezas, os medos, dificilmente eram debelados pela esperança firme de um porto seguro.

No entanto, não só o trabalho da pena me consentiu a ansiada aparência da concretização desta análise do tema do exílio na exemplar obra do padre António Vieira, paradigma do homem barroco e, por isso, espelho do grande teatro do mundo de Seiscentos. De capital importância se revestiram, com efeito, os ecos permanentes da força emanada do desvelado carinho e compreensão de minha mulher, que, sempre, pela sua presença amiga, não deixou esmorecer a busca da Ítaca desejada; a distante, mas certa preocupação de meus Pais e Irmãos, à qual muitas vezes não soube corresponder, porque submerso nas turvas águas do proceloso mar da investigação das fontes e dos textos do missionário diplomata; a rica biblioteca e os sábios e avisados conselhos de

² Cfr. Luiz Augusto Rebello da Silva, *Historia de Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1860, Vol. 1, pág. 403.

³ Cfr. León Grimberg e Rebeca Grimberg, *Migración y Exilio – Estudio psicoanalítico*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1996, pág. 150.

Preâmbulo

meu avô; enfim, de todos quantos, consciente ou inconscientemente, ajudaram a que o meu peregrinar alcançasse a meta.

Correspondente omnipresente em todo este compasso foi, na verdade, o meu Orientador, Doutor Carlos Ascenso André, a quem se ficou a dever a condenação voluntária a este meu “exílio”, tal fora o caloroso interesse com que abordara o tema nas aulas. A ele agradeço, pois, penhorado, a crença no projecto apresentado, o incansável empenho no seu desenvolvimento, as inúmeras e construtivas sugestões que lhe concedeu e as atentas correcções que lhe introduziu. Todo este interesse, sei-o partido da formação humanística que os seus mestres lhe forneceram. Para mim, o discípulo de então igualou os mestres, sobretudo no exemplo e na amizade certa com que sabe ensinar os seus actuais alunos.

Introdução

« *Cum patriam amisi, tunc me periisse putato!*
Et prior et grauior mors fuit illa mihi. »

Ovídio, *Tristia*, 3.3, 49-51

“O desterrar-se é enterrar-se; e se há alguma diferença entre a morte e o desterro, é que o desterro não é só morte, senão morte e sepultura.”

Padre António Vieira, *Sermão de Nossa Senhora da Conceição*, 1639⁴

Dezasseis séculos separam os autores que grafaram as expressões acima transcritas. Neste lapso temporal várias foram, naturalmente, as alterações verificadas em todos os aspectos da sociedade; todavia, a essência de ambas continuou a ser a mesma, ou seja, o entendimento do apartamento da genésica terra como sinónimo do dessangramento do corpo e elevação da alma aos céus. Esta experiência pauta-se, pois, por ser parte indissociável do processo criador das sociedades e das suas culturas, tornando-se, assim, para os cultores das letras um universal poético, porque verdadeira *mimesis praxeos*⁵.

Vários e repetidos são, por isso, as peregrinações e os desenraizamentos que, ao longo de toda a história da literatura, encontramos, de Homero a Ovídio, das sacras páginas às medievais poesias, aos nossos dias, enfim. Conscientes deste manancial e impulsionados pelo conhecimento que desta matéria abundante nos foi transmitido nas aulas de Matrizes Greco-Latinas na Literatura Ocidental do Mestrado em Cultura Clássica, quisemos gizar um trabalho que atestasse, precisamente, a ponte que as frases citadas em epígrafe denotam. Assim nasceu, com efeito, a vontade de arriscar traçar os percursos de saudade e, por isso, da ausência do padre António Vieira entre a sua pátria e os seus “degredos”.

⁴ *Sermões*, vol. X, pp. 233-257.

⁵ Aristóteles, *Poética*, 1449b, 24-28 (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007).

Assumir, portanto, a decisão de reflectir sobre o tratamento do tema do *exílio* na literatura portuguesa é ter, ao mesmo tempo, o cuidado de saber que estamos a trilhar caminhos brumosos, cujo piso é muito escorregadio, uma vez que é este um terreno assaz fecundo no âmbito da criação poética das letras europeias, graças, sobretudo, às suas especiais condições de factor simultaneamente físico e afectivo. Por outras palavras, a experiência do exílio, seja ela forçada ou não, compreende sempre a “separação de uma unidade de referência”⁶, uma deslocação interior ou exterior, factores que compulsam consigo, obrigatoriamente e ao mesmo tempo, sentimentos vários, geralmente contraditórios e pungentes, em especial entre dois pólos: o mal presente e o bem passado. Estes aspectos, quando vividos ou conhecidos por aqueles a quem a musa canta, resultam num elevado leque de textos onde a expressão destes sentimentos e suas emoções são campo privilegiado.

Efectivamente, um dos mais evidentes sinais dos anseios e desesperos do exilado é o seu refúgio no canto, na poesia, ou, enfim, na escrita, porque sinónimo de bálsamo que analgesia, embora por breves momentos apenas, a crua consciência da realidade do desterro⁷. Essa consciência tivera-a já o Príncipe dos Poetas, quando obrigado a “deixar o pátrio ninho amado”, escrevera, na Canção X:

“Vinde cá, meu tão certo secretário
dos queixumes que sempre ando fazendo,
papel, com que a pena desafogo!”⁸

Ora, sendo os Portugueses um povo fatalmente votado às ausências praticamente desde o seu princípio, escolhi, entre tantas outras, a figura do jesuíta Padre António Vieira, uma vez que, por não raras vezes, umas voluntárias, outras nem tanto, e num tempo em que a conjuntura político-social e as deslocações não eram fáceis nem agradáveis, por todos os condicionalismos que se conhecem, terá ele experimentado a dupla e dura realidade do partir, assim como a cúpida vontade do regresso, adensada

⁶ Cfr. I. Cielens, *Trois fonctions de l'exil dans les oeuvres de fiction d'Albert Camus: initiation, révolte, conflit d'identité*. Uppsala, Acta Universitatis Vpsaliensis, 1985, pág. 22.

⁷ Cfr., entre outros, Geneviève Menánt-Artigas, *L'exil*. Paris, Hachette, 1974, pp. 3-4.

⁸ *Rimas*, Canção X, pág. 223. [Para a lírica de Camões, utilizamos a edição de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Coimbra, Almedina, 1994]

pelos tormentos bivalentes da memória, “que é outra dor por si, mais dura e firme”⁹. Esta realidade, facilmente a depreendemos da leitura do seu copiosíssimo comércio epistolar, bem como da análise da sua extensa obra parenética, dada a forte e vincada personalidade do orador, que não se eximiu à expressão dos seus mais íntimos sentimentos nos escritos que compôs, no cumprimento da sentença que ele mesmo exarou, em 1669, no *Sermão de Santo Inácio*: “O melhor retrato de cada um é aquilo que escreve. *O corpo retrata-se com o pincel, a alma com a pena.*”¹⁰

Com efeito, nesta confluência entre a tradição literária do tema do exílio e o património cultural que António Vieira representa, ambos ainda hoje fontes caudalosas de profícuas leituras, concebemos, inicialmente, para trabalho final de seminário, um projecto que considerasse o grau de participação do jesuíta dessa riqueza, enquanto leitor, actor e autor.

Em face, pois, da receptividade que o trabalho então realizado obteve, julgamos que o filão merecia um estudo mais detido e aprofundado, razão pela qual propusemos a sua transformação em dissertação para a obtenção do grau de Mestre na área das Línguas e Literaturas Clássicas e Portuguesa.

Tendo em conta a dimensão da obra vieiriana, foi necessário, na verdade, circunscrever o âmbito de incidência do trabalho. Optámos, por isso, em primeiro lugar, por cingir o campo de análise do tema, dedicando-nos sobremaneira ao *corpus* textual das cartas do autor, visto que a epistolografia é, na senda lírica da expressão do eu, palco por excelência para a expressão dos sentimentos, na medida em que, ao papel, o escritor confessa a sua alma; de seguida traçámos aquele que seria o espectro global que enformaria o estudo, dividindo-o em duas partes distintas, porém naturalmente correlatas: a primeira, de cariz mais teórico, onde tentaríamos esboçar o nosso entendimento acerca do conceito de exílio e seus aproveitamentos, do contexto histórico-cultural em que se inseria o seu tratamento (século XVII) e do género que o animava (epistolografia); a segunda, demarcadamente mais prática, na qual aplicaríamos a teoria desenvolvida à *poética* vieiriana, no sentido de procurar entender até que ponto o missionário e diplomata jesuíta havia herdado, conscientemente ou

⁹ *Rimas, ibidem*, pág. 224.

¹⁰ Cfr. *Sermões*, vol. VII, pp. 435-436.

não¹¹, a tradição que o precedera e a leitura que, conseqüentemente, dela fazia, na senda da revitalização da maneira dinâmica de interpretar a história da literatura concebida pela estética da recepção¹².

Deste modo, não obstante a cornucópia de dilucidações que já foram aventadas acerca do tema do exílio e da literatura de exílio, revelou-se a tentativa de esboçar uma definição do conceito em si, seja ela jurídica, psicológica, sociológica, filosófica ou, finalmente, literária, um dos objectivos deste breve e porventura inconcluso trabalho, tendo em conta, porém, as dificuldades evidenciadas por aqueles que já reiteradas vezes cuidaram do assunto e sobre ele detêm um conhecimento mais profundo que o nosso. Ora, beneficiando deste manancial preexistente, procuraremos gizar uma linha de abordagem que contribua para o delineamento de um quadro geral do conceito, que se apresenta, como veremos, assaz polissémico, ambíguo, flutuante e cuja transcontextualização ocorre frequentemente.

Será, sobretudo, centrados nesta última característica – a transcontextualização – que analisaremos os textos vieirianos, conquanto o jesuíta migrou a experiência do

¹¹ Neste ponto, merece uma chamada de atenção o conceito de *imitatio* herdado dos poetas renascentistas. Não era sinónimo de cópia servil ou sequer plágio, antes funcionava como assimilação original de toda uma tradição literária que o escritor conhecia. Ou seja, através da imitação, o escritor fazia uma síntese de formas e conteúdos com base em princípios selectivos. Sobre esta questão, vide, entre outros, Aníbal Pinto de Castro, “Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução”, in *Revista da Universidade de Coimbra*, 31, 1984, pp. 505-532; *Idem*, *Retórica e Teorização Literária. Do Humanismo ao Neoclacissismo*. Lisboa, INCM, 2008; “Imitação”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Verbo, 1997, vol. 2, col. 1158-1170; Manuel Simplício Geraldo Ferro, *A recepção de Torquato Tasso na épica portuguesa do Barroco e Neoclassicismo. [texto policopiado]*. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2004, pp. 80-100.

¹² Sobre este movimento vide, entre outros, H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970; *Idem*, *História Literária como desafio à ciência literária. Literatura medieval e teoria dos géneros*. Vila Nova de Gaia, José Soares Martins Editor, 1974; Umberto Eco, *Opera Aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milano, Bompiani, 1976 [em termos percursos]; Hannelore Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methode und Probleme*. Stuttgart, Kohlhammer, 1980; Klaus Dirscherl, “A estética da recepção e as suas conseqüências” [Trad. de Isabel Ramos], in *Cadernos de Literatura*. Coimbra, INIC-Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra, n.º 14, 1983, pp. 86-89; Regina Zilberman, *Estética da recepção e História da Literatura*. São Paulo, Ática, 1989; e a síntese feita por Manuel Simplício Geraldo Ferro, *op. cit.*, pp. 41-100.

exílio do plano terreno e objectivo para o campo da interioridade e, conseqüentemente, da subjectividade, tanto mais que esse binómio se inseria plenamente na tradição literária, religiosa e moralista da época.

De facto, permeado “de penetrantes e duras contradições, de permanentes incertezas e de dúvidas fundamentais, um mundo, a um tempo, de coerência e descontinuidade, de sombras e de luminosa criatividade”¹³, foi o século XVII um tempo propício à produção de uma literatura de carácter metafísico e propedêutico, no sentido de catequizar o homem, com a intenção expressa de lhe mudar os comportamentos e as mentalidades, sobretudo porque crescia o número daqueles que se preocupavam demasiado com os afazeres do quotidiano¹⁴. Por entre vários jogos de oposições, desenharam-se, com o recurso a um discurso elevado e artificioso, as tensões entre o “espírito e a carne, os gozos celestes e os prazeres mundanos, a fruição terrenal e a renúncia ascética, [...] através da descrição e da análise do pecado, do arrependimento e da penitência, do êxtase e da beatitude interior”¹⁵. Lançando mão de polissémicas metáforas e de fantásticas hipérboles, a literatura barroca espelhava, assim, “as glórias do céu e as pompas de terra”¹⁶. Entre estas esteve enleado, indiscutivelmente, o nosso orador, porque encerrava em si o homem de corte e o de missão.

E, na verdade, foram as glórias celestes e as pompas terrenas que ditaram na produção literária do pregador jesuíta a temática do desterro, imposto ou voluntário. Um ou outro(s) tornam-se mais evidente na análise das suas inúmeras cartas para os mais diversos destinatários, porque o género, que se pauta por uma isotopia da ausência¹⁷

¹³ Cfr. António de Oliveira, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de Seiscentos”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*. Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pág. 67.

¹⁴ Cfr. Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*. Coimbra, Almedina, ⁶1984, pp. 484-502.

¹⁵ *Idem, ibidem*, pág. 489.

¹⁶ *Idem, ibidem*, pág. 495. Sobre a teorização literária da época barroca, vide Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e Teorização Literária. Do Humanismo ao Neoclacissismo*. Lisboa, INCM, ²2008.

¹⁷ Franz Kafka, no seu livro *Briefe an Milena* (In *Gesammelte Werke: Briefe*, vol. 7, edited by Willy Haas. Frankfurt, S. Fischer, 1952. *Apud* Altman J. G., *Epistolarity. Approach to a form*. Columbus, Ohio State University Press, 1982, pág. 2), afirma que “the great feasibility of letter writing must have produced – from a purely theoretical point of view – a terrible dislocation of souls in the world. It is truly a communication with spectres, not only with the spectre of the addressee but also with one's own

entre os comunicantes, permite esboçar o entendimento da personalidade que as escreve e da época que as reveste, dado que, pela sua leitura, inferimos não só os sentimentos e as emoções do escritor, como também os códigos sócio-culturais do ambiente que o rodeia. No caso presente, não poderemos deixar de considerar a obra parenética do missionário, uma vez que o método português de pregar estava investido de uma finalidade dúplice: religiosa e social. Ora foi através do pleno domínio desta conjugação que o combativo jesuíta não deixou nunca de expressar as suas mágoas, as suas críticas e as suas advertências ao auditório que acudia aos seus púlpitos.

Tendo em conta, pois, a consubstanciação de todas estas premissas, procuraremos perceber se o evidente realce atribuído aos *tópoi* configurados da literatura de exílio na produção *poética* do padre António Vieira simboliza o consciente conhecimento e fortuna de um tema configurado desde a Antiguidade, uma vez que é fruto de experiências reais, que o fizeram oscilar entre a desconfortável infelicidade do banimento da sua terra e na dilacerante saudade de um dia a ela regressar, entre “a sua condição de português e a sua consciência de cidadão do mundo, entre o seu estado religioso e as limitações que ele não podia deixar de acarretar-lhe, entre o seu permanente trabalho de lucubração e a indiferença ou rejeição que as suas opiniões encontravam em quem tinha o poder de decisão.”¹⁸, experiências essas que lhe ditariam, para sempre, o conflituoso peregrinar entre os interesses e os credos.

Assim sendo, é constituída esta dissertação por quatro capítulos. No primeiro, procuraremos elaborar, com base na copiosa bibliografia acerca do tema, uma definição do conceito de exílio, dando especial realce aos escritores que definiram as suas principais características, que permitiram configurar os *tópoi* daquilo a que podemos chamar, sem hesitação, poética de exílio.

Premissa indispensável para uma correcta exegese literária é também a consciência do contexto histórico-cultural da época em que o autor escrever, motivo pelo qual, no segundo capítulo, iremos traçar uma breve caracterização do século de Seiscentos e do período literário do barroco, que, pelos seus excessos e opostos, tão bom pano de fundo se revelará para o canto dos padecimentos.

phantom, which evolves underneath one's own hand in the very letter one is writing or even in a series of letters, where one letter reinforces the other and can refer to it as a witness”

¹⁸ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *O essencial sobre o padre António Vieira*. Lisboa, INCM, 2008, pág. 102.

Definido o conceito e o contexto, estabeleceremos uma dilucidação do género epistolar, o qual, sabemo-lo, é o que mais se aproxima do modo lírico e, por isso, onde a “confluência íntima entre o eu e o mundo, o tempo e o espaço”¹⁹, é mais evidente. É este o motivo que presidirá também à residual explanação do tema do exílio nos *Sermões*, onde, embora com características diferentes, não deixa o orador de incutir as marcas dos seus desenraizamentos.

Por fim, no último capítulo, procederemos a uma análise das *Cartas* do jesuíta português, tendo em conta toda a teoria desenvolvida. Nelas procuraremos, sobretudo, elencar os *tópoi* da poética de exílio que o padre António Vieira reproduz, analisando-os em função de uma formação, de uma sociedade e de uma cultura de conhecimento específicas, a fim de procurar compreender, na interdependência de todos estes factores, qual a recepção feita pelo Crisóstomo português de toda esta tradição poética que o precedeu.

¹⁹ Cfr. José Augusto Cardoso Bernardes, “Lírico”, in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Verbo, 1999, vol. 3, col. 76-82.

I

Exílio: contributos para a definição de um conceito

“Inúmeros, os desterrados. Repetida, reiniciada um sem-fim de vezes, interminável, a experiência do exílio ao longo dos séculos. Todavia, ela muda. Modificam-se as consequências, as dimensões, as características e os desequilíbrios. Não cabe pôr em dúvida a importância dos condicionamentos históricos que, em cada caso, modelaram uma experiência tão específica, tão inextrincavelmente unida ao devir político e social dos povos.”

Claudio Guillén, *O Sol dos Desterrados*.²⁰

Como se depreende das palavras epigrafadas, a experiência do exílio é um *leitmotiv* do drama natural do devir da vida humana²¹, uma angústia irremediavelmente secular, na justa medida em que a cultura ocidental é, *ab ovo usque mala*, resultado de um vastíssimo conjunto de experiências, entre as quais se destacam sobremaneira as dos “exilados, emigrantes e refugiados”²². Trata-se, efectivamente, de uma dolorosa vivência representada em actos e cenas próprias, simultaneamente descontínuas, rompidas e desesperantes, onde insistentemente se manifesta o pungente anseio pelo

²⁰ Cláudio Guillén, *O Sol dos Desterrados: Literatura e exílio*. Lisboa, Editorial Teorema, 2005, pág. 15.

²¹ Cfr. Jo-Marie Claassen, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*. London, Duckworth, 1999, pág. 48.

²² Edward Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pág. 46. Atentarmos na sua definição de exílio não será, neste ponto, despecienda, uma vez que Said considera que “o exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e o seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre. [...] A moderna cultura ocidental é, em larga medida, obra de exilados, emigrantes, refugiados.”

‘eterno retorno’ à Pátria, visto que o exilado recusa ciosamente pertencer a outro qualquer lugar que não o seu natal, pelo qual nutre um amor verdadeiramente umbilical²³.

Verdeiro *exemplum* para as literaturas e paradigma para a vida²⁴, determinar com exactidão o conceito de exílio não se tem mostrado tarefa simples para os estudiosos, como se pode facilmente demonstrar pela copiosa bibliografia que sobre o assunto se tem publicado nos últimos tempos²⁵.

Com efeito, estabelecer “qual o ramo do saber humano a que respeita especificamente o estudo desta problemática”²⁶ revela-se, efectivamente, uma tarefa assaz árdua, para a qual, porém, tentaremos estabelecer neste trabalho algumas bases de apoio.

O exílio é, na verdade, um conceito amplamente polissémico, inter- e transdisciplinar, e tem na ambiguidade uma das suas características principais; daí que a elaboração de uma definição unânime não tenha ainda sido realizada, muito por causa também da sua dimensão intimamente humana²⁷, a qual, como atenta Guillén,

²³ A título de exemplo, vejamos as patrióticas palavras de frei Heitor Pinto quando Filipe II, após a assumpção da coroa portuguesa, o desterrou, no ano de 1583, para um mosteiro castelhano: “Bem pode el-Rei meter-me em Castela, mas meter Castela em mim, nunca!”. O autor (1540-1619), na sua obra *Imagem da Vida Cristã* (Coimbra, Por João de Barreira, 1563), dedica um diálogo à “vida solitária” (pág. VIII), onde suspira por Portugal, preferindo na sua Pátria ter uma pobreza contente, que lá fora “quaisquer delícias ou riquezas”, o que deixa entrever quão grande era a mágoa lhe causou a perda de independência nacional e quão ardente era a vontade de a defender.

²⁴ Vd. Jo-Marie Claassen, *op. cit.*, pág. 48.

²⁵ As várias interpretações que do termo têm sido feitas encontram o seu epicentro, desde logo, na etimologia, para a qual não existe também consenso, apesar de se considerar unânime a presença da ideia do núcleo semântico da privação do solo natal. Para uma dilucidação mais abrangente cfr. Carlos Ascenso André, *Mal de Ausência – o canto do exílio na lírica do humanismo português*. Coimbra, Minerva, 1992, pág. 32, com toda a bibliografia aí aduzida; Maria José de Queiroz, *Os males da ausência ou a literatura do exílio*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1998; e também Gordon P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pág. 5 e seguintes.

²⁶ Carlos Ascenso André, *op. cit.*, pág. 29. Neste trabalho, especialmente na primeira parte, encontramos uma clara e profunda sistematização da necessidade de definir o conceito, tendo em conta todas as cambiantes onde este aparece.

²⁷ Efectivamente, dois dos campos que mais têm estudado o fenómeno do exílio é o da psicologia e o da sociologia. Vejamos, entre outros, León Grimberg e Rebeca Grimberg, *Migración y Exilio – Estudio psicanalítico*. Lisboa, CLIMEPSI Editores, 2004, e Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: A Sociology of the Babylonian Exile*. Oxford, University of Oxford, 1986.

“denuncia [claramente] uma perda, um empobrecimento, ou mesmo a mutilação de uma pessoa numa parte de si própria ou naquelas funções que são indivisíveis dos outros seres humanos [...] a pessoa dessangra-se. O *eu* sente como dilacerada a sua própria natureza psicossocial e a sua participação no sistema de signos em que assenta a vida quotidiana.”²⁸.

O *mal de ausência* de si, dos seus espaços e tempos apresenta-se, pois, como uma constante das realidades histórica, político-social e, acima de tudo, pessoal, na medida em que não raras vezes o eu, perante a iminência de tamanha *catástrofe*, acaba por optar, imerso num turbilhão de sentimentos a que não consegue responder, à imagem do que sucedeu com Sócrates, que, apesar de se considerar “*kosmios*”²⁹, preferiu a cicutu ao desenraizamento da sua pátria.

Deste modo, pela sua complexidade e fluidez polissémica, a noção de exílio não é susceptível de reunir consenso nas diversas áreas onde é abordada. Podemos, no entanto, afirmar que, transversal e comum a todas as tentativas de definição, está o núcleo da ausência ou da deslocação de alguém do pátrio solo³⁰.

Se atentarmos no exílio enquanto conceito jurídico, verificamos que, como direito ou pena, ao longo da história, as inúmeras tentativas de precisão pelos diversos ramos da jurisprudência não conseguiram também apurar, com rigor conceptual, uma definição cabal, porquanto a sua determinação teria de englobar, necessariamente, os vários tipos de sanções de exílio, de banimento e de outras punições de semelhante natureza³¹.

²⁸ Cfr. Claudio Guillén, *op. cit.*, pp. 18-19.

²⁹ Cfr. Cícero, *Tusc. Disput.* V. 37 (108).

³⁰ Se considerarmos a análise etimológica do termo “*exilium*”, vemos que a construção da palavra assenta em dois pilares: a preposição *ex-* e o substantivo *solum*, o que significa, literalmente, *apartamento do solo*. Deste modo, e tendo em conta todas as teorias que sobre a etimologia do termo se têm gerado, é comumente aceite a noção já apresentada por André de Resende, em *Vicentius levita et martyr* (Lisboa, Apud L. Rhotorigium, 1545), do exílio como “*patrii soli privatio*”.

³¹ Acerca das várias tentativas referidas, vide Carlos Ascenso André, *op. cit.*, pp. 31-35, e Eduardo Vera-Cruz Pinto, “A *Relegatio* de Ovídio: sua importância no ensino actual do direito romano” (in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp. 69-82), que esboça uma ligação entre poesia e direito, numa tentativa de explicação jurishistoriográfica para a sentença do caso de Ovídio, “onde a política [venceu] sobre o direito, o subjectivo sobre o objectivo, o emocional sobre o racional”, uma vez que “não foi a lei o fundamento da

Toda esta larga amplitude que até agora expusemos evidencia também que, para a concretização da partida – do desenraizamento –, têm de existir móveis, sejam voluntários ou impostos, que a justifiquem, os quais proporcionam a cruel gestação de sentimentos pungentes e contraditórios naquele que parte “de” [*ex*] e não “para” [*ad*], saindo para viver numa dupla e violenta ausência³², que se podia camonianamente resumir na lembrança do bem passado no mal presente³³.

As formas de viver esta experiência são, com efeito, muitas, isto é, como afirma Aires Nascimento, são “tantas quantas as motivações e os contornos da pena infligida ou os modos de [a] viver, sendo que, “o exílio forçado é, porém, o que mais nos dói, o que mais chama a atenção e o que mais indignação hoje nos provoca pela

sua sentença”, pois “nem os estudiosos do direito criminal romano da época a conseguem explicar plenamente na observância dos cânones [...] vigentes.”

³² Efectivamente, baseando-se em Heraclito, Christian Miguel, in *La quête de l'exil* (Paris, Éditions L'Harmattan, 1996, pág. 68), escreve que os exilados estando «présents, ils sont absents», evidenciando, pois, o seu carácter errante, onde «les choses qu'ils rencontrent chaque jour, ces choses-là semblent leur être étrangères». León e Rebeca Grimberg, (*op. cit.*, pág. 151) ratificam esta ideia, afirmando que “amargurados, ressentidos, frustados. Para enfrentarem os seus múltiplos problemas, [os exilados utilizam] como defesa a negação do presente, que fica como ‘prensado’ entre a vida anterior mitificada e convertida ‘na única coisa valiosa’ e a vida futura representada pela ilusão de poderem voltar ao país de origem, ilusão tanto mais idealizada quanto maior for a impossibilidade de a realizar.” Para eles “todo o vasto o mundo a que podem aceder não passa de uma prisão”, o que gera angústias inexoravelmente trágicas, sendo invadido por isso, não raras vezes, pelo desejo de morrer, mas logo são contrariados pela esperança de regresso que a morte eliminaria.

³³ Os sonetos de Camões *Eu cantei já, e agora vou chorando, Eu vivia de lágrimas isento, Lembranças que lembrais meu bem passado, Ah! Fortuna cruel! Ah! duros Fados!*, e *Memória de meu bem, cortado em flores*, para além da Elegia III, *O Sulmonense Ovídio, desterrado*, da Elegia II, *Aquela que de amor descomedido*, da Canção IX, *Junto de um seco, fero, estéril monte*, e das rondilhas *Sobre os rios que vão*, são desse sentimento claro exemplo. Sobre este aspecto da produção poética de Camões falaremos mais adiante. Neste ponto, parece importante aduzir uma definição do sentimento que impera em quem passa pela experiência do desterro: a saudade. No livro *A Saudade Portuguesa, divagações filológicas e literário-históricas em volta de Inês de Castro e do cantar velho "Saudade minha - quando te veria?"* (Lisboa, Guimarães Editores, 1996) dela dá Carolina Michaëlis uma curiosa versão que entronca perfeitamente naquilo que até aqui dissemos, porquanto a considera uma “lembrança de se haver gozado em tempos passados, que não voltam mais; a pena de não gozar no presente, ou de só gozar na lembrança; e o desejo e a esperança de no futuro tornar ao estado antigo de felicidade”. A este respeito, vide também Joaquim de Carvalho, *Ensaio sobre a problemática da saudade*. Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1950 e António Braz Teixeira, *A Filosofia da Saudade*. Matosinhos, Quidnovi, 2006.

exclusão, porque “amargamente vivido, [...] sublimado na procurada da identidade através das forças da alma, que nunca se entrega, e através da memória das coisas e das pessoas, clama[ndo] por [uma] solidariedade que nunca chega.”³⁴.

Esta dura e angustiosa realidade do desterro, do desenraizamento, da separação motiva, desde o momento do adeus – tenha-se ele realmente concretizado ou não –, o desejo imediato de retorno, o qual passa a consumir vorazmente todas as forças da alma e da memória, criando no exilado a cruenta dor da incerteza quanto ao regresso, porque preso a um local com o qual não se identifica minimamente, onde as perturbações surgem em ritmo avassalador de catadupa, desde os problemas de comunicação até à perda das suas liberdades, direitos e garantias, para fazer uso de uma imagem consuetudinária. A congregação de todos estes factores gera um verdadeiro conflito existencial entre o individual e o social, o ser e o estar, o passado e o presente, o aqui e o lá, onde a apatia perante a incapacidade de voltar e a melancolia do viver quotidiano dão lugar à nefanda consciência da nostalgia do passado que se entrevê irreversível³⁵.

Pelo que até aqui ficou dito, podemos concluir que a disjunção é característica essencial para a tentativa do encontro da noção de exílio³⁶, quer se trate de considerar o termo enquanto *evento* (afastamento, separação), quer enquanto *sentimento* (perda, nostalgia, saudade). No entanto, uma e outra considerações semânticas devem ser sempre ponderadas em conjunto, pois o acto físico desencadeia, naturalmente, no exilado, a dialéctica psicológica, onde mente e espírito, que, segundo o ideal filosófico de Séneca, nunca poderiam padecer o exílio³⁷, tentarão conciliar sentimentos e consolar

³⁴ Cfr. Aires A. Nascimento, “Ovídio. Exílio, soledade e criação poética”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*, ed. cit., pp. 8-9. Neste artigo é de reter a importante bibliografia que se encontra contida nas notas, uma vez que nos fornece uma visualização diacrónica do tema e do seu tratamento.

³⁵ Na verdade, como refere Jankélévitch, in *L’irréversible de la nostalgie* (Paris, Flammarion, 1974, pp. 331-333 e 385), esta consciência chega a fazer com que, efectivando um regresso, o exilado não sinta o seu país como aquele de onde partira. Neste estar sozinho entre as gentes, é na memória que o exilado encontra um porto de abrigo.

³⁶ Vide J. Kristeva, *Etrangers à nous mêmes*. Paris, Gallimard, 1991.

³⁷ Cfr. Séneca, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 8, 6. Utilizamos a edição dos *Dialogorum Libri Duodecim. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds*. Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1977 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxonensis) e a tradução de Carmen Codoñer. (Madrid, Tecnos, ²1986). Sobre a recepção da filosofia de Séneca no século XVII vide, entre outros, Alfred Karl Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el*

o eu das dores humanas do desterro; mas intentar uma nova oportunidade de vida numa sociedade geralmente bárbara não passa de mera hipótese e irónica especulação, pois tudo se tornou inânime, inútil e, sobretudo, inexistente³⁸.

Com efeito, “a mudança de ambiente” é, nas palavras de Carlos André, “geradora de desequilíbrios emocionais”, pois “a alteração, por vezes abrupta e profunda, do espaço físico habitual provoca uma ruptura na relação que existe entre o indivíduo e esse espaço, a qual pode ser vital para a sua construção e estabilidade”³⁹. Todas estas perturbações assumem como que a natureza de uma prisão, adensada pelo facto de, sentindo-se completamente estranho, só e perdido, percepcionar a possibilidade de ver desvanecer a sua identidade, como se de uma morte virtual⁴⁰

siglo XIII hasta el siglo XVII. Versión española de Juan Conde. Edición corregida y aumentada. Madrid, Editorial Gredos, 1983; Jean Jacquot et al. *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, CNRS, 1973; Gordon Braden, "Senecan Tragedy and the Renaissance", *Illinois Classical Studies* IX.2 (1984) 277-293; *Idem*, *Renaissance Tragedy and the Senecan Tradition*, Yale Univ. Press, 1975; J. A. Parente Jr., "Counter-Reformation Polemic and Senecan Tragedy: The dramas of Gregorius Holonius (1531?-1594)", *Humanistica Lovaniensia* 30 (1981) 156-180; Nair de Nazaré Castro Soares, *Diogo de Teive: Tragédia do Príncipe João*, Introdução, texto, versão e notas. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - FCT, 1999; e Maria Margarida Lopes de Miranda, *Teatro nos Colégios dos Jesuítas. A Tragédia de Acab de Miguel Venegas S.I. e o início de um género dramático (séc. XVI)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Ministério da ciência e do Ensino Superior, 2006.

³⁸ M. Benedetti, escritor uruguaio exilado após o golpe de estado de 27 de Junho de 1973, confirma que o estado de espírito de uma pessoa no desterro é campo fértil para o cepticismo, para a desilusão e até para o desespero, quando escreve, em *Primavera com uma esquina rota* (1982), que “por vezes tem-se uma coragem à prova de balas, mas não se possui uma alma à prova de desencantos”. Augusto Roa Bastos (1917-2005) declarou que a vivência do desterro de quarenta anos tinha sido “uma experiência enormemente enriquecedora”, uma vez que não o entendia como “uma cena política, como castigo ou restrição, mas sim como algo que [o] obrigou a abrir-[se] ao mundo, a olhá-lo de frente em toda a sua complexidade e amplidão.” (Cfr. Claudio Guillén, *op. cit.*, pág. 137).

Sobre os escritores latino-americanos exilados nos séculos XIX e XX, veja-se, como simples ponto de partida, o artigo de Ana Brancher e Fábio Francisco Fletrin de Sousa, *Políticas na exterioridade – notas sobre o exílio de escritores latinoamericanos*, in “Revista Esboços”, UFSC, vol. 15, n.º 20, 2008, pp. 205-221.

³⁹ Cfr. Carlos Ascenso André, *op. cit.*, pp. 40-42.

⁴⁰ C. Guillén (*op. cit.*, pp. 88-89) estabelece uma interessante analogia entre a perda da terra natal e a separação da alma do corpo, pois – escreve – “a morte [...] é o desterro da alma, expulsa do corpo; e, *mutatis mutandis*, o desterro é a morte do homem cabal, completo, expulso da sua terra”, para concluir que “o exílio é uma vasta metáfora, a da separação entre o *homo interior* e o *homo exterior*”, que nos transmitirá uma imagem de desvalimento, solidão, desconjuntura e dilaceramento. O homem é, pois, um

tratasse, ainda que, na memória, resistam, como penas agrilhoadas, as doces lembranças da terra de onde partira. O desterro cede, pois, paulatinamente, lugar ao destempo e à distopia, uma vez que, o exilado, retirado de um passado, preso num presente, vê-se irremediavelmente afastado de um futuro no seu país natal.

Pena jurídica, ferramenta política, fenómeno sociológico, alienação social, tensão dialéctica, solipsismo psicológico ou penitência escatológica, o exílio, deliberado ou obrigado, é um aspecto básico da condição humana⁴¹, tornando-se por isso terreno assaz fecundo para a criação literária⁴², desde a antiguidade aos nossos dias, criando uma unidade tópica a que podemos chamar, sem pretendermos estabelecer com isso comparações categoriais quanto a géneros, *literatura de exílio*, uma vez que “all literary forms which treat of exile may therefore, according to the criterion of circumstance, be combined in a generic study of ‘the *literature of exile*’. Yet this *topical* canon, containing divergent literary forms, cannot further be characterized in Horatian or Aristotelian terms: the literature of exile is not confined to a single *mode* (prose or poetry) or a single *manner* of presentation (narrative or dramatic, descriptive or autobiographical). Its study entails *manner* of presentation, *object* of presentation, and the *audience* or reader as *receptor*.”⁴³

ser contingente, presente num mundo estrangeiro e do qual não pode viver fora, embora frágil e em mudança perpétua (Cfr. Huguette Dufresnois et Christian Miquel, *La philosophie de l'exil*. Paris, L'Harmattan, 1996).

⁴¹ Vide Jo-Marie Claassen, *op. cit.*, pág. 9.

⁴²Nas primeiras páginas de *O Sol dos Desterrados*, Claudio Guillén apresenta o exílio a partir de duas polaridades metafóricas: uma, a solar, ou seja, aquela em que os exilados olham para o céu e contemplam os astros, tornando aquela vivência num momento de provação criativo; a outra, a perda, na qual os desterrados, baixando os olhos à terra, numa atitude nostálgica, vivem uma crise dilacerada e fragmentada. A primeira baseia-se, pois, nas experiências de cínicos e estóicos, sendo célebres os exemplos de Diógenes e Sócrates: um preso ao Sol; o outro cidadão do mundo. Ambos apresentaram o exílio como objecto de reflexão moral. A segunda, diametralmente oposta, é sinónimo da crise que viveu Ovídio, para muitos, o criador do *mito* do exílio, apresentado como um misto de “sensibilidade aflita, negativa, centrada no protesto, na nostalgia e no lamento”, onde a ausência da pátria e o desejo dela se alimentam reciprocamente, factos que a produção poética, elegíaca (*Tristia*) e epistolar (*Epistulae ex Ponto* e, em certa medida, também as *Heroides*), irá traduzir em proclamação dessa ausência e tentativa de consolação da mesma, respectivamente.

⁴³ Vide Jo-Marie Claassen, *op. cit.*, pág. 14. Cfr. também Jan Felix Gaertner, *Writing exile: the discourse of displacement in Greco-Roman antiquity and beyond*. Boston, Brill, 2007. Sobre esta concepção genológica de ‘literatura de exílio’, veja-se também Stan Smith, *Poetry and displacement*.

Deste modo, ausente num ambiente de autêntico ermitério, o homem exilado depara-se com o espinhoso “desdobramento da sua personalidade”, como se, olhando-se num espelho, tomasse consciência do que foi e no que se tornou⁴⁴.

É neste contexto de inconstância e incerteza que a escrita surge, efectivamente, como a única forma de, entre bárbaros (aqueles que não falam a nossa língua), combater o sofrimento, a melancolia e a inadaptação, fazendo substituir assim o pátrio lar pela ficção poética⁴⁵. Isolado, o poeta desenvolve a sua personalidade literária. Contudo, como refere Nuno Júdice, “a poesia [adquire]”, desse modo, “uma função restitutiva [da] imagem idílica” do que foi, ao mesmo tempo que, pelo contrário, pode tornar-se também “uma fonte de tormento”, quando, ao escrever sobre o que viveu, o poeta se apercebe das suas infindas mágoas e tristezas passadas⁴⁶.

Eduardo Lourenço, em *Labirintos da Saudade*⁴⁷, refere que “como o laço próprio que une o escritor, enquanto tal, à sua pátria é a escrita, a problematização

Liverpool, Liverpool University Press, 2007 e Carlos Ascenso André, “A Poética do exílio”, in António Lopez Eire, Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero (coord.), *Poética(s): em diálogo com Aristóteles*, Lisboa, Ariadne, 2007, pp. 189-214.

⁴⁴ Júlío Cortázar, in *Obra Crítica/3* (Edición de Saúl Sosnowski. Madrid, Alfaguara, 1994, pp. 169-170), acredita na catarse positiva do desterro, na medida em que « el exilio y la tristeza van siempre de la mano, pero com la otra mano busquemos el humor: él nos ayudará a neutralizar la nostalgia y la desesperación. [...] En vez de concentrarnos en el análisis de la idiosincrasia, la conducta y la técnica de nuestros adversarios, el primer deber del exilado debería ser el de desnudarse frente a esse terrible espejo que es la soledade de un hotel en el extranjero y allí, sin las fáciles coartadas del localismo y de la falta de términos de comparación, tratar de verse como realmente es.”

⁴⁵ André Karátson e Jean Bessière, in *Déracinement et littérature* (Lille, Univ. Septentrion, 1982, pág. 37), referem que, no exílio, a escrita triunfa, permitindo criar um espaço próprio onde o desterrado consiga viver de acordo com as suas matrizes autóctones. Nesta obra, aliás, os autores analisam circunstanciadamente o paradoxo da criação estética em situação de exílio. Outros autores há que, como George Uscatescu (in *Ovidio, poeta del destierro*. Roma, Societas Academica Daco-Romana, 1958, pág.17) consideram que “todo o gran poeta hace la experiencia íntima de un gran desterrado”. Dentro deste tipo de criação poética, destacam-se dois modelos de escrita: a elegia, forma de lamento por excelência, e a epístola, *sermo in absentis*, propícia à consolação. Cfr. ainda Philippe de Saint-Cheron e Elie Wiesel, *Le mal et l'exil. Dix ans après*. Paris, Nouvelle Cité, 1999 e Michael Seidel, *Exile and the narrative imagination*. London, Yale University Press, 1986.

⁴⁶ Cfr. Nuno Júdice, “Ovidio em português: exílios sem culpa”, in *Ovidio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da 'relegatio'*, ed. cit., pág. 47.

⁴⁷ Vide Eduardo Lourenço. *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa, D. Quixote, 1978, pp. 86-87.

dessas realizações é antes de tudo problematização da escrita, nova ou inovadora maneira de falar da Pátria, escrevendo-a em termos específicos”, pelo que considera a pátria como um lugar imanente, a qual cada autor, consciente da nova era que vive e da sua fragilidade ôntica, a redigirá, fazendo, como Fichte, o seu pessoal discurso à nação.

Segundo esta perspectiva, não será de todo despropositado aventar a tese de que a vivência do desterro possa ser, em termos criativos, uma possibilidade e uma demonstração da qualidade do poeta. Com efeito, a escrita constitui-se como a sua única companhia, tornando-se simultaneamente sua confensora e consoladora, reflectindo, como um espelho, a vida do *poeta*.

Menant-Artigas, no seu livro *L'exil*⁴⁸, considera que o exílio "souligne mieux que tout le rapport entre le phénomène humain et l'acte d'écrire", dado que "écrire c'est se mettre en condition d'observer sa propre pensée, prendre du recul par rapport à elle; s'exiler c'est se mettre en condition de s'observer dans un nouvelle manière d'être, prendre du recul par rapport à ce qui faisait, jusque-là, le propre de son existence. Dans les deux cas, par un processus de distanciation, l'homme qui s'exile comme l'homme qui écrit s'expose à un dédoublement de soi-même ou de sa pensée. L'exil transforme en homme nouveau celui qu'il dépouille d'obligations, d'habitudes, de liens qui se sont créés peu a peu [...]. La situation insolite de l'homme à part qu'est l'exile le dispose à une certaine économie d'actions et de sentiments, propre à supprimer le superflu et à retenir l'essentiel. C'est une exhortation à mettre de l'ordre dans sa vie, comme écrire c'est mettre de l'ordre dans son esprit : l'un entraîne l'autre."⁴⁹

Nesta tessitura, poeta e exilado criam uma sintonia inventiva e transfiguradora, da qual inventarão o [um] mundo – o seu –, a fim de contestarem aquela situação e reclamarem a sua identidade perante um ambiente diferente e hostil, sendo que, no entanto, “a realidade poética não tem que negar os factos que porventura possam estar subjacentes”⁵⁰. Desta forma, casos há em que o estro dos poetas, através da ficção, cria uma *realidade* mais intensa e, verosimilhantermente, mais verdadeira, fingindo tão completamente a dor que deveras sente, que somos levados a participar daquela vivência colada à sua pele, como eterna sombra de uma condenação sem remissão, ou seja, de uma ‘morte em vida’.

⁴⁸ Geneviève Menant-Artigas, *L'exil*. Paris, Hachette, 1974.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, pp. 3-4.

⁵⁰ Cfr. Aires A. Nascimento, *op. cit.*, pág. 14.

Desde sempre que a história das literaturas nos apresenta as emoções e os sentimentos como os *leitmotiven* do fenómeno literário. Vivendo de todos estes paradoxos e dualismos (de tempo – passado versus presente –, de espaço – o da partida e o da chegada – e, acima de tudo, de personalidade – a que sobrevive e a que resiste⁵¹), esta corrente literária atravessou milénios com invejável fortuna, conhecendo, a partir de finais do século passado, um importante impulso com todas as questões sociológicas relacionadas com os aspectos políticos da repressão autoritária de certos regimes da Europa Ocidental, como o nacional-socialismo ou o comunismo, ou ainda autênticas teocracias dominadas pela religião⁵².

⁵¹ Destas dicotomias, o exilado não consegue substituir o pretérito pelo presente e, muito menos, equaciona a vivência do futuro, sobretudo porque está tomado pelo poder da memória.

⁵² Sobre a perenidade deste motivo, vejam-se, com especial atenção, Carlos Ascenso André, *Mal de Ausência*, ed. cit., pp. 59-50 e Claudio Guillén, *op. cit.*, pp. 104- 131.

Milan Kundera é um entre muitos dos exemplos coetâneos da perenidade do tema do exílio, pois tendo sido uma das vítimas da repressão soviética, sobretudo devido ao seu envolvimento na Primavera de Praga, viu-se obrigado a fugir para França. Tornou-se cidadão francês em 1981, quando lhe foi retirada a nacionalidade checoslovaca. Um dos temas centrais das suas obras é a condição humana, sobretudo nas suas vertentes política e sociológica, embora o autor não pretenda ser lido dessa forma. Se, com *O Esquecimento*, publicado em 1979, Kundera dá o mote para a sua literatura de exílio, em *A Ignorância*, escrito em 2000 (Lisboa, Asa), o autor concede-nos a possibilidade de, em moldes odisséicos, assistirmos ao regresso de uma mulher e de um homem ao país natal, de onde saíram houvera vinte anos. Na perspectiva de retomarem uma história de amor então iniciada, as personagens apercebem-se de que, depois de tão longa ausência, as suas lembranças não se assemelham e que a memória apenas é capaz de reter uma pequena parcela de passado vivido, criando, assim, a pesada noção de esquecimento, de nostalgia e, acima de tudo, da efemeridade da vida, sentimentos adensados pelo afastamento do torrão natal. O autor, logo ao abrir o romance, muito à maneira da temática abordada na *Odisseia*, faz uma análise semântica do *regresso*, a partir, essencialmente, da decomposição da palavra *nostalgia*: “O regresso, em grego, diz-se *nostos*. *Algos* significa sofrimento. A nostalgia é, portanto, o sofrimento causado pelo desejo insatisfeito de regressar” (Cap. 2, pág. 7). A própria noção de pátria é definida como algo efêmero, pois, “no sentido nobre e sentimental da palavra, [está ligada] à relativa brevidade da nossa vida, que nos proporciona muito pouco tempo para que nos apeguemos a outro país, a outros países, a outras línguas.” (Cap. 34, pág. 85). Este romance revela-se, pois, um espelho do fenómeno que, no século XX, assolou a sociedade: a emigração, fosse ela imposta ou voluntária.

Apesar de alguma xenofobia que perpassava as sociedades arcaicas, o princípio desta longevidade advém da miticidade⁵³ que, desde sempre, acompanhou o tema. Efectivamente, deuses e heróis experienciaram o exílio. Aliás, como afirma Jo-Marie Claassen, “the existence of the title of *Zeus Xenios* (Zeus, god of strangers) is interpreted by Plutarch (*Mor.*, 605A) as proof of the prevalence of exile as part of the human condition, and that exile can be positive. That exile of an individual could lead to greater universal happiness speaks from the myths of Theseus, Cadmus and Dionysus. Yet the dark side of exile is more frequent in literature”⁵⁴.

Desde a bíblica expulsão de Adão e Eva do Paraíso que o tema manteve um grau considerável de popularidade⁵⁵. Para esta longa fortuna, porém, nomes há cuja referência, agora e sempre, se revela incontornável. São os casos de Homero e Ovídio, dado neles se encontrarem todos os preceitos e os modelos para o desenvolvimento e – hoje já o podemos afirmar – estabelecimento do tema.

Na verdade, na *Odisseia*, Ulisses, o seu herói mítico, erra durante dez anos até conseguir assomar a Ítaca, sua Pátria física e afectiva. A obra trata, porém, como sabemos, de um tema especial: o νόστος isto é, um regresso e não propriamente uma partida. Todavia, não poderá esta viagem, iniciada depois de cumprida uma missão e já tão longa, ser entendida como a do típico desterrado, sobretudo no seu interior, sendo motivada, sobremaneira, pela solidão, pelo despojamento, pelo desconhecimento e pela despersonalização? Consequentemente, não poderão os seus vários sofrimentos e padecimentos ser entendidos como uma pesada nostalgia, ainda que, séculos mais tarde,

⁵³ Como se sabe, o mito, tido como a *arkhê* para a interpretação da realidade, é, ao mesmo tempo, palavra da poesia e da imaginação. De facto, o Estagirita considerava o *mythos* como um “tecido de maravilhas”, “princípio e como que alma da tragédia” (1450a38-39), arquétipo mesmo.

⁵⁴ Cfr. Jo-Marie Claassen, *op. cit.*, pág. 37.

⁵⁵ Com efeito, também nos textos bíblicos, obras primaciais para a génese da cultura da Europa ocidental, vários exemplos de exílio nos são dados. Em jeito de síntese, podemos referir os Livros dos *Génesis* e do *Êxodo*, onde se relata a saga do povo hebraico no Egipto; e no *Saltério*, o salmo 136, de tanta fortuna na Literatura, e que servirá de pano de fundo a Camões para a composição de um dos seus mais belos poemas: as redondilhas *Sôbolos rios que vão*, entre muitas outras possíveis referências que aqui poderíamos aduzir. Aliás, o episódio da expulsão do Paraíso tornou-se, desde logo, sinónimo de que a existência na terra não passava de um *exílio metafísico*, na medida em que era um caminho para alcançar o retorno ao Pai. Daqui nasceu o conceito que irá acompanhar a matriz judaico-cristã ao longo dos séculos da vida como *peregrinatio ad Deum*.

Ovídio venha contradizer esta tese, afirmando que aquilo que Ulisses sofreu nada foi em comparação com o seu próprio sofrimento?⁵⁶

“Ambos” – Homero e Ovídio –, como sintetiza Carlos André, “serviram de modelo paradigmático à literatura de exílio, designação imprecisa, onde é possível delimitar alguns *tópoi*: apego à terra natal e, por isso, repetição monótona do tema da ausência, do afastamento, com a tónica na distância, em termos de espaço ou de tempo; insistência na dor e no pranto; descrição do espaço, que leva a comparar o de origem, na pátria, com o actual; afirmação do carácter inóspito da terra de degredo, bárbara, primitiva, árida, seca, de clima agreste, onde predominam o frio e duras invernias; ausência de condições para a inspiração e para a criação literária^[57]; dificuldades de comunicação com o meio envolvente; imagem obsessiva do passado, impenetrável a notícias de mudança; lembrança permanente da partida e da viagem; relação desagradável com ambas as comunidades – a de outrora, que promoveu a expulsão, e a do presente, em regra pouco acolhedora; reiteração da injustiça do desterro; horror ao fluxo temporal, a dar origem a um presente utópico; a imagem do fumo que se eleva das chaminés da pátria distante; o medo da morte, em especial da sepultura em terra alheia, temor que coexiste com o desejo de morrer, única forma de pôr cobro à dor insuportável da ausência; o epitáfio.”⁵⁸.

⁵⁶ Na verdade, a contestação ovidiana tem razão de ser, conquanto o exílio homérico é narrado na terceira pessoa, não espelhando, por isso, o desterro do escritor de forma directa, antes lançando mão de uma estratégia ficcional. Ovídio, pelo contrário, canta, na primeira pessoa, em verso ou em prosa epistolográfica, o seu próprio degredo. Deste modo, enquanto Homero canta um Ulisses, herói, que parte “para”, Ovídio dá-nos o espelhar nítido da sua partida “de”.

Em relação ao exemplo Homérico, veja-se, em especial, o Canto V da *Odisseia* (Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa, Cotovia, 2005), vv. 151-153, 156-159 e 219-224. Para Ovídio, atente-se nos *Tristia* e nas *Epistulae ex Ponto*.

⁵⁷ Neste caso, em tempos a nós mais chegados, podemos aduzir o exemplo de quem, exilado, deu força à sua vocação artística. Falamos do caso de James Joyce (Cfr. Richard Ellmann, *James Joyce*. New York, Oxford University Press, 1982). Este aspecto lança, no entanto, uma questão: será forçosamente o exílio situação de privação extrema ou terá alguma variedade benigna, em especial relacionada com a produção poética?

⁵⁸ Vide Carlos Ascenso André, "Entre o degredo e a raiz: um percurso recorrente na literatura portuguesa" in *Actas do 4º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Lisboa, Lidel, 1995, pág. 301; e ainda, de forma mais desenvolvida, o primeiro capítulo de *Mal de ausência – o canto do exílio na lírica do humanismo português* (Coimbra, Minerva, 1992), em especial as páginas 53-54 e 73-83.

Com efeito, muitos outros autores cultivaram o tema, com maior ou menor profundidade, com maior ou menor felicidade, como Ésquilo⁵⁹, Sófocles⁶⁰, Eurípedes⁶¹, Simónides⁶², Plutarco⁶³, Baquilides⁶⁴ e Píndaro⁶⁵; pese embora, na Antiguidade, o próprio estatuto do homem equivalesse ao do peregrino, vago e errante, devido a uma cultura de base marcadamente cosmopolita, onde o apego à terra Pátria ainda não era tão evidente, ao qual havia sempre que acrescer o sentimento de xenofilia, a que já nos referimos, pelo qual um estrangeiro, qual Ulisses em Feaces, era recebido num país que não era o seu com todas as boas regras da hospitalidade⁶⁶. Este panorama irá ser relativamente diferente em Roma.

⁵⁹ Cfr. *As Coéforas*, (Introd. e versão do grego de Manuel Oliveira Pulquério. Condeixa, Liga de Amigos de Conímbriga, 2001). Naquela que foi a segunda tragédia do autor, deparamo-nos, logo no início, com o conhecimento de que a personagem principal foi alguém que viveu longe de *casa*, pressuposto que perpassará toda a trilogia e que se converterá, em certa medida, no móbil do desenrolar da peça.

⁶⁰ Cfr. *Antígona, Rei Édipo, Filoctetes*. (Cfr. Sófocles, *Tragédias*. Coimbra, Minerva, 2003). Se à dor de Antígona para dar sepultura em solo pátrio a seu irmão Polinices, aliarmos o desterro de Édipo cego e o abandono de Filoctetes na desabitada ilha de Lemnos, constatamos que Sófocles, ainda que baseado em Homero, ajudou a conceber os *tópoi* do exílio, uma vez que realça sentimentos como o apego à terra pátria, a solidão, a miséria, o ar doentio, a existência triste de quem está excluído da sua comunidade, etc.

⁶¹ Vide *As Fenícias*, vv. 388-393. (Cfr. Coimbra, Centro de Est. Clássicos e Humanísticos, 1975. Introd., trad. e notas de Manuel dos Santos Alves). Nesta peça, assistimos ao grande sofrimento de Polinices por ter de suportar o duro destino de desterrado de Tebas. Todavia, após a catástrofe final do fratricídio e do suicídio de sua mãe Jocasta, numa cena em que o tragediógrafo explora ao máximo o *pathos* da personagem, pede para que o enterrem na sua pátria, embora Creonte, ao mesmo tempo que determina o desterro de Édipo, proíbe a sepultura do corpo de Polinices em solo tebano. A partir deste ponto, é conhecida a saga de Antígona.

⁶² Da história de Simónides tinha Camões conhecimento e dela deu mostra na Elegia I, *O Poeta Simónides, falando*. (*Rimas. ed. cit.*, pág. 233).

⁶³ Cfr. *De exilio*. Loeb Classical Library edition, Vol.VII, 1959. A. Giesecke, *De Philos. Vet. quae ad Exil. Spectant Sententiis* (Leipzig, 1891).

⁶⁴ Sofreu este autor também a pena do exílio, mas durante esse período (c. 477 a.C.) não deixou de compor. Um dos exemplos é o ditirambo *Idas*, onde, em jeito de canção de boas vindas e epitalâmio, narra o mito de Idas e Marpesa.

⁶⁵ De Píndaro é conhecido o seu amor à pátria, nomeadamente à cidade de Tebas.

⁶⁶ No entanto, não devemos esquecer que os Gregos eram também muito ciosos da *excelência* – ἄρετή – e, quando esta era abalada, não hesitavam em arranjar forma de o prevaricador ser punido.

Não obstante as considerações que até agora tecemos, Robin Schlunck não se coíbe de afirmar categoricamente que existiu, desde sempre, um arquétipo do herói exilado⁶⁷; ou seja, que em todas as épocas houve aqueles que, de forma directa ou indirecta, experimentaram o dualismo do exílio, a perda do chão amado, trazido dilacerantemente à lembrança por uma memória saudosa.

No entanto, se atentarmos no caso romano, encontramos com facilidade quem abordasse o tema do exílio com proficiente facúndia e fortuna. São os casos de Cícero⁶⁸, Séneca⁶⁹, Virgílio⁷⁰, Marcial e mesmo Juvenal⁷¹, para além do já citado Ovídio.

Todos eles, à sua maneira, experimentaram o amargo sabor do apartamento dos assentos pátrios⁷² e dele deixaram testemunho claro nas suas obras⁷³, onde, com uma

Refiro-me, neste caso especial, ao ostracismo, medida mediante a qual o condenado era votado ao exílio, a fim de se penitenciar pelo mal realizado.

⁶⁷ Cfr. Robin Schlunck, “The theme of the suppliant-exile in the *Iliad*”, in *American Journal of Philology*, 97.3, 1976.

⁶⁸ O contributo de Cícero para o desenvolvimento do tema do exílio prende-se, sobremaneira, com a sua correspondência epistolar. A este respeito, confira-se Carlos Ascenso André, «Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas», *Humanitas*. Coimbra. Vol. 45 (1993), pp. 155-192. Veja-se também o já referido livro de Jo-Marie Claassen, *Displaced persons*.

⁶⁹ Sobre o tratamento que Séneca deu ao tema do desterro, as suas *consolationes* são a face mais visível. Sirva como ponto de partida o artigo de Carlos André, “Trilhos de evasão. Estratégia retórica de Séneca, nas consolações *Ad Heluiam* e *Ad Polybium*”, *Humanitas*. Coimbra. Vol. 47 (1995), pp. 593-616, e E. Fantham, “Dialogues of Displacement: Seneca's Consolations to Helvia and Polybius”, in *Writing exile: the discourse of displacement in Greco-Roman antiquity and beyond* (ed. Jan Felix Gaertner. Boston, Brill, 2007).

⁷⁰ Sobre o tema do exílio em Virgílio, nunca será demais aduzir a desdita de Eneias na *Eneida*, bem como a oposição *otium – exilium* dos pastores das *Bucólicas*. Confira-se a copiosa bibliografia sobre o tema citada por Carlos André em “A Poética do Exílio”, *loc. cit.*

⁷¹ Com base nas suas sátiras, o Imperador Domiciano, sob a capa de um lugar de honrosa prestação, desterrou Juvenal para as fronteiras do Egipto e da Líbia, tendo aí permanecido dez anos.

⁷² Onde surgem bem explanadas as considerações acerca do fenómeno do exílio em Roma é na excelente e já citada obra de Jo Marie Claassen, *Displaced Persons*, pois nela a Autora considera com profundidade a discussão das reacções ao exílio no mundo romano, especialmente nas figuras de Cícero, Ovídio, Divo Crisóstomo, Séneca e Boécio.

⁷³ Cícero revela a experiência do apartamento de forma mais marcada na sua correspondência epistolar; Séneca principalmente nas suas composições poéticas; enquanto Ovídio se revela um verdadeiro cantor do exílio, especialmente nos *Tristia* e nas *Epistulae ex Ponto*, como já referimos atrás. Virgílio exuma o tema a partir de Homero, em especial na *Eneida*, onde o *pious Aeneas* repetidas vezes mostra o seu apego à Pátria que deixou para trás. Marcial aborda o tema mais numa linha de insatisfação

intensidade evidente, a saudade, o desânimo, o sentido de orfandade, a revolta pela perda da dignidade e a natural depressão identitária são sentimentos comuns, mesmo que, como no caso de Séneca, o seu ideal filosófico lhe ditasse uma certa firmeza e resistência.

De entre este grupo foi, todavia, o *sulmonense Ovídio desterrado*⁷⁴ quem se destacou como o cantor do exílio por excelência, descrevendo, com firme propriedade, sobretudo nos *Tristia* e nas *Epistulae ex Ponto*, tudo quando, real ou ficcional, envolvia o sentimento do exilado, estabelecendo uma espécie de cânone dos *tópoi* da literatura de exílio⁷⁵ e, deste modo, as coordenadas da rota para a prosperidade do tema ao longo dos tempos; daí que desde a Idade Média aos nossos dias os seus versos não tenham mais sido esquecidos.

perante o ambiente que Roma vive, isto é, experimenta um exílio interior, almejando uma transformação que sente necessária à Pátria.

⁷⁴ Um édito de Augusto, no ano 8, condenou-o, sem apelo nem agravo, ao exílio numa das partes mais inóspitas do império, nos seus confins, em Tomos, nas margens ocidentais do Ponto Euxino, onde actualmente se situa Constança, na Roménia. As causas que motivaram essa decisão não são ainda hoje claras para nós. Ovídio refere apenas que poderá ter sido [um] *carmen et error*. Todavia, tornou-se esta *relegatio* um duro castigo, porquanto obrigava o poeta a residir num lugar de clima rigoroso, quase incivilizado, habitado por bárbaros que de romanos só tinham o nome, banhado por águas insalubres, em contraponto claro com o fausto da corte a que estava habituado. De facto, causou-lhe este afastamento forçado um profundo desgosto até ao final da sua vida, de modo que, renegando por obrigação o canto do amor e da sedução, se vira para o triste canto da solidão e da vã esperança no regresso, como diz, em *Pont.* 3.9, 3-5: “Laeta fere laetus cecini; cano tristia tristis”.

Para uma visão mais pormenorizada deste tema, vide Carlos Ascenso André, “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio”, in *Biblos* 67 (1991), pp. 77-101; Y. Bouynot, *La poésie d’Ovide dans les oeuvres de l’exil*. Paris, 1957; J. J. Gahan, “Ovid: the poet in Winter”, in *Classical Journal* 73.3 (1978), pp. 198-202; A. Deville, *Essai sur l’exile d’Ovide*. Paris, Librairie Firmin Dito Frères, Fils et CIE., 1859; H. B. Evans, « Winter and warfare in Ovid’s Tomis (Tristia 3.10) », in *The Classical Journal* 70.3 (1970), pp. 3-6; e ainda B. R. Nagle, *The poetics of exile: program and polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*. Bruxelles, Latomus, 1980; Joel Thomas, “Le sentiment de l’exil chez Virgile et Ovide”, in *Evphrosyne – Revista de Filologia Clássica*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, vol. XXXVI, pp. 199-209; e, sobretudo, a recente bibliografia publicada em *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*, ed. cit.

⁷⁵ J. M. Claassen, no artigo “Error and the imperial household: an angry god and the exiled Ovid’s fate”, publicado nos *Acta Classica*, número 30 (1987), refere, a páginas 41, que Ovídio criou *ex nihilo* o ‘mito do exílio’ com personalidade literária.

De facto, a literatura medieval, quer na poesia trovadoresca, tanto nas cantigas de amor como nas de amigo, quer na prosa, nos romances de cavalaria, denota o conhecimento das características da poética do exílio, principalmente ao relatar a saudade causada pelo afastamento amoroso entre o cavaleiro e a amada⁷⁶, embora se tratasse “de um sentimento sobretudo subjectivo, determinado por circunstâncias episódicas onde não vemos o drama nascido de um degredo imposto pelo poder, condenando o poeta a partir, ou a ser levado, para um espaço distante, sem a esperança de regresso.”⁷⁷

Por volta desta mesma época, em Itália, Dante, exilado de Florença devido ao desnorte provocado pelas querelas políticas, em particular entre as ambições do Papado, do Império e da Coroa francesa, a que acresciam a lutas intestinas entre Guelfos e Guibelinos, perpassa, quer nas *Rime*, mais ao gosto de Ovídio, quer no seu *opus magnum*, a *Divina Comédia*, onde o herói Ulisses é recuperado, toda a sua longa experiência do exílio e da conspiração, mostrando sempre presente a ânsia por um convite para regressar. Para ele, a vivência do exílio era como que uma segunda morte, dado que este o privava de muito daquilo que formava a sua identidade, pois não se conseguiu desligar da sua ligação patriótica à *pólis* florentina, da qual tinha sido, como chega a referir, apartado injustamente e à qual só voltava em sonhos⁷⁸.

Com efeito, no Canto XVII do *Paraíso*, Dante refere o quanto era dolorosa para si a vida longe do que lhe é mais caro, quando o seu trisavô, Cacciaguida, lhe "profetiza" aquilo que o espera. São palavras que ferem fundo no espírito do Autor. Vejamos um excerto:

⁷⁶ Sobre o tema da saudade na literatura medieval vide, entre outros, Giuseppe Tavani, *A Poesia Lírica Galego-Portuguesa*. Trad. de Isabel Tomé e Emídio Ferreira. Lisboa, Editorial Comunicação, 1990 e Mercedes Brea e Pilar Lorenzo Gradín, *A Cantiga de Amigo*. Salamanca, Edições Xerais, 1998.

⁷⁷ Cfr. Nuno Júdice, *op. et loc. cit.*, pág. 47.

⁷⁸ Sabendo já que uma das dificuldades que o exilado encontra no país que o recebe é a língua, não deixa de ser notável que Dante escreva, nos primeiros anos desse período, o *De vulgari eloquentia*, que mais não é do que uma obra feita em louvor do seu idioma pátrio. Segundo esta perspectiva, o exílio apresentava-se como uma forma de revelar patriotismo e de agir politicamente conforme os meios e os modos de que se dispunha. No caso do *De vulgari eloquentia*, Dante mostrava ter plena consciência da importância da linguagem como factor de manter “um contexto válido, necessário e imprescindível, que é a nacionalidade, o problema nacional, a cultura nacional” (Guillén, *op. cit.*, pág. 106).

Sobre esta obra, veja-se a edição de Steven Botterill, Cambridge University Press, 1996.

“Tu lascerai ogne cosa diletta
piú caramente; e questo è quello strale
che l'arco de lo essilio pria saetta.
Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scendere e 'l salir per l'altrui scale.
E quel che piú ti graverà le spalle,
sarà la compagnia malbagia e scempia
con la qual tu cadrai in questa valle;”

"Deixarás toda a cousa que é dilecta
mais caramente; e este é dardo tal
que o arco do exílio antes projecta.
Tu provarás assim o sabor a sal
do alheio pão e como é duro mal
se desça escada alheia ou já se escale.
E o que aos ombros pesa mais brutal
será malvada e néscia companhia
com quem hás-de cair tu neste val?;"⁷⁹

Quanto à esperança nostálgica de um dia voltar a Florença e nela ser coroado, o Autor descreve-nos, no Canto XX da mesma parte, o seu sentimento melancólico, como se já estivesse, a custo, resignado a essa impossibilidade:

“Se mai continga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m'ha fatto per molti anni macro,
vinca la crudeltà che fuor mi serra
del bello ovile ov'io dormi' agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra;
con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello;”

⁷⁹ *Paraíso*, XVII, vv. 55-62. Para as citações da *A Divina Comedia* utilizarei a tradução feita por Vasco Graça Moura. Lisboa, Bertrand Editora, 1995.

“Se este poema santo que consagro,
em que puseram mão o céu e a terra,
e assim por vários anos me fez magro,
crueldade vencer que me desterra
de onde eu dormia em anho e era ovil belo,
imigo aos lobos que lhe fazem guerra;
Com outra voz então, com outro velo
retornarei poeta, e sobre a fronte
do meu baptismo tomarei capelo;”⁸⁰

O exílio apresenta-se, pois, para Dante como “um processo de peregrinação árduo, tenso, aberto e necessitado de entendimento”, como o espelha “Virgílio no momento em que as almas chegam ao pé do monte do Purgatório, cantando todas elas as palavras do salmista, *in exitu Israel de Aegypto*”, e lhe pedem instruções para achar o “caminho de ir ao monte” [salmo 113]⁸¹. A resposta de Virgílio é exemplificativa do carácter deambulante do destino dos homens: “Credes pois / que ser experto do lugar me arrogo; / mas somos peregrinos como sois [*Purgatório*, II, 61-63]”. Ambos, antes de chegar ao *Paraíso*, sentirão o sofrimento e dificuldade necessários para superar o rompimento, ou melhor, o desenraizamento⁸².

No *Quattrocento* italiano poderíamos ainda referir o vate de Arezzo, F. Petrarca, que largamente reflectiu sobre a solidão e as saudades da Pátria e que nelas

⁸⁰ *Paraíso*, XXV, vv. 1-9.

⁸¹ Cfr. Claudio Guillén, *op. cit.*, pág. 56.

⁸² Aproveitando ainda o capítulo que Claudio Guillén dedica a Dante, em *O Sol dos desterrados*, podemos acrescentar mais partes da obra onde o tema do exílio surge a florado, tais como *Inferno*, XXI, 18 e XXXIII, 126; *Paraíso*, XXIII, 133-135; XXVI, 116. A esta enumeração, importante é também aduzir *O Convívio*, ensaio filosófico composto entre 1304-1307, durante o exílio do autor. Nele assistimos à apresentação de Dante como peregrino injusta e amargamente exilado e, por isso, assaz desejoso do regresso à sua Florença amada, onde nasceu e quer que o seu ser repouse. Vejam-se, entre outros, os capítulos I, 3, 4 e III, 13, 2. Neste capítulo, aliás, o autor explica, de uma forma muito clara, a maneira bem urdida com que Dante utilizou o tema, de forma a perpassar para o leitor a simbiose perfeita entre a obra e a realidade vivida pelo seu autor, numa perspectiva de *itinerarium mentis ad Deum*, a qual será retomada, em moldes muito semelhantes, pelo Padre António Vieira e pela sua escatologia ascética. Se, para Ovídio, a *Ars* poderá ter contribuído para a sua pena, para Dante, a *Commedia* estabeleceu-se como uma espécie de fruto do seu desterro, do pessoal ao universal. Ambos, porém, transmitem ao leitor a enredada complexidade da experiência do exílio.

encontrou filão fértil para a sua criação poética⁸³, apesar de o Renascimento ter sido uma época em que a Europa pendia, pelas alterações experimentadas, nomeadamente nos meios e formas de comunicar num mundo que se ia revelando novo aos olhos do homem, e pelas suas matrizes greco-latinas, para um cosmopolitismo evidente, em que o mundo inteiro se ia constituindo como pátria⁸⁴. Neste período, que se prolongará até finais do século XVII, a Europa assiste à formação de novas nações e, conseqüentemente, de novas línguas, ou seja, aquilo a que Guillén chamou “nacionalismo nascente”⁸⁵. Com efeito, os novos idiomas moldaram-se, em termos literários, por imitação e emulação da sociedade greco-latina. Assim sendo, o vínculo que estabeleceu fez com que, adaptando-se os cânones de então e as suas figuras primeiras, assistíssemos, em termos de temáticas literárias e, concretamente, no caso do exílio, àquilo a que poderíamos chamar de ‘tematização’⁸⁶, na medida em que, recuperando a figura do herói da *Odisseia* e a experiência verosímil do Sulmonense, se transpôs, intertextualmente, para as experiências coevas do Renascimento os diversos *tópoi* do processo de criação literária do exílio⁸⁷.

Entre nós, poderíamos referir Cataldo, Diogo Bernardes, Frei Agostinho da Cruz, Sá de Miranda, com especial incidência no *Poeta da Saudade* Bernardim Ribeiro e na sua obra *Saudades* ou *Menina e Moça*, onde o autor, pela mão da moça que escrevia, “ia aliviando o pungir duma *saudade* e duma *ausência*”⁸⁸.

Camões, onde o tema do apartamento surge reiteradas vezes, principalmente na elegia “O sulmonense Ovídio desterrado”⁸⁹, nas Canções IX e X e, acima de tudo, nas

⁸³ A título de exemplo, veja-se o *De remediis utriusque fortunae* (1360), no qual Petrarca abordou o tema do exílio.

⁸⁴ Para além de Petrarca, poderíamos aduzir ainda G. Campano, T. V. Strozzi, G. Elisio, M. Marullo, Sannazaro, entre aqueles que fulguravam em Itália, e, na restante Europa, J. L. Vives, J. Du Bellay, G. Buchanan e Shakspeare, entre outros.

⁸⁵ Vide Claudio Guillén, *op. cit.*, pág. 79.

⁸⁶ O conceito é de Claudio Guillén, *op. cit.*, pág. 69.

⁸⁷ A este respeito, veja-se *Les Regrets*, de Joachim du Bellay (Paris, De l'imprimerie de Federic Morel, 1558). Como ponto de partida, leia-se o soneto *Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage*.

⁸⁸ Cfr. Bernardim Ribeiro, *Éclogas*. Anotadas por Marques Braga. Lisboa, Museu Comercial, 1923, pág. V.

⁸⁹ Cfr. Maria Helena da Rocha Pereira, “A elegia III de Camões”, in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1, Porto, Instituto de Estudos Ibéricos, 2004, pp.107-112.

famosas redondilhas *Sôbolos rios que vão*, onde o poeta canta, com vincada evidência, o prazer do bem passado face à dor do mal presente⁹⁰.

Também Francisco Rodrigues Lobo (1574-1621), que viveu o pesadelo do domínio espanhol, não deixou de ser sensível ao tema das partidas sem regresso anunciado⁹¹. Será o caso, em especial, da trilogia pastoril *A Primavera* (1601), *Pastor Peregrino* (1608) e *O Desenganado* (1614), onde assistimos à errância dos pastores, manipulada pelos fados. Através dos seus versos, transmite-nos o autor a imagem do “triste desterrado”⁹² que extravasa a dor depois de “ter deixado o Vale e de ter perdido a convivência com a Pastora”, numa constante alternância labiríntica entre “a alegria que reina no mundo natural e a profunda disforia que domina o seu mundo interior.”⁹³, da qual sobressaem como fios urdidores a melancolia e a saudade, sentimentos que propiciam o desdobramento ôntico do sujeito.

Não admirará por isso que o Padre António Vieira (1608-1697) tenha, pelo próprio carácter deambulante da sua vida, de um peregrinar (in)constante, e pela sua escatologia ascética, tão facilmente aderido a este tema. Sendo que, no entanto, ao longo da sua obra, se entrecruzam as saudades humanas com as saudades escatológicas de um

⁹⁰ Dois estudos que nos mostram bem a noção que Camões tinha do apartamento são os de Aníbal Pinto Castro, *Camões, um poeta pelo mundo em pedaços repartido*. Lisboa, Instituto Camões, 2003; e, com o mesmo título, o seu artigo publicado no *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. 1980-1981, pp. 11-37. Sobre a temática da poética do desterro, veja-se, entre outros, Carlos Ascenso André, “Camões, na Esteira de Ovídio: A Construção Poética do Degredo”, *Oceanos*, n.º 23, 1995, pp. 84-92. Não é despendianda a leitura de Maria do Céu Fraga, *Os Géneros Maiores na Poesia Lírica de Camões*. Coimbra, Centro de Estudos Camonianos, 2003 (em especial os capítulos II e IV, pp. 53-128 e 179-240, respectivamente).

⁹¹ É curioso reparar que, sob pleno domínio da coroa espanhola, Rodrigues Lobo, entre muitos outros que se revelavam contra esse facto, dá à estampa, entre 1609-1610, *O Condestrabe de Portugal, D. Nuno Álvares Pereira*, precisamente para glorificar o sentimento de pertença nacional que duzentos anos antes também havia sido abalada aquando da sucessão ao trono por morte de D. Fernando.

⁹² *Primavera*, “Campos do Mondego”, “Floresta”, 1, pág. 123.

⁹³ Cfr. Paulo Silva Pereira, *Metamorfoses do Espelho – O estatuto do protagonista e a lógica da representação ficcional na trilogia de Rodrigues Lobo*. Lisboa, INCM, 2003, Cap. IV, pág. 127. Aliás, também no capítulo III (pp. 97-124) dedica o autor especial atenção à questão da errância, a qual não deixa ainda de ser encarada por Rodrigues Lobo como factor propiciador de uma melhoria da condição existencial. Para uma visão biográfica do Autor, onde podemos encontrar a dor do expatriamento, veja-se, como ponto de partida, Carlos Ascenso André, *Francisco Rodrigues Lobo 1574-1621. Fotobiografia (Im)possível*. Leiria, Imagens e Letras, 2008.

homem em relação a um futuro que se deseja melhor e em relação também à própria forma de superar essas mesmas saudades da terra natal, através do apoio e intervenção políticas que sempre lhe votou e lhe estavam no coração.

No entanto, António Vieira não transpõe, de uma forma totalmente explícita, para a sua actividade concionatória a sua experiência pessoal, embora nela se encontrem referências a algo que se perdeu, seja pelo homem ou pelo Reino, recorrendo para isso a metáforas e, não raro, a fáceis homonímias do seu nome com o de santos. Menção importante, neste aspecto, merecem as obras, ambas publicadas postumamente, *História do Futuro* (1718), onde encontramos um presente reportado a um passado, bem como *Vozes Saudosas* (1736). A elas voltaremos mais adiante. De relevo para o estudo do tema, são, sem dúvida, as *Cartas, sermones in absentis*, cujas potencialidades o jesuíta tão bem soube utilizar, transformando-as em verdadeiros “espelhos da alma”⁹⁴, por isso o mais puro e mais sincero meio para ficarmos a conhecer o que vivenciou.

Com o Romantismo, voltaremos a encontrar largo campo de cultivo do tema. Em Portugal, Filinto Elísio, a Marquesa de Alorna, Almeida Garrett⁹⁵ e Alexandre Herculano são alguns dos poetas que trataram o tema do desenraizamento, imposto ou deliberado, e da ausência. Do outro lado do oceano, um nome sobressai: o de Gonçalves Dias. Na sua conhecida *Canção do exílio* revela todo o desalento de quem está longe da sua ‘mátria’.

Na linha desta estesia, surgirá o movimento saudosista, cuja figura de proa é Teixeira de Pascoaes, e que se apresenta como uma síntese do próprio espírito lusitano, uma vez que contém nos seus versos a dor e o desejo, a lembrança e a esperança, tópicos marcadamente típicos da literatura do exílio. Mesmo no Modernismo, a saudade e a vontade de regresso não serão obliteradas; se não leiam-se a *Ode Marítima* de Álvaro de Campos e algumas poesias de Pessoa ortónimo. E mais longe podíamos ir, mas não é essa a intenção do trabalho que aqui apresentamos.

É, pois, por causa deste universalismo que o tema alcançou que George Steiner chegou mesmo a propor um género de literatura “extraterritorial”, pois, na

⁹⁴ Demétrio, no *De Elocutione*, (*Sobre El Estilo*, trad. de J. Garcia López, Madrid, Gredos, 1974, cap. 4, pág. 227) atesta que “La carta, como el diálogo, debe ser rica en la descripción de caracteres. Se puede decir que cada uno escribe a la carta como retrato de su propia alma. En cualquier otra forma de composición literaria se puede ver el carácter del escritor, pero en ninguno como en el género epistolar”.

⁹⁵ Cfr., entre outros, Maria Fernanda de Abreu, "Garrett, poeta do exílio", in *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n.º 153/154, Jul. 1999, pp. 169-176.

contemporaneidade, “parece apropriado que aqueles que criam arte numa civilização de quase barbárie, que produziu tanta gente sem lar, sejam eles mesmos poetas sem casa e errantes entre as línguas. Excêntricos, arredios, nostálgicos, deliberadamente inoportunos...”⁹⁶.

Para debelarmos o universalismo da temática do exílio e, conseqüentemente, o seu canto, teríamos de ser como Hugo de Saint Victor, monge e filósofo místico da Saxónia, que viveu no século XII, escreveu um dia, no seu *De vanitate mundi*:

“é fonte de grande virtude para a mente exercitada aprender, pouco a pouco, primeiro a mudar em relação às coisas invisíveis e transitórias, de tal modo que depois ela possa deixá-las para trás completamente. O homem que acha doce o seu torrão natal ainda é um iniciante fraco; aquele para quem todo o solo é sua terra natal já é forte; mas perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é uma terra estrangeira. A alma frágil fixou o seu amor em um ponto do mundo; o homem forte estendeu o seu amor para todos os lugares; o homem perfeito extinguiu isso.”⁹⁷

Esta tese seria, de facto, um ideal de perfeição, onde a dor da partida e dor da ausência se aniquilariam; o que acontece, porém, é que o exílio existe e, mal grado nosso, continuará a existir, baseando-se sempre “na existência do amor pela terra natal e nos laços que nos ligam a ela – o que é verdade para todo o exílio não é a perda da Pátria e do amor à Pátria, mas que a perda é inerente à própria existência de ambos”⁹⁸. Mas perdendo-se este dualismo, perder-se-ia também uma parte importante da literatura ocidental, de pendor marcadamente político e humano.

É, pois, sob a luz deste *pathos* que vamos analisar o *corpus* textual escolhido da obra do itinerante Padre António Vieira, que enquanto político inflamado e missionário fervoroso, experimentou e expôs nas suas palavras a desesperante infelicidade do banimento da sua terra e a dilacerante saudade de um dia a ela regressar.

⁹⁶ Apud Said, *op. cit.*, pág. 47. A obra de George Steiner é *Extraterritorial (A literatura e a revolução da linguagem)*. São Paulo, Companhia das Letras - Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

⁹⁷ Apud Edward Said, *op. cit.*, pág. 58. Sobre a figura de Hugo de Saint Victor, veja-se, entre outros, o estudo de Paul E. Rorem, *Hugh of Saint Victor*. Oxford, University Press, 2009.

⁹⁸ Cfr. *idem, ibidem*, pág. 59.

II

Século XVII: tempos de metamorfoses

“Pesado século de penetrantes e duras contradições, de permanentes incertezas e de dúvidas fundamentais, um mundo, a um tempo, de coerência e descontinuidade, de sombras e de luminosa criatividade.”⁹⁹

Apesar de já entrados naquele tempo comumente apelidado, desde o dealbar do Renascimento, de *época moderna*, farto de avanços significativos, assistimos, na verdade, no século XVII europeu, a um período de assaz conturbada e instável vivência tanto a nível sociopolítico, económico-financeiro, religioso, científico¹⁰⁰, como estético-cultural, bastante contrário àqueles outros tempos de agradável e generalizado espírito de convivência e tolerância da época medieval. Podemos efectivamente asseverar, com Paul Hazard, que a Europa ocidental viveu mesmo uma verdadeira “crise de consciência”¹⁰¹, imersa que estava sob as suas várias *coincidentiae oppositorum*¹⁰², de que a frase de António de Oliveira epigrafada é completo exemplo.

⁹⁹ Cfr. António de Oliveira, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de Seiscentos”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*. Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pág. 67.

¹⁰⁰ Conferir, entre outros, Rui Moreira, “A Revolução Científica no século XVII”, Departamento de Física – Faculdade de Ciências. Universidade de Lisboa (Vide o texto completo em http://cfcul.fc.ul.pt/equipa/3_cfcul_elegiveis/rui%20moreira/revolucao%20cientifica.pdf).

¹⁰¹ Cfr. Paul Hazard, *Crise de Consciência: 1680-1715*. Lisboa, Cosmos, 1971. Nesta obra, o autor elucida o leitor sobre as perturbações e inquietudes vividas pelo continente europeu ao longo do século XVII, à medida que vai mostrando a constante procura de estabilidade, num mundo em que a fé ia sendo substituída, paulatinamente, pelo primado da razão, numa transformação pautada por contornos de inconciliabilidade. Nesta altura, tentando lutar contra toda esta agitação social e cultural, vai aparecer uma musculada e fecunda literatura, cujo desiderato não era mais do que clarear os horizontes de pensamentos da sociedade, de modo a travar uma grassante ignorância que tão fértil leirão era para o crescimento de

De facto, o século de Seiscentos¹⁰³ decorreu mergulhado nas inúmeras considerações e ideias fantásticas e teológicas, e nas múltiplas interpretações que sobre elas se fizeram, levando-nos, não raras vezes, a considerá-lo, na esteira do pensamento de Reinhart Koselleck¹⁰⁴, um não-tempo histórico¹⁰⁵, conquanto “só a partir do período

deturpadas visões acerca daquele que deveria ser o seu caminho, quer em termos morais, quer em termos políticos. Tal, porém, não vingou, como sabemos.

¹⁰² Cfr. Dámaso Alonso, *Poesia española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid, Gredos, 1971, pág. 292.

¹⁰³ Sobre o século XVII, não podemos deixar de citar os parágrafos iniciais do volume de Teófilo Braga (in *História da Literatura Portuguesa, III. Os Seiscentistas*. Lisboa, INCM, ³2005, pp. 11-12), pois dão deste período uma imagem completa, ainda que com algumas pinceladas erosivas. Diz, pois, o autor que “as ideias preponderantes do século XVII são o desenvolvimento do fenómeno histórico do século anterior, em que pela Renascença clássica e pelo protestantismo se tornou patente o facto da dissolução do regime católico-feudal, que dirigira a Europa desde o século XI. Contra o poder temporal do feudalismo, compreendendo também sob este nome a realeza, levantaram-se as comunas, que foram capciosamente submetidas à unificação monárquica das dinastias do século XVI, primeiro pelos códigos romanistas, depois pelos exércitos permanentes; contra o poder espiritual da Igreja apareceram as descobertas científicas da astronomia e reataram-se os estudos da natureza pela continuidade das noções positivas da Grécia, e pelo estabelecimento do critério da observação em vez da credulidade autoritária. No século XVII, em verdade, o velho poder temporal sofre uma transformação profunda depois do triunfo da revolução dos Países Baixos, depois da desmembração da Casa de Áustria, depois da revolução de Inglaterra, mas subsiste uma forma hereditária e pessoal, em antagonismo contra o poder espiritual da Igreja, que, pela acção retrógrada dos Jesuítas, visava o restabelecimento da sua absurda teocracia. É esta a situação ambígua e hostil dos dois poderes, que nos explica as aparentes contradições da evolução do século XVII. A Renascença, restabelecendo e imitando a cultura de Grécia e Roma, renega toda a Idade Média, especialmente na literatura; todas essas criações sentimentais e artísticas da transição medieval foram consideradas bárbaras, desconhecendo-se as suas relações vitais com a sociedade moderna e proclamando-se a imitação dos modelos clássicos da Grécia e de Roma. A Igreja, que renegara a Antiguidade, teve de adaptar-se ao espírito da Renascença; os Jesuítas, querendo fortalecer o papado, e vendo a corrente histórica do estudo das humanidades, essencialmente secular, organizaram-se para se apoderarem do ensino público europeu, abriram colégios e ensinaram as exclusivas disciplinas literárias da civilização que a própria Igreja condenara. O carácter decadente das literaturas ocidentais no século XVII, por isso que é comum e simultâneo, revela também esta causa comum. [...]”, consubstanciando-se, em Portugal, ainda que em obras de raro traço poético, em “síntese de decadência”.

¹⁰⁴ Cfr. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt, Surhrkamp Verlag, 1979.

¹⁰⁵ As dificuldades de definição do século XVII alargam-se também à literatura, pois os fenómenos de natureza histórico-cultural não são susceptíveis de um emparcelamento assaz rigoroso, uma vez que este tipo de transformação não ocorre num momento determinado, permitindo assim que se trace a sua

iluminista [...] surge a definição de um tempo histórico independente de categorias míticas ou teológicas, isto é com categorias temporais mais especificamente derivadas do próprio curso da história”¹⁰⁶.

Começamos, pois, a assistir a uma dissociação entre as crenças e o mundo, onde as figuras cimeiras do Estado, assopradas pelos teóricos da razão, ganham volumoso corpo e uma mão longa, dando origem às monarquias absolutas e à assumpção, por meio desse Estado, da hipotética capacidade de controlo do futuro, o que acabou por criar, implícito nessa ânsia de mudança e ambição oligárquica, um autêntico espírito de individualismo¹⁰⁷. Deste modo, foi-se gerando uma espécie de elite – de onde podemos ressaltar os Habsburgos, Carlos V, Filipe II –, cujo timbre era a ostentação e a exibição do Poder¹⁰⁸.

fronteira. Os marcos de cada ‘tempo’ devem ser por isso flutuantes. Em literatura, apesar das definições de período literário feitas por René Wellek e Austin Warren, esta oscilação é um dos principais factores a ter em conta no momento de descrever a “secção de tempo”. Sobre estes aspectos, nomeadamente no que à literatura do século XVII diz respeito, vide, sobretudo, René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*. New York, Harcourt Brace, 1942; Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa*. Coimbra, 1971; *idem*, *Teoria da Literatura*, ed. cit.; Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, ed. cit.

¹⁰⁶ Vide Silvano Peloso, “*Vt libri prophetici melius intelligentur, omnium temporum historia complectenda est*: o Quinto Império de António Vieira e o debate europeu nos séculos XVI e XVII”, in *Vieira Escritor* (Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Pires e J. Costa Miranda Org). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pág. 177.

¹⁰⁷ Diogo Ramada Curto, no seu artigo “A Restauração de 1640: nomes e Pessoas” (*Península – Revista de Estudos Ibéricos*, n.º 0, 2003, pp. 321-336), elabora, com base da literatura produzida ao tempo da Restauração, um curioso estudo acerca daquilo a que chama “lógica da nomeação”, para justificar os comportamentos políticos do século, que atravessaram toda a sociedade, servindo quer para promoção, quer para desqualificação. Ora, tais comportamentos criaram na sociedade sentimentos antinómicos, revelando claramente o esboçar de uma concepção “bem terrena da história e da sociedade” do século XVII.

¹⁰⁸ Isabel Almeida, no seu artigo “Luxo censurado, riqueza aplaudida. Sobre o valor da pintura e das imagens na obra do Padre António Vieira”, (in *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*. Coordenação de Aníbal Pinto de Castro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa, CEPCEP/EPAL, 2008, pp. 90-105), dá-nos, pela mão de António Vieira, uma perspectiva da sociedade de Seiscentos, onde os aspectos de pendor marcadamente aristocrático abundam, pelo que o Jesuíta, fiel aos seus princípios inicianos, não se coíbe de os criticar com veemência, ironizando sobre a ilusão em que queriam viver, fornecendo-lhes, em clave figurada, a sua visão pragmática e pedagógica de pendor marcadamente moralizante.

A Europa ocidental assistiu, pois, a consideráveis alterações nas suas principais e fundacionais estruturas, motivadas em grande parte pela transformação, de carimbo holandês, da forma de comerciar, dado que os modelos que, no século XVI, haviam sido implementados estavam já em falência técnico-financeira, na medida em que os países que os enformavam se encontravam agora em lutas intestinas por uma hegemonia que, como veremos mais adiante, teimava em escapar-lhes das mãos¹⁰⁹.

Se, por um lado, a Europa vivia a execução das alterações emanadas da Reforma e Contra Reforma tridentina, Portugal, para além dessas, via-se mergulhado num proceloso mar dos problemas sucessórios, das dissimuladas intrigas palacianas, do estado calamitoso das finanças do reino, da crescente insatisfação social, enfim, encontrava-se num verdadeiro e instável limbo da sustentabilidade enquanto nação primeira que fora da Europa renascida, agora atacada pelos inimigos da nação geminada¹¹⁰, como a Holanda, a França e a Inglaterra¹¹¹.

¹⁰⁹ É particularmente na primeira metade do século XVII que a Holanda começa a intrometer-se entre as potências ibéricas, graças sobremaneira aos copiosos capitais de que dispunha, de que é exemplo cabal a Banca de Amesterdão. Torna-se, pois, não só o centro comercial europeu, como também epicentro da difusão dos ideais político-culturais que, embora embaciados, perpassavam nas diversas nacionalidades de então.

Por outro lado, Inglaterra e França vivem regimes absolutistas, sedentos de poder e demolidores das classes regentes, o que vai fazer com que os burgueses endinheirados se comecem a mobilizar no sentido de controlar as actividades que sustentavam a desmedida vontade de controlo, precipitando-se em guerras e revoluções. Se em Inglaterra assistimos à revolução agrária e à industrial; em França, por outro lado, vemos Luís XIV envolto numa série de lutas que instabilizam cada vez mais a ordem da *res publica*.

Esta prepotente vontade de tudo dominar, para além de atribuir, como já referimos, um papel de primeira importância à Holanda, faz com que ela se torne também uma “estante giratória com prateleiras para as heresias que minam os estados monarca-feudais: refúgio de judeus peninsulares, dos dissidentes ingleses fugidos dos Stuarts, dos huguenotes franceses [...]” (Cfr. Óscar Lopes e A. José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*. Porto, Porto Editora, ¹⁷2001, pág. 438).

¹¹⁰ Sobre este aspecto, vide, entre outros, Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Volume I e II. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981; João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Porto, INIC, 1986 [Introdução Geral]; Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. V - *A Restauração e a Monarquia Absoluta*. Lisboa, Verbo, ²1991; *idem*, *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil: 1580-1668: estudos históricos*. Lisboa, Colibri, 1994; Teófilo Braga, *História da Literatura Portuguesa. III. Seiscentistas*, ed. cit.; Rafael Valladares, *A independência de Portugal: guerra e restauração: 1640-1680*. Lisboa, A esfera dos Livros, 2006.

Efectivamente, na Península Ibérica esse domínio periclitava na instabilidade motivada particularmente pelas indefinições criadas pelo clima de longa e sombria noite, de guerra eminente entre Portugal e Espanha, quer em termos de independência recíproca, quer no que concerne à jurisdição do orbe conhecido.

Assim, “o século XVII [português] decorre, em grande parte, como bem se sabe, do período filipino à consolidação da independência, fenómeno político que influenciou toda a cultura de Seiscentos”¹¹². Com efeito, o longo governo dos reis estrangeiros, mesmo que à distância, foi, desde a administração central à organização económico-financeira e da diplomacia à cultura e à própria religião, “um selo trágico na história nacional”¹¹³, na medida em que ensombrou os brios nacionais, gerando um tumulto e uma mágoa gerais, alterando as formas de estar e de se relacionar dos portugueses, enfim, tentando refundir a maneira de ser lusitana. Ou seja, nas palavras de Aníbal de Castro, o século de Seiscentos assumiu “em Portugal aspectos [muito] peculiares, porque à insegurança das convicções e das consciências se junt[ou], de

¹¹¹ Mesmo após a Restauração, o Jesuíta chega mesmo a queixar-se ao monarca do estado em que se encontrava o Reino, afirmando, na *Proposta feita a El-Rei D. João IV em que se lhe apresentava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha, de admitir os judeus mercadores, que andavam pelas diversas partes da Europa*, de 3 de Julho de 1643, que “o Papa não [recebia] o nosso embaixador; a Dinamarca não [admitia] a nossa confederação; a Suécia não [continua] o comércio; a Holanda não [guarda] a amizade; a França, que é mais obrigado, não nos [manda] embaixador assistente. É cousa muito digna de reparo e sentimento, que se não veja em Lisboa um embaixador de algum príncipe da Europa, quando têm saído desta corte em diversas partes”.

¹¹² Cfr. António de Oliveira, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de seiscentos”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, ed. cit., pág. 68 e segs., e Teófilo Braga, op. cit. O estudo de António de Oliveira contém, aliás, um importante e actualizado aparato crítico acerca da sociedade e da cultura do século XVII ibérico e europeu, não fosse a literatura um espelho que “fielmente reflecte as preocupações, os problemas e as ufânias da vida nacional”, para usar as palavras de Fidelino de Figueiredo (Vide *História Literária de Portugal. Sécs XII-XX*. Coimbra, Nobel, 1944, pág. 21).

¹¹³ Cfr. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal – 1580-1640*. Lisboa, Verbo, 1979, pág. 11. Neste volume e no seguinte da mesma colecção [1640-1750] podemos encontrar uma ampla visão do que viveu Portugal durante os anos que durou a implantação filipina até à recuperação da Independência, copiosamente fundamentada nos diferentes e importantes momentos que compuseram este período da história nacional. Teófilo Braga, no já citado volume da sua *História da Literatura Portuguesa*, considera que “a obra de 1580, assim como era um final glorioso para a construção da grande monarquia espanhola, era também o início da sua dissolução; a invasão e ocupação de Portugal por Filipe II, como considera o historiador A. Heeren, “foi uma verdadeira desgraça para o seu reino” (in *Manual Histórico do Sistema Político dos Estados da Europa*. London, Henry G. Bohn, 1846, vol. I, pág. 84).

maneira dramática, a insegurança de vidas e fazendas, postas à mercê dos acasos duros e prolongados da guerra da Restauração e jogadas ao sabor das oscilações da política europeia, embrulhados nas chancelarias de Londres e Paris, dos empréstimos negociados nos balcões dos banqueiros holandeses, ou das intrigas tecidas à sombra do espiritual, nos dicastérios da Cúria Romana.

Pode bem dizer-se que o homem português de Seiscentos, após ter vivido a amargura da sujeição política a um rei estranho e de ter sofrido as extorsões a que o submetera a prepotência dos seus ministros, se via em cada dia confrontado com a pobreza, o medo e a morte, deixando-se naturalmente arrastar, quer vivesse nos palácios da nobreza, sob as abóbadas dos conventos ou nos tugúrios da plebe, às fraquezas da pusilanimidade, às vilanias da traição e da denúncia, às angústias da dúvida, ao temor do inferno e às práticas de uma devoção muitas vezes pervertida com a qual, buscando alívio para todos esses medos, julgava ainda poder abrir as portas do céu.”¹¹⁴.

Apesar deste jugo, destes conflitos e da perda do equilíbrio económico-financeiro, político e sociocultural, interno e externo, que Portugal conquistara à custa do seu papel no alargamento dos horizontes europeus durante o século XVI, manifestou-se sempre no estado de espírito do povo português a plena e consciente aspiração pela sua independência, desde D. António, Prior do Crato (1531-1595), passando por D. Teodósio, duque de Bragança (1568-1630), até chegar à pessoa de D. João IV (1604-1656), ainda que todos estivessem imersos numa sociedade que se apresentava maravilhosamente crente na sobrevivência e vinda de sua majestade El-Rei D. Sebastião, cujo “movimento surdo [...] inspirava [porém] alguns receios aos Espanhóis”¹¹⁵.

Com efeito, ainda que com várias dificuldades, as vozes discordantes e irreduzíveis de tudo fizeram armas de combate, fazendo crescer, pela literatura, pela historiografia, pelo teatro jesuítico, pelo ensaísmo jurídico e, sobretudo, pela oratória

¹¹⁴ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, “O texto de António Vieira, um paradigma do estilo Barroco”, in *Actas do Colóquio Padre António Vieira*. Braga, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2009, pág. 24.

¹¹⁵ Cfr. 2.º Visconde de Santarém, *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o principio da monarchia portuguesa athe aos nossos dias*. Lisboa, Impressão Regia, 1828, tomo IV, pág. CLX.

sagrada¹¹⁶ e pelos recônditos centros de reuniões e conversas, um forte espírito nacionalista que culminará na revolta do primeiro de Dezembro de 1640, recuperando a liberdade usurpada em 1580¹¹⁷. O povo cansara-se, por fim, de assistir impavidamente às depredações no seu sistema de comerciar e na descredibilização da sua nobreza, almejando positivamente o princípio fundamental para uma sã democracia: a soberania nacional¹¹⁸, a fim de recuperar concomitantemente a notabilidade europeia de então.

O missionário jesuíta¹¹⁹ nasce e integra-se, pois, numa sociedade assaz conflituosa, procurando ansiosamente o ideal, associado à noção de *Respublica Christiana*, do domínio universal, que a conduzia por isso para um isolamento condicionador das suas relações e da sua evolução, mais interessada que estava em legitimar os seus projectos políticos de natureza hegemónica e universalizante¹²⁰.

Embora tenha vivido no Brasil no tempo em que a coroa portuguesa estava sob pleno domínio espanhol e entre as grandes pressões sociopolíticas europeias, “como um sismógrafo dotado de afinadíssima sensibilidade”¹²¹, cedo toma consciência do ansioso

¹¹⁶ Cfr. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal – 1580-1640*, ed. cit., sobretudo a primeira parte, com especial atenção no aparato crítico das notas de rodapé.

¹¹⁷ Carlos Margaça Veiga, in “O governo filipino” (*História de Portugal*, vol. VIII. *Do Portugal Cativo ao Portugal Absolutista* (I). Amadora, SAPE, 2004, pág. 265-268), considera que, apesar da anexação espanhola, Portugal “mantinha as suas instituições político-administrativas e todo o seu ordenamento jurídico, [conservando] a sua personalidade como Estado e nação”, constituindo mesmo esta benevolência uma espécie de “sugestões de libertação”, que acabaria por culminar no movimento de 1640. No entanto, se considerarmos a actuação externa de Portugal, ela passa a ser dirigida por Madrid, fazendo-nos perder a hábil neutralidade diplomática que sustinha os nossos interesses na teia geopolítica internacional e ganhar, por outro lado, como inimigos os que já o eram de Espanha.

¹¹⁸ Teófilo Braga (*op. cit.*, pág. 127) escreve, com curiosa ironia, que a “musa jocosa” celebrava “a independência de Portugal como uma separação por incompatibilidade entre cônjuges.”

¹¹⁹ Sobre a biografia de António Vieira vide, em especial, André de Barros, *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus*. Lisboa, Nova Officina Sylviana, 1746; João Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*. Lisboa, Clássica, ²1931; Hernâni Cidade, *Padre António Vieira – Estudo biográfico e crítico*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, ²1940; *Idem*, *Padre António Vieira - a obra e o homem*. Lisboa, Arcádia, ²1979; António José Saraiva, *O discurso engenhoso, ensaios sobre Vieira*. Lisboa, Gradiva, 1996; e José van den Besselar, *António Vieira, o homem, a obra, as ideias*. Lisboa, ICLP, 1981.

¹²⁰ Cfr. Pedro Cardim, “António Vieira e a diplomacia do seu tempo”, in *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*. Lisboa, CEPCEP/EPAL, 2008, pág. 109.

¹²¹ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, “O texto de António Vieira, um paradigma do estilo Barroco”, *loc. cit.*, pág. 25.

sentimento de liberdade, de autonomia, enfim, de ‘portugalidade’, que enforma o espírito do povo português, sobretudo a partir de 1625¹²², ainda que “a maioria das camadas sociais dominantes, por prudência política, interesse económico ou reconhecimento de ver chegada a oportunidade ideal para a concretização de um velho sonho julgado capaz de trazer mútua e maior grandeza aos dois reinos peninsulares, deseja[sse] a união”¹²³.

Por entre veladas e concretas denúncias, Vieira vai, com efeito, tanto pela veemência dos *Sermões*, como pela serenidade objectiva das *Cartas*, tentar traçar um caminho para a superação deste estado de inconformismo social, *prometendo restaurar Portugal*, de modo a atribuir-lhe de novo o estatuto de nação imperial, mesmo que para isso tenha de enfrentar as regras estabelecidas¹²⁴. Tal como fizera Gracián (1601-1658)

¹²² Pedro Cardim, no artigo referido na nota 120, afirma que “durante a parte inicial da sua vida, Vieira se identificou, de alma e coração, com o projecto universalizante dos Áustrias. No entanto, e talvez por causa da debilidade demonstrada pelo sistema defensivo da Monarquia católica ante os neerlandeses no Brasil, Vieira foi aos poucos adquirindo consciência de que os territórios que integravam a Monarquia, embora desfrutassem de liberdades e autonomia, não gozavam de direitos que, com o tempo, viriam a ser considerados fundamentais. [...] Vieira apercebeu-se, por outro lado, de que a desagregação do poderio espanhol estava a abrir espaço para a emergência de outros projectos hegemónicos, como o da casa real de França e, mais tarde, de Inglaterra” (*Idem, ibidem*, pág. 111). A grande mudança, porém, aconteceu quando, em 1 de Dezembro de 1640, recebe a notícia de que a casa de Bragança ascendera ao Poder. Então, foi “obrigado a pensar questões complexas como a relação entre a fidelidade ao rei, a ligação à pátria e a filiação ao lugar de onde era natural” (*Idem, ibidem*, pp. 111-112).

¹²³ Cfr. João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, *ed cit.*, pág. 5.

¹²⁴ Quando falamos de regras estabelecidas, estamos a referir-nos, sobretudo, aos tentáculos da *Fortaleza do Rossio*, no que à inclusão dos cristãos-novos diz respeito, dado que era esta a solução – embora parecesse mais uma fantasia – que Vieira preconizava para voltar a forrar a Pátria de grossos cabedais que permitissem a sua nova recuperação económico-financeira. Esta visão foi conseguida, em boa parte, no dizer de Hernâni Cidade, porque o jesuíta veio “para Portugal já em idade de perfeita formação; ali estanca por tempo demasiado curto e ocupado para poder ressentir-se da influência envenenadora da intolerância inquisitorial, porque logo partiu para países de ambiente mais aberto e arejado, onde os Judeus, desopressos e livres, viviam sem os complexos que entre nós lhe exasperavam a fobia anti-cristã. Isso lhe permitiu ver nelles mais os possíveis colaboradores na restauração da Pátria, do que os herdeiros dos algozes de Cristo, e daí o papel com o título – *Proposta feita a El-Rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os Judeos mercadores que andavam por diversas partes da Europa*. Argumentava o Jesuíta que “todos estes (Judeos portugueses espalhados pelo mundo) pelo amor que têm a Portugal, como pátria sua, e a Vossa Majestade, como seu rei natural, estão desejosos de poderem tornar para o reino e servirem a Vossa

em Espanha, o pregador jesuíta vai gizar um verdadeiro manual de sobrevivência num mundo cheio de traições, de invejas, de negócios e de interesses egoístas dos indivíduos e das nações, sem nunca esquecer, porém, a segurança e a serenidade dos princípios da moral cristã, da qual nunca se afastou, construindo aquilo a que António Braz Teixeira chamou uma “visão profético-escatológica da História”¹²⁵. Efectivamente, António Braz Teixeira tentou tornar evidente que “o processo de recuperação do primeiro estado ontológico do homem e de cumprimento do Império [...] seria [uma] obra verdadeiramente teândrica”¹²⁶, na medida em que participada pelo homem e pela graça

Majestade com suas fazendas, como fazem aos reis estranhos. Se Vossa Majestade for servido de os favorecer e chamar, será Lisboa o maior império de riquezas e crescerá brevemente todo o Reino a grandíssima opulência e se seguirão infinitas comodidades a Portugal, juntas com a primeira de todas, que é a sua conversão.”

Como sabemos, custou este desejo a Vieira um penoso e nefasto processo levantado pela Inquisição (1663-1667), que o fez cair em descrédito no meio áulico, fazendo-lhe fenecer as suas prerrogativas de valido da corte e cerceando-lhe as suas múltiplas ocupações palacianas, já muito ténues desde o passamento de D. João IV, em 1656, e que atingiriam o auge com a subida ao poder de Afonso VI, coadjuvado pelo Conde de Castelo Melhor. Foram tortuosos, rudes e dramáticos estes anos para António Vieira. Este calvário culminará, em certa medida, com a ida para a Itália, onde, “apesar de tudo, o despeito pela ingratidão do príncipe e pelas circunstâncias em que saíra da pátria continuavam a magoá-lo e nem as honras de que era alvo em Roma atenuavam o desejo de regressar” (*Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*. Edição de Ana Paula Banza. Lisboa, INCM, 2008, tomo I, pág. XXXI). Voltará a Portugal, em 1675. Todavia, não logra os amores do Rei, pelo que torna ao Brasil desenganado do corpo, mas crente da alma, não deixando, por isso, de se afastar do *reino consumado de Cristo na terra*.

Sobre este processo veja-se, porém, com especial atenção, Hernâni Cidade, *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*. Bahia, Livraria Progresso Editora, 1957, tomos I e II; *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição (1660-1668)*. Edição, Transcrição, Glossário e Notas de Adma Muhana. São Paulo, EDUSP, 2008 e *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*, *ed. cit.*, tomos I e II.

¹²⁵ Cfr. António Braz Teixeira, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*. Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pág. 165.

¹²⁶ Cfr. *Idem, ibidem*, pp. 177-178, sendo de realçar as indicações bibliográficas referidas nas notas 41 e 42. No campo do pensamento vieirino quanto ao ressurgimento de Portugal com nação primeira da Europa ocidental, importa atentar com especial interesse na distinção, a todos os títulos pertinente e assaz necessária, que o Autor estabelece entre utopia e escatologia, onde é evidenciado claramente que Vieira ‘pensa escatologicamente’ Portugal, na medida em que, como foi já referido no corpo do texto, a sua visão “tem uma constitutiva natureza transcendente e sagrada, traduzindo-se numa revelação sobre os fins dos tempos e o triunfo definitivo da graça divina, implicando uma teologia da História e um essencial elemento profético e não dispensando nunca a livre colaboração humana num processo que decorre neste

Divina. Ou seja, perseguiu sempre o Crisóstomo português a valorização da Igreja, em sintonia plena com o enobrecimento da Pátria.

Mercê das suas grandes qualidades de assombroso pregador, sobremaneira após a pregação, em 1640, na Bahia, do *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, Vieira colheu junto de D. João IV *doce fruto*¹²⁷, “tendo entrada franca no Paço e nas Secretarias de Estado, assistindo às conferências dos ministros, possuindo a cifra dos embaixadores, e emitindo o seu parecer antes das resoluções dos tribunais.”¹²⁸. O rei confiou-lhe secretas e importantíssimas missões diplomáticas, entre as quais se destacam as tentativas para casar D. Teodósio e D. Catarina e os planos para estabilizar o lugar de Portugal no teatro da política internacional, nomeadamente junto da Santa Sé, que teimava em não reconhecer a independência de reino, ao que parece “com medo das represálias dos Espanhóis.”¹²⁹

Visitante assíduo e conselheiro autorizado e decidido, o “Jesuíta António”, como lhe chamava o cônsul francês, Francois Lanier, foi cimentando o seu lugar junto ao monarca, cujo carácter, sabemo-lo, era túbio, oscilante e débil, numa altura em que as ansiedades e urgências régias eram, pois, garantir a segurança do país e o recobro das suas finanças, para conferir sobrevivência política à nova monarquia, definitivamente regressada a Lisboa¹³⁰, onde se deu pressa em restaurar também a capela real que queria

mundo e no tempo do homem [...]”. Sobre esta dimensão vieirina, veja-se ainda Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d' Antonio Vieira*. Paris, Éditions Hispano-Americanas, 1960.

¹²⁷ Lúcio de Azevedo, no capítulo da *História de António Vieira* (ed. cit., pág. 57) dedicado ao *Religioso*, afirma que “a afeição de D. João IV pelo jesuíta [era] tão firme que jamais intrigas de émulos conseguiriam arruiná-la, tão preciosa que, quando a rompeu a morte, o objecto dela não se contentava de nada menos que ressuscitar o amigo desaparecido”.

¹²⁸ Cfr. Teófilo Braga, *op. cit.*, pág. 431. Sobre este aspecto, veja-se também o capítulo 3 de *António Vieira. Uma síntese do barroco Luso-Brasileiro* (Aníbal Pinto de Castro. Lisboa, CTT, 1997).

¹²⁹ Veja-se J. de Vasconcelos, *El-Rey D. João o 4.^o*. Porto, Typ. Universal a vapor, 1900-1905, pág. XV.

¹³⁰ Vide Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, *D. João IV*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, pp. 84-104. Sobre a influência de Vieira junto da Corte, veja-se Zeferino Brandão, “D. João IV e o padre António Vieira”, in *Occidente*. Lisboa, A. 9, n.º 267 (21 de Maio de 1886); João Francisco Lisboa, “O Padre Vieira junto de D. João IV”, in *Vanguarda*, A 2, n.º 179, (12 de Maio de 1897); Mendes dos Remédios, “Depois da Restauração de D. João IV”, in *Biblos*. Coimbra, v. 4, n.º 1 e 2 (Jan-Fev 1928), pp. 1-22; I. S. Révah, *Études Portugaises*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian - Centro Cultural Português, 1975, pp. 114-115; Richard Graham, *Antônio Vieira and the economic rehabilitation of Portugal*. São Paulo, Sec. Cultura, Ciência e Tecnologia – Divisão de Arquivo do Estado, 1978; Duílio Crispim Farina,

fosse não só o coração da Casa Real, como também da própria governação, de cujo púlpito António Vieira não se coibirá de expor os seus dotes de orador metamorfoseados com os de hábil político, pois como refere Lúcio de Azevedo “em nenhuma outra [corte] mais seguro de si podia entrar um religioso”¹³¹. Logo, a sua fama se espalhou e muitos eram os que concorriam a *lançar tapete de madrugada em S. Roque*¹³². A palavra dita e depois escrita era, com efeito, garante da transmissão da política do Rei, dado que nas prédicas do Jesuíta se abordavam os temas mais quentes da governação através do recurso às mais expressivas alegorias bíblicas, ainda que, por vezes, o levassem a cair em temerosas imprudências, como foi o caso dos cristãos-novos e da restituição de Pernambuco aos Holandeses¹³³.

“Padre António Vieira, a Restauração e suas missões diplomáticas”, in *Voz Lusítada*. São Paulo, n.7/8, 1997, pp. 32-48.

¹³¹ Cfr. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*. ed. cit., tomo I, pág. 61. Foi logo em 1642 que Vieira começou, “qual Fénix da tribuna sagrada”, a pregar na Capela Real, com o *Sermão dos Bons Anos*, que serviria de amparo e auxílio à coroa vacilante e instável, na medida em que conota o *Encoberto* já não com D. Sebastião mas, sim, com D. João IV; associa a independência e a restauração “à providência divina” que “cuidava tão particularmente do nosso bem”, uma vez que “Castela estava tão embaraçada com inimigos, tão apertada com guerras de dentro e de fora” (*Idem, ibidem*, pág. 65). Entre todas as maravilhosas profecias que vaticinavam o sucesso português, foram as insertas nas *Trovas* do sapateiro de Trancoso que mais alto fizeram subir a legitimidade da coroa de D. João IV e que mais baixo fizeram cair o pregador, ainda que nos tenham legado profícuos pontos de investigação para compreender a justificação escatológica do patriótico mundo de Vieira, construída com base em múltiplos “argumentos, provas, factos, ilações, [...] silogismos complicados” (*Idem, ibidem*, pág. 69), tudo para legitimar as orientações da governação, “dissipar a crença vã dos sebastianistas, convocar o povo à volta do trono, concitá-lo aos sacrifícios necessários, para assegurar a redenção da pátria” (*Idem, ibidem*, pág. 71). Sobre a miscigenação entre o sagrado e o profano na actividade concionatória da época, vide Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pp. 5-94; Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l’oeuvre d’ Antonio Vieira*, ed. cit; João Francisco Marques, *A parenética Portuguesa e a Restauração. 1640-1668. A Revolta e a Mentalidade*. Lisboa, INIC, 1989; *Trovas do Bandarra. Reprodução Fac-similada da Edição de Nates (1644)*. Introdução de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa, INAPA, 1989, pp. 1-25.

¹³² Cfr. D. Francisco Manuel de Melo, *Cartas Familiares*. Prefácio e notas de Maria da Conceição Morais Sarmiento. Lisboa, INCM, 1980, pág. 330. Veja-se também Aníbal Pinto de Castro, “Os Sermões de Vieira. Da palavra dita à escrita”, in *Vieira Escritor*, ed. cit., pp. 79-94.

¹³³ Mesmo quando saía vencido das suas ideias, não deixava o jesuíta de, com fina ironia, nos seus sermões, dar nota evidente desse desgosto, como acontece, entre outros, no Sermão de Santo Agostinho, de 1648; no Sermão da Primeira Dominga do Advento, em 1650; no Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma, pregado na Capela Real, em 1651; e no Sermão de S. Roque, em 1652, pregado na igreja dos

Assim, “o mundo novo em que chegando à corte entrara tinha-o deslumbrado, e o fazia viver como em um sonho, esquecido das virtudes do cenóbio, da humildade, da modéstia, do silêncio, tão recomendados pelos ascetas; algumas vezes também acaso da oração. O obséquio dos grandes, a lisonja do aplauso ao pregador, eram fumos que o inebriavam e traziam alheado do que era para ele a vida real. Os superiores queriam-no no púlpito onde os seus dotes tanto o faziam brilhar; não porém talvez no sentido especial para que ele em todas as suas acções se inclinava. No paço disqueteando com cortesãos e ministros, no púlpito nas interpretações da Escritura, no cubículo em cogitações e escritos, o norte da sua razão era a política. Todo o seu pensar ia aos negócios do Estado”¹³⁴, chegando a trocar a singela roupeta de jesuíta pelas faustosas vestes diplomáticas de grã, escarlate flamejante, que usava nos poderosos centros europeus de Haia, Paris, Londres e Roma.

Por conseguinte, considerar que o orador inaciano foi, de facto, desde o tempo de jovem estudante da Baía até aos derradeiros instantes da sua morte, um teólogo político não é de forma alguma descabido¹³⁵, cujo pensamento é possível resumir, *grosso modo*, com uma só frase de que se ele próprio se serviu para caracterizar a real figura de D. João IV como estadista e rei: “sabia reinar porque sabia dissimular, e reinou porque não dissimulou”¹³⁶.

Jesuítas. Nestes três últimos, quando o prestígio político do orador enfraquecia, volvem-se a mágoa e o despeito do pregador contra aqueles que não acreditaram em si e que o quiseram, aliás com sucesso, afastar do paço. Desdenhoso da vida política, virar-se-á Vieira para a interpretação da história pelo cristianismo. Podemos, deste modo, concluir, com Margarida Vieira Mendes (*A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 2003, pág. 95), que “Ao pregador cortesão, «com mais Paço», Vieira contrapôs, logo a abrir a sua obra *Sermoens*, o pregador missionário, «com mais passos”.

¹³⁴ Vide Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, ed. cit., vol. II., pág. 86.

¹³⁵ Cfr. António de Oliveira, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de seiscentos”, *loc. cit.*, pág. 69. Vide também Pedro Cardim, “‘Governo’ e ‘Política’ no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira”, in *Penélope*, n.º 28, 2003, pp. 50-92.

¹³⁶ Vide *Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca de Sabóia*. *Sermões*, vol. XIV, pág. 390.

Uma das principais preocupações do Padre António Vieira foi a saúde das finanças do Reino, e com ela a da estabilidade e do progresso sociais, pelo que sempre contestou a acção da Inquisição e defendeu a livre integração dos cristãos-novos e dos seus cabedais em Portugal, para que “os mercadores estrangeiros [não receassem] meter suas fazendas nos portos de Portugal, e os mercadores portugueses [não passassem] sem cabedais a outras partes, porque assim, uns como outros não dão por seguras as suas fazendas neste Reino”. (in *Obras escolhidas*. Ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade.

Para o jesuíta, “a restauração, e nomeadamente a do Brasil, antes e depois do primeiro de Dezembro, irá ser uma das [suas] grandes e apaixonadas lutas [...], se não mesmo a sua luta. Combate pela pátria, forçosamente, e, em primeiro lugar, uma luta em prol do serviço de Deus.”¹³⁷ Como poderemos constatar mais adiante, foi esta intenção patriótica uma árdua, dura, difícil e penosa luta para António Vieira, tantas vezes causando-lhe, quer no seu íntimo de jesuíta, quer na sua aura de ‘animal político’, “amargos dissabores, gravosas incompreensões, longo e rigoroso encarceramento e penosas demandas”¹³⁸.

Vieira, na esteira, aliás, do famoso tema barroco da vida como um sonho, lutou por um ideal que acabou por o despejar, cego – mas não da razão –, no deserto do Brasil, onde feneceu, cruamente consciente de que tudo passa e tudo acaba, como escreve, outrossim, no início da *História do Futuro*. Para um homem com alma e alma com homem¹³⁹ que procurou sempre, em cada instante e com uma finíssima agudeza de engenho, a dinâmica do progresso novo e cimeiro, justificado umas vezes terrena, outras asceticamente, sentir, no ocaso da vida, mesmo acreditando na mensagem do Criador de que o homem foi feito para a Eternidade e não para o tempo, que o seu móbil de vida gorou, foi o revés mais duro que teve de suportar ao longo dos seus noventa duradouros anos.

Lisboa, Sá da Costa, vol. IV, 1951, pp. 27-57). Não queria que Portugal procurasse o céu pela perseguição aos cidadãos mais activos e pela inadaptação as políticas do Reino, mas, sim, que o alcançasse pela tolerância, mesmo que fosse apenas estratégica, como foi, aliás, a nosso ver, a intenção de D. João II, quando, em 1492, os aceitou em Portugal. Assim, o fogo sagrado da pira podia salvar a fé de Portugal, não curava, porém, o maior pecado que nele grassava.

¹³⁷ Cfr. António de Oliveira, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de seiscentos”, *loc. cit.*, pág. 69.

¹³⁸ Vide António Braz Teixeira, “Profecia e escatologia em António Vieira”, *loc. cit.*, pág. 175. Neste texto, o Autor estabelece, aliás, de forma bastante clara e concreta, a evolução profético-escatológica do pregador inaciano, desde a sua fase messiânica e lusocêntrica, passando pelo sapateiro de Trancoso, até à concepção teândrica da vinda do vigário de Cristo para governar a Igreja e o Reino de Cristo, num estado *perfeito, completo e consumado*, como o próprio autor escreve. Neste estudo, o autor procede a uma distinção que muitas vezes é esquecida no tratamento da visão do missionário jesuíta da História, isto é, define e distingue claramente utopia e escatologia. Sobre este assunto, veja-se, com atenção, o volume II das supracitadas *Actas*, onde, das páginas 835-1051, surge detidamente abordado e explicitado.

¹³⁹ *Sermão da Dominga Vigésima Segunda Depois de Pentecostes. Sermões*, vol. VI, pág. 228.

Na linha do movimento científico-cultural que se iniciara com o escol de humanistas no Renascimento, como Damião de Góis, Sá de Miranda, D. Jerónimo Osório, entre outros, ansiosos pela busca do saber, cujos modelos, centrados sobretudo na cidade eterna, procuravam emular, pode, na verdade, o Padre António Vieira definir-se como um erudito que vai, à medida que aumenta a sua bagagem cultural, olhando para o seu país com olhos não cúmplices, olhos de fora, na medida em que procurava para a sua Pátria, com a experiência que, nas suas inúmeras viagens diplomáticas e políticas, adquirira, o melhor rumo para o seu são e profícuo desenvolvimento e não, ao invés, para o esvaziamento das suas minas, seja ele entendido em sentido figurado ou concreto¹⁴⁰. Aliás, esta forma de encarar o País natural por homens cuja vontade era transformar a mentalidade vigente vai continuar a crescer, dando inclusive origem, a partir de 1650 e, sobretudo, de meados do século seguinte, àquilo a que se chamou o fenómeno dos *estrangeirados*¹⁴¹.

¹⁴⁰ No Sermão de Santo António, pregado em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, no ano de 1672, aquando da embaixada de obediência do Marquês de Minas ao Papa Clemente X, diz Vieira, no capítulo IV, referindo-se a Santo António, com cuja homonímia joga ao longo de todo o sermão, que “sem sair, ninguém pode ser grande”. Nesta sentença, evidencia o pregador a necessidade intrínseca que tem de sair para crescer, ao mesmo tempo que nos indica que o faz para fazer crescer Portugal como “luz do mundo”, ainda que tenha de viver “desterrado”. Apresenta-nos, pois, o desterro resignadamente, na medida em que “não se pode plantar a Fé sem se transplantarem os que a semeiam”. Isto é, desterra-se fisicamente, mas entranha-se patrioticamente mais no seio da sua escatologia. Nesta linha, José van den Besselaar, na sua edição crítica da *História do Futuro* (Aschendorff, Münster Westfalen, 1976, vol. 1, pp. 5-6), escreve mesmo que “foi na Holanda que ele (Vieira) ficou conhecendo de mais perto algumas formas de organização social e económica, que logo reconheceu como superiores às existentes na sua pátria ainda semi-feudal. Ali ficou cada vez mais convencido de que era impossível importar essas estruturas estrangeiras, sem lhes dar o firme esteio de algumas virtudes “burguesas”, tais como o espírito empreendedor, a solidariedade, o cuidado do bem comum e, sobretudo, uma certa margem de tolerância civil.” Ou seja, foi o pregador jesuíta um espírito assaz atento ao tempo que o rodeava, a fim de aproveitar os seus encontros e as suas viagens sempre com o fito no desenvolvimento pátrio.

¹⁴¹ Cfr. Joel Serrão, “Estrangeirados”, in *Dicionário da História de Portugal*. Porto, Livraria Figueirinhas, 1984, pág. 122. Neste artigo, o autor afirma, contudo, que “os estrangeirados nunca o são de todo, até porque uma nacionalidade pode perder-se em parte, mas nunca se troca completamente”. A partir desta consideração é justo inferir, ainda que com as devidas cautelas que, pela sua errância e pela sua aposta na determinação das forças nacionais, foi o Crisóstomo português uma espécie de estrangeirado ou, para não estabelecer uma definição imprecisa, sentiu-se como tal, agindo em função daqueles que, mais tarde, viriam a ser os *leit-motiven* de autores como Cavaleiro de Oliveira, Filinto

Elísio, Ribeiro Sanches, entre outros. No final do volume consagrado à biografia de D. João IV, Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha deixam entrever, aliás, que António Vieira era visto como um ‘estrangeirado’, sobretudo pelo seu lugar de destaque junto do Rei, como seu informal conselheiro, pela sua luta contra a Inquisição e contra aqueles que, no poder, faziam estagnar o País, tudo isto fundamentado no facto de ter sido, quase compulsivamente, afastado do paço em 1651. Para as Autoras, este tipo de afastamento está relacionado de perto com o fenómeno que, anos mais tarde, tanta influência vai ter junto das entidades culturais e científicas do reino, fornecendo ao leitor/historiador uma ampla visão da dicotomia conservadorismo – modernismo. Contudo, o conceito de *estrangeirado* encerra várias delicadezas aquando da sua definição. Geralmente era atribuído a um grupo de indivíduos que tinham em comum a perseguição do progresso e da modernidade. Se, aos olhos de uns, eram bem vistos, pelo contrário também sentiram o peso das malhas conservadoras. Inequívoco é, no entanto, considerar de elevada importância o papel que esta rede de gente e vontades levou a cabo, na firme esperança de recolocar Portugal na esteira da Europa, promovendo e difundindo, com base nos melhores sistemas, o que de melhor aqui se produzia, criando, para isso, as teias necessárias, uma vez que “a imagem que os estrangeirados têm do seu país é quase sempre negativa e revela, muitas vezes, uma profunda desilusão, [...] mesmo frustração, face às dificuldades postas ao seu trabalho e à incapacidade de operar realmente uma mudança significativa (e não apenas conjuntural) na sociedade portuguesa.” (Cfr. Ana Carneiro, Maria Paula Diogo e Ana Simões, “Imagens do Portugal Setecentista”, in *Penélope*, n.º 22, 2000, pág. 75. Sobre esta vontade de intervir na sociedade, vide também Adriano Moreira, “Estrangeirados”, in *Enciclopédia Verbo XXI*. Lisboa, 1998, Vol. 2, col. 72-74). São estas preocupações que, recorrentemente, vemos plasmadas nos seus escritos. Se atentarmos, pois, neste aspecto, não é difícil cair na justa e crível tentação de, em nossa opinião, considerar o jesuíta português um lídimo precursor deste movimento, que terá o seu apogeu no século XVIII, ainda que houvesse um pesado denominador comum que obstasse a esta tentativa de aproximação (Cfr. Luís Reis Torgal, *op. cit.*, pp. 129-130). Falamos da Companhia de Jesus e do seu importante papel na formação da sociedade e da cultura da época (Cfr., entre outros, Francois de Dainville, *L’education des jésuites*. Paris, Les Editions de Minuit, 1978). Para dirimir, porém, muito do que se tem especulado acerca do conceito de estrangeirado, é de suma importância a leitura atenta das considerações de Jorge Borges de Macedo, em “*Estrangeirados, um conceito a rever*” (Braga, *Bracara Augusta*, 1974, vol. XXVIII). Aqui, o autor, que considera a evolução do conceito desde expressão de “fórmulas políticas”, [...] de crítica, de censura”, cujas influências eram sempre indesejáveis, na medida em que tomavam a forma de um “corretor exógeno das ideias correntes na cultura portuguesa”, até a sinónimo de “considerações sobre a superioridade de um certo tipo de cultura [e] a convicção da possibilidade dela vir-se aplicar-se ao [caso] português”, conclui, aliás, que o debate em torno do conceito de estrangeirado não tem contribuído para a “estrutura própria da cultura portuguesa”, uma vez que não houve, neste movimento, “unidade crítica, informativa ou temática”, tanto mais quanto eles devem ser compreendidos “de dentro para fora” e não inversamente, o que tem levado a que se venha a considerar a história cultural, social, económica e política do país numa “sequência evolutiva pré-determinada”. Este conceito ganhará, porém, nova vitalidade com o advento dos regimes totalitário do século XX. Carlos Leone, no *Essencial sobre Os Estrangeirados no século XX* (Lisboa, INCM, 2005), fornece-nos uma cabal súpula do reaparecimento desse movimento.

Toda esta instabilidade não podia, pois, seguindo o brônzeo preceito horaciano de *ut pictura poesis*¹⁴², ou a barroca metáfora do espelho, deixar de se reflectir no campo da produção literária¹⁴³. Como a regência foi bicéfala, a literatura do século XVII foi, por isso, também a época principal do nosso bilinguismo literário, como facilmente podemos comprovar no copioso catálogo elaborado por Domingos Garcia Peres¹⁴⁴, cuja criação se foi lentamente separando do fastígio que atingira no século anterior.

Ora, no seio de todas estas polimorphas alterações sócio-culturais, deu a produção poética lugar ao período denominado *barroco*, apesar de sabermos, com base, sobretudo, nos estudos de R. Wellek, Austin Waren já anteriormente citados, que “os períodos literários não se sucedem de um modo rígido e abrupto, como se fossem entidades discretas, blocos monolíticos linearmente justapostos, mas sucedem-se através de zonas difusas de imbricação e de interpenetração. Como fenómenos históricos”, aliás, “os períodos literários transformam-se continuamente – a produção e a recepção de textos alteram constantemente o equilíbrio do sistema literário –, podendo afirmar-se, com alguma razão, que é incorrecta a designação de ‘períodos de transição’, uma vez que todos os períodos são de transição”¹⁴⁵.

¹⁴² Cfr. v. 361 (*Arte Poética*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Mem Martins, Editorial Inquérito, 42001, pág. 98).

¹⁴³ Múltiplos e variados são os estudos que, desde sempre, consideram a literatura como espelho e expressão de uma sociedade inteira, os quais, aliás, conduziram ao campo do saber que, actualmente, se designa *sociologia da literatura*, pela qual nos é dado entender que cada autor, inserto na sociedade, seja um fingidor ou não, reflectirá, implícita ou explicitamente, imposta ou voluntariamente, aspectos inerentes ao meio em que insere. Atente-se, entre outros, em Robert Escarpit, *Sociologia da literatura* (trad. Anabela Monteiro e Carlos Alberto Nunes). Lisboa, Arcádia, 1969, e Giovanni Ricciardi, *Sociologia da Literatura*. [s.l.], Europa-América, 1971.

¹⁴⁴ Vide o *Catálogo razonado biográfico e bibliográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano*. Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y de Ciegos, 1890. Nele pode ler-se, no pórtico, que a Academia Real Espanhola considerou a obra como “nacional, puesto caso que en ella se entrañan y sintetizan cuestiones de primera importancia para nuestro país, relacionadas con la unidad de raza, de pensamiento y de lenguaje de la península ibérica.”, tanto mais que “las dos literaturas [estaban] tan estrechamente unidas que en ellas es más difícil que en los mapas geográficos señalar con exactitud la línea divisoria de cada pueblo”, embora Garcia Perez reconheça, na *Advertência*, a hegemonia que a língua castelhana conquistou durante o apogeu da Espanha dominadora.

¹⁴⁵ Cfr. Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, ed. cit., pág. 419-420 e seguintes, nomeadamente no que concerne à dilucidação quanto à delimitação histórica de um determinado período

Se a determinação de um período literário não é tarefa de somenos monta, efectuar a significação de um conceito não se revela empresa mais fácil. São vários, aliás, os estudos que confirmam estas dificuldades. Deste modo, definir o *barroco* afigurou-se, desde sempre, como um dos maiores e penosos problemas dos críticos e estudiosos de literatura, sobremaneira “o de saber se o barroco deve ser considerado como uma «constante» da cultura e, sobretudo, dos estudos artísticos – constituindo, por conseguinte, um fenómeno essencialmente meta-histórico, ou se deve ser considerado, pelo contrário, como um fenómeno historicamente situado e condicionado”¹⁴⁶.

de criação literária, com vista à sua análise e descrição. Não será despiendo lembrar, neste momento, como Aguiar e Silva, a definição que Afrânio Coutinho (*Introdução à literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria São José, ²1964, pág. 22) deu dos múltiplos aspectos a ter em conta no momento de considerar a análise de um período literário. João Adolfo Hansen, no seu artigo “Barroco, neobarroco e outras ruínas (in *Estudios Portugueses 3 – Revistas de Filología Portuguesa*. Salamanca, Kadmos, 2003, pp.171-217), depois de abordar pormenorizadamente a representação colonial do século XVII, conclui que “a metafísica seiscentista não conhec[eu], obviamente, o conceito iluminista de história, produzido a partir da metade do século XVIII, que subordinam *quantitativamente* o tempo ao processo histórico como contínuo de superações progressistas rumo à realização final da Razão num futuro utópico em suas várias versões hegelianas e marxistas [...]”. Este autor, à semelhança dos já citados nesta nota, considera inútil a tentativa de definição do conceito “barroco”, cujas tentativas lembram-lhe, aliás, “o trabalho de coleccionar borboletas em gavetas previamente classificadas”, tanto mais que, acrescenta, “o «barroco» nunca existiu historicamente no tempo classificado pelo termo, pois «barroco» é Heinrich Wölfflin e os de Wölfflin. Melhor dizendo”, continua, “a noção só passou a existir formulada *positivamente*, em 1888, na obra admirável de Wölfflin, *Renascimento e Barroco*, como categoria neokantiana apriorística em um esquema ou morfologia de cinco pares de oposições de «clássico» e «barroco» aplicados dedutivamente para apresentar alguns estilos de algumas artes plásticas dos séculos XVI e XVII.” Ou seja, tudo quanto possa ser considerado para classificar descritivamente o conceito “barroco” deve ser sempre considerado como meros elementos indicativos, contínuos e permanentemente transformáveis.

¹⁴⁶ Cfr. *Idem, ibidem*, pág. 451. Sobre as várias tentativas de definição deste conceito, bem como da periodização literária, atente-se no capítulo 6, em especial, e na copiosa bibliografia referida pelo supracitado autor. Cfr. também Aníbal Pinto de Castro, “Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução”, *loc. cit.*, pp. 505-532. José António Maravall, em *A Cultura do Barroco* (Barcelona, Ariel, ⁵1996, pp. 42-43), considera o barroco “conceito de época” e não um “conceito de estilo” que se estende a todas as manifestações da cultura do século XVII, sobretudo, uma “cultura autoritária de Corte”, “centro administrativo e social de manifestação de um poder soberano, onde o “autoritarismo barroco não é senão o do absolutismo monárquico” (pág. 141), pelo que o define como “simplesmente o conjunto de meios culturais de tipos muito variados, reunidos e articulados para operar adequadamente com os homens, tal como são compreendidos, ele e os seus grupos, no âmbito do período que determinamos, a fim de, prática e

Foi substantivamente o Barroco¹⁴⁷, na verdade, uma época de contrastes, de contradições, de desfragmentações, de caóticas desordens e de paradoxos devido, sobretudo, às alterações sociais, semeadas pela instabilidade religiosa estabelecida na sequência do dogmatismo da Contra-Reforma, pelas alterações políticas operadas pela instauração do regime absolutista em quase toda a Europa, bem como, ainda que em menor grau, pelo sucesso do capitalismo mercantilista e conseqüente ascensão da burguesia.

Nesta conjuntura, de centralização régia em sintonia com a autoridade papal¹⁴⁸, opera-se a alteração de um significativo conjunto de padrões estético-filosóficos, dando lugar a uma realidade mais “profundamente sensorial e naturalista, apela[ando] gozosamente para as sensações fruídas na variedade incessante do mundo físico[...], caracterizado pela ostentação, pelo esplendor e pela proliferação dos elementos decorativos, pelo senso da magnificência que se revela em todas as suas manifestações [...]”, próprias de uma sociedade aristocrático-feudal¹⁴⁹.

satisfatoriamente, conduzi-los e mantê-los integrados no sistema social”. Maravall chega mesmo a considerar a construção da visão barroca do mundo a partir da noção de crise do século XVII, elaborando, para fundamentar, um *corpus* de *tópoi*, como o da loucura do mundo (pp. 247-251); a ideia do mundo às avessas, instável, mutante, volátil, etc.; do mundo como um confuso labirinto; do mundo como uma casa, onde todos se reúnem e onde gravitam nobres e plebeus, sábios e peregrinos; e, por fim, o mundo como se de um teatro se tratasse, onde o homem é um mero actor que não sabe bem que é o encenador (pág. 247 e segs.), mas onde a ficção é, na maior parte das vezes, a realidade.

Sobre a temática e as actuais tentativas de abordagem do barroco, realizou-se, em Setembro de 2009, em Varsóvia, o Congresso Internacional sobre "La Cultura del Barroco Español e Iberoamericano e su contexto europeo", do qual se aguarda com interesse a publicação das *Actas*.

¹⁴⁷ Para aprofundar o estudo desta época vide, entre outros, as obras de Eugenio D'Ors, *Lo Barroco*. Madrid, Aguilar, s.d.; e de António José Maravall, *A cultura do Barroco*, ed. cit.

¹⁴⁸ Foram, efectivamente, os séculos XVI e XVII vividos sob a omnipresente autoridade do Papa como *princeps* e *verus imperator*, mostrando o aparelho hierárquico da Igreja uma evidente tendência para se tornar o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional de base mística. Ao mesmo tempo, o Estado procurava lugar idêntico, com uma ligeira inversão, isto é, ambicionava tornar-se uma monarquia mística de base racional. Ou seja, a sociedade assentava sobre um equilíbrio que se procurava estabelecer entre a *respublica christiana* e o *corpo político*, criando uma *forma mentis* que mais não era do que um misto de luz divina, engenho e agudeza. (Cfr. João Adolfo Hansen, “Barroco, neobarroco e outras ruínas”, loc. cit., pp. 201-202).

¹⁴⁹ Cfr. Vítor Manuel Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, ed. cit., pp. 477-478.

Enfim, todas estas alterações fazem com que Dámaso Alonso defina o Barroco como “uma enorme *concordia oppositorum*”¹⁵⁰.

Entre nós, o Barroco insere-se, na verdade, num “período de intensa crise política, social e cultural que se processa entre a Restauração e as reformas de Pombal”¹⁵¹, depois de Portugal ter começado a perder a predominância que tivera no Renascimento com os Descobrimentos. Tal instabilidade político-social gera uma cultura anti-castelhana, onde se exalta a nacionalidade, seja louvando o idioma¹⁵², seja louvando a história passada¹⁵³, o que, em termos do movimento barroco europeu era mal-asado. Será necessário D. João V trazer os quintos das minas do Brasil para assistirmos ao apogeu do Barroco em Portugal, personificado em verdadeiras orgias de espectáculo, de publicações, de erudição, facto de que, no século XVIII, iremos pagar a factura. São figuras de proa do Barroco português D. Francisco Manuel de Melo, Rodrigues Lobo, Padre Manuel Bernardes, e o Padre António Vieira.

Sem embargo do que até agora dissemos, podemos concluir que o Barroco é uma espécie de fruto de uma árvore já em desfalecimento – o Renascimento¹⁵⁴ –, mas

¹⁵⁰ Cfr. Dámaso Alonso, *Poesia espanhola. Ensayo de métodos y límites estilístico*, ed. cit., pág. 292.

¹⁵¹ Cfr. A. J. Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, ed. cit., pág. 444.

¹⁵² Neste ponto, poderíamos aludir à questão do bilinguismo literário, uma verdadeira questão patriótica que tanta tinta fez correr entre os autores da época (um dos mais acérrimos defensores da Língua Portuguesa foi António Ferreira, aliás como Bernardo de Brito, na *Monarquia Lusitana*, ao contrário, porém, do autor que nos propomos estudar, o qual não hesita em afirmar que “A língua portuguesa como não é hoje a que domina esqueceram-se dela os engenhos que com seus escritos a podiam enriquecer e autorizar; e quem agora se atreve a sair ao mundo com um livro de versos em português arrisca-se a parecer humilde; pois escreve numa língua cujas frases e cujas vozes se usam nas praças, o que não deixa de ser embaraçoso para a altiveza (...)” (Cfr. Cuesta 1986:121); é bom lembrar que, por exemplo, Gil Vicente, Sá de Miranda e Camões escreveram em castelhano), mas julgamos não ser este o momento adequado para desenvolver tão intrincada questão. Quem tratou com acuidade o tema, assim como o contexto cultural do Barroco português, foi Hernâni Cidade em *A literatura autonomista sob os Filipes*. (Lisboa, Sá da Costa, 1950).

¹⁵³ Vejam-se, por exemplo, os *Apólogos Dialogais*, de D. Francisco Manuel de Melo, como espelho do espírito crítico, satírico e contestatário que se vivia em Portugal no século XVII.

¹⁵⁴ As investigações de Aguiar e Silva levam-nos a considerar um outro movimento entre o Renascimento e o Barroco, com características individuais. Falamos do Maneirismo, embora a passagem de um para o outro seja difusa e difícil, sendo, por isso, árduo separá-los convenientemente. O certo é que, na verdade, ambos têm afinidades e elementos estilístico-formais comuns que, em larga medida, são ascendentes do classicismo renascentista. Para melhor dilucidar esta questão vide Vítor Manuel Aguiar e

que conserva em si praticamente todas as mesmas qualidades, neste caso, os temas e as formas das literaturas clássicas grega e latina, ainda que, em relação ao recurso à mitologia, o crescimento do poder da inquisição transformasse a sua esplendorosa refulgência, submetendo-a aos ditames da fé religiosa “que”, nas palavras de Aníbal de Castro, “pela pompa cenográfica da sua liturgia, assumia muitas vezes as funções de uma nova mitologia católica, onde fé, crença taumatúrgica, teatro e superstição se fundiam numa complicada amálgama de sentimentos e emoções estéticas”.

Ora, a obra de António Vieira espelha, dramaticamente, toda esta dinâmica de oposições do século XVII, fazendo-o oscilar, “pendularmente, entre a glória e a humildade, numa assunção consciente e profundamente humana das fraquezas e das grandezas das suas mesmas contradições interiores”, o que nos permite concluir, com certeza, “que ele personifica [...] o protótipo do espírito barroco”¹⁵⁵.

Com efeito, pelo seu próprio saber de experiência feito, pela visão que pôde traçar do ambiente social que o rodeava, pelo conhecimento que assim formou do teatro do mundo, que ansiava permanentemente transformar, tornou-se, pois, António Vieira uma incontornável referência seiscentista da história e cultura portuguesas, porque criou, nas infindas diversidades, uma obra una e única, na qual nos é dado conhecer, quase narcisicamente, pela *res* e pelos *uerba*, o permanente *fieri* da sua vida.

Nesta construção, assumiu papel predominante o intenso peregrinar a que esteve sujeito, quer enquanto missionário, devoto da Companhia ou despeitado da Coroa¹⁵⁶, quer como político, ministro ou valido, quer ainda como homem de fé e certezas, a quem tinham sido cerceados as ideias e os ideais.

É na leitura global destes aspectos que iremos tentar dilucidar, sobremaneira na sua abundante correspondência, porque mais afectiva, o desterro temporal e venial a que foi sujeito pelas suas convicções e pela sua nobreza de alma, chegando a ter de

Silva, *Maneirismo e Barroco*, ed. cit., pp. 477-478, e Jorge de Sena, “O maneirismo de Camões”, “Camões e os maneiristas”, “Maneirismo e barroquismo na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII”, in *Trinta Anos de Camões. 1948-1978. Estudos Camonianos e Correlatos*. Lisboa, Edições 70, 1980, vol. I, pp. 43-92.

¹⁵⁵ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, “O texto de António Vieira, um paradigma do estilo Barroco”, *loc. cit.*, pág. 25.

¹⁵⁶ Em carta de 25 de Janeiro de 1653, após mais uma partida do Reino, escreve ao Príncipe D. Teodósio que “agora come[çava] a ser religioso [...] e verdadeiro padre da Companhia” (Cfr. *Cartas*. Coordenadas e Anotadas por J. Lúcio de Azevedo. Lisboa, INCM, 1997, vol. I, pág. 292).

“tomar por pátria uma onde não tinha raízes”¹⁵⁷, vivendo, cosmopolita, das memórias sob o pesado jugo do tempo inexorável.

¹⁵⁷ Cfr. Carlos Ascenso André, “Camões e Vieira, na senda de Ovídio” (Texto ainda inédito, gentilmente cedido pelo autor).

III

De re scribendi: uerba uolant, scripta manent

“Os factores que motivam a escrita epistolográfica variam naturalmente muito, de acordo com as épocas e as funções dos mitentes ou dos destinatários – vão das relações políticas ou do exercício de actos de administração, à natural necessidade confessional de sentimentos da mais variada índole, passando por objectivos de formação moral e religiosa, por intenções polémicas, ou pela preocupação de criação estética de clara evidência quando, em certos períodos, sobretudo a partir do Barroco, o mitente, ou alguém por ele, ao dar à estampa documentos em princípio reservados a um único destinatário, visa um público que já não se confina à exclusiva leitura dessa pessoa individualizada.”¹⁵⁸

Numa confluência empírico-afectiva entre o eu e o mundo, o tempo e o espaço, onde, no presente, sob o domínio da primeira pessoa, a função emotiva de matriz patética envolve toda a produção poética das cartas¹⁵⁹, como se se tratasse de um jogo

¹⁵⁸ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, “Epistolografia”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2005, vol. 2, col. 329.

¹⁵⁹ A origem das cartas como instrumento possibilitador de transmissão de uma mensagem remonta ao princípio da Humanidade. No entanto, foi a civilização greco-latina que lhe conferiu e delineou o estatuto que hoje detém, isto é, o de constituir um género próprio: o epistolar, seja qual for o âmbito em que este seja usado. Da Grécia a Roma, onde Cícero foi o mestre, passando pelas sacras páginas; da medieval *ars dictaminis* à poligráfica escrita barroca, passando pela emulação greco-latina renascentista, revelou-se a carta, nas suas várias modalidades, um nexos de comunicação cuja retórica, simples ou artificiosa, é urdida pela bitola da ausência (*sermo absentis*) e produz a sequência de informação que o destinatário ignora, porque obstaculizado pela distância mediada pelo tempo. Assim, ainda que estejam ausentes, tornam-se, emissor e receptor, por momentos, presentes.

Por todas estas características, a epístola cedo se tornou num género de grande vitalidade e versatilidade, transcendendo em muito a mera função comunicativa, a fim de dar, com efeito, lugar a um veículo das mais variadas manifestações culturais e literárias. Sobre a teoria do género epistolar, vide, entre outros, Maria Alice Gyrão Calheiros Botelho Moniz, *A epistolografia: seu lugar na literatura portuguesa*. Lisboa, M. A. Moniz, 1947; André Crabbé Rocha, *A Epistolografia Portuguesa*. Coimbra, Livraria Almedina, 1965; Laurent Versini, *Le Roman épistolaire*. Paris, P.U.F., 1979; Amadeo Quondam,

assente na consagração do instante e na privação da temporalidade, pelo qual ficamos a conhecer o que e como pensa o mitente, e como vê e sente a realidade que o envolve, fornecendo, assim, ao estudioso da epistolografia uma preciosa fonte documental para a tentativa de compreensão do eu, dos vários acontecimentos históricos, sejam eles sociais, políticos ou culturais, da época sobre a qual versam e, acima de tudo, sobre o próximo, isto é, o seu destinatário, mais ou menos conhecido, mas sempre ausente, nasce a carta¹⁶⁰.

Le «carte messaggiere». Retorica e modelli di comunicazione epistolare : per un indice dei libri di lettere del Cinquecento. Roma, Bulzoni, 1981; *La Correspondence: édition, fonctions, signification,* Actes du colloque franco-italien, Aix-en-provence, 5-6 Octobre 1983; Shari Benstock, “From Letters to Literature: *La carte postale* in the epistolary genre”, *Genre*, 18 (1985); J. N. H. Lawrance, *Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español.* In *Literatura en la época del Emperador.* Salamanca, Ed. de V. García de la Concha, 1988, pp. 81-89; Isabel Almeida, *Doces, Brandos, Graves, Doutos versos: para um estudo da epístola poética no século XVI.* Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989; M. Luther Stirewalt, *Studies in Ancient Greek Epistolography.* Atlanta, Scholars Press, 1993; João Pedro Ferro, “A epistolografia no quotidiano dos missionários Jesuítas nos séculos XVI e XVII”, in *Lusitania Sacra.* 2.^a série, 5, 1993, pp. 137-158; Saulo Neiva, *Au nom du loisir et de l’amitié: rhétorique et morale dans l’épître en verse en langue portugaise au XVIIe siècle.* Paris, CCCG, 1999; Grupo P.A.SO, *La Epistola.* Sevilha, Universidad de Sevilha, 2000; Pedro Martín Baños, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600.* Bilbao, Universidad de Deusto, 2005; Ruth Morrison & A. D. Morello (Ed. by), *Ancient letters: classical and late antique epistolography.* Oxford, Oxford University Press, 2007. Em relação à epistolografia vieiriana, sabemos que se prepara, na Universidade do Minho, sob a orientação do Prof. Doutor Aníbal Pinto de Castro, uma dissertação sobre o tema, da autoria de Carlos Alberto Seixas Maduro. O Autor facultou-nos a leitura do trabalho já desenvolvido para a realização do presente capítulo. Cumpre realçar que dele faz parte a bibliografia mais actual sobre o género epistolar.

¹⁶⁰ Como Cícero, na Filípica II, e Ovídio, em *Tristia* (III, 3, 17), António Vieira entenderá também a carta como uns “*amicorum colloquia absentium*”, onde “*Te loquor absentem, te vox mea nominat unam*”. Aliás, foi esta uma das principais definições renascentistas da carta (Cfr., entre outros, *Dialogus* de Joan Serra [1445] e *Modus conficiendi epistolas*, de Lorenzo Traversagni [c. 1478]). Neste sentido, como referimos no segundo capítulo deste trabalho, as cartas, “written almost as a journal” e, assim, reflectindo autobiograficamente o seu emissor, ajudam a formar, intermediando a ausência, algum conforto e ajuda, onde ganha especial relevo a consciência que se cria de que aquela comunicação se está efectivamente a realizar, o que, na inexorável passagem do devir temporal, dá lugar a uma espécie de conversação familiar ficcional, sobremaneira importante quando um ou ambos os interlocutores estão apartados das suas pátrias e/ou realidades. (Cfr. Jo-Marie Claassen, *Displaced Persons*, ed. cit., pp. 72-76).

Este diálogo mimético e diferido¹⁶¹, “esta conversação por escrito”¹⁶², que se estabelece, pois, entre o escritor e o seu tempo, vamos encontrá-la plenamente em António Vieira, dados a sua formação e conhecimentos, a dimensão cívica da sua actuação, e, especialmente, dada a sua forma de encetar a relação que estabeleceu entre a sua roupeta de jesuíta e a sua régia devoção¹⁶³. Embora seja o resultado de um complexo trabalho de composição, “não há coisa mais comum que o escrever cartas, [...] porque tanto aos ignorantes como aos sábios frequentemente é preciso o comunicarem-se”¹⁶⁴. Neste jogo de concretização da comunicação, a carta alia, pois, as características da coloquialidade às regras da escrita, para, com máxima clareza e diligência, soldar o vínculo que une emissor e destinatário, na medida em que “como «espejo del alma», [...] proporciona al destinatario un substituto dela presencia del lejano remitente”¹⁶⁵.

Considerando, com efeito, o carácter unificador da carta e a sua dimensão dialogística, cujo elo de ligação simbólica é o homem na sua essência mais natural¹⁶⁶, com propriedade podemos atestar que, se nos detivermos, ainda que por breves espaços, na leitura das *Constituições* inicianas, compostas em 1539 e aprovadas no ano seguinte, várias são as referências que encontramos em relação ao comércio epistolar e suas principais e bem estudadas funções na gestão da Companhia e no processo evolutivo da

¹⁶¹ Cfr. Miriam Alvarez, *Tipos de escrito III: Epistolar, administrativo, jurídico*. Madrid, Arco Libros, 1997, pág. 11. Vide também J. G. Altman, *Epistolarity. Approach to a form*. Columbus, Ohio State University Press, 1982 (inclui considerável bibliografia sobre o tema) e Geneviève Haroche-Bouzinac, *L'épistolaire*. Paris, Hachette, 1995.

¹⁶² Cfr. Erasmo de Roterdão, *Brevissima maximeque compendiarum conficiendarum epistolarum formula*. Colónia, 1573, pág. 333.

¹⁶³ Cfr. João Pedro Ferro, *A epistolografia no quotidiano dos missionários Jesuítas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, [s.n.], 1993.

¹⁶⁴ Vide a “Instrução Preliminar” d’ *O Secretário Portuguez ou Modo de escrever cartas*, de Francisco José Freire (Lisboa, António Isidoro da Fonseca, 1745).

¹⁶⁵ Cfr. Pedro Martín Baños, *op. cit.*, pág. 499. Gérard Genette, em «Genres, "types", modes» (*Poétique*, n.º 32, novembre 1977), refere que o ponto de partida para a escrita de uma carta – “la situation d’énonciation” – assenta na distância e na ausência que separa emissor e receptor. Rodrigues Lobo, no século XVII, escreverá, no III diálogo da *Corte na Aldeia*, que, nessa conversação ausente, “devemos usar nela o que na prática costumamos, que é brevidade sem enfeite, clareza sem rodeios e propriedade sem metáforas nem translações”.

¹⁶⁶ Cfr. Francisco López Estrada, *Antología de Epístolas, cartas selectas de los más famosos autores de la historia universal*. Barcelona, Editorial Labor, 1961, pág. 3.

formação do jesuíta e da sua concomitante acção missionária, tendo-se constituído, efectivamente, como parte integrante do desenho progressivo e uno do mapa da conversão¹⁶⁷. Assim, as “letras enviadas de toda a parte do mundo constitu[íam]-se, ao mesmo tempo, como particulares e exemplares, quer dizer, como referência histórica única e como alegoria espiritual comum – numa palavra: como escrita humana *análoga* às divinas escrituras”¹⁶⁸. Para atestar o que dizemos, atentemos nestes breves trechos das terceira e oitava partes das *Constituições*, respectivamente:

“Se alguém da casa escrever para qualquer parte ou qualquer pessoa, faça-o com licença, e mostrando a carta a quem o Superior encarregar. No caso de receber correio, as cartas irão primeiro àquele que foi designado pelo Superior. E este, depois de as ver, dá-las-á ou não ao destinatário, conforme julgar ser mais conveniente ao bem dele para a glória divina”

E ainda

“Concorrerá também de maneira muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súbditos e Superiores, com o intercâmbio frequente de informações entre uns e

¹⁶⁷ Vejam-se, a título de exemplo, os parágrafos 60, 504, 507, 626, 629, 673, 674, 675, etc. Usamos a edição *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa/Braga, Cúria Provincial da Companhia de Jesus, Livraria A.I, 1975. O próprio Inácio de Loyola (1491- 1556), em cartas escritas a alguns irmãos seus da Companhia, tematiza a natureza e função das epístolas na missão dos jesuítas, atribuindo-lhes, conscientemente, um verdadeiro serviço divino, que devia ser conhecido do público para poder ser edificante moralmente, no preciso sentido do provérbio latino *uerba uolant, scripta manent*. Defende o uso de um estilo simples e conveniente, coeso, conciso e coerente, onde o *decoro* obedecerá à *dispositio* dos temas a tratar. Vide, em especial, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega: opera omnia*. Int. e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955; *Cartas do Brasil e mais escritos de Manoel da Nóbrega*. Introd. e selec. João Alves das Neves. Lisboa, Universitária Editora, 2004; Alcir Pécora, *Máquina de Gêneros*. São Paulo, EDUSP, 2001, pp. 26-32; *Idem*, “Cartas à Segunda Escolástica”, in *A outra margem do Ocidente*. Aduato Novaes (org). São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414; *Cartas Santo Inácio de Loyola*. Org. e sel. António José Coelho. Braga, Editorial A. O., 2006; *Cartas e escritos de São Francisco Xavier*. Armando Cardoso, SJ (org). São Paulo, Loyola, 1996; Saint François Xavier, *Correspondance 1535-1552 – lettres et documents*. Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris, Desclée de Brouwer, 1987; *Cartas dos jesuítas do Oriente e Brasil 1549-1551*. Apresentação de José Manuel Garcia. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993 (Edição fac-similada).

¹⁶⁸ Cfr. Alcir Pécora, *op. cit.*, pág. 28.

outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos Superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada sítio se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor.”¹⁶⁹

“A presença ostensiva da carta no corpo da Companhia evidencia[va] que a sua função est[ava] pensada ao menos segundo três aspectos decisivos: o da *informação*, o da *reunião de todos em um*, e, enfim, o da *experiência mística* ou *devocional*.”¹⁷⁰

Apesar da precariedade dos meios de transporte e de comunicação da época, pelo recurso à epistolografia conservava-se “unido, na dispersão dos seus membros, todo o corpo da Companhia”¹⁷¹, garantindo uma acção concertada da milícia inaciana. De todas estas virtudes, o pregador jesuíta, como bom discípulo, tinha conhecimento e usava, como comprovaremos¹⁷².

Com efeito, a perspectiva jesuítica adopta, em boa parte, aquela que foi a teoria da arte epistolar concebida pelos renascentistas¹⁷³, para os quais a carta, abandonando o esquema medieval da *ars dictaminis* e reaproveitando o conhecimento do horizonte teórico clássico, aparecia como um género “complejo, múltiple [e] heterogéneo”¹⁷⁴. Se

¹⁶⁹ Cfr. § 204 e § 673. É deste preceito que surgiram as cartas ânuas, que relatavam em pormenor o que a Companhia ia conseguindo fazer em terras de missão. Ao princípio foram redigidas de forma muito atropelada, porque todos as queriam escrever, passando, posteriormente, a ser feitas por quem fosse superiormente designado para o efeito.

¹⁷⁰ Alcir Pécora, *op. et loc. cit.*

¹⁷¹ Cfr. *Constituições da Companhia*, *ed. cit.*, pág. 9.

¹⁷² Nas *Exortações domésticas feitas nos Colégios, e Casas da Companhia de Jesus de Portugal, e Brasil* (Impressas no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus de Coimbra, em 1715), lemos no início da XIII Exortação (de como se há-de escrever) que: “é a escritura humana substituta das vozes; porque onde não podem chegar os ecos das vozes pronunciadas; chegam os caracteres escritos, suprindo a pena os longe dos tempos, e dos sujeitos; dos tempos, porque os sucessos passados, como se sucederam agora, os faz presentes; dos sujeitos, porque se a distância dos lugares os dividiu ao longe, com a comunicação das cartas se falam de muito perto...”

¹⁷³ Cfr. M. Fumaroli, “Genèse de l’épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse,” in *Revue d’histoire littéraire de la France* 6.6 (November–December, 1978), pp. 886–900 e Pedro Martín Baños, *op. cit.*, pp. 195-607.

¹⁷⁴ Cfr. Pedro Martín Baños, *op. cit.*, pág. 611 e segs. É curioso, aliás, que, desde a Idade Média ao Renascimento, sobretudo, as tentativas de definição da carta tenham oscilado sempre entre tradição e reinvenção.

os manuais medievos não foram logo postos de parte, foi porque eram as fontes mais próximas dos humanistas, pelo que a doutrina epistolar quinhentista surge, em boa verdade, como uma renovação de pendor marcadamente greco-latino daquela que se prefigurara anos antes.

Esta renovação inicia-se com a importante descoberta que Francesco Petrarca fez de vária correspondência de Cícero¹⁷⁵, na cidade de Verona, por volta do ano de 1345. Ao conhecerem estas cartas, cuja tipologia diferia em muito das medievais, os homens de Quinhentos começam a redigir missivas simples, breves e familiares, como se fossem espelhos das suas almas, na linha do tratado *De elocutione*, de Demétrio (348-282 a.C.). No entanto, com Poliziano (1454-1494) e, sobretudo, com Erasmo (1467-1536)¹⁷⁶, vamos assistir a uma recuperação dos preceitos retóricos aplicados à carta, embora renovados pelas novas perspectivas teóricas entretanto desenvolvidas¹⁷⁷.

Deste modo, podemos afirmar que, no Renascimento, assistimos a uma dúplice finalidade da epistolografia: privada e simples; pública e retórica. Temos, pois, uma espécie de modelo *ex antiquo* e outro *ex nouo* dos *modi scribendi epistolas*.

No Barroco, época de exuberâncias e de fantasias grandiloquentes em todos os estilos¹⁷⁸, onde “a literatura foi, [...], talvez mais do que nunca, parte integrante da vida social, tal como a parenética, o teatro e as demais artes do espectáculo”, fácil será compreender “que a epístola não f[oi] apenas uma necessidade de comunicação prática, mas [que], a breve trecho, se transform[ou] numa expressão de índole deliberadamente estética e, por conseguinte, num discurso elaborado com uma intenção e uma função de clara matriz literária. [...] A carta, afinal, fazia parte essencial daquelas atitudes e

¹⁷⁵ Uma das cartas de Cícero que mais influência exerceu nos vários manuais renascentistas foi a *Epistola ad Curionem* (*fam.* 2.4), onde podemos ler: “*Epistolarum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inuenta res ipsa est, ut certiores faceremus absentes, si quid esset, quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset*”. Vide M. T. Ciceronis, *Epistolarum ad Familiares*, Org. J. G. Baiter, Lipsiae, Officina Bernhardi Tauchnitz, 1866. Do seu imenso epistolário, conhecemos, segundo António Rebelo (“Tipologia da epistolografia ciceroniana”, in *Boletim de Estudos Clássicos*, 37, pp. 33-36) 931 cartas, distribuídas por 37 livros.

¹⁷⁶ A teoria de Desidério Erasmo ficou plasmada, especialmente, na sua obra *De conscribendis epistolis*, publicada em Basileia (apud Io. Froben.), nas calendas de Junho de 1522, e que se transformou num verdadeiro manual escolar durante a primeira metade do século XVI em toda a Europa.

¹⁷⁷ A bibliografia mais actualizada sobre esta matéria encontra-se referida na obra de Pedro Baños citada, sobretudo na segunda parte, pp. 195-607.

¹⁷⁸ Cfr. Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*. Ed. cit., pág. 422.

manifestações de cultura social...”. São claro exemplo destas palavras de Aníbal de Castro¹⁷⁹, Fr. Francisco Agostinho de Macedo (1596-1681), D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666), António Vieira (1608-1698), Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680), Frei António das Chagas (1631-1682), soror Mariana Alcoforado (1640-1723), entre muitos outros grandes epistológrafos do século XVII português. Aliás, se lermos os diálogos II (“Da polícia e estilo das cartas missivas”) e III (“Da maneira de escrever e da diferença das cartas missivas”) da *Corte da Aldeia* (1619), de Rodrigues Lobo (1580-1622), verificamos o papel que a carta alcançara no meio literário¹⁸⁰ e a consequente necessidade de ir actualizando as regras e os estilos da sua composição.

É, pois, nesta corrente que se inserem as copiosíssimas *Cartas* do polígrafo jesuíta, revelando-nos, no dizer de André Crabbé Rocha, “o mais preclaro exemplo do que pode a coragem e a contumácia de um escritor, mesmo isolado e incompreendido”¹⁸¹, mas sempre “atento ao concreto e, ao mesmo tempo, possuído de génio visionário”¹⁸². São, na verdade, estes factores que, na maioria das vezes, incendeiam a centelha do estro latente do mitente, revelando-nos, pela fulgência das palavras, o enigmático mistério em que se encontra envolvida a sua personalidade íntima. Deste modo, podemos concluir, como João Bigotte Chorão acerca de Alceu

¹⁷⁹ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *A epistolografia setecentista como forma de comunicação e género literário. O caso de D. João de Almeida*. Lisboa, Palácio Fronteira, 2004, pág. 2. Isabel Morujão, na sua edição das *Cartas Espirituais* de Fr. António das Chagas (Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 20-21), afirma que “a epistolografia portuguesa atinge, no século XVII, um dos seus momentos mais fecundos [...], cumprindo variadas funções, no complexo mundo das relações inter-pessoais e inter-sociais da época.”, constituindo-se, assim, como uma preciosa fonte documental para a cabal compreensão de todo o século.

¹⁸⁰ No diálogo II, diz Solino ao Fidalgo que “quando [as cartas] sejam bem cuidadas, nunca são mal ouvidas”. Daqui em diante, dialogam os amigos sobre a génese da carta, dos seus tipos, das suas características e preceitos de redacção – “E passando do nome da carta aos exteriores dela, digo que há-de ter: cortesia comum, regras direitas, letras juntas, razões apartadas, papel limpo, dobras iguais, chancela subtil e selo claro [...]”. Nesta obra, constatamos uma vez mais que o modelo renascentista é o que vigora, pois diz o Doutor “que pela definição de Marco Túlio, a quem todos seguem, é [a carta] uma mensageira fiel que interpreta o nosso ânimo aos ausentes, em que lhes manifesta o que queremos que eles saibam de nossas cousas, ou das que a eles lhe revelam”. A classificação dos tipos não foge, por isso, aos *genera* renascentistas.

¹⁸¹ Cfr. André Crabbé Rocha, *A Epistolografia Portuguesa, ed. cit.*, pág. 172.

¹⁸² Cfr. João Bigotte Chorão, “O fim da epistolografia?”, in *Jornal de Artes e Letras*, 4 de Fev. de 2004, pág. 12.

Amoroso Lima (1893-1983), ainda que num tom um tanto exagerado, que “o homem é o que são as suas cartas”¹⁸³, não só porque se constituem como uma espécie de diário, que se pode publicar, mas sobretudo porque, ao escrevê-las, o homem se desmascara atrás do papel, ao mesmo tempo que a tinta lhe desenha os contornos do indivíduo. Ao redigir as laudas, porque são elas, por vezes, a sua única *companhia*¹⁸⁴, o escritor confessa-se espontaneamente ao papel, o que faz aproximar a redacção da carta à *poética* lírica, no sentido em que o mitente revela o seu íntimo, transformando a sua leitura num observatório de estados de alma.

Na imensa correspondência que nos legou¹⁸⁵ encontramos, deste modo, um escritor que *se escreve* para não estar só, conferindo ao texto da epístola uma espécie de função de *alter-ego* que procura, como iremos ver, corporizar frequentemente a ausência, a dor, a saudade dos seus e da vida pública, e a distância da pátria perdida ou em perdição¹⁸⁶. E como Vieira, “homem de acção por imperativo da própria natureza e por orientação educativa”¹⁸⁷, tinha obstinada consciência dos ideais que defendia para Portugal, escreve com o intuito de os *publicar*¹⁸⁸, dando da sua alma um retrato

¹⁸³ *Idem, ibidem*, pág. 14.

¹⁸⁴ Cfr. Jankélévitch, *L'irréversible de la nostalgie*. Paris, Flammarion, 1974, pág. 185 (*Apud* Carlos André, *Mal de Ausência*, ed. cit., pág. 48).

¹⁸⁵ Grande parte dessa correspondência encontra-se distribuída pela Biblioteca Nacional, pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, pela Biblioteca Pública de Évora e pela Casa de Cadaval em Muge. No entanto, como refere, Maria Lucília Pires, no seu artigo “A epistolografia de Vieira (in *Vieira Escritor*. Lisboa, Cosmos, 1997, pág. 23), é necessário considerar que grande parte delas não “se baseiam nos textos originais”, faltando, pois, um trabalho aturado de procura de mais cartas inéditas, ao lado da feitura de uma edição que as congregue, para, assim, podermos ter o espectro completo da produção epistolográfica vieiriana.

¹⁸⁶ O próprio Vieira refere, em vários pontos, que a “maior pena a que [foi] condenado é a do silêncio (Carta ao Duque de Cadaval, in Luís Teixeira de Sampaio, “Para uma futura edição das *Cartas* do Padre António Vieira”, *Ocidente*, vol. 25, 1945, pp. 13-14.). Já fora este, aliás, o entendimento do Arpinate acerca das cartas (Cfr. Carlos Ascenso André, “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, in *Humanitas*, vol. XLV (1993), pp. 155-192).

¹⁸⁷ Cfr. Hernâni Cidade, *Padre António Vieira*. Lisboa, Arcádia, 1979, pág. 223.

¹⁸⁸ Conhecedor certo de Cícero e leitor atento das suas *cartas familiares*, António Vieira tinha perfeita consciência de que a epístola era escrita “para fazer sabedores aos ausentes daqueles assuntos que, quer se referissem a outros, quer a eles mesmos, era conveniente que se conhecessem” (*Ad Familiares*, 2.4). Ovídio assume, aliás, idêntico ponto de vista. Hernâni Cidade (*Padre António Vieira*, ep. cit.) diz-nos que Vieira recorria à palavra, falada ou escrita, como *instrumento de acção*, com uma *clareza inteligível e vigor convincente*, a fim de positivar a comunicação e assegurar o sucesso da

multifacetado completo, puro reflexo da reverberação do seu espírito e dos seus afectos¹⁸⁹, o que fez com que, apologisticamente, Verney (1713-1792) afirmasse que “se vivesse no seu tempo, seria o seu maior amigo”, pois ele “era um ânimo grande, um desinteresse nobre, uma viva paixão pelos aumentos do seu Reino e o ardente desejo de se sacrificar por ele”¹⁹⁰. Deste modo, a narração que o Jesuíta vai construindo, desde a mera informação aos seus superiores até à emoção que vive nos momentos triunfantes e nos mais dolorosos, é uma narrativa de cariz eminentemente *político*, no sentido etimológico do termo¹⁹¹.

O discurso epistolar vieiriano é, pois, apologista, por um lado dos valores postulados pela Companhia que o formou, por outro da Pátria que o enformou,

mensagem transmitida. Daí que Maria Lucília Pires (cfr. art. cit., pág. 24) afirme que as cartas “permitem traçar com bastante minúcia o seu percurso biográfico [...]. São documento precioso e imprescindível para a história da Companhia de Jesus em Portugal no século XVII e, sobretudo, da missão de Brasil. [...] mas também para a história política”. Acerca da ligação das cartas como categoria biográfica, João Adolfo Hansen tem um entendimento ligeiramente diferente. Escreve, pois, que “o ponto de vista não é uma categoria biográfica, mesmo quando se trata de uma carta familiar, mas o de uma enunciação conformada como um instrumento, entre outros, de representação de um tipo autorizado e composto por caracteres e paixões retóricas e subordinado como necessidade à hierarquia, num tempo em que inexistia a concepção liberal de ‘indivíduo’ e de ‘público’ e todas as artes são ordenadas por uma racionalidade não-psicológica que repõe padrões anónimos e coletivizados de representação” (Cfr. “Vieira e o Brasil”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas, ed. cit.*, vol. I, pág. 202).

¹⁸⁹ Não é de todo descabido recuperarmos aqui as palavras de Isabel Almeida, no seu artigo “A propósito de «Sete anos de pastor ...» nos *Sermoens* de Vieira” (in *Via Spiritus* 13 [2006], p. 81), onde nos diz “que o *pathos* de uma existência «em pedaços repartida», da canção IX de Camões, vibra afeiçoado ao encómio do profeta Jeremias e, indirectamente, do próprio Vieira: «Não teve Deus profeta, nem mais zeloso da sua nação, nem mais amante da sua pátria, nem mais cuidadoso e vigilante da sua república, fazendo-se pedaços pela assistir em todos seus trabalhos, já na própria terra, já nos desterrós»”. De facto, como escreve Erasmo, no *Libellus de conscribendis epistolis* (fol. V.r^o): “Quid enim est quod litteris non committimus? In his stomachamur, blandimur, iurgamur, consolamur, nugamur, iocamur, quaerimur, ridemus, lachrimamur, amamus, odimus, convivamus, somniamus, et quid non? Hiis ebrii, sobrii, nostras cogitationes committimus.”

¹⁹⁰ Cfr. *Verdadeiro Método de Estudar*. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Lisboa, Editorial Presença, 1991, vol. II, pág. 122. E não deixa de ser interessante terminar a citação: “e, para não ocultar coisa alguma, vejo a suma ingratidão dos seus nacionais, que corresponderam a tantas finezas com acções indignas, e não só não souberam estimar tão grande homem, mas positivamente o oprimiram e a sua família. Estas circunstâncias todas mo pintam mais estimável”.

¹⁹¹ Cfr. Maria Lucília Pires, “A epistolografia de Vieira”, *loc. cit.*, pág. 26.

configurando-se o seu autor como protagonista engenhoso de uma retórica moralizante que procura resolver, com maior ou menor intensidade, os magnos problemas que avultam na sociedade que o rodeia, numa espécie de *disputatio* teatral, em que os actores são as palavras meticulosamente escolhidas e cujo encadeamento mais não busca que iluminar o caminho daqueles que andam entenebrecidos, pois, como diz Horácio na *Epístola I, II*, “os que correm os mares, mudam de céu, mas não de espírito”¹⁹².

Hernâni Cidade resume esta visão vieiriana de uma forma muito sucinta, mas assaz explícita:

“Vieira falava [comunicava – acrescentamos] para actuar pelos meios que movem as almas e suscitam ou fortalecem os movimentos de opinião – ideias e sentimentos. Ideais sobre política, sobre administração, sobre guerra, sobre moral na vida colectiva ou na vida oficial; sentimentos de confiança nos destinos da Pátria, de amor à família reinante¹⁹³, de fé na assistência especial de Deus, que olha Portugal como segundo povo eleito; tudo quanto poderia trazer um acréscimo de solidez ao trono oscilante, prestígio ao monarca que o restaurara, união à nobreza trabalhada por germes de discórdia, tudo ele precisava de comunicar.”¹⁹⁴

Neste acto de comunicação diferido pelo tempo e pelo espaço, que implica a crença numa fidelidade recíproca, numa obrigação ética, numa orientação de vida e numa aventura existencial¹⁹⁵, mesmo que entre pontos de vista totalmente divergentes, ser-nos-á permitido estabelecer, em Vieira, uma clara dissimetria entre aqueles que eram os seus destinatários ocasionais e os destinatários a que, de alguma forma, poderíamos chamar certos, no sentido em que foram eles que alimentaram um discurso que se prolongou, em determinados casos, ao longo de um considerável número de

¹⁹² Cfr. v. 27 : “Caelum, nom animum mutant, qui trans mare currunt”.

¹⁹³ João Adolfo Hansen, na Introdução às *Cartas do Brasil. 1626-1697* (São Paulo, Hedra, 2003, pág. 14), afirma que, ao dirigir-se às régias pessoas, “o remetente reitera sua posição de jesuíta prudente e discreto, que escreve como típico secretário de príncipe renascentista, representando os afectos de sua posição de subdito no pacto de sujeição”, na linha do que havia sido preceituado por Torquato Tasso.

¹⁹⁴ Cfr. Hernâni Cidade, *Padre António Vieira, ed. cit.*, pág. 224.

¹⁹⁵ Pierre Malandin, no “Préface” (*in Les Lettres ou la Règle du Je, Cahiers Scientifiques de L'Université d'Artois*, 10, Artois Presses Université, pp. 7-10) propõe quatro princípios para a condição da epistolografia: a dupla condição da existência/ausência; a reciprocidade e fidelidade; a obrigação moral ética; e, por fim, a interioridade que a cria.

anos, e nos deu a imagem total do pregador. E Vieira deixa bem patente esta obrigação ao longo dos exórdios de muitas das suas cartas, nomeadamente daquelas que dirige aos seus interlocutores habituais, verdadeiros *amicorum colloquia absentium*. Veja-se a título de mero exemplo, a carta que, em 9 de Setembro de 1662, regressado havia pouco do Brasil e quase a ser preso pela Inquisição, escreve ao Marquês de Gouveia. Diz logo a começar:

“A dita carta continha somente a significação do meu sentimento e o de não poder assistir ao de V. Ex.^a de mais perto, e era tão breve que não chegava a passar da primeira página, para não permitir mais a dor de V. Ex.^a nem necessitar mais o crédito da minha.”¹⁹⁶

E, tal como a Cícero, “a ausência de notícias deixa-o pesaroso”¹⁹⁷. Observemos, pois, o final da carta que, de Haia, em 1648, escreve ao Marquês de Nisa.

Falando da ausência de novas do reino e dos seus, redige:

“A mesma queixa que V. Ex.^a tem de faltarem respostas do Reino padece cá o Sr. Embaixador, que se consola com saber que não é só. E eu também, que não sou tão vão que aspirasse a esperar que as minhas fossem respondidas. A experiência ao menos de ver que me canso debalde, em escrever e representar o que sinto, me tem ensinado a não tomar este escusado trabalho [...]”¹⁹⁸

Essa mesma falta é dada, por vezes, com notas de perfeita metaforização, como lemos no começo daquela carta que, em 19 de Dezembro de 1663, já em Coimbra, envia uma vez mais ao Marquês de Gouveia:

¹⁹⁶ *Cartas*, vol. II, pág. 4.

¹⁹⁷ Cfr. Carlos André, *Mal de Ausência*, ed. cit., pp. 67 a 73. Motivados pelas posições que ocuparam nas suas sociedades, Cícero e Vieira aproximam-se na correspondência que escreveram, pois não raro é lermos num e noutro o sentimento de depressão que sobre eles se abateu no momento em que, atingidos por um negro fado, morreram para a coisa pública, seiva que os alimentava. A ambos se aplica, pois, com propriedade, o que o Arpinate, escrevendo ao Irmão Quinto, afirma ser: *effigiem spirantis mortui*. No já citado artigo de Carlos André “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas” podemos traçar, em boa parte, um nexos de possíveis aproximações entre as emoções e as acções que Cícero viveu e praticou com as do Padre António Vieira.

¹⁹⁸ *Cartas*, vol. I, pág. 227.

“Ex.^{mo} Sr. – Também cá se experimentou a esterilidade dos correios esta semana, assim do Tejo como do Minho”.¹⁹⁹

Tudo isto, porém, é debelado quando recebe a ansiada correspondência. Vejam-se duas cartas que remete a D. Rodrigo de Meneses, em 28 de Abril e 26 de Maio de 1664:

Diz na primeira:

“Mas tornando à carta, foi recebida com o maior gosto, porque foi esperada com mais compridas saudades, e ela me trouxe as festas, que sem ela não há outra via por onde chegassem, e sempre que me trouxerem tão boas novas [...] serão para mim novas Páscoas.”²⁰⁰

Na segunda, reafirmando a alegria que é receber notícias, escreve:

“Senhor. – As cartas de V. S.^a são todas, *quando chegam*, o único alívio, assim como antes de chegarem o único cuidado, do meu coração, o qual tenho sempre dividido em Lisboa e Alentejo (referência ao Marquês de Marialva), esperando as novas que me trazem com a suspensão que causa o tempo, tão ocasionado para os receios da saúde e tão próximo aos sucessos e acidentes da guerra.

[...] esta que recebi [...] não só foram para mim o costumado alívio e consolação, mas para toda esta grande comunidade do Colégio de Coimbra (que na verdade é a corte da Companhia) um alento e uma alegria geral, a maior que eu nunca nele vi.”²⁰¹

Nesta simbiose de funções da carta, destaca-se, como já referimos, o reflectir o estado da alma do escritor que, pelas palavras, fala de si; das suas angústias, das suas incertezas, das suas fragilidades, dos seus acessos de optimismo e pessimismo”.²⁰²

¹⁹⁹ *Cartas*, vol. II, pág. 15.

²⁰⁰ *Cartas, ibidem*, pág. 48

²⁰¹ *Cartas, ibidem*, pág. 55.

²⁰² Cfr. Carlos Ascenso André, “Camões e Vieira, na senda de Ovídio”, (Texto ainda inédito, gentilmente cedido pelo autor). Também Isabel Almeida (“Vieira: questões de afectos”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pág. 118) afirma que as cartas de António Vieira nos dão a “patente de um homem de paixões”, albergando “intrigantes tensões entre o que esconde e quanto mostra”, dentro da *forma mentis* barroca do claro-escuro, “apostada em obter eloquência «nas línguas como nos silêncios» [...] Tudo sugere que, num

Nas cartas, seja qual for a sua tipologia²⁰³, cabem, com efeito, o mistério e o triunfo das intenções que comunicamos, os sentimentos que transmitimos, a multiplicidade da personalidade que as escreve e, conseqüentemente, vários contributos para a definição da biografia dos plúmicos.

Ao longo da sua correspondência, o Padre António Vieira “ia construindo ou perseguindo a sua personalidade e a imagem dela através dos discursos que fazia [...]; [na medida em que] a estampa de uma pessoa e de uma vontade de ser fica gravada na sua obra escrita, fecundando-a literariamente; por sua vez, a obra, oral e escrita, trabalha no sentido de esculpir uma imagem.”²⁰⁴

contexto de interesse pelos afectos, Vieira terá lançado mão das missivas para vincar opções, quer explícita quer tacitamente”.

²⁰³ Longa é a lista daqueles que, ao longo dos tempos, tentaram definir a lista de tipos de carta. Um dos estudos que ganhou mais importância foi o já citado *Opus de conscribendis epistolis*, de Erasmo, que forneceu, desde o Humanismo renascentista, os alicerces para a classificação das espécies epistolares (vejam-se os casos de Juan Luís Vives, no *De Conscribendis epistolis*, de 1536, e de Justo Lipsio, na *Institutio epistolica*, de 1591. Este autor foi, aliás, muito próximo das elites jesuítas), que a visão da Reforma reconsiderou na tentativa de harmonização do cristão com o pagão. Entre ciceronianos e anti-ciceronianos, mais familiares ou mais retóricos, assistimos, pois, a uma tremenda evolução e cristalização do recurso ao género epistolar como forma de comunicação, publicação e difusão de ideias e ideais, tendo inclusive dado origem, entre finais do século XVI e, sobretudo, no século XVII, ao aparecimento dos *secretários*, que vieram, em certa medida, coarctar a evolução do conceito epistolar, uma vez que profissionalizaram o acto da comunicação escrita, em traços não muito distantes daqueles que a época medieval havia riscado. Não cabe, porém, num trabalho desta dimensão traçar aqui a história e evolução dos vários tipos de cartas. No entanto, não podemos deixar de fazer referência aos estudos que sobre a matéria já existem, a saber: Judith Rice Henderson, “Erasmo y el Arte Epistolar”, in *La Elocuencia en el Renacimiento*, Org. de James Murphy. Madrid, Visor Libros, 1999, pp. 391-419; *L'épistolaire au XVIIe siècle*, Cahiers VL Saulnier, n.º 18, 2001; Marc Fumaroli, *L'Âge de L'Éloquence*. Genève, DROZ, 2002; Luc Vaillancourt, *La Lettre Familiale au XVIIe Siècle - Rhétorique humaniste de l' épistolaire*. Paris, Honoré Champion Éditeur, 2003; Pedro Martín Baños, *ed. cit.*; Luigi Matt, *Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento*. Roma, Bonacci Editore, 2005; Isabel Roboredo Seara, *Da epístola à mensagem electrónica, metamorfoses das rotinas verbais*. Lisboa, Universidade Aberta, 2006; Carol Poster e Linda C. Mitchell, *Letter-writing manuals and instruction from antiquity to the present: historical and bibliographic studies*. Columbia, Univ. of South Carolina Press, 2007.

²⁰⁴ Cfr. Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989, pág. 16.

É o próprio jesuíta que corrobora este entendimento, quando, no Sermão em honra de Santo Inácio, pregado no Real Colégio de Santo Antão, em 1669, diz acerca do seu patrono:

“E para que esta diferença e dessemelhança se conheça com toda a evidência, e se veja com os olhos, olhemos para o verdadeiro retrato de Santo Inácio. Ninguém pode retratar a Santo Inácio, como vimos, mas só Santo Inácio se retratou a si mesmo. E qual é o verdadeiro retrato? Qual é a vera efígie de Santo Inácio? A vera efígie de Santo Inácio é aquele livro de seu Instituto, que tem nas mãos. O melhor retrato de cada um é aquilo que escreve. **O corpo retrata-se com o pincel, a alma com a pena.** Quando Ovídio estava desterrado no Ponto, um seu amigo trazia-o retratado na pedra do anel; mas ele mandou-lhe os seus versos, dizendo que aquele era o seu verdadeiro retrato: *Grata tua est pietas, sed carmina maior imago, sunt mea, quae mando*²⁰⁵. Séneca, quando lia as cartas de Lucílio, diz que o via: *Video te mi Lucili, cum maxime audio*²⁰⁶. E melhor autor que estes, Santo Agostinho disse altamente, que enquanto não vemos Deus em sua própria face, o podemos ver como imagem nas Escrituras: *Pro facie Dei pone interim Scripturam Dei*²⁰⁷. A primeira imagem de Deus é o Verbo gerado; a segunda, o Verbo escrito. O Verbo gerado é retrato de Deus *ad intra*; o Verbo escrito é retrato de Deus *ad extra*. E assim como Deus se retratou no livro das suas Escrituras, a si Inácio se retratou no livro das suas. Retratou-se Inácio por um livro em outro livro. O livro das vidas dos santos foi o original de que Santo Inácio é cópia; o livro do Instituto da Companhia é a cópia de que Santo Inácio é o original.”²⁰⁸

²⁰⁵ *Tristia*, 1, 11-12.

²⁰⁶ *Ad Lucilium*, liber VI, Ep. LV, 11.

²⁰⁷ *Sermo XII*, cap. VII.

²⁰⁸ Cfr. *Sermões*, vol. VII, pp. 435-436. O negrito é nosso. Neste mesmo sentido e com os mesmos exemplos, o Padre João Pereira, autor das *Exortações domésticas feitas nos Colégios, e Casas da Companhia de Jesus de Portugal, e Brasil* (Impressas no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus de Coimbra, em 1715), escreve na Exortação XIII (de como se há-de escrever), § CXXI, pp. 199-200, que "pelo contexto de uma escritura, e pelo estilo de uma carta se conhece infalivelmente, quem a compôs, porque a carta escrita é imagem representativa, de quem a fez, é um espelho, que representa de dentro a imagem, que se pôs a ele de fora, se dentro chora a imagem, representa de fora Eráclito derramando lágrimas, se ri de dentro, representa de fora Demócrito explicando risos, e para ver, se é verdadeira a representação, tomai uma carta na mão sem nome, abri-a, lede, vede, o que contém a carta, e se perguntares: De quem é esta imagem? Conhecereis pelo corpo dela o Autor, que moveu a pena."

No parágrafo anterior, vemos plasmados os argumentos que o pregador jesuíta usou no excerto do sermão transcrito, senão vejamos: “Antigamente se conheciam os homens pelas sombras, como imagens suas; agora se conhecem na realidade pelas suas letras, como retratos próprios: o melhor retrato e

Deste modo, não raras são as cartas em que o lógico, audacioso, triunfante e pragmático mitente dá lugar ao enfraquecido, doente, esquecido, desterrado e quase exânime, pelo que, para debelar este penitencial estado, assistimos ao devir da “exacerbação visionária”²⁰⁹ emocionada, intensa e profunda. Daí que possamos concluir com Maria Lucília Pires que “as emoções que assim se exprimem tanto podem ser o seu acrisolado amor pela pátria, como a raiva pela cegueira e incompetência dos seus dirigentes, como a dor pela marginalização de que se sente vítima.”²¹⁰

Como refere Maria de Lurdes Belchior, “Vieira foi um *homo universalis*: calcorreou a Europa, como político; congeminou salvar economicamente Portugal com o retorno dos judeus e seus bens a Portugal; pregou na corte de Cristina da Suécia, em Roma; cartou-se com personalidades de grande relevo e conhecia como poucos a sociedade do seu tempo; foi pregador áulico e missionário no Brasil”²¹¹, pelo que, entre um consciente concretismo da realidade e uma visão quimérica do futuro, constrói um majestoso monumento linguístico e literário mais perene do que o bronze, como hoje aqui tentamos continuar a demonstrar.

Desta feita, a qualidade das *cartas* vieirianas é tal que funciona, ao mesmo tempo, como documento histórico-místico e biográfico²¹². Se, pelo primeiro, podemos

verdadeira efígie de um sujeito é a carta, que escreve; porque assim como um santo no quadro se debuxa com um pincel, o escritor no papel se retrata com a pena. Um amigo de Ovídio, quando estava desterrado no Ponto, pelo não perder de vista, o trazia debuxado na pedra de um anel; mas Ovídio, para se fazer mais presente, lhe mandou um retrato mais ao vivo e mais expresso, e foi a escritura de seus versos: *Grata tua est pietas, sed carmina maior imago, sunt mea, quae mando...* E Séneca, quando lia as cartas de Lucílio, diz que o via: *Video te Lucili, cum maxime audio*. Ovídio retratou-se nos seus versos e Lucílio nas suas cartas...”, concluindo que “as imagens das escrituras representam seus escritores, que sem assinarem os seus nomes eram conhecidos por suas letras”.

²⁰⁹ Cfr. Andrée Crabbé Rocha, *op. cit.*, pág. 170.

²¹⁰ Cfr. Maria Lucília Gonçalves Pires, “A epistolografia de Vieira”, in *Vieira Escritor, ed. cit.*, pág. 27. Sobre esta sua alternância entre o amor da pátria e o despeito desta, diz-nos Isabel Almeida que o Jesuíta se compraz “do «indiscreto amor» da pátria, que lhe consome a paciência mas pelo qual se move, riscando e arriscando [...]” (Cfr. “Vieira: questões de afectos”, *loc. cit.*, pág. 119).

²¹¹ Cfr. Maria de Lurdes Belchior, “Vieira Revisitado”, in *Vieira Escritor, ed. cit.*, pp. 16-17.

²¹² Para uma cabal compreensão da copiosa epistolografia vieiriana veja-se a completíssima introdução de João Adolfo Hansen às *Cartas do Brasil. 1626-1697 (ed. cit., pp. 9-74)*, pois nela o estudioso discorre fundamentada e detalhadamente sobre o processo de escrita, a forma, a linguagem, a

ter uma ideia do que foram a sociedade de Seiscentos e os seus principais problemas; pelo segundo, encontramos a construção de uma personagem multimoda. Nestas composições aliam-se, pois, o eu e a *persona*, no sentido de máscara, isto é, o endógeno e o exógeno, num crescendo de emoções e intenções que emergem do turbilhão infindo que emaranhava a sua vida²¹³. Embora sejam, na sua maioria, cartas de carácter privado, ditadas pela vis política e escritas ao sabor da pena, mas não sem grandes preocupações literárias, semelhantes, quiçá, aos borrões dos seus sermões que várias vezes nelas refere, as cartas de Vieira são um verdadeiro, puro e sincero “espelho da alma”²¹⁴, sobretudo se as considerarmos na sua condição de remédio e supressão da distância²¹⁵, mormente quando, exilado da sua “Mátria”²¹⁶, vive o conflito interior do seu destino.

tipologia, o estilo, o conteúdo, as palavras-chaves, os destinatários, as intenções explícitas e implícitas, os sentimentos, etc.

²¹³ Veja-se a definição que Isabel Almeida (“Vieira: questões de afectos”, *loc. cit.*, pp. 120 e 122) dá das cartas de António Vieira: “a epistolografia vale como um estupendo bastidor de um esforço de sublimação que nos sermões vibra e se cumpre; [...] é território onde o tumulto corresponde a uma maneira de ser íntegro e translúcido. Porque não há direito sem avesso [...]. Um complexo Vieira, na complexa realidade «dos seiscentos», aproximou e cruzou afectos e razão, parte e todo, diverso e uno. Fê-lo nas cartas, género dúctil («ũa mensageira fiel que interpreta o nosso ânimo aos ausentes, em que lhes manifesta o que queremos que eles saibam de nossas coisas, ou das que a eles lhes revelam»; «de todos os actos de entendimento, nenhum é tão expresso retrato da alma [...], por uma natural reverberação do espírito, que faz reflexo no papel de todos os afectos que no ânimo dos homens estão guardados e só ali circunstantes); fê-lo nos Sermões”.

²¹⁴ “*La carta, como el diálogo, debe ser rica en la descripción de caracteres. Se puede decir que cada uno escribe a la carta como retrato de su propia alma. En cualquier otra forma de composición literaria se puede ver el carácter del escritor, pero en ninguno como en el género epistolar*” (Vide IV. 227. In Demetrio, *Sobre el estilo*. Trad. de J. Garcia López. Madrid, Gredos. 1979, p. 97). Claudio Guillén, em “El pacto epistolar: las cartas como ficciones”, in *Revista Occidente*, 197 (1997), pp. 76-97, considera, efectivamente, que as cartas literaturizam a vida e vivificam a literatura, no sentido em que, através de uma certa ilusão de não ficcionalidade, nos mostram a convenção mais genuína e natural que existe entre o eu, que emite, e o tu, que recebe.

²¹⁵ No *Sermão da Dominga Vigésima Segunda depois de Pentecostes* (Sermões, vol. VI, pág. 245), diz o pregador: “E assim como o espelho sendo impedimento da vista por meio da reflexão melhora a mesma vista, assim na ausência, que também é impedimento da vista, por meio da escritura fica a mesma vista melhorada. Sem a escritura é a ausência impedimento, com a escritura é espelho”.

²¹⁶ Cfr. *Sermão de Nossa Senhora da Conceição*, pregado em 1639. *Sermões*, vol. X, pág. 233 e segs.

Deste modo, podemos concluir com Margarida Vieira Mendes que o valor da escrita epistolográfica do pregador Jesuíta reside no facto de nos franquear “toda a sua personalidade multifacetada [...]: o Vieira político e escritor, mas também o missionário apaixonadamente votado à dilatação do Reino, o patriota zeloso do interesse português, o visionário que persevera até ao fim na expectativa da chegada das grandes coisas que o seu profetismo lhe faz crer iminentes; o homem e as suas emoções que nestes textos se exprimem com a veemência do seu temperamento, quer trate do amor à pátria, da indignação perante a inépcia dos seus governantes, da mágoa pela ingratidão de que se sente vítima. As suas múltiplas actividades e deambulações, o seu fervor religioso e político, as suas crenças e esperanças, as suas decepções e revoltas, tudo isto nos é dado nas cartas de Vieira, com a sua prosa elegante que o século XVIII elegeu como modelo literário e que continua a provocar o deleite estético do leitor de hoje.”²¹⁷

Será, enfim, nosso desiderato, no capítulo que se segue, tentar comprovar o que aqui fica exposto, numa articulação tão capaz quanto possível entre aquelas que foram as deambulações vieirianas e os *tópoi* da poética de exílio, de cuja experiência, sabemos-lo, Vieira, como homem completo do Barroco que foi, não pôde arredar-se. Nos reflexos, nos sinais e nos factos dessa vivência permeada de opostos – às vezes simultâneos mesmo – procuraremos delinear por um espírito uma individualidade, pesando pragmaticamente aquelas que foram as sensações que o jesuíta experimentou: as doces, as agrídoces e as azedas, com base nas descrições que delas fez, umas vezes livres e veementes, outras veladas e irónicas.

²¹⁷ Cfr. *História Crítica da Literatura Portuguesa*. (Dir. Carlos Reis). Vol. III. *Maneirismo e Barroco*, por Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Carvalho. Lisboa, Editorial Verbo, 2001, pág. 297. Acerca deste aspecto, Fidelino de Figueiredo (*História Literária de Portugal. Sécs XII-XX*. Coimbra, Nobel, 1944, pp. 265-266) afirma, com suma propriedade, que “a correspondência [de Vieira] só é literária por ser de um mestre da língua, [transformando-se, por isso, na] mais viva da nossa literatura epistolar, pelo seu interesse histórico e geográfico. [...] Tudo o que lhe encheu a mente passou na sua correspondência: a defesa dos índios do Brasil, a organização das missões ultramarinas e a administração dos domínios de Portugal, as suas negociações oficiais na Holanda e na França, a sua defesa privada dos judeus em Roma, o seu processo inquisitorial, o seu sebastianismo, os seus dissentimentos e as suas amarguras”. Aliás, Aubrey F. G. Bell (in *A Literatura Portuguesa (História e Crítica)*. Lisboa, INCM, 1971, pág. 358) escreve que Vieira atingiu a perfeição nas suas numerosas cartas, porque continham “selecta e propria dictio, nusquam uerbis indulgens sed rebus inhaerens”, isto é, eram fruto de uma expressão própria e escolhida, e em nenhuma parte era o Autor indulgente para com as palavras, porque estava de perto ligado aos acontecimentos que o enformavam.

IV

Do Paço aos passos: as *Cartas do Padre António Vieira* e a poética do exílio

“... *nascer português era obrigação de morrer peregrino. [...] Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura. Para nascer, pouca terra, para morrer, toda a terra; para nascer Portugal. Para morrer o mundo.*”

António Vieira, *Sermão de Santo António*, Roma, 1670²¹⁸

No capítulo segundo de *A Oratória Barroca de Vieira*, diz Margarida Vieira Mendes, ao abordar a vida do Crisóstomo português, que “ao pregador cortesão, «com mais Paço», Vieira contrapôs [...] o pregador missionário, «com mais passos»”²¹⁹.

Na verdade, foi esta áspera antítese, verdadeira *coincidentia oppositorum*, no dizer do já citado Damaso Alonso²²⁰, entre o fausto da corte e a agrura dos desertos que atravessou²²¹, a constante que assinalou, em traços de perene bronze, o percurso terreno do jesuíta português.

A vida de António Vieira oscilou, deste modo, entre o fascínio e a ilusão pelo áulico e a crua desilusão e o pesado desafecto a que esse mundo o relegou. Daí que à

²¹⁸ Cfr. António Vieira, *Sermões*, VII, pág. 69.

²¹⁹ Cfr. *A Oratória Barroca de Vieira*, ed. cit., pág. 95.

²²⁰ Cfr. *supra*, nota 102.

²²¹ Expressão semelhante é usada para intitular um conjunto de estudos acerca de António Vieira promovido pelo Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa das Universidades de Lisboa, pelo Centro de Estudos em Ciências das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Universidade Federal de Santa Catarina e pelo Instituto Europeu de Ciências da Cultura P. Manuel Antunes para assinalar o IV centenário da sua morte: *Entre a Selva e Corte* (Lisboa, Esfera do Caos, 2009). Neste volume é-nos dada a conhecer a peregrinação de Vieira entre a Europa e o Brasil, a sua relação afectiva e politicamente dicotómica com estes espaços e a vivência do tempo de acordo com o seu pensamento escatológico.

prolixa verve correspondam tempos de expressivo silêncio²²², voluntário ou imposto, cujos matizes “toma[m] a coloração do desterro voluntário”²²³. Ou seja, ao Paço sucederam-se os passos, num devir de “peregrino vago e errante”²²⁴, pelos ásperos trilhos que a demissão da vida política ditou. Desta deambulação dicotómica teremos espelho nos seus escritos, pois não deixa nunca o orador português de a fazer notar, quer nos *sermões*, quer nas *cartas*, uma vez que, como escreve Paulo Mendes Pinto, “Vieira é o assomo da pura escrita como arma”²²⁵, no sentido em que, embora estilisticamente belas e retoricamente organizadas, as suas palavras insinuam uma necessidade de acção perante as problemáticas referidas²²⁶, centradas sobretudo na noção que o pregador tinha da sua pátria, recanto de vorazes vontades e titubeantes credos²²⁷. Aliás, para os exilados, a escrita é, ao mesmo tempo, ponte com a pátria e meio de proclamação da iniquidade do afastamento²²⁸. Ambas as valências não deixam, porém, de exalar sempre a amarga tristeza de uma alma que nunca se entrega, porque “mais do que a separação

²²² Em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 11 de Julho de 1673, enviada de Roma, há-de escrever o Padre António Vieira que os silêncios se entendem tanto quanto as palavras. (*Cartas*, vol. II, pág. 609).

²²³ Cfr. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, ed. cit., pág. 96.

²²⁴ Cfr. Luís de Camões, *Canção X*, v. 181. Com efeito, sofreu também Camões duros desterramentos, deixando *a vida pelo mundo em pedaços repartida*, como vemos nestes versos da mesma composição: “Destarte a vida noutra fui trocando; / eu não, mas o destino fero, irado, / que eu ainda assi por outra não trocara. / Fez-me deixar o pátrio ninho amado, / passando o longo mar, que ameaçando / tantas vezes me esteve a vida cara”. Sobre o peregrinar de Camões, vide, entre outros, Aníbal Pinto Castro, *Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido*, ed. cit e Carlos Ascenso André, “Camões na esteira de Ovídio: a construção poética do degredo”, in *O Poeta no miradouro do Mundo*. Coimbra, CIEC, 2008, pp. 123-136.

²²⁵ Cfr. *Entre a Selva e a Corte. Novos olhares sobre Vieira*, ed. cit., pág. 318.

²²⁶ Mesmo num âmbito diferente da parenética, não deixará o jesuíta de respeitar os três preceitos retóricos de organização do texto: *delectare, docere et mouere*; sendo que as duas primeiras serviam quase sempre para o alcance da terceira. Se nos *Sermões* procurava convencer o auditório da necessidade de alterarem o rumo da sua caminhada, nas *Cartas* a intenção visava provocar, sobretudo, a comiseração pelo seu agravo.

²²⁷ O Padre António Vieira, com base na tradição renascentista do orador sacro, “prega[va] com a «vida», com as «obras», com o «exemplo», com as «acções», com a «mão», com os «pés e os passos», e [...] com a «língua» e as «palavras». Cfr. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, ed. cit., pág. 96.

²²⁸ Como os *Tristia* de Ovídio (1, 1, 1-34), são as *cartas* de Vieira, e alguns dos seus *sermões*, pequenos livrinhos que sem ele vão onde ele desejava estar, com o intuito de reacender nos seus contemporâneos, sobretudo nos que têm poder de decisão, a memória da sua presença e a comiseração pela sua ausência.

física, há sobretudo o exílio interior, consequência de rupturas com o meio que se afigura hostil ou insuportável, mas também efeito do ostracismo que deixa mais do que a longínqua lembrança do esquecimento para apenas encontrar a interposição de sonhos que se alimentam²²⁹.

Nascido em Lisboa a 6 de Fevereiro de 1608, filho de pais humildes, serviços de gente fidalga, viria a falecer em 1697, na Baía, com 89 anos, depois de uma grande actividade como pregador, missionário, diplomata e político²³⁰. Durante este longo período de vida, por diversas vezes esteve ausente da sua terra natal. Uma vez de forma voluntária e ao serviço do Reino, outras, porém, nem tanto²³¹. Foram estas experiências que ditariam, na obra do pregador jesuíta, com pesado jugo, as palavras *saudade, desterro, desgraça, desconfiança, dor, tristeza, mágoa, memória, esquecimento e morte*, chegando mesmo a escrever, com dilacerante consciência, que “nascer Português era obrigação de morrer peregrino”²³².

²²⁹ Cfr. Aires A. Nascimento, “Ovídio. Exílio, soledade e criação poética”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*, ed. cit, pág. 12.

²³⁰ Sobre a biografia de António Vieira, vide *supra* nota 119 do capítulo II.

²³¹ Numa carta a D. Rodrigo de Meneses, em 1 de Agosto de 1671, António Vieira refere muitos dos sítios por onde andou em serviço de Portugal, pelo que muito sofreu. (Cfr. *Cartas*, vol. II, pp. 353-355).

²³² Cfr. Sermão de S. António, pregado em Roma em 1670, na Igreja de Santo António dos Portugueses, por ocasião da embaixada de obediência ao Papa (*Sermões*, vol. VII, pág. 68). Neste sermão, Vieira aparece, *grosso modo*, homonimicamente metamorfoseado na personagem do Santo franciscano, na medida em que, com simples, argutas, originais e riquíssimas induções de carácter teológico, vai justificando a sua saída da Pátria, não como uma necessidade ou, pior, como uma imposição, antes como se de um desígnio divino se tratasse, “para chegar a ser homem”, rematando, com subida pertinência, que “para nascer, pouca terra; para morrer, toda a terra: para nascer, Portugal: para morrer, o mundo”. Isabel Almeida (cfr. “A medida dos passos: a propósito dos Açores na rota de Vieira”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 67-76) afirma que o missionário inaciano viveu sob a chancela da crença e da convicção cristãs, “segundo [as quais] a vida é *peregrinatio* e o homem é *viator*”, muito incitadas pela máxima da Companhia *ad maiorem Dei gloriam*, que exortava a “ir viver ou morrer em qualquer parte do Mundo”, onde “não se errará [muito] julgando[-a] tributária de Cícero semelhante retoma – cristã ou cristianizada – do modelo do *civis mundi*. Nem a *Ratio Studiorum* rasurou os clássicos, nem a cultura barroca os postergou.” Não deixa esta perspectiva de ser também subsidiária de Séneca, para quem “*patriam meam esse mundum*” (*Dialogues. De la vie heureuse. De beata vita*. Texte établi par Francois Préchac [...] et traduit par Henri Noblot. Paris, Les Belles Lettres, 1929, pág. 25).

Com efeito, no prólogo da *editio princeps* dos *Sermões* (iniciada em 1679), diz-nos Vieira que “vária, e perpétua foi a peregrinação de [sua] vida”²³³, muitas vezes obrigado a um “silêncio” a que o devir dos anos o foi votando, sobremaneira porque “não [tinha] lugar certo, nem tempo: já aplicado a outras ocupações em serviço de Deus, e da Pátria, já impedido de minhas frequentes enfermidades [...]”²³⁴.

Inconstância é, efectivamente, a semântica que define a vida do Padre António Vieira. Se, entre 1641 e 1650, após a conclusão, *summa cum laude*, da sua formação jesuítica no Brasil, assistimos ao seu crescer enquanto valido político e conselheiro sagrado de D. João IV²³⁵; logo, porém, com a sua partida para o Brasil, em 1652, começamos a entrever, no emaranhado da *res publica*, o seu afastamento do Paço e o início dos longos passos da travessia do seu *deserto* – palavra por si tantas vezes repetida – (sempre) com Deus²³⁶, que o levariam a sucumbir, “valetudinário, cego e

²³³ António Vieira, *Sermões*. Edição crítica (Dir. Científica de Arnaldo Espírito Santo). Lisboa, CEFi-INCM, 2008, tomo I, pág. 3.

²³⁴ *Idem, ibidem*, pág. 7. O devir temporal acaba por ser, para quem não sente chegar a hora do regresso, um verdadeiro sufoco, fazendo sobrevir uma inexorável angústia. Sobre a concepção do tempo do eloquente orador, sobretudo filosófico-escatologicamente, vide, entre outros, Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós. Caminhos Filosóficos do Padre Antônio Vieira*. São Paulo, Idéias & Artes, 2008 e Berta Pimentel Miúdo, “Encruzilhada de tempo e eternidade no discurso vieirino”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, ed. cit., pp. 61-66.

²³⁵ A ligação de António Vieira com D. João IV remonta à audiência que, em 30 de Abril de 1641, o rei lhe concede. Daí em diante, como escreve o seu biógrafo Lúcio de Azevedo, “nasc[eu] a afeição de D. João IV pelo jesuíta; tão firme que jamais intrigas de émulos conseguiram arruiná-la, tão preciosa que, quando a rompeu a morte, o objecto dela não se contentava de nada menos que ressuscitar o amigo desaparecido.” (*História de António Vieira*, ed. cit., vol. I, pág. 57). Todos sabemos, porém, onde desembocou esta desmedida amizade, que fez sobrepor, em boa medida, o político e diplomata ao religioso e missionário. A vivência mundana ensombrava, assim, a simplicidade do hábito da milícia inaciana.

²³⁶ Em carta para o Conde da Castanheira, a 4 de Julho de 1690, diz o pregador, no seu deserto, que “servir aos futuros, pagar aos passados e não dever nada aos presentes é a maior felicidade de quem fugiu dos homens, para só procurar de Deus o que eles lhe não podem dar ou tirar” (*Cartas*, vol. III, pág. 607). A Diogo Marchão Temudo repetirá as mesmas palavras (*Cartas*, vol. III, pág. 617). De facto, Vieira vive na terra com saudades de Deus, pois só Ele podia conciliar as distopias do mundo. Daí todos os jogos tropológicos que o pregador usa para dar credibilidade à sua imaginação fantástica na concepção visionária de um novo mundo baseado nos exemplos da Bíblia. Como escreve João Mendes, o padre jesuíta vive uma espécie de complexo de Apocalipse, onde tudo são reflexos transitórios de um cosmos

quase surdo²³⁷ e com “a mão duas vezes quebrada”²³⁸, no Colégio da Companhia, na Baía, em 1697, no momento em que, como escreve Lúcio de Azevedo, “uma grande estrela, ou facho luminoso, se acendeu no céu.”²³⁹

Será, pois, entre o apogeu, com D. João IV, e a queda *política*, com as lutas entre o infante D. Pedro e D. Afonso VI, que iremos ler as *cartas* do pregador jesuíta, respigadas sempre que possível nas temáticas que desenvolveu nos *sermões*²⁴⁰, a fim de colher em ambas as formas com que privilegiava a sua comunicação – directa e indirecta – as perturbações que viveu quem se entregou plenamente ao serviço da Pátria e acabou, desterrado e desiludido, sozinho entre as gentes²⁴¹, “em um mundo tão irracional, tão mentiroso e tão injusto”²⁴². Nunca perdeu, porém, a audácia que o distinguira como alguém que permanentemente aspirou às coisas do alto, fossem elas espirituais ou veniais²⁴³, ainda que as mágoas que estas lhe geraram fossem grandes,

dinâmico, repleto de peripécias divinas. (Cfr. João Mendes, *Literatura Portuguesa II*. Lisboa, Verbo, 1978).

²³⁷ Cfr. J. Lúcio de Azevedo, in *Introdução às Cartas*, pág. IX.

²³⁸ Cfr. Carta à Rainha D. Maria Sofia, de 16 de Junho de 1695. (*Cartas*, *ed. cit.*, vol. III, pág. 684).

²³⁹ Cfr. *História de António Vieira*, *ed. cit.*, tomo II, pág. 302.

²⁴⁰ De notar que esta associação se deve ao facto de, na época, a actividade concionatória permitir a introdução de aspectos profanos no desenvolver dos textos, o que, com o Padre António Vieira, será uma clara evidência, uma vez que os sermões serviam a sua ousadia e visão política, na medida em que, não raras vezes, do púlpito, assistimos à concreta manifestação do seu ponto de vista político, económico e social, onde “ele se transformava em látigo impiedoso contra os pecados de uma sociedade que, embora temerosa dos ardores do inferno, nem por isso se mostrava menos atraída pelos bens e prazeres do mundo” (Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *O essencial sobre o Padre António Vieira*, *ed. cit.*, pág. 21). Sobre esta relação entre profano e sagrado na pregação veja-se João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração. 1640-1680. A Revolta e a Mentalidade*, *ed. cit.*

²⁴¹ Contudo, o que nos legou foi de tal ordem que “«Imperador da Língua portuguesa» lhe chamou Fernando Pessoa”, porque “a sua genialidade não se circunscreve à faceta do escritor. Orador dos maiores de todos os tempos, político sagaz e destemido, diplomata empenhado e batalhador, missionário apaixonado nos confins do sertão brasileiro, Vieira foi um dos mais genuínos e intrépidos defensores da Pátria, por amor da qual tanto padeceu e tantas vezes arriscou a vida.” Cfr. Aníbal Pinto Castro, *Prefácio a António Vieira, uma síntese do Barroco luso-brasileiro*. Lisboa, CTT, 1997.

²⁴² Cfr. Carta ao Conde de Castelo Melhor, em 5 de Julho de 1691. *Cartas*, vol. III, pág. 646.

²⁴³ É curioso ver como, a escassos dias de entregar a alma a Deus, António Vieira ainda *escrevia de mão alheia* cartas aos seus correspondentes usuais, mostrando-se politicamente actualizado e tentando ainda exercer algum magistério de influência no xadrez político. Vejam-se, como simples exemplos, as

mormente porque teve sempre “o coração em tudo o que [tivesse] o nome de Portugal ou lhe pertence[sse]”²⁴⁴.

O Padre António Vieira foi, desde os seus tenros seis anos (1614), um verdadeiro *itinerante*²⁴⁵ e, por isso, deu lugar a “uma existência aventureira”, que acabará por ser por si mesmo apelidada, em termos neo-estóicos²⁴⁶, de *comédia*²⁴⁷, em

cartas que, em 6 e 10 de Julho chegam a Portugal para o Duque do Cadaval, D. Nuno Alvares Pereira, e seu secretário, o clérigo Sebastião de Matos e Sousa e, sem menor importância, a que, em 1 de Julho de 1692, escreve ao mesmo Duque, acerca da ruína do Estado, à qual ainda tenta acudir, pois “como nos incêndios, e nos outros apertos e necessidades gerais, nenhum estado é isento” (Cfr. *Cartas*, vol. III., pág. 655). Todavia, em 28 de Janeiro de 1694, lamentava-se a João Ribeiro Costa que “em outro lugar e tempo teve valia a [sua] intercessão, para alcançar dos poderosos do mundo o que na Bahia não posso, tão fora do comércio e conhecimento do mesmo mundo”. (Cfr. *Cartas*, vol. III, pág. 675).

²⁴⁴ Vide carta ao Marquês de Nisa, datada de 1 de Julho de 1691. (*Cartas*, vol. III, pág. 634). Várias, aliás, serão as referências ao sofrimento por amor da Pátria. Vê-las-emos mais recorrentemente no seu desterro em Roma e, de forma mais pungente, no final da sua vida, de novo no Brasil.

²⁴⁵ Sobre este conceito da itinerância vieiriana vide, entre outros, Isabel Almeida, “A medida dos passos: a propósito dos Açores na rota de Vieira”, *loc. cit.*, pp. 70-73.

²⁴⁶ A este respeito, leia-se o que Isabel Almeida (“Vieira: questões de afectos”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp. 115-116) diz sobre auto-observação das *Cartas* vieirianas: “Impressiona, nas cartas, a introspecção, pelo impacto de distanciamento que surge; à razão cabe enunciar as sem-razões, e da malha de *confessiones* y *confusiones* faz o sujeito a sua força, na lucidez implacável com que sai de si e verbaliza atritos, assimetrias e fraquezas. [...] Aqui, ouve-se o missionário e seu desengano, remetendo a desordem para o pretérito, o que é o mesmo que convertê-lo em remorso. Todavia, ao ritmo do avanço da idade e das provações do autor, o tema das paixões inflama a epistolografia, como ferida insanável, e expande-se num contraponto cerrado entre a acusação e a defesa de afectos, que, erigidos em valores, mais do que inquebrantáveis, alcançam lídimo papel na psicomacia em curso.

Se os textos lavrados nos anos horríveis do «desterro» inquisitorial transbordam de desgosto, de escândalo, a injustiça que neles grita («até pelos mortos me caluniam os vivos») pesa como factor de desculpabilização de negativos impulsos.”

²⁴⁷ É na carta, truncada, ‘A um padre’, em Fevereiro de 1658 (*Cartas*, vol. I, pp. 454-455), que António Vieira, outra vez em terras de Vera Cruz, tendo perdido já o seu lugar de destaque junto de D. João IV, profere, com amarga ironia, esta sentenciosa frase, resumo dos actos e das cenas do teatro do seu mundo: “Não há maior comédia do que a minha vida; e quando quero ou chorar ou rir, admirar-me ou dar graças a Deus ou zombar do mundo, não tenho mais que olhar para mim”. Para o Jesuíta o próprio mundo era um teatro, como nos diz no volume I, capítulo X, da *História do Futuro*, 223-226: “É este mundo um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas ideias de sua Providência.”

Sobre a temática do teatro do mundo em Vieira, vejam-se Pedro Calafate “O grande teatro do mundo segundo António Vieira” e Adma Muhana “O teatro do futuro”, in *Actas do Congresso*

cujo palco, com variadíssimos cenários e actos, os actores principais foram a sua inata propensão para o *jogo* político e a sua arraigada fé, ambos primícias inabaláveis e, por isso, amplamente significativas da instabilidade de uma vida, que o foi, cheia de surpresas e intrigas.

Ora, nesta linha de análise, o princípio desta agridoce itinerância inicia-se com a sua chegada a Portugal, em 28 de Abril de 1641, para, em nome do Vice-Rei do Brasil, D. Jorge de Mascarenhas (c. 1570-?), ir apresentar ao rei a adesão das terras de Vera Cruz à causa da Casa de Bragança. No entanto, dois acontecimentos marcaram e, implicitamente, marcariam para sempre o modo como se iria desenvolver a sua carreira na corte: a tempestade de que fora vítima a embarcação²⁴⁸ e a recepção que os aguardava em Peniche. Num tempo de partidas e viagens, foi a nau do estado, para o político missionário, veículo assaz instável, alterando-lhe não raras vezes as suas trajectórias e aumentando-lhe as ausências, o que conferiu ao exímio orador barroco campo vasto e fértil para o canto da saudade e do amor pátrios.

Não faltaram, pois, daí em diante, na vida do pregador jesuíta, procelosas tempestades²⁴⁹, reais ou hiperbolicamente metaforizadas, e desconfiadas e ásperas recepções. Do sermão dos *Bons Anos*, pregado na Capela Real, em 1 de Janeiro de 1642, onde se apresentou à corte, à carta circular enviada à nobreza de Portugal, penosamente escrita *de mão alheia*, a 31 de Julho de 1694, em que dela se despede, viveu Vieira intrinsecamente ligado à Pátria, pesem embora todas as lágrimas e inúmeras mágoas que esse amor lhe tributara.

Internacional Padre António Vieira: Ver, Ouvir e Falar: o grande teatro do mundo (no prelo); Arnaldo Espírito Santo, “Os Sermões do Padre António Vieira: evangelização ou teatro?”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, ed. cit., pp. 23-36.

²⁴⁸ Múltiplas são as referências que, sobretudo nas *Cartas*, vamos encontrar à experiência das tempestades e aos infortúnios das viagens, descritos com o claro intuito de, bem ao jeito ovidiano, fazer realçar nos interlocutores os dissabores que atravessou para servir a sua Pátria, “por que [...] tantas vezes arris[cou] a vida” (*Cartas*, vol. II, pág. 14. Carta a D. Rodrigo de Meneses, estando preso “não s[abia] porque culpas”. Em relação às recepções, basta aliar à de Peniche aquela que sucedeu aquando do golpe de estado que colocou no ceptro de Portugal a D. Afonso VI, acontecimento que funcionou como verdadeira *peripécia trágica* na vida do sábio orador jesuíta, lançando-o para os seus vários desterramentos, embora escreva, em várias passagens, que não os sentiu como tal, seguro que estava dos seus ideais e também das suas ideias.

²⁴⁹ Para uma ideia das viagens e tempestades que Vieira enfrentou, vide Aníbal Pinto de Castro, “Vieira, caminheiro dos mares”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira*, ed. cit., pp. 13-22.

Com efeito, conhecedor de que o seu verbo era “a melhor arma de propaganda política entre quantas proclamava e defendiam os direitos do Duque de Bragança”²⁵⁰, D. João IV não vai hesitar no envio do padre jesuíta em várias missões diplomáticas, a fim de concertar alianças e solidificar posições²⁵¹, no claro intuito de conferir, interna e externamente, estabilidade política, militar e económica a um reino recém-restaurado²⁵².

²⁵⁰ Vide Aníbal Pinto Castro, *O essencial sobre o Padre António Vieira*, ed. cit., pág. 24.

²⁵¹ Em Fevereiro de 1646 parte para Paris, a fim de tentar travar a entrada dos Holandeses em Pernambuco. O mesmo motivo o envia à Holanda; em Agosto de 1647, depois de uma atribulada viagem, regressa a França para tentar o casamento de D. Teodósio com Mademoiselle de Montpensier; daí partirá para Haia, onde tentará uma vez mais estabelecer a paz com os holandeses no Brasil e criar uma série de companhias de comércio para as colónias, com a malquista intervenção dos cabedais dos judeus mercadores, facto que lhe causaria alguns amargos de boca, os quais, porém, não calaria como se comprova no *Sermão da 1.ª Sexta-Feira da Quaresma* [1649] e no *Sermão da Domingo Vigésima Segunda depois de Pentecostes* [1649]. Como diz Lúcio de Azevedo (*Cartas*, vol. I, p. 95) acerca desta segunda jornada diplomática e da actuação do pregador: “nesse tempo, uma só preocupação o domin[ou]: servir a Pátria e o Rei; talvez o Rei primeiro que a Pátria.

Separado do ambiente religioso, trajando à secular, em convivência com homens de Estado e diplomatas, com eles intriga, discute, negoceia. Nas cartas deste período nada revela o sacerdote; tudo, o apaixonado político”. Não serão, pois, de estranhar os motivos que sustentarão, em boa parte, o processo inquisitorial. Em 8 de Janeiro de 1650 parte para Itália, procurando uma vez mais o casamento de D. Teodósio, desta feita com a Infanta D. Maria Teresa (1638-1683), filha de Filipe IV (1605-1665), subterfúgio claro para orquestrar a união ibérica, colocando, porém, o epicentro do reino em Lisboa. Estas duas empresas diplomáticas não obtiveram, com efeito, o êxito desejado e Vieira, desacreditado, desamparado e desgostoso, regressa ao Brasil, disposto a dedicar-se exclusivamente à missão. Desta partida, pungentemente vivida, temos notícia nas cartas para o Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves (14 de Novembro de 1652), bem como para os Padres Francisco Avelar (1653, provavelmente em Janeiro), André Fernandes (25 de Dezembro de 1652) e Francisco de Moraes (6 de Maio de 1653), e ainda para D. Teodósio (25 de Dezembro de 1652). Nelas admite que a partida se trata, na verdade, de uma “fugida”, muito contra a sua vontade, mas “como em semelhantes ocasiões, costuma ensinar a dor e a desesperação”, crente, embora, de que D. João IV a impediria, o que não aconteceu, desenganando-o. Começara o seu calvário, que, dez anos depois, regressado a Lisboa e sentindo a acesa discórdia entre D. Afonso VI e o Infante D. Pedro, se irá tornar mais escarpado, relegando-o efectivamente para um papel secundário, onde o desterro aparece como lenitivo menos doloroso. Como refere Ana Paula Banza, na introdução da *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício* (ed. cit., pp. XI-XII), “à data da supracitada carta (a um padre, em Fevereiro de 1658) abatera-o a caprichosa «roda», primeiro com a ingratidão de D. João IV que, aparentemente contra sua vontade, o mandara de volta ao Brasil, depois, com a morte do rei, a humilhação da despromoção, de que então se queixava. Em breve, no entanto, a situação se alteraria de novo dando continuidade à sucessão de altos e baixos que sempre fora, e continuaria a ser até ao fim, a sua vida”.

Nestes mandatos, vai o Padre António Vieira colocar todo o seu empenho, embora consciente de que Portugal estava numa posição complicada no tabuleiro do xadrez político-económico europeu, mormente “porque” – como diz ao Marquês de Nisa, em carta de 11 de Março de 1646 – “a gente daquele país [...] poucas vezes julga as coisas com os olhos livres de paixão”. “Esta é a razão” – continua – “por que se obra menos do que convém, e do que se pudera, e não têm tanta culpa as causas primeiras [as experiências recentes pelas quais passou o reino] como o mundo lhes imputa”. Neste contexto, “só Deus pode obrar, e quando o faz é milagrosa e não naturalmente”, pelo que, conclui com amargo desânimo, “enquanto formos portugueses, não sei se faremos coisa digna de tão honrado nome.”²⁵³

Aliás, dois anos volvidos, em Maio de 1648, assegurará, de forma algo enigmática, ao mesmo interlocutor que, “quando a impossibilidade nos aparta de uns negócios, a negligência e remissão nos tem totalmente ociosos e descuidados noutros, que, se nós quiséramos, nos eram impossíveis. Já me contentara com que na nossa terra não ajudaram, contanto não encontrassem o que nos pode estar bem, mas só nisto se não descuidam os que tinham obrigação e ofício de só cuidarem no contrário”²⁵⁴, pelo que, escrever-lhe-á em Julho do mesmo ano, que “achando-me com valor e constância para *padecer* pelo Rei e pela Pátria qualquer trabalho, quando vejo os que a Pátria e o Rei padecem, só porque querem os que tinham maior obrigação de se doer de uma e de outro, acaba-se-me a paciência, o zelo se me converte em loucura”²⁵⁵, e chega a paixão a fazer tais efeitos que não pode durar muito a vida”, ainda que “bem conhe[ça] que é prudência não se matarem os homens pelo que não podem remediar; não tenho tanta capacidade, e estou muito perto dos golpes, e são muito repetidos para os não sentir.”²⁵⁶

Destas palavras podemos inferir, pois, a concepção que Vieira tinha de Portugal e das suas gentes, bem como o pensamento profético-escatológico que

²⁵² Sobre a importância que estes dois desideratos tiveram no reinado de D. João IV e a acção do seu conselheiro jesuíta, vide, entre outros, os capítulos 7 e 8 da biografia do rei organizada por Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha (Lisboa, Círculo de Leitores, 2006).

²⁵³ Cfr. *Cartas*, vol. I, pp. 81-82.

²⁵⁴ Cfr. Carta escrita de Haia, em 19 de Maio de 1648. (*Cartas*, vol. I, pág. 191).

²⁵⁵ Em carta de 9 de Abril de 1672, escreverá de Roma a D. Rodrigo de Meneses, confirmando-lhe que “o que eu chamo amor, [...] merece nome de loucura (*Idem*, vol. II, pág. 423).

²⁵⁶ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 224.

norteava a paixão que colocava nas suas “trabalhosas jornadas”²⁵⁷, às quais não se coíbia, contudo, de chamar “frio[s] desterro[s]”²⁵⁸, onde as enfermidades são muitas e diversificadas, e as saudades cada vez maiores, para não referir o desprezo que começava a sentir, como depreendemos das cartas que, a 13 de Julho e a 24 de Agosto de 1648, escreve uma vez mais ao Marquês de Nisa.

Diz na primeira que “não [é] tão vão que aspirasse a esperar que as minhas (perguntas acerca da situação do Brasil) fossem respondidas. A experiência ao menos de ver que me canso de balde, em escrever e representar o que sinto, me tem ensinado a não tomar este escusado trabalho”, sobretudo à medida que vai percebendo que tem, em Lisboa, “junto a S. M. amigos que, com pretexto de seu serviço, querem que [...] esteja longe, como se não fora mais a minha província, onde só me desejo.”²⁵⁹ Sabedor, pois, desta cominação, vai alertando os que estão próximos do Rei para estar atento aos conselhos que recebe. É por isso que, em 23 de Maio de 1650, já em Roma, envia uma carta ao príncipe D. Teodósio, asseverando-lhe que “como há poucos Antónios Vieiras, há também poucos que amem só por amar, e S. M. não deve esperar finezas, senão contentar-se muito de que se queiram vender aqueles que lhe for necessário comprar.”; concluindo o aviso com um silogismo poderoso: “A pólvora, as balas, os canhões, são comprados, e bem se vê o ímpeto com que servem, e o estrago que fazem no inimigo; e mais natural é em muitos homens o interesse que nestes instrumentos a mesma natureza.”²⁶⁰

Ora, de acordo com o sucinto panorama que vimos traçando da itinerância vieiriana, percebemos que, defraudados os intentos políticos da corte – muitos deles seus de concepção –, fenecidos os seus amigos e protectores²⁶¹, e lançada a suspeição

²⁵⁷ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 96.

²⁵⁸ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 91.

²⁵⁹ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pp. 227 e 235.

²⁶⁰ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 257. António Vieira parece intuir, desde este momento, que lhe estão a preparar o caminho para o degredo da corte. Se, enquanto foi valido de D. João IV, a Inquisição não lhe pôde apertar o cerco, com a subida ao trono de D. Afonso VI a reviravolta vai ser completa e Vieira preso, encarcerado, desterrado, julgado e aulicamente aniquilado.

²⁶¹ D. Teodósio morre em 1653 e D. João IV em 1656. Das lutas que se seguiram entre o infante D. Pedro e D. Afonso VI, sai vencedor este último, o que, como sabemos, trará a Vieira pesadas perseguições e amargas agruras, no Brasil e em Portugal, uma vez que, em 1662, é repatriado e desterrado, primeiro para o Porto, depois para Coimbra, acabando por ser transferido para o noviciado de Lisboa. Nesta altura, também dois dos seus correspondentes mais assíduos, o Marquês de Gouveia, D.

João da Silva, e o Duque do Cadaval, sentirão na pele o desterro. O primeiro “Quinta feira se partiu desta Cidade de Lisboa [...] em direitura a Coimbra para daí se passar às suas terras [Gouveia] desgostoso do ruim acolhimento que achava em El-Rei e seus validos por se lhe haverem quebrado as isenções, e regalias de seu ofício de Mordomo Mor de El-Rei que serviram seus passados” (Vide ainda Carta de António Vieira ao referido correspondente, em 20 de Janeiro de 1663. *Cartas*, Vol. II, pp. 8-10); ao segundo, mandou-lhe dizer por Gaspar Severim de Faria, numa Sexta-feira, 4 de Agosto de 1662: “Sabereis a forma que se guardou com o Duque de Cadaval a outra vez que foi desterrado [para a Vila de Almeida] e nessa mesma lhe fareis aviso da minha parte que convêm a meu serviço por justas razões que tendo considerado e lhe devem ser presentes que ele se abstenha logo de vir ao Paço e que dentro de cinco dias se parta para Tentúgal de donde não sairá sem outra ordem minha o que tudo cumprirá inviolavelmente por assim lhe ser necessário.” (In António de Sousa Macedo, *Dom Afonso VI segundo um manuscrito da Biblioteca da Ajuda...*, Porto, Civilização, 1940).

Deste modo, a morte do monarca não só o tornou órfão de corte, como também fez estremecer as suas mais acérrimas profecias. Para obstar ao primeiro, na carta à Rainha viúva, em 1 de Setembro de 1658, o jesuíta, num misto de pêsames e de lembrança dos actos que prestou à Coroa (fazendo lembrar a adulação que Ovídio, nos *Tristia* e nas *Epistulae ex Ponto*, faz a Augusto – e ao leitor –, na tentativa de ser perdoado e regressar ao seu convívio), afirma que como “de tão longe representei a V. M., conheci que ainda não estava totalmente morto na memória de V. M. quem tantas vezes arriscou a vida às tempestades, às balas, às pestes e às traições dos inimigos de Portugal, para que ele e todas as partes da sua monarquia se estabelecessem na coroa de V. M. Com a falta de El-Rei e do Príncipe, que estão no Céu, tudo me faltou, e a benevolência que o seu respeito me conciliava com os ministros se sepultou toda com ele, e em seu lugar ressuscitaram os ódios e a inveja daquele favor que então se dissimulava”. De forma muito semelhante age em relação ao segundo, e com base nas trovas do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes Bandarra, escreve uma carta ao Bispo do Japão, Padre André Fernandes, em 29 de Abril de 1659, também conhecida por “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” (*Cartas*, Vol. I, pp. 468-525. No apêndice II do vol. III (pp. 757-813) encontramos uma parte para o padre Jácome Iquazafigo, provincial de Andaluzia, onde Vieira retoma estes argumentos do Bandarra.), onde, em forma de silogismo, resolve tão funesto acontecimento. Escreve, pois, que “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D. João o quarto há-de ressuscitar.” (pág. 469). Estes factos, aliados ao temor da incursão turca pela Europa, davam a Vieira a força necessária para que, face a essa iminente catástrofe, se erguesse a nova ordem do mundo, cabendo a Portugal “o definitivo triunfo e total destruição do Império Otomano” (Carta a Diogo Marchão Temudo, de Roma, a 12 de Junho de 1677. Vide ainda a carta ao Marquês de Gouveia, escrita em 19 de Dezembro de 1663, já em Coimbra. *Cartas*, vol. II, pp. 15-17). Sobre o nacionalismo de pendor messiânico e a visão universalista de Vieira, vide Leonel Ribeiro dos Santos, “Nacionalismo messiânico e milenarismo universalista: Vieira e Crise da Consciência História do Barroco, in *Estudos para Maria Idalina Rodrigues, Maria Lucília Pires e Maria Vitalina Leal de Matos*. Org. Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta e Teresa Amado. Lisboa, Departamento de Literaturas Românicas da FLUL, 2007, pp. 579-600).

sobre as ideologias e os modos de acção do pregador²⁶², estava a esgotar-se a areia na sua ampulheta áulica²⁶³.

Neste momento e com esta consciência, ainda que se sinta mutilado na sua auto-estima²⁶⁴, o político dá lugar ao missionário profético²⁶⁵. É aqui, com efeito, que as

²⁶² Neste aspecto, referimo-nos, em particular, à defesa dos judeus, numa perspectiva de tolerância traçada com um duplo objectivo: aumentar a fé cristã e saciar economicamente o reino (Vide a metáfora que a este respeito estabelece na carta a D. Rodrigo de Meneses, em 24 de Outubro de 1671 [*Cartas*, vol. II, pp. 365-371] e, sobremaneira, a *Proposta feita a El-Rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os Judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa* e a introdução de Hernâni Cidade à *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. [ed. cit., pp. I-XL]). Se conseguiu do Rei a permissão para a constituição da companhia de comércio com capitais semitas, comprou do Santo Ofício a sua sentença. Se, neste âmbito, colocarmos ainda o seu propósito de entregar o Brasil aos Holandeses para obter a paz, temos a sua condenação pelo povo como traidor de uma nação. Será o defraudar desta ideia que lhe permitirá dizer, não sem arguta ironia, em 10 de Novembro de 1671, a Duarte Ribeiro de Macedo (*Cartas*, vol. II, pp. 375-376), que “se o príncipe, que Deus guarde, tomara o conselho de algum vassalo que muito o ama [o próprio Vieira], estivera o Reino em estado, opulência e poder que o temeram os inimigos, e o respeitaram os amigos; mas cuidamos que Portugal depois da paz se colocou no céu empíreo, e que os meteoros que perturbam o mundo já não o podem inquietar.”

²⁶³ Ana Paula Banza (*in Representação perante o Tribunal do Santo Ofício, ed. cit.*) infere, em conjunto com a biografia de António Vieira elaborada por J. Lúcio de Azevedo, que a vida do azougado pregador pode ser compreendida, ainda que subjectivamente, entre dois pólos: até 1661 temos o período de ascensão; daí em diante, o período de declínio, que se consumará na morte. Ou seja, para usar as palavras da autora: “Ela é [a vida de Vieira] [...] um entrelaçar constante de momentos de glória fulgurante com momentos de abatimento, por vezes quase total. [...] as grandes vitórias [foram] quase sempre seguidas de não menos pesadas derrotas, estas sempre enfrentadas com galhardia ou contornadas com ironia” (pág. XIII).

²⁶⁴ A este respeito veja-se o *Sermão de Nossa Senhora da Graça*, pregado em Lisboa, na Igreja dos Mártires, em 1651 (*Sermões*, tomo X, pp. 1-35), no qual “fiel ao seu velho costume de aproveitar o púlpito para desferir queixumes e censuras, não esconde o seu despeito e a sua acerada ironia.” (Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *O essencial sobre o Padre António Vieira, ed. cit.*, pág. 36.)

²⁶⁵ José van den Besselaar (*Cfr. António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa, Inst. de Cultura e Língua Portuguesa, 1981, pág. 22) refere, porém, a este respeito que “ao contrário do que se lê muitas vezes, acredit[a] que não foi o pragmatismo político o originador do profetismo vieiriano, mas foi a sua visão profética da história a que lhe inspirou a sua actividade política, como [...] lhe havia de inspirar também a sua actividade missionária”. Na edição crítica da *História do Futuro*, prefaciada e comentada pelo mesmo Autor (Aschendorff, Münster Westfalen, 1976, vol. 1, pág. 5), esta tese é reafirmada, pois, afirma, o “jesuíta era um espírito dado a divagações fantasistas e, ao mesmo tempo,

agruras do desterro, ainda que voluntário, se tornam mais evidentes e começamos a perceber as verdadeiras dimensões do *mal de ausência* de si, dos outros, dos seus espaços e dos seus tempos²⁶⁶.

muito atento às realidades terrestres; homem barroco, vivia em dois planos diferentes: um transcendente, outro muito deste mundo, vivendo duas vidas não só intensamente, mas também com muita autenticidade. Assimilava prontamente ideias novas, enquadrando-as sempre dentro de uma moldura grandiosa: tentar uma síntese entre o céu e a terra era para ele uma necessidade vital”. É neste sentido que elaborará a *História do Futuro* – e também a *Clavis Prophetarum* –, cujo assunto é o Reino consumado de Cristo na terra, onde os portugueses seriam os protagonistas de todo o processo, ideia que “concebera já no seu período de diplomata [e] nunca [mais] a abandon[ara] [...]. Era uma ideia dinâmica, inalterável na sua substância, mas sempre sujeita a correcções nos pormenores e sempre admitindo novas aplicações.” (pág. 2). Ana Paula Banza, (*op. cit.*, pág. XXIII), é da mesma opinião. Aduz, aliás, que este espírito de António Vieira estatui uma síntese entre o pensamento medieval e as novas concepções de matriz renascentista, isto é, situa-se entre a tradição e a modernidade, numa harmonia de pleno direito. Será a esta ideia que, perdida a sua influência e exilado pela Inquisição, primeiro no Porto, depois em Coimbra, se prenderá, “apesar de ser, por índole, ambicioso e activo”. Ou seja, “deve ter julgado que a participação directa na vida política era coisa de somenos importância, visto que a intervenção divina na história humana estava iminente”, ao ponto de afirmar, em carta a D. Rodrigo de Meneses, escrita a 3 de Março de 1664 (*Cartas*, vol. II, pág. 39), que “este meu desterro (em Coimbra) nunca o tive por galé; antes, se não fora tão sujeito às inclemências do tempo, o tivera por paraíso da Terra”. A dimensão escatológica e messiânica de Vieira, aliás bem enquadrada no pensamento da época, sustenta basilaramente esta afirmação, mas, por outro lado, as incessantes interferências e missivas ansiando por novas da *res publica* e dos seus principais interventores denuncia que o desapego do mundano não fora, como não o será até à sua morte, completo (Cfr., por exemplo, Carta ao Marquês de Gouveia, em 9 de Setembro de 1662). O Padre António Vieira foi, pois, um espírito repleto de paradoxalidade, alternando dialecticamente entre o religioso exacerbado e o pragmático político. Como referiu Leonel Ribeiro dos Santos (*op. cit.*, pp. 583-584), Vieira vive uma tensão “entre o nacionalismo e o universalismo”, pois “foi o mais exaltado patriota e ao mesmo tempo o mais agudo e severo crítico do carácter e costumes dos portugueses; o mais lúcido quanto à efectiva condição precária do restaurado reino de Portugal, do ponto de vista económico, político e militar, e todavia entusiasta, mesmo contra todas as evidências e todos os desmentidos factuais, da instauração próxima do império mundial teocrático cristão e católico sob o ceptro do rei de Portugal.”

²⁶⁶ J. Lúcio de Azevedo (*op. cit.*, tomo I, pág. 202) escreve que “partir era romper com o passado definitivamente, renunciar ao afago dos príncipes, tão caro ao seu orgulho, despedir-se dos meneios da política, dos triunfos oratórios e do influxo que por eles exercia na opinião pública. A vida só tinha para ele significado nessas satisfações de vaidades, e perdê-las era deixar de existir.” Vieira, em linhas muito próximas de Camões nas redondilhas *Sóbolos rios que vão*, viverá também uma espécie de triplo exílio: emocional, temporal e espacial.

Neste ponto, não podemos deixar de transcrever as despeitadas e duras palavras que, ao despedir-se desta forma da corte, proferiu em dois sermões, pregados na Capela Real e na Igreja de Nossa Senhora dos Mártires, ambos datados de 1651.

Naquele que pregou no Paço real e na presença do monarca, não hesita em, socorrendo-se da autoridade que lhe conferiam os exemplos de Salomão e David, criticar a ausência de sentido de caridade e igualdade de D. João IV para com os seus vassallos. Assim nos diz:

“É possível que um rei tão sábio como Salomão, e não gentio, senão fiel, quando faz a maior ostentação da sua grandeza e majestade, leve a caridade debaixo dos pés? [...] Sim. Porque cuidam alguns reis (ou obram como se o cuidaram) que tão fora estão de serem sujeitos às leis da caridade, que antes a mesma caridade, e todas as suas leis lhes serão sujeitas a eles. [...] Não há entre todos os corações humanos, e entre todos os do mundo, nem vontades mais desamoráveis, que as soberanas, nem coisa mais oposta ao amor que a majestade. [...] E porque amarem os vassallos os reis, é obrigação natural, esta é a segunda isenção ou regalia, que logram as majestades, para nem lhes ser necessário amar para ser amados, nem depois de ser amados, ficarem obrigados a amar. Como o amor dos vassallos é dívida, nem os reis ficam obrigados à paga, nem os vassallos têm acção para a desejar nem pedir.

[...] Seja exemplo o rei de melhor coração de quantos empunharam o ceptro (David). Teve David muitos e grandes inimigos (que não fora David se os não tivera). E como os amou?

[...] O fundamento desta obrigação está na primeira palavra do mesmo texto: *Ego autem dico vobis*. [...] aquele *Eu* que faz os reis, e também os desfaz, quando eles não fazem o que devem.”²⁶⁷

Por outro lado, ao povo que o escutava na Igreja de Nossa Senhora dos Mártires, com base no Calvário de Cristo e na acção de Nossa Senhora junto da cruz, faz uso de imagens mais simples e, por isso, mais conhecidas, sempre, porém, num jogo ironicamente velado, para fazer notar a todos o agravo de que fora alvo. Será, pois, entre a medida e o peso da graça da Mãe de Deus, aqui usada enquanto termo celeste e terreno, que Vieira desferirá as suas afiadas críticas ao túbio Rei.

“Há cousas que avultam muito e pesam pouco. [...] A graça de Deus é espiritual, nós somos carne; a graça é sobrenatural, nós em tudo seguimos a natureza: a graça não se vê, não se ouve, não se apalpa [...] Daqui vem, que não pesamos a graça [...].

²⁶⁷ Cfr. *Sermões*, tomo II, pp. 344-348.

[...] Posto pois em balança o valimento do maior Príncipe, posta em balança de uma parte a graça dos reis, e da outra a graça de Deus, qual pesa mais? [...] Chama o Apóstolo [S. Paulo] à graça de el-rei Faraó pecado temporal [...]. Sim: Chama-se temporal, porque a graça dos reis nunca dura muito tempo; e chama-se pecado, porque assim como o pecado lança fora da alma a graça de Deus, assim a graça dos reis e a de Deus, dificultosamente podem andar juntas.

[...] A graça dos reis não vos pregarei eu, que não é muito pesada e muito contrapesada; mas é de muito pouco peso.

[...] A graça dos reis, depois de perdida, não se recupera com rogos: a graça de Deus, se a perdeis, o mesmo Deus vos roga que torneis a ela. Depois de perdida a graça dos reis, fica o *pesar* sem remédio.

[...] Finalmente a graça dos reis não pode dar o Paraíso; tirá-lo sim: a graça de Deus é a que só dá o Paraíso, e só a falta dela o Inferno.”²⁶⁸

Se ao palaciano poeta de Augusto, o Sulmonense Ovídio, o terão exilado *carmen et error*²⁶⁹, também a António Vieira podemos afirmar que foram os seus *carmina* com matizes profético-messiânicos e algumas das suas acções, sobretudo políticas, que o lançaram na triste desdita do desterro, ainda que fosse vivida *intra muros*. Se Vieira, ao contrário de Ovídio, não escolhe o exílio para tema central do seu canto²⁷⁰, dele, porém, nos dará conta – à maneira do primeiro e, sobretudo, de Cícero – ao longo das suas inúmeras cartas, género em que se notabilizou e que é, sem dúvida, “um registo muito próximo do lírico”, onde veremos retratados, num conjunto intenso de imagens e expressões, “estados de alma marcados pelo sofrimento nascido justamente da sua condição de exilado.”²⁷¹ Se o romano foi um “*relegatus*”, mantendo a

²⁶⁸ *Sermões*, tomo X, pp. 19-23.

²⁶⁹ Cfr. *Tristia*, 2, vv. 207-208: “Dois crimes foram a causa da minha perdição: o meu poema e o meu erro”. O primeiro é pacificamente apontado como tendo sido a *Ars Amatoria*; o segundo, aventadas ingentes hipóteses, não o sabemos, porque o Autor morreu com esse segredo, embora várias vezes se refira a ele no decorrer dos *Tristes*. (Cfr. *apud* Ovídio, *Tristes*. Trad. de Manuel Antonio Marcos Casquero. Madrid, Ediciones Clássicas, 1991, pág. 2, notas 2 a 7). Sobre o exílio do poeta Sulmonense, vide, entre outros, J. C. Thibault, *The mystery of Ovid's Exile*. Berkeley, University of California Press, 1964.

²⁷⁰ Cfr. O Sulmonense escreveu os *Tristia* e as *Epistulae ex Ponto* como claro reflexo da experiência do exílio. Sobre a relação entre o exílio e a escrita vide *supra* nota 45.

²⁷¹ Cfr. Carlos Ascenso André, “A poética do exílio”, *loc cit.*, pp. 189-214.

sua vida, os seus bens e a sua cidadania²⁷², o jesuíta, por seu lado, viu-se “privado para sempre de voz activa e passiva, e do poder de pregar, e recluso no Colégio, ou Casa de sua Religião, que o Santo Ofício lhe assinar, donde, sem ordem sua não sairá; e que por termo por ele assinado, se obrigue a não tratar mais das proposições de que foi arguido no discurso de sua causa, nem de palavra, nem por escrito”²⁷³.

Todos foram, pois, “cosmopolita[s] y mundano[s], ingenioso[s] y mimado[s] por la fortuna e, igualmente, “sint[ieron] abatirse sobre su[s] cabeza[s] un [...] destierro.”²⁷⁴ Todos, nesses ambientes de funesto desconsolo, onde não raras vezes sentiram o desejo de morrer, não perderam o engenho nem a sensibilidade e deixaram de escrever, ainda que a pena fosse pesada para as fracas mãos, os semi-cerrados olhos e o coração partido. Se Cícero plasmou obras como o *De Finibus*, o *De Rerum Deorum* e as *Tusculanas*, durante o seu derradeiro exílio; se Ovídio, como vimos, escreveu os *Tristia* e as *Epistulae ex Ponto*²⁷⁵; o pregador jesuíta, para além das imensas cartas e da forçada *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, teve também em mãos a redacção da *História do Futuro*²⁷⁶, a redução a novo estilo dos *sermões*²⁷⁷, bem como, segundo António Lopes, SJ, com base no penúltimo fólio da *Defesa*, a feitura daquilo que considerou ser o seu *opus magnum spirituale*: a *Clavis Prophetarum. De regno Christi in terris consummato*²⁷⁸.

²⁷² Cfr. *Tristia*, 5, 11, 15.

²⁷³ *Apud* Adma Muhana, *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo, EDUSP, 2008, pág. 332. Em relação a Ovídio, afirma Aires do Nascimento que também ele ficou “desprovido de voz certa” (Cfr. “Ovídio. Exílio, soledade e criação poética, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*, ed. cit., pág. 13).

²⁷⁴ Cfr. Manuel Antonio Marcos Casquero, “Introduccion” aos *Tristes* de Ovídio, ed. cit., pág. 10.

²⁷⁵ Nestas obras, como refere Manuel Antonio Marcos Casquero, “el contenido y el tono [...] es el mismo” (ed. cit., pág. 16). Nelas, através da emoção, procura o Autor a sua remissão, para que, de novo, possa ser recebido no seu meio natural.

²⁷⁶ Vide Carta a D. Rodrigo de Meneses, escrita do Porto, em 24 de Dezembro de 1663. (*Cartas*, vol. II, pp. 18-20). José van den Besselaar (Cfr. *op. cit.*, pág. 4) refere, com efeito, que a redacção desta obra terá começado em 1649, baseando-se na biografia de J. Lúcio de Azevedo (*História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pp. 193-194).

²⁷⁷ *Cartas*, vol. II, pág. 88. Carta a D. Rodrigo de Meneses, em 22 de Setembro de 1664.

²⁷⁸ Cfr. António Lopes, SJ, *Vieira, o Encoberto*. Cascais, Principia, 1999, pp. 137-142. Com efeito, escreveu Vieira na *Defesa* (Processo, 287v.) que: “... depois que, avendo-o comunicado (como tenho dito) com os mais doutos Theologos e Escriturarios da minha Religião na Europa, todos aprovarão, e só

Com efeito, o verdadeiro desterro do Padre António Vieira começou no dia em que o “rei, sua defesa e seu amigo, [lhe] faltava [...] na sua protecção e amizade.”²⁷⁹ Em carta a D. Teodósio, de 25 de Dezembro de 1652, já em Cabo Verde, desabafa o jesuíta:

“Não sei, senhor, que diga neste caso, senão ou que Deus não quis que eu tivesse merecimento nesta missão, ou que se conheça que toda ela é obra sua; porque a primeira vez vinha eu contra vontade de S. M., mas vinha por minha vontade; e agora parti contra a de S. M. e contra a minha, por mero caso ou violência; e se nela houve alguma vontade, foi só a de Deus, a qual, verdadeiramente, tenho conhecido em muitas ocasiões, com tanta evidência como se o mesmo Senhor ma revelara.

Enfim, Senhor, venceu Deus! Para o Maranhão vou, *voluntário* quanto à minha primeira intenção [despeito], e *violento* quanto à segunda [ordem régia]; mas mui resignado e mui conforme [...]”²⁸⁰

A partir deste momento, vamos assistir ao início de um certo dualismo que é comum abater-se sobre os que vivem a experiência do exílio: a alternância entre o lugar de partida e o de chegada; entre o que foi e o que é²⁸¹: ambas promovidas pelo poder da memória. Daí que, nas primeiras cartas que do Brasil escreve a Portugal, leiamos as seguintes confissões:

Ao padre Francisco de Avelar escreve que “negativamente [se vê] naquele estado, mais desatado que livre; mas donde faltam as cadeias, não está longe a liberdade.”²⁸²; a 25 de Janeiro, ao príncipe D. Teodósio, diz que “agora começ[a] a ser religioso [...] e verdadeiro padre da Companhia”²⁸³.

Procura, assim, o rejeitado a construção de uma identidade que lhe permita, progressivamente, viver adaptado no seu dramático isolamento.

Essa *nova* identidade é construída centrando-se o indivíduo, sobretudo, na figura tutelar da divina Providência e na interpretação dos momentos-chave da Sua vida, o que, aliás, se inseria, por assim dizer, não só nos ideais contra-reformistas da Igreja e,

hum delles, que foy Vellasquez, reparou no titulo, que lhe queria dar de *Clavis Prophetarum* aconselhandome que o intitulasse antes *De Regno Christi*.”

²⁷⁹ Cfr. J. Lúcio de Azevedo, *História de António de Vieira*, ed. cit., pág. 207.

²⁸⁰ Cfr. *Cartas*, vol. I, pág. 284. O itálico é nosso.

²⁸¹ Cfr. Carlos Ascenso André, *Mal de Ausência*, ed. cit., pp. 51-52.

²⁸² Cfr. *Cartas*, vol. I, pág. 289.

²⁸³ *Cartas*, *ibidem*, pág. 292.

daí, da Companhia de Jesus, como também no tema barroco das “saudades do céu”, tendo em conta que elas representariam uma espécie de lenitivo para os desenganos da terra. Ou seja, o terreno procura confessionalmente o divino, a fim de obter remissão dos seus pecados veniais. Neste processo o indivíduo está claramente consciente de que a glória do mundo é transitória²⁸⁴ e de que a vida não é mais do que uma peregrinação para Deus²⁸⁵. Já Camões, nas redondilhas *Sôbolos Rios que vão*, nos dera a entender perfeitamente este caminhar para o Divino, como superação das penas presentes:

²⁸⁴ Tanto nas *Cartas*, como nos *Sermões* utilizará Vieira a expressão “sic transit gloria mundi”. Embora referindo-se a terceiras pessoas, estaria também o missionário jesuíta a auto-consciencializar-se do que escrevia. Assim, podemos afirmá-lo, o pregador oscilou entre a construção de uma espécie de alter ego e o acto de se confessar pessoalmente.

²⁸⁵ Foi efectivamente o século XVII, na linha do espírito contra-reformista da Igreja Católica, uma época que ressumou espiritualidade (Cfr., entre outros, Zulmira Santos, “Literatura de espiritualidade”, in *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, Alfa, 2002, vol. 3, pp.151-164; 165-169 e Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidade en Portugal (1554-1632)*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitárias Española, 1988), onde encontramos, com uma significativa recorrência, a temática religiosa barroca da volta para Deus (*Biblos*, vol. 1, col.589), com todos os ensinamentos para bem viver e bem morrer. O homem, enquanto agente construtor do seu percurso particular, tornava-se responsável pelos seus actos e pela opção de seguir ou ignorar os conselhos divinos, consciente de que seria submetido a um julgamento privado. (Sobre estes ensinamentos, vejam-se, entre outros, *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*, composta pello... Cardeal Roberto de Bellarmino... ; traduzida de latim em portuguez por Belchior Anriquez. Em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1618; P. Frei Gregório Taveira, *Escada para o Céu*, Lisboa, 1629; P. Estevam de Castro, *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer hum christam*, Évora, Off. da Universidade, 1672; P. Paulo Cardoso, *Escada Mystica de Jacob, para subir ao Ceo na Perfeição*, Lisboa Occidental, Off. de Antonio Pedrosa Galram Moniz, 1721; Luís Cardoso, *Arte de bem morrer*, Lisboa occidental, Off. de Pedro Ferreyra, 1727; P. Manuel Velho, *Socorro aos moribundos*, Lisboa, 1730; Miguel Dias, *Ultimo instante entre a vida e a morte*, Lisboa Occidental, 1740; P. Joseph Annaclato Marcelati, *Mestre da Morte*, Lisboa, 1747; Fr. João Franco, *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*, Lisboa, 1762; Boaventura Maciel Aranha, *Cuidados da morte e descuidos da vida*, Lisboa, 1761; Joaquim das Neves Ribeiro, *Methodo para assistir ao enfermo e ajudar a bem morrer*, Lisboa, Regia Off. Typografica, 1775; Anónimo, *A morte santa ou preparação para a morte*, Lisboa, 1781).

Entre as inúmeras obras publicadas, sai em Coimbra em 1604, da Oficina de Diogo Gomez Loureyro, Impressor da Universidade, a pedido de D. João de Bragança, bispo de Viseu, a obra do padre Baltasar Estação (1570-16--?) *Sonetos, Éclogas e Outras Rimas*, na qual o autor glorifica vários santos e condena as vãs vaidades do mundo através da exploração teológica dos paradoxos e da *coincidentia oppositorum* no amor a Deus. A este respeito, vale a pena transcrevermos o soneto “Da saudade do Céu”:

Não é, logo, a saudade
das terras onde nasceu
a carne, mas é do Céu,
daquela santa Cidade,
donde esta alma descendeu.

Tão alta glória é, tão deleitosa
Aquela por quem vivo e vou morrendo,
Que a pena que por ela estou sofrendo
Por sua causa só fica gostosa,

E sendo a saudade tão penosa,
No gosto desta pena estou vivendo
E toda a outra glória vou perdendo,
Por sentir esta pena tão saudosa.

Toda a glória na terra é transitória
Mas tem a que é de Deus tal qualidade,
Que a pena de faltar por glória ordena.

Na saudade sinto tanta glória
Que esta gostosa mágoa da saudade
Bastante prémio é de toda a pena.

Também Fr. António das Chagas (1631-1682), frade missionário franciscano, é um claro exemplo deste filão literário do barroco português. Da sua produção, destacam-se as *Cartas Espirituais*, espelho nítido da relação entre literatura e espiritualidade, entre o exterior e o interior de poeta e leitor. Deste particular é de destacar os *Suspiros e Saudades de Deus*, composição poética que, na carta a uma religiosa, afirma enviar em anexo. Este poema circulou também com o título de *Desejos Piedosos de uma alma saudosa do seu divino Esposo*. Sobre Fr. António das Chagas e a sua produção literária, vide, entre outros, a edição das *Cartas Espirituais* de Isabel Morujão (Porto, Campo das Letras, 2000) e Maria de Lourdes Belchior, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do séc. XVII* (Lisboa, Centro de Estudos Filológicos 1953). Deste período é o *Peregrino Desterrado* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1653) de Fr. Manuel de Santa Maria, também franciscano. Barbosa Machado diz-nos que o Autor divide a vida do homem em dez idades de sete anos cada, elencando em cada uma delas o que era necessário ao peregrino para alcançar a salvação, dando exemplos sagrados e profanos para o demonstrar. (*Biblioteca Lusitana*. Lisboa, ²1933, vol. III, pág. 300). Já em 1734, por Pedro Ferreira, sairá ainda, da autoria de Fr. Pedro de Santa Clara, *Alma solitária, e peregrina deste mundo que suspirando pela pátria celeste para gozar do summo bem, intenta dirigir os passos, e segurar seus caminhos por meio das insinuações que aqui expõe*.

E aquela humana figura,
que cá me pode alterar,
não é quem se há-de buscar:
é raio da Ferosura,
que só se deve de amar.

Que os olhos e a luz que ateia
o fogo que cá sujeita,
não do sol, mas da candeia,
é sombra daquela Ideia
que em Deus está mais perfeita.
E os que cá me cativaram
são poderosos afeitos
que os corações têm sujeitos;
sofistas que me ensinaram
maus caminhos por direitos. [...] ²⁸⁶

O pregador, no Sermão do Dia de Ramos, dito na Matriz do Maranhão, em 1656, alude precisamente à necessidade de nos soltarmos das amarras terrenas e nos voltarmos para Deus²⁸⁷. Note-se, porém, que tal alusão é formulada em talhe de pergunta, tentando subverter persuasivamente o caminho que os homens, pecadores, estariam a traçar (e, na leitura que fazemos, o alerta seria também para o próprio António Vieira):

“E quem houve que por saudades do céu se despegasse um pouco da terra? Também em tal dia, folha em branco: *Dies formabuntur, et nemo in eis*. Tão apegados à terra, tão cegos,

²⁸⁶ Cfr. *Rimas*, ed. cit., pág. 110. Sobre o tratamento ovidiano do exílio por Camões vide, entre outros, Luciana Stegagno Picchio, *Babel et Sion: inspiration thématique et inspiration formelle dans la glose camonienne du psaume "super flumina babilonis"*. Paris, Fond. Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984; Carlos Ascenso André, “Memória e exílio”, in *História crítica da literatura portuguesa. Vol. II. Humanismo e Renascimento*. Lisboa, Verbo, 1999, pp. 418-421; *Idem*, “*Super flumina*: as redondilhas camonianas e outras paráfrases quinhentistas”, in *O Poeta no Miradouro do Mundo*, ed. cit., pp. 137-157; *Idem*, “Camões na esteira de Ovídio: a construção poética do degredo”, in *O Poeta no Miradouro do Mundo*, ed. cit., pp. 123-136.

²⁸⁷ Sobre este aspecto dos ensinamentos dados por António Vieira para guiar os humanos ao divino de acordo com o *telos* da teologia cristã, veja-se, entre outros, a apresentação de Jorge de Souza Araujo à edição dos *Sermões de António Vieira* organizada por Alcir Pécora (São Paulo, Hedra, 2000).

tão enterrados e tão toupeiras nela, como se o céu não fora criado para nós, nem nós para ele, e como se o Filho de Deus o não comprara para nós com seu próprio sangue.”²⁸⁸

Não julgamos, contudo, por mais que o sacro orador o diga e escreva mesmo, que tenha conseguido uma remissão totalmente contrita – que aqui poderia ser entendida como uma espécie de coroação final pelos esforços desenvolvidos na terra, verdadeiros cilícios e mortificações, tanto em prol do próximo indigente, como do reino soberano –, tanto mais que, como veremos, tentará até ao último sopro de vida imiscuir-se na vida pública do reino, uma vez que se considerava amador do mundo²⁸⁹, paixão que acabaria por considerar, quando dolorosamente desenganado, como Sórora Violante do Céu, um “error humano”²⁹⁰.

Esta é, pois, outra das evidentes *concordantiae oppositorum* do nosso pregador jesuíta, que se abate sobre ele nos momentos em que vê esmorecer tudo por quanto lutou²⁹¹.

Neste sentido, é evidente, pois, o turbilhão de sentimentos em que se vê envolto: se, de um lado, se viu apartado da cena pública, privado das relações que

²⁸⁸ Cfr. *Sermões*, vol. IV, pág. 267.

²⁸⁹ Cfr. *Sermões*, vol. I, pág. 81.

Apesar da presença constante do céu e do serviço a Deus ser o caminho certo para a felicidade, o apego do homem à terra é de tal forma que o pregador, no Sermão de S. Roque, dito em 1652, afirma que: “Os filósofos antigos chamaram ao homem mundo pequeno; porém S. Gregório Nazianzeno, melhor filósofo que todos eles, e por excelência o Teólogo, disse que o mundo comparado com o homem é o pequeno, e o homem, em comparação do mundo, o mundo grande: *Mundus in paruo magnum*. Não é o homem um mundo pequeno que está dentro do mundo grande, mas é um mundo, e são muitos mundos grandes, que estão dentro do pequeno. Baste por prova o coração humano, que sendo uma pequena parte do homem, excede na capacidade a toda a grandeza e redondeza do mundo [...] Nesta *máquina do mundo, entrando também nela o céu*, as estrelas têm seu curso ordenado, que não pervertem jamais; o Sol tem seus limites e trópicos, fora dos quais não passa; o mar, com ser um monstro indómito, em chegando às areias, pára; as árvores, onde as põem não se mudam; os peixes contentam-se com o mar, as aves com o ar; os outros animais com a terra. Pelo contrário o homem, monstro ou quimera de todos os elementos, em nenhum lugar pára, com nenhuma fortuna se contenta, nenhuma ambição, nem apetite o farta; tudo perturba, tudo perverte, tudo excede, tudo confunde, e como é maior que o mundo, não cabe nele.” (*Sermões*, vol. VIII, pp. 93-94). O itálico é nosso.

²⁹⁰ Cfr. Sórora Violante do Céu, *Rimas Várias*. Introdução, Notas e Fixação do texto de Margarida Vieira Mendes. Lisboa, Editorial Presença, 1993, pág. 15.

²⁹¹ Este *modus putandi* será debelado pelo racionalismo emergente do século XVIII.

mantinha; por outro, renasceu nele o missionário fiel formado na Baía, obstinado defensor dos índios.

A mística sobrepunha-se à política, para obviar aos desafectos de quem “abaixo d’Ele nenhuma cousa procurou nunca nem amou tanto como o serviço de V. M.”²⁹² “e depois que deix[ou] o lugar que tinha aos pés de El-Rei e V. M., nunca mais [lhe] foi necessário nada, porque naquele sacrifício renunci[ou] tudo [...]”²⁹³.

Nesta abnegação e depois de ter vivido *longo tempore* de duras experiências²⁹⁴, decide, com efeito, o Padre António Vieira materializar o seu pensamento messiânico-escolástico²⁹⁵, redigindo aquela que seria, para a sedenta Inquisição, a prova que faltava para dar início ao processo por ofensas à fé²⁹⁶. Referimo-nos, com efeito, à carta

²⁹² Carta a D. João IV, em 20 de Maio de 1653 (*Cartas*, tomo I, pág. 304). Leia-se também, neste particular, a carta escrita a 6 de Maio de 1653 ao padre Francisco de Moraes (*Cartas*, tomo I, pp. 294-296), onde Vieira assume as saudades do que teve, os erros que cometeu, o arrependimento e penitência em que vive, mas – não sabemos bem com que grau de sinceridade – consciente de que passara “a melhor vida”. Neste regresso ao Brasil e ao sentido de missão, não abandonará o pregador a sua vis política, reiterando as condições de vida dos índios e suas necessidades, a postura dos colonos e dos governadores. Exemplo claro deste sentimento são as detalhadas cartas que, não sem acesos laivos de mordaz ironia, envia ao Rei, D. João IV, em 20 de Maio de 1653, 4 e 6 de Abril de 1654, 5, 6 e 8 de Dezembro de 1655 (*Cartas*, tomo I, pp. 296-305, 400-423 e 427-438), e também D. Afonso IV, em 20 de Abril de 1657, 28 de Novembro de 1659, 4 de Dezembro de 1660 e 21 de Maio de 1661 (*Cartas*, tomo I, pp. 442-453, 528-548, 549-551 e 560-567), bem como o célebre sermão que, no quinto domingo da Quaresma do ano de 1654, prega na Igreja Matriz de S. Luís do Maranhão (*Sermões*, tomo IV, pp. 153-178).

²⁹³ Cfr. *Cartas*, tomo I, p. 466. Carta à Rainha D. Luísa de Gusmão, em 1 de Setembro de 1658. Contudo, como iremos comprovar, Vieira, como Camões, na linha daquela que foi a toada do lirismo medieval e renascentista, amará em ausência, com muito mais intensidade e exacerbação do que em presença, uma vez que imerso num pesado desconcerto melancólico (*Apud* Carlos Ascenso André, “Camões, na esteira de Ovídio: a construção poética do degredo”, *ed. cit.*, pág. 124).

²⁹⁴ De todas, é provável que a mais dura tenha sido a sublevação popular que, movida por aqueles que “mais deviam defender a causa da fé, aumento da Cristandade e obediência e observância da lei de V. M.” (Carta a D. Afonso VI, em 21 de Maio de 1661. *Cartas*, tomo I, pág. 561), expulsou e custodiou os padres da Companhia no Maranhão. Será este acontecimento que o conduzirá de novo à Pátria, onde, deposta a Rainha D. Luísa por D. Afonso VI, será alvo da Inquisição e desterrado.

²⁹⁵ Em 1644, na Capela Real, pregara Vieira o Sermão de S. Roque, onde, para além de defender o recurso aos dinheiros dos judeus, prometia já a D. João IV o ceptro do Quinto Império, posição que manterá quando, em 1654, recém-chegado a Lisboa e encontrando o Rei doente, pregará o Sermão de Salvaterra e, já no Brasil, em 1657, o das Exéquias do monarca.

²⁹⁶ Efectivamente, segundo Adma Muhana (*Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*, *ed. cit.*, pág. 18), o Padre António Vieira foi acusado apenas por erros contra a fé. O episódio dos

enviada ao Padre André Fernandes, em 29 de Abril de 1659²⁹⁷, redigida, como refere Margarida Vieira Mendes, no âmbito “de uma oratória que procura agir sobre as circunstâncias de tempo, lugar e pessoas, inscrevendo a si e ao seu autor num acto.”²⁹⁸

Curto, porém, será o lapso temporal que o distanciará do regresso ao reino e, aí, dos frios e penosos cárceres.

Regressado em 1661, encontra o reino num insustentável estado de governação e toma partido pela facção que perderá essa contenda²⁹⁹, embora tente, como se pode ler no sermão do *Santíssimo Sacramento*, pregado na Igreja de Santa Engrácia, em 1662, reconciliar “a nobreza ilustríssima de Portugal”³⁰⁰.

trajes com que se passeou pela Holanda, que Lopo Sardinha denunciou, não colheu junto dos inquisidores validade probatória.

²⁹⁷ Em 19 de Dezembro de 1663, em carta ao Marquês de Gouveia, António Vieira, mesmo preso, mantém aceso que “o certo é que as profecias se vão cumprindo por seus passos contados, e que, segundo elas, por meio destes grandes trabalhos e calamidades da Igreja, lhe podemos esperar a ela e ao nosso reino grandes felicidades que lhe estão prometidas e que Deus aumente [...]” (*Cartas*, vol. II, pág. 17). Repetirá igual pensamento em 15 de Fevereiro de 1670, já em Roma, a D. Rodrigo de Meneses), embora tenha consciência de que “antes da idade do ouro [se deve esperar] a de ferro, [mas] a de ouro há-de ser em tempo em que não seja para todos.” (Carta ao Duque de Cadaval, em 20 de Junho de 1665. *Cartas*, vol. II, pág. 180).

²⁹⁸ Cfr. Adma Muhana, *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*, ed. cit., pág. 20.

²⁹⁹ Sobre este período da história de Portugal, vide Margarida P. A. Ramos e Silva Covas, *O Governo de D. Afonso VI: uma administração em tempo de guerra (1662-1667)*. Lisboa, [s.n.], 1995 [Texto policopiado]; João Soares de Carvalho, “Da Restauração ao reinado de D. João V”, in *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, Alfa, 2002, pp. 11-37; Ângela Barreto Xavier e Pedro Cardim, *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; Maria Paula Marçal Lourenço, *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; *História de Portugal*. Coord. Rui Ramos. Lisboa, Esfera dos Livros, ³2010.

³⁰⁰ Cfr. *Sermões*, vol. VI, pp. 121-152. Neste sermão assistimos, pois, às tentativas de alcançar a comunhão de perspectivas em relação ao governo do Reino, as quais, ainda que sempre com base nas sacras páginas, se virão a confirmar de balde, porque – diz – “A vossa fê e a vossa piedade, é a que agrava a verdade daquele mistério [Eucaristia], enquanto Sacramento: e a vossa desunião, e a vossa discórdia, é a que agrava o mesmo mistério, e a mesma verdade, enquanto Comunhão”. (pág. 123) “[...] Tanta comunhão, e tão pouca união!” (pág. 129), ainda que faça notar que “se na união está o remédio, e na desunião a ruína, porque nos não aconselharemos com a nossa mesma desunião, para nos unirmos?” (pág. 144) e rogue a Deus que “com a graça, com a eficácia e com a suavidade desse omnipotente mistério vem[ça] as repugnâncias de nossos afectos, abrand[e] a dureza de nossos corações, dobr[e] a resistência de nossas vontades, e quebrant[e] a rebeldia de nossos vãos e mal entendidos juízos.” (pág. 152). Em carta a D. Rodrigo de Meneses, a 7 de Setembro de 1665 (*Cartas*, vol. II, pág. 236), escreverá, todavia, que “tod[os] concordam muito com o nome ou definição de Babilónia, que é o que melhor explica a

A partida é, como sabemos, um momento chave no canto do exílio, porque, não raro, é sinónimo de morte³⁰¹; porém, na história de Vieira, a chegada que antecedeu essa derradeira viagem teve também um papel muito importante no desenvolvimento do seu comportamento de desterrado.

Em 1663, tendo sido encetado o processo interrogatório pelos inquisidores e o Padre impedido de se ausentar de Coimbra³⁰², é “metido [numa] tão estreita prisão, onde

confusão da nossa corte, e as confusões em que se acham os entendimentos e vontades de todos os que amam o corpo desta cabeça e zelam sua conservação”, concluindo que “esta é a maior pensão do meu desterro, e do grilhão que só por esta causa desejava muito ver quebrado, ou mudado para lugar onde a distância me não impossibilitara tanto este alívio.”

³⁰¹ Cfr. *infra* pág. 129.

³⁰² Sobre o processo do Padre António Vieira na Inquisição, vide Adma Fadul Muhana, *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, ed. cit. e P. António Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introdução e Notas de Hernâni Cidade, ed. cit. Diz-nos a estudiosa brasileira (Cfr. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos”, in *Revista Semear* 2) que já “em 1660, o Santo Ofício mandara secretamente qualificar a carta “Esperanças de Portugal”, reunira denúncias e, de posse dessa documentação, em 1663, a Inquisição de Lisboa ordenou à de Coimbra que interrogasse Vieira acerca da tal Carta e do mais que pudesse interessar. [...] “Os Inquisidores de Coimbra... mandem vir à Mesa o Padre António Vieira da Companhia de Jesus... e o examinem pelo papel... enviado do Maranhão; lhe perguntarão se tem por verdade o que nele diz; e afirmando-se nela, será perguntado pelos fundamentos que tem para assim o entender e se lhe farão as mais perguntas necessárias” (Cfr. *O processo de Vieira na Inquisição*, fl. 64, 1ª parte).

“Entretanto,” – continua – “muito antes do recebimento da tal Carta, o Santo Ofício já possuía uma série de denúncias contra Vieira que, mais tarde, são incorporadas a seu processo, e, note-se, não no momento das denúncias, quando Vieira ainda era protegido por D. João IV. Desde 1649, por exemplo, denunciam Vieira: Martim Leitão, António de Serpa, Pedro Álvares, Lopo Sardinha (denúncia das vestes escarlates com que terá andado pela Holanda. Hernâni Cidade diz, na *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício* (ed. cit., pág. XIII), que “todos sabiam que por terras de França e Flandres, vest[iu] de grã, espadim ao lado e tonsura coberta”), João Pizarro, Manuel Caldeira e Francisco de Andrade; em 1650, Francisco de Santa Maria, Pedro de Almeida e o mesmo Martim Leitão; em 1651, Lourenço de Castro; em 1652, Manuel Álvares Carrilho e D. Joseph de Ethi etc. Além dessas, qualificações censurando sermões seus datam de 1651. O número e o conteúdo dessas denúncias mostram, portanto, que, quando de sua partida para Belém, em 1652, Vieira já tinha conhecimento do cerco que a Inquisição lhe fazia. Quando, dez anos depois, chega a Portugal expulso do Pará, a situação logo se torna favorável para a Inquisição. A rainha regente D. Luíza, sua aliada, é obrigada a ceder o trono para o insensato D. Afonso VI, e Vieira é afastado da corte (isso em 1662). Mandam-no para o Porto e, em seguida, para Coimbra, em cujo Colégio da Companhia permanece como bibliotecário até ser chamado, em julho de 1663, para o primeiro exame inquisitorial.”

nem para viver [lhe] deixaram liberdade”³⁰³, começando a evidenciar-se nele, com uma maior clareza, à medida que vai subindo no seu calvário, os núcleos semânticos do exilado³⁰⁴.

Não hesita, pois, em reiteradamente afirmar que se trata de uma pena que, como Cícero³⁰⁵ e Ovídio³⁰⁶ e, como eles, Camões³⁰⁷, não sabe por que razão lhe foi imposta pelo “mal-entendido mundo em que viv[ia]”³⁰⁸, mas como, algo resignado, diz a D. Teodósio de Melo, em 12 de Julho de 1665, citando Séneca: *maluit exilium pati, quam desiderium...*³⁰⁹ ou ainda ao Duque de Cadaval, em 22 de Agosto, “que não é tão má sorte a dos desterrados que não haja outra menos tolerável”³¹⁰, para assumir, ao mesmo D. Teodósio, como teólogo e jesuíta que era, que o que importa, acima de tudo, é “viver onde Deus for servido, e esperar as disposições de Sua providência no lugar que ele sabe é mais conveniente.”³¹¹ Contudo, “quer antes viver afrontado na Pátria,

³⁰³ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 18. Carta a D. Rodrigo de Meneses, em 24 de Dezembro de 1663.

³⁰⁴ Cfr. *supra* nota 58.

³⁰⁵ Cfr. *Cartas* 3.8 a Ático e 1.3 a Q. Frater.

³⁰⁶ Cfr. *Tristia*, 2, 211-572.

³⁰⁷ Cfr. Camões, Elegia III - *O Sulmonense Ovídio desterrado*, 35-39. (*Rimas*, ed. cit., pp. 240-242).

³⁰⁸ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 206. Carta a D. Rodrigo de Meneses, a 3 de Agosto de 1665. Este “mal-entendido mundo” é uma alusão indirecta ao Rei e, sobretudo, ao seu novo valido, o Conde de Castelo Melhor, que foi um dos principais instigadores do processo, acalentando o empenho da restante oposição ao jesuíta. Até conseguir o breve papal que o isentará do Santo Ofício português, não crê possível António Vieira um regresso pacífico ao reino de quem “tão incriminado está, posto que falsamente” (*Cartas*, vol. III, 143. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 1 de Janeiro de 1675).

³⁰⁹ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 194. A citação de Séneca, também ele vítima de desterro na Córsega, que é igualmente usada no Comento ou Homilia sobre o Evangelho da segunda-feira da primeira semana da Quaresma (*Sermões*, tomo II, pp. 264), provém das cartas a Lucílio (16, 7). Neste sermão, aliás, o pregador aborda, sub-repticiamente, a questão dos grandes amores, que, separados, causam tantas dores. Não será, pois, de todo descabido considerar que, aqui, Vieira coloca um pouco da sua autobiografia, nomeadamente o amor que tinha a D. João IV.

³¹⁰ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 220. Como os estóicos, Vieira pretende desvalorizar o exílio. As suas cartas, porém, vão infirmar esta visão.

³¹¹ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 221. Esta espécie de consciência cristã de um certo cosmopolitismo repete-a, em 20 de Janeiro de 1663, ao Marquês de Gouveia, quando tratava da possibilidade de lhe comutarem o desterro para outro local, dizendo-lhe: “irei para onde me mandarem, seja África ou América, que em toda a parte há terra para o corpo e Deus para a alma...” (*Cartas*, vol. II, pág. 9). Já Sócrates se afirmara *mundanus*, consciente de que *patria est ubicumque est bene* (*Tusculanas*, 5.35.108).

entre os ódios dos naturais, que ir buscar em outras melhores partes do Mundo a honra, que sei me fazem por lá estranhos.”³¹²

Será este, no entanto, o seu destino, apesar de, como refere Carlos André, “o exilado nunca part[ir] para um destino; seja ele qual for; desde o primeiro dia que parte para regressar, ainda que saiba ser impossível”³¹³ ou remotamente provável.

Vivera Cícero idênticas dissidências e expressara-as de semelhante forma nas suas cartas. Vejam-se dois curtos exemplos que aproximam os oradores. A Mário, em 47 a.C., cansado das tropelias que vivera, afirma que “de todas as vicissitudes que enumerei, no entanto, nenhuma é mais suportável que o exílio”³¹⁴, em especial para o inocente”; a Cláudio Marcelo, no ano seguinte, escreverá que “algum lugar deve ser-te mais aprazível do que a pátria”; porém, umas linhas abaixo, confessando o seu *desiderium Urbis*, escreve que se “fosse necessário enfrentar a morte, havia de preferir, sem dúvida, fazê-lo na pátria, antes do que alhures e em terra alheia”³¹⁵. Apesar de afirmar que os seus livros lhe dariam a imortalidade, Ovídio procurou que as suas cinzas fossem sepultadas sob as terras romanas, em cuja lápide de mármore se lesse que ali jazia o poeta desgraçado por ter cantado os ternos amores³¹⁶.

Se começarmos, pois, esta nossa análise pelas referências que o missionário inaciano tece acerca do espaço que o envolve, vamos encontrar permanentemente, em clara contraposição com os lugares por onde já passou, a amplificação hiperbólica de todas as características que dilatam em si a dor da separação, os perigos latentes e, acima de tudo, a ausência de liberdade para falar e escrever o que lhe aprouvera.

Neste sentido, escreve, pois, em duas cartas a D. Rodrigo de Meneses (1610-1675), um dos seus interlocutores mais assíduos durante o período da sua reclusão em Coimbra, que o carácter inóspito da terra, cujo clima agreste, onde predomina um frio que não cessa, se lhe mostrava extremamente nocivo, sucedendo-se as febres, os

³¹² *Cartas, ibidem*, pág. 263. Carta ao Duque do Cadaval, em 9 de Janeiro de 1668, quando se falava na hipótese dele ser transferido novamente para o Porto, o que não veio a registar-se. Foi antes transferido para a casa da Cotovia, em Lisboa. Efectivamente, em Roma, Vieira constatará o que, despeitado, disse, mormente quando foi convidado para pregador da Rainha Cristina da Suécia.

³¹³ Cfr. Carlos Ascenso André, “A poética do exílio”, *loc. cit.*, pág. 201.

³¹⁴ A Ático (2.18) asseverará que o exílio é uma coisa “multo minora”.

³¹⁵ As citações e traduções que aqui utilizamos são extraídas de Carlos Ascenso André, “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, *loc. cit.*, pp. 158-159.

³¹⁶ Cfr. *Tristia*, 3, 3, 65-78.

alquebramentos e os achaques, pois “não pod[ia] a [sua] fraqueza com a intemperança d[aqueles] ares”, “sertão frigidíssimo onde est[e]ve três vezes morto”³¹⁷, fazendo-nos lembrar aquele ambiente nefasto que Ovídio, com uma mágoa que o leva a desejar a morte, nos relata nas elegias que compõem os *Tristia* e as *Epistulae ex Ponto*³¹⁸. Em carta de 14 de Abril de 1664, escreve a D. Rodrigo de Meneses, comparando o desterro em Coimbra ao da longínqua Índia:

“Cá tive meus rebates, como o ano passado, de me quererem mudar o degredo para mais longe nesta ocasião de naus da Índia: mas não são necessárias as calmas da Guiné nem as tormentas do cabo da Boa Esperança; bastam os frios de Coimbra para satisfazerem a vontade de meus amigos.”³¹⁹

E mesmo dentro de Coimbra, outros locais há que causam ao jesuíta semelhantes padecimentos. Em carta ao mesmo correspondente, em 21 de Julho do

³¹⁷ Cfr. *Cartas*, vol. II, pp. 14 e 18. As doenças, os padecimentos, as impossibilidades, os remédios que não curam revelam-se, nas cartas de Vieira, uma verdadeira obsessão. Apesar das condições de saúde da época, é difícil crer que um homem que tanto viajou padecesse enfermidades de forma tão acentuada, alternando com frequência entre “camas e sangrias”. Chega mesmo a atestar que, para além de ter de escrever várias vezes “por mão alheia”, vai alternando entre “a dificultosa convalescença da enfermidade passada [... e o] temor ou certeza das futuras, de que nenhum médico duvida, pela experiência de todos estes anos e conhecida contrariedade deste fatal clima.” (*Cartas*, vol. II, pág. 218. Carta a D. Rodrigo de Meneses, escrita em 17 de Agosto de 1665). Se por doença entendermos o despeito, podemos encontrar desabafos como este, em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 18 de Abril de 1673, depois de uma queda que deu ao descer umas escadas de pedra: “Alguma vez me levanto por esta cela, mas sobre duas moletas, sendo necessário este exercício para não entorpecer de todo. Todas as minhas quedas são assim; mas desta quisera eu convalecer, mais que das outras sarar” (*Cartas*, vol. II, pág. 576). Enfim, o estado de defluxo é sempre permanente, não havendo “mudança em que experimente melhoria, porque sempre me levo comigo” (*Cartas*, vol. II, pág. 585. Carta ao Marquês de Gouveia, a 20 de Maio de 1673) e porque, ainda que dissimule, “sei bem que não são os ares desta terra os que me matam, senão os disparates e ferezas da nossa.” (*Cartas*, vol. II, pág. 655), isto é, trata-se de uma enfermidade “que é toda do coração” e, desse modo, o jogo amplificativo faz todo o sentido. (*Cartas*, vol. III, pág. 15). Neste ponto, de tão reiterados que são os tópicos, a comparação com Ovídio é forçosa.

³¹⁸ Neste particular, cfr. as remissões que Carlos André (*Mal de Ausência*, ed. cit., pág. 76) faz para estas duas obras do Sulmonense.

³¹⁹ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 46. Ao mesmo interlocutor, em 5 de Maio seguinte, volta a focar o mesmo tópico, acrescentando, porém, “as doenças tão gerais e tão malignas” (*Cartas*, vol. II, pág. 51).

mesmo ano, quando foi transferido do Colégio para a Quinta de Vila Franca, “onde o retiro é [sobretudo] da gente e não do clima”³²⁰, confessa:

“Foi terrível o acidente que naquele dia passei, com a mudança do Colégio para Vila Franca; mas quis Deus que passasse, e fico em pé com esperanças de melhoria. Têm-me receitado agora os banhos do Mondego; experimentarei se me é mais favorável a água de Coimbra do que tem sido o ar e a terra.”³²¹

Isolado, pois, nesse espaço que agride o seu ser³²², o pregador em silêncio³²³, a sós com a sua melancolia, deixa-se tomar pela saudade, geralmente hiperbolizada³²⁴, ao ponto de afirmar que “nem o Mondego [a] pode escrever com todas as suas águas, [nem] contá-[la] ainda hoje com todas as suas areias”, pelo que “emudecido o Mondego, remete o seu silêncio às penas, posto que mal aparadas com o ócio das férias, e rústicas com o agreste do sítio.”³²⁵ Com efeito, nem as melhorias das condições atmosféricas

³²⁰ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 75. Carta a D. Rodrigo de Meneses, em 11 de Agosto de 1664.

³²¹ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 71. Mais tarde, em 2 de Março de 1665, dirá ao mesmo D. Rodrigo de Meneses que “tal rigor e tal variedade nunca se viu.” (*Cartas*, vol. II, pág. 130).

³²² Escreve na carta a D. Rodrigo de Meneses, em 22 de Setembro de 1664, que “quem está tão longe do mundo como [ele], e com os olhos de tão curta vista, não pode ver muito dele, posto que pela experiência da [sua] cela não deixo de suspeitar o que passará pelos corredores.” (*Cartas*, vol. II, pág. 88). No mês seguinte, no dia 20, apelida, pela primeira vez, Coimbra de “deserto” (*Cartas*, *ibidem*, pág. 93). Esta será uma designação a que recorrerá com frequência quando regressar ao Brasil para aí passar os últimos dias da sua via.

³²³ Em carta de 24 de Agosto de 1665 a D. Rodrigo de Meneses, tem Vieira este desabafo, num misto de tristeza e abolia: “Quando V. S.^a me faz mercê dizer que desejara falar comigo, e com tanto encarecimento, que posso eu dizer, cujo coração há mais de três anos está cozendo desgosto e discursos, sem poder romper o silêncio? Esta é a enfermidade de que adoço, e a falta deste remédio a que me há-de matar, se Deus não abrir algum extraordinário caminho [...]” *Cartas*, vol. II, pp. 223-224.

³²⁴ A hiperbolização e a amplificação exagerada dos sentimentos e das emoções são algumas das estratégias recorrentes nos exilados, tanto para alcançar dos interlocutores comiseração, tanto para, se conseguido o primeiro objectivo, tentar mover os destinatários na procura da comutação ou cessação da pena. Cícero e Ovídio não deixaram de recorrer frequentemente a este processo. António Vieira será também exímio na enfatização das suas agruras, maleitas e saudades, com o intuito claro de tentar obter de quem podia o almejado regresso.

³²⁵ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pp. 76-77. Carta a Frei Luís de Sá, Vice-reitor e lente na Universidade. A D. Teodósio de Melo, em 7 de Junho de 1665, escreve que “porfia a minha doença com as minhas

fazem com que a melancolia abrande, sentindo-se, por isso, cada vez mais apartado do mundo³²⁶.

Neste período, assim como quando estiver novamente em Roma (1669-1675), já para tratar da sua imunidade, sentindo clara necessidade, pela falta de comunicação a que se vê votado pela distância e pelo juramento de segredo que fizera, de não ser esquecido pelo mundo exterior, procura ser “mudado para um lugar onde [essa] distância não [o] impossibilitara tanto”³²⁷. Inconsiderado nos seus pedidos, dá azo – refugia-se mesmo – a uma copiosa correspondência com D. Rodrigo de Meneses, o Duque de Cadaval, o Marquês de Gouveia, João Nunes da Cunha, Duarte Ribeiro de Macedo e outros mais, com o intuito evidente de saber pormenores do seu processo a si vedados, nomeadamente em relação aos seus detractores³²⁸, assim como notícias do ambiente político das cortes portuguesa, londrina, madrilena, vienense e romana³²⁹. Estes diálogos estabelecidos pela escrita são uma espécie de condição de sobrevivência³³⁰.

Entre muitos outros que na leitura da sua correspondência podemos encontrar, manifesto exemplo desta denodada vontade de não estar afastado da cultura europeia é a já citada carta que envia ao Duque do Cadaval, em 22 de Agosto, onde revela estar completamente actualizado em relação aos principais desenvolvimentos do mundo:

saudades, e, pois que não posso vencer a primeira, rendo-me a que elas se vençam...” (*Cartas*, vol. II, pág. 172).

³²⁶ Diz despeitadamente em carta ao Marquês de Gouveia, a 16 de Fevereiro de 1665 (*Cartas*, vol. II, pág. 122), que se retirou “em exercícios, que é o segundo modo de deixar o mundo, depois de tão deixado dele; [...] certo que [lhe] não eram necessárias tantas horas de consideração, para o conhecer e estimar como ele merece”.

³²⁷ Carta a D. Rodrigo de Meneses, a 7 de Setembro de 1665. (*Cartas*, vol. II, pág. 235). Também nos anos finais da sua estadia em Roma (1674-1675), procurará Vieira “mudança de ares” (*Cartas*, vol. II, pág. 142).

³²⁸ D. Rodrigo de Meneses, segundo J. Lúcio de Azevedo, terá intentado mover as influências necessárias para libertar António Vieira do desterro conimbricense. Vejam-se, entre outras, as cartas que Vieira lhe escreve a 5 de Maio de 1664, a 19 de Janeiro e 2 Março de 1665. (*Cartas*, vol. II, pp. 51-52, 109-111 e 130-131).

³²⁹ Como diria Grácian, Vieira foi um homem que viveu *atento* a si próprio, aos outros, às coisas e ao mundo. (*Apud* Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, uma síntese do Barroco luso-brasileiro*, ed. cit., pág. 212).

³³⁰ Cfr. Carlos Ascenso André, “Camões e Vieira, na senda de Ovídio” (Texto ainda inédito, gentilmente cedido pelo autor).

“Do mundo vão tais novas que não parece o mesmo que começou este ano; e ainda não está acabado. Holanda dizem que aparelha nova e mais poderosa armada, e que França se tem declarado por sua parte; que os príncipes de Alemanha se armam, sem saber o fim; que em Polónia começam grandes revoluções, e que se temem em França mais universais guerras que nunca; que Carracena [D. Luís de Benavides Carrillo y Toledo], feito grande, vai governar Nápoles; e que a conquista de Portugal se torna a entregar a D. João de Áustria. Assim o diziam as profecias de Évora muito antes deste aviso. Um de Madrid se me tem prometido para o correio;”³³¹

Vendo-se acusado de heresia³³², procura elaborar, com afoiteza, a sua presunção de inocência. Esta é, pois, outra das penosas lutas do pregador e outro dos *tópoi* da literatura dos escritores exilados³³³. Sabemos que Vieira esperava concluir a *História do futuro* para a apresentar como “defensão e admoestação” de tudo quanto havia dito no libelo enviado ao Bispo eleito do Japão, o jesuíta André Fernandes. Todavia, tal não sucedeu, e o pregador teve de apresentar a sua defesa sobre “quanto disse ou escrev[eu], e [de] tudo quanto imagin[ou] dizer ou escrever em [sua] vida”³³⁴, a qual, como nos diz Hernâni Cidade, “é mais um tratado Teológico do que uma defesa judicial”, uma vez que Vieira tenta dialecticamente desconstruir as alegações dos

³³¹ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 220. Quando regressar finalmente ao Brasil, despeitado e resoluto a entregar-se à missionação, veremos que esta ânsia não cessará, porquanto “fui lendo as notícias certas, que cá costumam chegar tão confusas, de tudo o que se passa na nossa corte e nas da Europa; com que me vejo neste meu deserto metido outra vez no mundo” (*Cartas*, vol. III, pág. 479. Carta a Roque da Costa Barreto, em 23 de Julho de 1683).

³³² Sobre as circunstâncias do processo, vide, entre outros, J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pp. 5-218; *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto por Adma Muhana. Lisboa, Cotovia, 1994 e a introdução à edição dos *Autos do processo de Vieira na Inquisição*, ed. cit., pp. 11-28.

³³³ Sobre a defesa de Ovídio, vide Carlos Ascenso André, “Ovídio no exílio: o poeta à defesa e a defesa do poeta”, *loc. cit.*, pp. 55-68.

³³⁴ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 245. A D. Rodrigo de Meneses, em 14 de Setembro de 1665. Nesta carta percebemos que Vieira estava a ficar sem tempo para apresentar a sua defesa, sobretudo “porque as pedras deste edifício estão lavradas a pedaços e sem nenhuma ordem”, embora tenha contado com o auxílio do destinatário no “descobrir e [lhe] mandar tantos livros, e ainda de [lhe] mandar buscar fora do Reino os que não têm chegado.” Sobre as dificuldades que António Vieira teve na elaboração da sua defesa vide José van den Basselaar, *op. cit.*, pp. 11-16.

inquisidores, sobretudo Alexandre Silva, “por cujas mãos correu toda a causa”³³⁵, baseando-se sempre em fundamentos bíblicos³³⁶. Este duelo, pois, entre o Padre António Vieira e a Mesa do Santo Ofício durou até 1667.

Como sabemos, várias foram as tentativas que o pregador fez para que fossem retiradas as acusações que sobre si recaíam. Porém, como irónica e amargamente desabafa a D. Rodrigo:

“Prenderam-se os pastores e soltaram-se os lobos, e não tem Cristo quem acuda pelo seu rebanho: não pode haver maior lástima que, estando eu há três anos em Portugal, me tenham em parte onde não posso falar, e em estado que não me queiram ouvir. Como me temo daquela sentença: *Vineam suam locabit aliis agricolis!* [S. Mateus, 21, 33]

Se eu escarrara vermelho e me deixaram falar claro, dera por bem empregado o sangue, que tantas vezes arrisquei por esta causa.”³³⁷

Como tal não sucedeu, Vieira, resignado, declara, em 19 de Agosto de 1667, “sujeitar-se com toda a lisura às sobreditas censuras do Santo Ofício e admoestações de[ssa] Mesa, aceitando e reverenciando a verdade que em todas elas conhece [...]”³³⁸, tendo ouvido a leitura da sentença, ao cabo de quatro anos de interrogatórios, dois dias antes do Natal de 1667, onde lhe foi dito, perante os seus Irmãos da Companhia em pé na sala, que ficava “privado para sempre de voz activa e passiva, e do poder de pregar, e recluso no Colégio, ou Casa de sua Religião, que o Santo Ofício lhe assinar, donde, sem ordem sua não sairá; e que por termo por ele assinado, se obrigue a não tratar mais das

³³⁵ Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pág. 277. Carta a D. Rodrigo de Meneses. Roma, 3 de Dezembro de 1669.

³³⁶ Sobre este aspecto, Ana Paula Banza (Cfr. “A «retórica cativa de Vieira»: dos *Sermões* à *Representação*”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp. 19-33) afirma que “a retórica da *Representação*, mais do que uma ‘retórica do cativo’ [é] uma ‘retórica cativa’, cativa dos seus objectivos e do seu público, cativa, enfim, da imperiosa necessidade de conciliar dois objectivos inconciliáveis: defender e divulgar ideias que eram as de um livre-pensador, cidadão do mundo, disfarçando-as por detrás de uma conveniente máscara de submissão”. Neste âmbito, cfr. ainda Janice Theodoro da Silva, “A retórica do cativo: Padre António Vieira e a Inquisição”, in *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. Org. de Anita Novinsky e Maria Luiza Tucci Carneiro. São Paulo, EDUSP, 1992, pp. 512-524.

³³⁷ *Cartas*, *ibidem*, pág. 137.

³³⁸ *Apud Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Intr. e notas de Hernâni Cidade, *ed. cit.*, pág. XXXVI.

proposições de que foi arguido no discurso de sua causa, nem de palavra, nem por escrito”³³⁹.

Assim, seguindo a arguta interpretação de Hernâni Cidade, vemos que “ao homem de acção missionária, política e diplomática, sempre em ebulição de sugestões e iniciativas, com que por mil modos procurava intervir na vida pública, condenavam-no à perda de voz activa e passiva. Ao pregador que o era por necessidade do génio extroverso, que sobretudo se realiza falando para agir, que mais penoso castigo do que ser privado de pregar? E ao homem que não cabia num continente, que em liberdade percorrera as cortes da Europa e calcorreara as plagas amazónicas, adivinha-se a crueldade da punição de residência fixa, isto é, de prisão por encarceramento da vontade, mais difícil de suportar do que a que resulta do encarecimento do corpo.”³⁴⁰

Esta sentença, em conjunto com o seu descrédito político no círculo do Regente, embora junto dele várias vezes tentasse voltar a ser benquista, levam-no, picado pelo aguilhão do despeito³⁴¹, a um segundo exílio, desta feita voluntário.

Decide, pois, expatriar-se em Agosto de 1669, partindo para Roma sob a capa do processo de canonização do P. Inácio de Azevedo e dos mártires que com ele pereceram (1570), bem como da necessidade de mudança de ares; todavia, o seu verdadeiro fito era alcançar a revisão do seu processo e obter do Sumo Pontífice um breve que o ilibasse para sempre do Santo Ofício português, como se infere de uma carta enviada à Rainha D. Catarina de Inglaterra e outra a Duarte Ribeiro de Macedo³⁴².

Na verdade, vale a pena, neste momento, repetir as palavras de Lúcio de Azevedo acerca desta sua segunda partida:

³³⁹ Cfr. *supra* nota 273.

³⁴⁰ Cfr. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, ed. cit., pp. XXXVII-XXXVIII.

³⁴¹ Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 271.

³⁴² Cfr. *Cartas*, *ibidem*, pp. 284-286. Na primeira afirma que “determin[o] pleitar de novo a minha causa, e buscar em Roma a justiça que não achei em Portugal”; na segunda, quase a regressar, manifesta claramente o seu propósito em Roma e o tempo que lá gastou: “Determino não sair daqui sem imunidade dos inquisidores da nossa terra, e sujeição imediata ao Pontífice, para qualquer intentado que das suas boas vontades e mal fundadas impressões se deve sempre temer;” (*Cartas*, vol. III, pág. 165), ciente de que, ao regressar, iria servir um príncipe “de cujo amor pod[ia] duvidar” (*Cartas*, *ibidem*, pág. 168), como a experiência dos anos já lhe mostrara, deixando para trás uma terra “onde [lhe] faziam tanta honra” e que, assim, perdia um dos seus maiores (*Cartas*, *ibidem*, pág. 189. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 25 de Junho de 1675).

“Mais uma vez pois as peripécias de uma vida aventureira levaram para longe da pátria António Vieira. Este apartamento ainda mais triste que o da imprevista viagem para o Maranhão. Naquela fora com a dor na alma, porém na esperança de ser chamado atrás; nesta ia desiludido de suas expectativas e de peito feito para não voltar.”³⁴³

assim como as suas próprias, em carta a D. Rodrigo de Meneses, na sua chegada a Roma, após uma viagem que “teve menos perigos e trabalhos do que experimentaram outros”, mas que, mesmo assim, para quem está assaz agravado no seu amor-próprio, se assemelha a naufrágio:

“Não me falte V. S.^a com novas suas, que sempre foram o alívio das minhas penas, e hoje serão a *âncora* das minhas desesperações. *Magnus dolor est laesus amor.*”³⁴⁴.

Como “a experiência do mundo [lhe] tem mostrado ser raro o que permanece quando os tempos se mudam”³⁴⁵, tudo isto sofre aquele que, “por zelo e amor da pátria e dos príncipes que Deus nos deu, e do excessivo desejo e esperança de suas felicidades”, “tantas vezes arris[cou] a vida pela sua Coroa, indo a Holanda, Inglaterra, França e Itália, sem mais interesse que o zelo; e aquele que por respeito e serviço de S. A. foi desterrado, e afrontado por haver dado meios com que se restaurou o Brasil e Angola e com que o Reino teve forças e cabedal para se defender”³⁴⁶.

As *recordações* e a *consciência da mudança* causavam-lhe dura pena, sentindo-se verdadeiramente um exilado, “quase desvalido se não fora o seu hábito” de jesuíta, porquanto o que ele mais queria era estar “aos reais pés de [Sua] Alteza, tanto

³⁴³ Cfr. Hernâni Cidade, *História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pp. 104-105.

³⁴⁴ *Cartas*, vol. II, pág. 275. Na já referida carta à Rainha D. Catarina de Inglaterra (vida *supra* nota 342) António Vieira desenvolve mais a razão desta dor, dizendo que “mágoa é maior que toda a paciência a consideração que experimente estes rigores em um filho de el-rei D. João IV e da rainha D. Luísa, de imortal memória, um criado tão favorecido de ambos, que um o nomeou por mestre, e outro por confessor, de quem o trata assim depois de tão indignamente tratado por seu respeito.

V. M. por sua clemência perdoe a indecência destas queixas, que a dor não tem juízo, e nenhuma é maior do que a do amor ofendido”.

³⁴⁵ *Cartas*, *ibidem*, pág. 287. Carta a um certo prelado, em 14 de Fevereiro de 1670.

³⁴⁶ *Cartas*, *ibidem*, pág. 312 e 278, respectivamente. Duas cartas a D. Rodrigo de Meneses, de 11 de Outubro de 1670 e em 3 de Dezembro de 1669. No cabo da vida, em 25 de Novembro de 1695, apresentará as mesmas razões à Rainha D. Catarina de Inglaterra (*Cartas*, vol. III, pág. 696).

mais cedo quanto possível”³⁴⁷, pois de tudo preferia a corte³⁴⁸, porque “não há cadeias, por mais doiradas que se representem, as quais me possam deter um momento, para que por mar, por terra e pelos ares não siga o menor aceno de V. Alteza”³⁴⁹. Este género de lisonja, que Ovídio também usa nos *Tristia*, era espelho da vontade de findar o abandono e o repúdio que havia sofrido por parte do Poder e da Pátria. Porém, uma vez mais, não levou o padre os seus intentos a bom porto³⁵⁰.

Vieira tinha para si a *partida* como uma forma de amor, com um sentido ao mesmo tempo humano e escatológico, isto é, sofria pesadamente por se *arrancar* fisicamente de um local que ama, não deixando de lembrar o silêncio, a saudade e a tristeza sombria com que saía, mas entende que essa é a maior prova que pode dar do seu afecto, como se denota, principalmente, em dois lugares do *Sermão do Mandato*, pregado em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, no ano de 1670, ao referir o caso de Nosso Senhor:

“Diz o Evangelista S. João, que se parte Cristo, e que nos ama. Que se parte: *Vt transeat ex homo mundo*: que nos ama: *In finem dilexit eos*. Se nos ama, como se ausenta de nós? Mais diz o Evangelista. Não só diz que nos ama Cristo, e que se parte; não só diz que nos ama, e que se ausenta de nós, senão que nesta mesma hora em que se partiu, nesta mesma hora então, ou agora nos amou mais [...] Parece paradoxo, mas é extremo. Amou Cristo tanto os homens, [...] que por eles a apartar-se deles. [...] Nos homens a partida é o fim do amor: em Cristo o fim do amor foi a hora da partida. [...] O teatro da última despedida, ou apartamento de

³⁴⁷ Carta a D. Rodrigo de Meneses, 11 de Maio de 1671. *Cartas*, vol. II, pág. 344.

³⁴⁸ Aqui referimo-nos à proposta do Geral para nomeá-lo pregador do Papa.

³⁴⁹ Carta ao príncipe D. Pedro, em 7 de Setembro de 1671. *Cartas*, vol. II, pp. 356-357. Se quando D. João IV o não impediu de partir para o Brasil, Vieira se agarra ao hábito para vestir a pele de missionário fervoroso, vemo-lo, neste momento, pouco crente dessa solução como meio de obviar ao desfavor e ao desgosto.

³⁵⁰ Nesta sua vontade de regressar à terra natal, importa referir o acontecimento do saque do sacrário da Igreja do Mosteiro de Odivelas que, imputado aos cristãos-novos, por cujo estatuto Vieira tanto lutara, redundou, depois de julgado, na expulsão de todos os indivíduos referenciados pelo Santo Ofício desde 1605, como se pode ver no decreto de 22 de Junho de 1671. O processo viria, porém, a ser arquivado, mas Vieira toma-o como mais uma razão para o seu “voluntário exílio em Roma”, porque “antolhava-se-lhe uma causa a servir, um objectivo a realizar, e ao fazê-lo tinha o ambicionado desforço, ao mesmo tempo que promovia um interesse do patriotismo” (Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, ed. cit., vol. II, pág. 147. (Acerca de defesa de Vieira aos cristãos-novos, vide Lúcio de Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa, Clássica Ed., 3^a 1989).

Cristo, foi o Vale de Getsémani coberto das sombras da noite, onde tudo aspirava amor, tudo silêncio, tudo tristeza, tudo saudade. [...] assim se apartou o Senhor; mas não digo bem: *Auulsus est ab eis*, diz S. Lucas: não se apartou arrancou-se.”³⁵¹

É de realçar que uma das dimensões mais importantes desse mal de exílio é, precisamente, a utilização das suas agruras, especialmente a saudade consubstanciada na memória, para a preparação da salvação – da sua própria e da dos homens, seus contemporâneos. Deste modo, encontra na sua actividade concionatória um caminho de fuga às agruras do exilado terreno³⁵², “por virtude uma escatologia tão patriótica como cristã”³⁵³.

Curioso é notar também como, para o padre António Vieira, estando na metrópole do mundo, onde afluíam toda a espécie de informações, ele se sinta irremediavelmente só, irreparavelmente saudoso e despeitado, tendo na correspondência trocada com aqueles que, na Pátria, ainda se mantinham seus amigos, um breve lenitivo³⁵⁴, onde sobressai, porém, a mágoa³⁵⁵ que o consome pela distância em que está³⁵⁶ e pela memória que da terra natal tem, bem como o ressentimento que o seu

³⁵¹ Cfr. *Sermões*, vol. V, pp. 1-16.

³⁵² Acerca da noção que a Companhia transmitia dos padecimentos terrenos vide a interessante perspectiva de Cristina Osswald, “A iconografia do martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, 2009, pp. 1301-1313.

³⁵³ Cfr. João Mendes, *Literatura Portuguesa*, ed. cit., pág. 49, assim como Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, uma síntese do Barroco luso-brasileiro*, ed. cit., pp. 215-218.

³⁵⁴ Aliás, dirá em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 4 de Abril de 1673, que “só as cartas de V. S.^a são o verdadeiro mapa do mundo presente, porque nelas se vê demonstrativamente tudo o que envolto em dúvidas e opiniões chega a esta corte por muitas vias.” (*Cartas*, vol. II, pág. 570). Cícero, enquanto pró-cônsul na Cilícia, tem os mesmos desejos de saber o que se passava em Roma, para, no dia do regresso, não se sentir estrangeiro (Vide Carta a Célio Rufo. *Fam.* 2.12)

Carlos Ascenso André (“Ovídio no exílio: o poeta à defesa e a defesa do poeta”, *loc. cit.*, pág. 67) afirma que a correspondência “é, em consonância com uma prática usual na literatura de exílio, uma forma de regressar a casa, à pátria, visitar os lugares que lhe são queridos, retomar o convívio que a sentença o obrigou a deixar; mas é, também, arrigementar advogados de defesa, que possam, com maior ou menor vigor, suportar a sua causa.”

³⁵⁵ Diz a Duarte Ribeiro de Macedo, em 10 de Outubro de 1673: “Oh! Quanta coisa pudera dizer e chorar com V. S.^a, mas não o sofre o papel”. *Cartas*, vol. II, pág. 645.

³⁵⁶ Embora refira, em momentos de maior agravo, quando sente diminuir as atenções, que é sorte estar tão longe. (*Cartas*, vol. II, pág. 296. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo).

amor-próprio lhe dita³⁵⁷. Vejam-se as suas palavras a D. Rodrigo de Meneses e a Duarte Ribeiro de Macedo.

Em 15 de Março de 1670, diz ao primeiro:

“Senhor. – Acho-me rico com três cartas de V. S.^a, uma de 5, outra de 15 de Dezembro, e a terceira de 10 de Janeiro; muitas para a minha estimação, poucas para o meu amor, e *breves para as minhas saudades*. Só este reparo tem a contingência em que me vejo de não tornar a Portugal, concorrendo em mim razões de desejar estar muito longe dele³⁵⁸.

As lembranças do príncipe, que Deus guarde, por que beijo mil vezes os reais pés de S. A., estimei como suas, e a V. S.^a dou as graças de me ressuscitar em sua memória, onde a *minha fortuna me publica tão morto e sepultado*.”³⁵⁹

Um ano e meio volvido, em 22 de Dezembro de 1671, escreve a Duarte Ribeiro de Macedo, rejeitando um convite do Príncipe Regente para voltar à Pátria:

“É verdade, como dei conta a Vossa Senhoria, que Sua Alteza me manda abrevie, quanto puder ser, a minha [peregrinação], e me torne a Portugal; mas não é este comprimento o que me há-de levar lá, sendo o mesmo que foi, e se não melhorando em nada a potência, a

³⁵⁷ Em carta à Rainha D. Catarina de Inglaterra, escrita a 21 de Dezembro de 1669, diz António Vieira: “Tem V. M. a seus reais pés a António Vieira neste papel, porque é tal a sua fortuna que o não pode fazer em pessoa, por mais que o desejou e procurou” (*Cartas*, vol. II, pág. 284). É claro, pois, como para os exilados, o papel escrito é meio de substituição da ausência. Ovídio expressara-o da mesma forma, quando nos *Tristia* (1.1), envia o seu livrinho a Roma. A substituição da ausência pela presença das letras do desterrado é outro dos tópoi da poética do exílio.

³⁵⁸ Entre essas razões podiam muito bem estar as que, subentendidamente, refere em carta ao Marquês de Gouveia, a 14 de Março de 1671, quando escreve acerca das novas que havia recebido de Lisboa: “Há aqui uma de lá, em que me dizem que em um encontro mataram a V. Ex.^a cinco lacaios e um chocheiro. [...] De outras me avisaram, que não refiro a V. Ex.^a porque não são tão para rir, e certo que me puderam deixar viver em Roma os que não quiseram que eu vivesse em Portugal.” (*Cartas*, vol. II, pág. 332). Para além daquelas que, em 11 de Maio do mesmo ano, aduz a D. Rodrigo: “como experimentei que não era útil para nada, e que este sagrado me não valia contra a perseguição de meus émulos, pareceu-me melhor tirar-me de seus olhos, e ver se podia escapar de suas línguas, de que ainda me não vejo livre: mas estas setas, de mais longe, ou não chegam ou ferem menos; com que tenho a satisfação que neste vale de misérias pode lograr quem o conheceu tarde.” (*Cartas*, vol. II, pág. 338).

³⁵⁹ *Cartas*, vol. II, pág. 292. Veja-se também a carta de 10 de Maio do mesmo ano ao mesmo interlocutor (pp. 297-299), bem como a que escreveu ao Marquês de Gouveia, em 28 de Fevereiro de 1671 (pp. 327-329). O itálico é nosso.

justiça e a razão, que sem razão nem justiça se tem eximido de toda a potência, sendo o mais sujeito quem é superior a toda a sujeição. Dei as graças a Sua Alteza da mercê que me fazia, e do affecto que repetidamente me manda significar; *mas não creio nem creerei nunca em quem pode o que quer, enquanto não quizer o que pode.*”³⁶⁰

O seu sentimento de revolta e agravo era tal que, em 2 de Agosto de 1670, de novo em carta a D. Rodrigo, redige, em evidente instabilidade emocional, estas despersuadidas palavras, prenunciadoras de um desejo que então se começava a manifestar: o desejo de morrer. Este novo *tópos* da literatura de exílio é empregado como sinónimo de perda da memória do bem passado e de suma exasperação pela dor experienciada.

Leiamos, porém, Vieira:

“Há muito que conheço o mundo, e assim não estranho nada do que nele vejo, antes dou muitas graças a Deus por me reservar os desenganos para este último quartel da vida, em que o mesmo mundo se não gabará de me deixar antes de eu o ter deixado.

[...] De Roma e Itália não dou a V. S.^a novas, porque não as há: mais as pudera dar a V. S.^a de Portugal, mas não as escrevo, porque não as creio; e certo que só para desfazer algumas delas se me pudera dar em Roma uma pensão, com que pagar o aluguer desta minha cela. *Nela vivo mais contente que o Papa no Vaticano; e, se me aconselhar com a minha comodidade, dela me levarão à sepultura, ainda que viva muitos anos. Só o esquecimento de Portugal me pode levar a Portugal [...]*”³⁶¹

³⁶⁰ *Cartas*, vol. II, pág. 391. Contudo, no final da carta deixa escapar o que intimamente desejava: “Se assim for terei eu também esperanças de que abramos os olhos, e de que tudo se ponha em estado que eu troque Roma por Lisboa.” O itálico é nosso.

Em 11 de Dezembro de 1674 voltará a tocar no mesmo assunto, mantendo as suas reticências quanto às razões do pretendido regresso (*Cartas*, vol. III, pp. 132-135). Embora queira mudar de clima, pelos inúmeros achaques que o romano lhe tem provocado desde a sua chegada, cuidar nos fundamentos do regresso, afirma, pode tirar-lhe o pouco que lhe resta de vida, onde a sua única ambição foi “o da quietação e soledade”. Destas palavras a Duarte Ribeiro de Macedo, no Natal de 1674, depreendemos, pois, que o Padre António Vieira ansiava regressar, o que, ameaça, pode não se concretizar devido ao seu péssimo estado de saúde (*Cartas*, vol. III, pp. 142-145).

³⁶¹ *Cartas, ibidem*, pág. 313, bem como, pela proximidade do discurso e da ideia, outra carta também a D. Rodrigo, pp. 471-473. Na verdade, do seu azedume para com a Pátria, uma importante fonte de conhecimento são as cartas que escreveu a Duarte Ribeiro de Macedo entre 1671-1678. Sobre a relação de Vieira e Duarte Ribeiro de Macedo vide Ana Maria Homem Leal de Faria, *Duarte Ribeiro de Macedo - Um diplomata moderno 1618-1680*. Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005.

Com este sentimento de partida e este sentido de busca da tranquilidade além vida, dirá a D. Rodrigo de Meneses, em 11 de Outubro de 1670, que “[há-de] seguir este fado até à morte, pela satisfação, que terei depois dela, de que conheça a alma de el-rei D. João a fidelidade que guardei às suas cinzas, ainda que tão mal conhecida de seus descendentes.”³⁶²

Mal quisto em Portugal, na Cidade Eterna, purgatório onde “a maior pena que [aí padeceu foi] ouvir falar de Portugal”³⁶³, a sua fama de pregador exímio granjeava-lhe, porém, cada vez mais notoriedade, tanto junto do Geral da Companhia, que o nomeou seu substituto no púlpito e lhe acenou com o lugar de Pregador do Papa³⁶⁴, como na famosa corte de Cristina da Suécia, também ela uma exilada convertida ao Catolicismo, que o convidou para ser seu pregador pessoal. Mas, neste ponto, um outro desgosto lhe sobreveio: *a barreira da língua*³⁶⁵, traço comum a todos os exilados.

Vieira resistiu à aprendizagem da *nova língua*³⁶⁶ e às lisonjas que lhe faziam, grilhões dourados que ia recusando em sinal de amor e fidelidade para com a sua Pátria, dando disso prova em duas cartas: uma ao Marquês de Gouveia e outra a D. Rodrigo³⁶⁷.

³⁶² *Cartas, ibidem*, pág. 308.

³⁶³ *Cartas, ibidem*, pág. 345. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 30 de Junho de 1671.

³⁶⁴ Sobre esta provável nomeação, vide a carta que, em 7 de Setembro, escreve ao príncipe D. Pedro (*Cartas*, vol. II, pp. 354-357), onde o jesuíta aproveita para desferir alguma da sua mágoa na maneira em que faz notar ao monarca o seu pretenso distanciamento, ao mesmo tempo que, logo a seguir, lhe protesta o seu serviço e a sua vontade em regressar, ainda que correndo alguns riscos.

³⁶⁵ Também Ovídio se viu obrigado a aprender a língua geta para sobreviver na bárbara Tomos (*Epistolae ex Ponto*, 3,2,40).

³⁶⁶ Acerca da experiência do Padre Vieira com a barreira da língua é interessante ler o que ele diz, no Sermão do Espírito Santo, proferido em 1657, no Maranhão. Numa parte diz assim: “Pela variedade de línguas houve, quem chamou ao rio das Amazonas rio Babel; mas vem-lhe tão curto o nome de Babel [...] porque na torre de Babel, como diz S. Jerónimo, houve somente setenta e duas línguas; e as que se falam no rio das Amazonas são tantas, e tão diversas, que se lhe não sabe o nome, nem o número. As conhecidas até ao ano de 639 no descobrimento do rio de Quito, eram cento e cinquenta...” (Cfr. André de Barros, *Vida do apostólico padre António Vieira, ed. cit.*, Livro I, p. 89). Contudo, sabemos que chegou a aprender italiano, por causa da necessidade que tinha para pregar e escrever os seus sermões. Aliás, de uma carta a D. Rodrigo de Meneses percebemos isso mesmo: “Quer o Geral que eu estampe os meus sermões em diversas línguas, e nisto trabalho sem emulação e com merecimento, porque o faço por obediência, que é a melhor disposição para a outra vida, de que só quisera tratar.” (Cfr. *Cartas*, vol. II, pág. 344).

Diz ao Marquês, em 24 de Setembro de 1672:

“Se Vossa Excelência ouvir dizer que o Padre Vieira pregou em Roma em língua italiana não condene Vossa Excelência a temeridade, porque ele a teve por tal; resistiu sempre, não só aos empenhos de grandes senhores desta corte, mas ao desejo e instâncias do seu Geral, o qual por última resolução lhe pôs obediência que pregasse, respondendo a todas as objecções que ele lhe mandava que se desonrasse a si, e o desonrasse a ele e desonrasse a Companhia; e assim o fiz.”³⁶⁸

Isto lhe custava porque, como dizia a D. Rodrigo, em 22 de Outubro desse mesmo ano:

“S[abia] a língua do Maranhão e a portuguesa, e [era] grande desgraça que, podendo servir com qualquer delas à minha pátria e ao meu príncipe, h[ouvesse] nesta idade de estudar uma língua estrangeira, para servir, e sem fruto, a gostos também estrangeiros.”³⁶⁹

Embora a muito custo, transigiu com os desejos de Cristina da Suécia e do Padre Oliva³⁷⁰, salvaguardando-se sempre de não tomar qualquer “título nem provisão

³⁶⁷ No Cap. LIII da biografia do Padre André de Barros lê-se o seguinte: “não aceitou a Provisão, nem o título de seu Pregador [Cristina da Suécia], atendendo aos delicados escrúpulos da política portuguesa, por ser Pregador dos Augustíssimos Reis de Portugal”.

³⁶⁸ *Cartas*, vol. II, pág. 492. A Duarte Ribeiro de Macedo dirá o mesmo em 26 de Setembro do mesmo ano (*Cartas*, vol. II, pág. 493), confessando-lhe, em 8 de Outubro seguinte, que esta era “a mais terrível obediência que se podia impor à [sua] idade. [...] V. S.^a tenha compaixão, porque sobre este insuportável jugo se acrescenta ainda a boa tenção de quem assim me carrega a cerviz.” (*Cartas*, vol. II, pág. 499). Um ano mais tarde, em 26 de Dezembro (*Cartas*, vol. II, pág. 670), repetir-lhe-á que tomar esta decisão foi “contra todas as [suas] repugnâncias [...], duvidando qual seja a maior dificuldade, se de falar em italiano, se haver de satisfazer a um tal juízo, que aqui se reputa sem controvérsia pelo mais ardente e sublime *utriusque sexus*.”

³⁶⁹ *Cartas*, *ibidem*, pág. 503. Que sabia a língua do Maranhão, confirmámo-lo pela carta que, em 25 de Dezembro de 1652, escreve ao Padre André Fernandes (*Cartas*, vol. I, pp. 285-289). Mais tarde, quando regressar definitivamente ao Brasil, em 1681, será tentado a imprimir os seus sermões em língua “castelhana, italiana ou outra estrangeira, em cuja piedade tinha mais seguro crédito que nas fúrias dos [seus] naturais” (Carta ao Marquês de Gouveia, em 23 de Maio de 1682. *Cartas*, vol. III, pp. 464-467), o que, fiel aos seus princípios, não aceitará.

³⁷⁰ Em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 13 de Dezembro de 1672, diz que “depois que me fizeram italiano, vivo desgostosíssimo em Itália, sem outro alívio que o da conformidade, que é pouca,

[...] nem acto pelo qual [se] pudesse obrigar ao reconhecimento do seu serviço o mais especulativo juriconsulto”³⁷¹, pois o seu fito estava no regresso a Lisboa, arranjando mil e uma justificações para a recusa, temendo o que dele diriam em Portugal, acusando-o, porventura, de desleal, numa clara atitude do amante maltratado que “já [estava] tão feito à paciência destas penas, que quase [sentia] alívio em mais agravar e lastimar a chaga”³⁷².

Esta ideia de ficar para sempre em Roma aturdiu-o cada vez mais. Para debelar este sentimento de irreversibilidade, como o fizera quando esteve em Coimbra, afirma que “nela est[á] como em um deserto, e não sai senão forçado, sendo Roma para [ele] uma galé insuportável”³⁷³.

O clima era-lhe nefastíssimo para a saúde, pois só invernos parecia ter³⁷⁴. A somar a esta instabilidade climatérica, acrescia a insegurança social, com os receios de um ataque do *turco*, cujos “aparatos, assim da terra como marítimos, eram formidáveis”³⁷⁵, temendo, pois, toda a Itália e, nela, toda a cristandade, a perda da sua

com a vontade de Deus” (*Cartas*, vol. II, pág. 524), para concluir, ao mesmo, em 18 de Dezembro, que “parece agouro quererem ouvir uma língua bárbara” (*Cartas*, vol. II, pág. 527).

³⁷¹ Carta ao Marquês de Gouveia, em 21 de Abril de 1674. *Cartas*, vol. III, pág. 35.

³⁷² Ao mesmo, a 11 de Abril de 1672. *Cartas*, vol. II, pág. 426.

³⁷³ Ao mesmo, em 7 de Novembro de 1673. *Cartas*, vol. II, pág. 673. Vendo, pois, que não podia “fugir de Roma” e que “os poucos anos são como os muitos, e eu estou tão entrado neste número, e tão penetrado dele, [...] só quisera aparelhar-me para a morte” (*Cartas*, vol. III, pág. 85. Carta a Duarte Ribeiro Macedo, em 31 de Julho de 1674). Porém, em 28 de Janeiro de 1675 (*Cartas*, vol. III, pág. 154) escreverá que “a doença vai mostrando tal contumácia que, por força ou por vontade, haverei de ser remetido aos ares pátrios, estando já determinado que em Roma não posso viver...”.

³⁷⁴ Vejam-se, a título de exemplo, as cartas que escreve ao Marquês de Gouveia em 28 de Janeiro e 25 de Fevereiro de 1673 (*Cartas*, vol. II, pp. 548-549 e 558-559), o que dá lugar a um tempo em que “tudo é morrer e esquecimento da morte” (*Cartas*, vol. II, pág. 558). Em carta ao Padre Gaspar Ribeiro, a 3 de Janeiro de 1676, confessa-se “moribundo, [...] assim pelos anos como pelos achaques, que com esta intemperança do tempo têm crescido muito” (*Cartas*, vol. III, pág. 218). Em carta ao Padre Gaspar Ribeiro, a 3 de Janeiro de 1676, confessa-se “moribundo, [...] assim pelos anos como pelos achaques, que com esta intemperança do tempo têm crescido muito;” (*Cartas*, vol. III, pág. 218). Cícero também desejou umas vezes a morte, para logo a seguir a enjeitar; Ovídio, negado para sempre o seu regresso a Roma, só encontrava na morte a solução para a dor, porém o *desiderium Urbis* era maior e não lhe permitia que aquela terra possuísse os seus ossos. É, pois, a morte um paradigma obcecado e paradoxal dos exilados: solução e/ou problema.

³⁷⁵ Carta ao Marquês de Gouveia, em 14 de Fevereiro de 1671. *Cartas*, vol. II, pp. 318-320.

paz³⁷⁶. Também se queixara Ovídio do constante clima de guerra que assolava a bárbara terra dos Getas, porquanto “todos os lugares esta[vam] repletos de inquietação e terror”³⁷⁷, onde tanto se receava a guerra, como se a padecia³⁷⁸.

Perante esta conjuntura, o Padre António Vieira sente-se encurralado entre a terra estrangeira e o desdém dos compatriotas, que não ousam lograr o seu regresso. O exílio atinge, deste modo, o seu auge, mas, ainda assim, a personalidade do jesuíta não lhe permite calar o que sente, acabando por transpor para a sua actividade concionatória a sua experiência pessoal, ainda que, sempre, de uma forma aparentemente velada.

É o que acontece no Sermão de Santo António, pregado em Roma, em 1671³⁷⁹. Nele, o pregador denigre a Pátria, queixando-se, amarguradamente, nas entrelinhas, da malquerença a que se vira reduzido, e opta por, narcisicamente, se valorizar a si mesmo³⁸⁰.

³⁷⁶ Cfr., entre outras, Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 14 de Março de 1673. *Cartas*, vol. II, pp. 564-566. Neste ambiente, contudo, logo o espírito visionário do ardente jesuíta abre lugar ao cumprimento das profecias, senão vejamos o que diz numa carta ao Marquês de Gouveia, a 3 de Junho de 1673 (*Cartas*, vol. II, pp. 589-590): “Dos intentos do turco ainda se não sabe coisa certa, mas segundo cresce o corpo do seu exército, não devem de ser pequenos. Da nossa terra soam por cá grandes aparatos de guerra, presídios dobrados nas fortalezas, fortificações das barras, levas de gentes, e outros maiores, que só concordam com Galhano, cujos temores ajudam com semelhante vaidade os de Alemanha e Itália, abrindo os alicerces este ano à monarquia universal.”

³⁷⁷ *Tristia*, 3.11, 10. A tradução é de Carlos Ascenso André, in “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio” (*loc. cit.*, pág. 87).

³⁷⁸ *Tristia*, 5.2b, 28.

³⁷⁹ Já em 1655, no Sermão da *Quarta Dominga da Quaresma*, pregado na Capela Real, Vieira usa igualmente da homonímia com o “*político santo*”, dando-nos “uma alegoria mui natural desta minha última ausência” (*Cartas*, vol. III, pág. 473). Ou seja, como diz logo na primeira linha: “Não foge uma só vez, quem foge de coração” (*Sermões*, vol. IV, pp. 15-49). Consideramos mesmo que este sermão é o mais biográfico de todos, desde as suas experiências terrenas aos seus sentimentos espirituais. Nele encontramos também o exemplo de Séneca dado nas *Epistulae*. Em 1669, igualmente na Capela Real, pregará o sermão da *Terceira Quarta-feira da Quaresma*, onde, sob o mote de “dous lugares e dous pretendentes, um memorial e uma intercessora, um príncipe e um despacho”, clara alusão ao estado político do reino que o vitimizou, o orador, fazendo uma auto-referência, dirá: “se servistes a pátria, que vos foi ingrata, vós fizestes o que devíeis, ela o que costuma” (*Sermões*, vol. III, pág. 255).

³⁸⁰ Em carta ao Marquês de Gouveia, a 23 de Julho de 1682, confirmará o que aqui inferimos (*Cartas*, vol. III, pp. 472-474), bem como na que, em 14 de Julho de 1690, escreverá ao cónego Francisco Barreto (*Cartas*, vol. III, pág. 612).

Aproveitando a homonímia com o Santo e com a vida deste, também vítima de desterro, assim como a de outras personalidades ilustres da história de Portugal com a mesma sorte do pregador, isto é, desterrados e esquecidos pelo país natal, projecta a sua própria experiência, apelidando, não raras vezes, a Pátria de sombria, seca, cruel, estéril, que os seus próprios filhos devora. Todo o sermão exala, pois, o ressentimento violentamente doloroso de um enjeitado³⁸¹, o que se inseria, aliás, na esteira do tratamento dado à terra de origem pelos filhos que eram obrigados a partir. Ou seja, esta oscilação de sentimentos contraditórios emana da intensidade com que o desterrado se vê, no presente; se mira no passado; e se projecta no futuro. Tudo o que foi, é agora vão; o que será, face ao que foi, nada é³⁸². Nestes momentos, o estoicismo e ataraxia, aqui vertidos nos ensinamentos de Santo Inácio, nada logram³⁸³.

³⁸¹ Para uma compreensão mais abrangente do tema, vide Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, ed. cit., pp. 285-293.

³⁸² Em carta ao Duque do Cadaval, a 16 de Janeiro de 1668 (*Cartas*, vol. II, pp. 264-265) diz: “Os golpes que chegam à alma, como ela é imortal, fazem o efeito nas potências; e das minhas só ficou a memória, para nunca a perder do que a V. Ex.º devo. Assim que não escreve [...] o António Vieira que foi, senão o que é, ou o que deixou de ser, para que [...] se não admire da diferença do seu estilo”.

Isabel Almeida (Cfr. “Vieira: questões de afectos”, *loc cit.*, pp. 103-132), afirma que o jesuíta se compraz “em ânsias imperfeitas e desequilíbrios sem remédio”, remetendo-nos para vários conhecidos passos de cartas a D. Rodrigo de Meneses e Duarte Ribeiro de Macedo. Damos apenas um exemplo de cada. Ao primeiro, em carta datada de 21 de Novembro de 1671, afirma que: “A pior circunstância que isto tem é o meu coração, e desvelarem-me estas considerações em Roma e na minha cela, quando tinha tantas razões de o amor de Portugal se me converter em ódio, e as memórias em detestações. Mas, quando me haviam de doer as minhas bofetadas, doo-me só das suas.” Ao segundo, a 25 de Setembro de 1679, diz que “devendo calar falo, porque devendo não amar amo. E já me tenho queixado muitas vezes a V. S.ª de mim, e deste meu coração, tão meu inimigo e tão amante de quem não tem razão de ser.” São inúmeros os exemplos do mesmo tom que aqui poderíamos aduzir, mas consideramos este paradigmático.

³⁸³ Diz em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 17 de Outubro de 1673, que estava em Exercícios. “E verdadeiramente que bem havia mister a matéria dela esta prevenção; porque, sendo o intento de Santo Inácio, nos mesmos Exercícios, propor a todos os meios eficazes de compor e moderar as paixões que nos desviam do último fim, eu, considerando nas minhas, e na predominante contra a qual deve ser o maior combate, achei que era o afecto português e imoderado amor e zelo da pátria; e contra este forte inimigo me tinha armado, convencendo-o com tantas razões quantas em mim concorrem mais que em outros. Mas ainda que o tenho muitas vezes convencido, não acabo de o ver vencido [...]”. *Cartas*, vol. II, pág. 646.

Vejam os um excerto, ainda que um pouco longo, onde o pregador começa por exaltar o *seu* amor pátrio comparando-se, como Ovídio, à desdita de Ulisses³⁸⁴, eterno mito de todos os exilados, para, a seguir, se centrar na figura de Santo António e naqueles que, como ele, tiveram de sair da terra própria para serem reconhecidos:

“ [...] prometendo a deusa Calipso a Ulisses de lhe conceder a imortalidade, só com a condição, que se deixasse ficar e viver nas terras que lhe oferecia, pôde tanto com ele o natural amor da sua, que não aceitou tal promessa, querendo antes (como pondera Cícero, e depois dele o ponderou S. Crisóstomo), querendo antes morrer na terra própria, que ser imortal na estranha. [...] O que agora só digo sobre o que já disse, é, que assim como Santo António foi *obrigado* a deixar Portugal, para ser português; assim foi necessário, que se tirasse dentre os portugueses, para ser tão grande homem, e tão grande santo como foram. [...] A terra mais ocidental de todas é a Lusitânia. E porque se chama Ocidente aquela parte do mundo? Por venturas, porque vivem ali menos, ou morrem mais os homens? Não; senão porque ali vão morrer, ali acabam, ali se sepultam, e se escondem todas as luzes do firmamento. Sai no Oriente o sol com o dia corado de raios, como rei e fonte da luz: sai a lua e as estrelas com a noite, como tochas acesas e cintilantes, contra a escuridade das trevas, sobem por sua ordem ao zénite, dão volta ao globo do mundo resplandecendo sempre e iluminando terras e mares; mas em chegando aos horizontes da Lusitânia, ali se afogam os raios, ali se sepultam os resplandores, ali desaparece e perece toda aquela pompa de luzes. E se isto sucede aos lumes celestes e imortais, que nos lastimamos, senhores, de ler os mesmos exemplos nas nossas histórias? Que foi um Afonso de Albuquerque no Oriente? Que foi um Duarte Pacheco? Que foi um D. João de Castro? Que foi um Nuno da Cunha, e tantos outros heróis famosos [...] Mas depois de voarem nas asas da fama por todo o mundo estes astros, ou indige[n]tes da nossa nação, onde foram parar quando chegaram a ela? Um vereis privado com infâmia do governo, outro preso e morto em um hospital, outro retirado e mudo em um deserto, e o melhor livrado de todos o que se mandou sepultar nas ondas do oceano, encomendando aos ventos levassem à sua pátria as últimas vozes, com que dela se despedia: *Ingratia patria non possidebis ossa mea!*”³⁸⁵

³⁸⁴ Para Ovídio, porém, o exemplo do herói homérico era mais uma forma de amplificar o seu sofrimento e a sua desdita, uma vez que “ele, pleno de contentamento e coroado de vitória, era a pátria que buscava, / da pátria parti eu, com a humilhação da derrota e do exílio” (*Tristia*, 1.5, 65-66). A tradução continua a ser de Carlos Ascenso André, in “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio”, *loc. cit.*, pág. 80).

³⁸⁵ *Sermões*, vol. VII, pp. 83 e 85. Sobre este passo, vide, entre outro, Isabel Almeida, “A propósito de «Sete anos de pastor ...» nos *Sermoens* de Vieira”, *loc. cit.*, pp. 59-96.

A Pátria, tantas vezes apelidada de mãe³⁸⁶, é, com efeito, censurada veementemente, tida quase uma *parui mater amoris*, como chamava Dante a Florença, cujo ataque final, lembrando, aliás, o epitáfio inscrito no túmulo de Cipião Africano³⁸⁷, mais tarde recuperado por Camões, na *Carta II*, da Índia, é considerá-la indigna de sepultar os seus próprios ossos, tal era a sua decepção, a qual paulatinamente lhe ia quebrantando as forças, como se comprova pelas palavras de André de Barros, no capítulo XLIX, do Livro IV, da *Vida do Padre*:

“Não é justo que saíamos deste ano de 73 sem declararmos, que ainda entre tantas moléstias não lhe saía do coração o amor da pátria, e do seu Príncipe. O que naquele tempo ouvia em Roma contra Portugal, penetrando nos Ministros estrangeiros, principalmente espanhóis, e franceses, as máquinas de sua política, intentos, lhe acendia de forte o zelo, que este talvez, mais que nenhum outro contrário, lhe prostrava as forças, e ia talando surdamente a vida.”³⁸⁸

Neste âmbito do amor quebrado e do conseqüente exílio, é curioso lermos o Sermão de Nossa Senhora da Conceição que, em 1639, na igreja de Nossa Senhora do Desterro, na Baía, prega, muito antes de ele mesmo vir a sofrer na pele aquilo que ali orava e cujos tópicos iremos encontrar expressos nas suas imensas cartas desse período da sua vida – sobretudo a evocação da morte –, onde também já iremos vislumbrar a sua evasão escatológica. Com efeito, vejamos dele um pequeno excerto:

“O desterrar-se é enterrar-se; e se há alguma diferença entre a morte e o desterro, é que o desterro não é só morte, senão morte e sepultura. A morte mata, mas não sepulta: e sendo assim, que para ser morto e sepultado não basta só a morte, para ser morto e sepultado basta só o desterro.

³⁸⁶ Esta metáfora, muito recorrente em Vieira, ocasionou até um trocadilho entre as palavras “Pátria” e “Mátria”, no Sermão de N.ª S.ª da Conceição, curiosamente pregado, em 1639, na Igreja de Nossa Senhora do Desterro, na Baía. (Cfr. *Sermões*, vol. X, pp. 233-257). É um sermão curioso pela relação que estabelece entre “Conceição” e “desterro”, “dous extremos tão remotos e tão distantes [...] tão opostos”.

³⁸⁷ Cfr. Valério Maximo, *Facta et Dicta Memorabilia*, 5, 3, 2.

³⁸⁸ Cfr. André de Barros, *op. cit.*, pp. 390-391.

[...] O desterro é como a morte, e a morte é como o desterro: e se algum excede ao outro em miséria, não é a morte ao desterro, senão o desterro à morte; porque só o desterrar-se da pátria é morrer, o viver no desterro é enterrar-se³⁸⁹.

[...] O homem mimoso e fraco só ama e tem por pátria a terra em que nasceu: o forte e valeroso todo o mundo tem por pátria: o perfeito e cristão todo o mundo tem por desterro.

[...] Nenhum de nós tem, ou pode ter na Terra cidade ou pátria certa e permanente; porque todos imos caminhando para a futura, que é a pátria do Céu.

[...] O mesmo nome de pátria nos está ensinando que só o Céu o pode ser. E porquê? Porque o nome de pátria é derivado do pai, e não da mãe: a terra em que nascemos, é a mãe que nos cria; o Céu para que somos criados, é o lugar do Pai que nos dá o ser; e se a pátria se derivara da Terra, que é a mãe que nos cria; havia-se de se chamar mátria, mas chama-se pátria, porque se deriva do Pai que nos deu o ser, e está no Céu [...]"³⁹⁰

Todavia, se a boca hoje verbera veementemente contra a Pátria, amanhã dá a entender, de uma forma por demais evidente, o seu apego a ela, sentimento que não consegue esconder, num misto de revolta e de afeição, como diz a Duarte Ribeiro de Macedo, em 1672:

“Eu não tenho de lá que esperar nem que temer, mas não posso apartar do coração este zelo do comum, que é o maior tirano dos que não têm atado o amor às próprias conveniências...”³⁹¹

Estes sentimentos dialécticos gerados, sobretudo, pela dor da ausência, numa espécie de *coincidentia oppositorum*, transformam-se, nas palavras de Aníbal de Castro, “em doloroso dissídio interior, entre o universal e o individual [...]. Sirva de exemplo este auto-retrato fortemente contrastado em tons de claro-escuro barroco, que traça numa frase da carta a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de 13 de Setembro de 1672: *Não quero ter mais pátria que o mundo, e não acabo de acabar comigo não ser*

³⁸⁹ Esta identificação do exílio com a morte é uma formulação típica da literatura de exílio, reiteradas vezes utilizada por Cícero e por Ovídio.

³⁹⁰ *Sermões*, vol. X, pp. 233-257.

³⁹¹ *Cartas*, vol. II, pág. 411. Amor esse que lhe ditará, em 19 de Julho de 1672, estas palavras, enviadas ao mesmo Duarte Ribeiro de Macedo: “V. S.^a se me perdoe estas melancolias, e se forem as últimas não será pequena desconsolação morrer em Roma, por esta causa, quem tanto fez e tanto navegou, para dar a vida por outros.” (*Cartas*, vol. II, pág. 463).

português³⁹². nenhuns triunfos romanos, por muito retumbantes que fossem, conseguiam, porém, apagar-lhe as saudades da desenvoltura com que, em tempos mais felizes, pisara as alcatifas do Paço da Ribeira. Por isso escrevia, em carta de 10 de Julho de 1674, ao mesmo Duarte Ribeiro de Macedo: *Roma para mim é Lisboa, onde estou sempre com o pensamento, e por isso sempre triste.*”³⁹³

Desespero e esperança, tristeza e saudade que, em 17 de Abril de 1675, se viram de novo volvidas numa alegria há muito desejada³⁹⁴, pois alcançara, por fim, o breve do Pontífice que lhe concedia para sempre imunidade dos Inquisidores portugueses, ficando apenas sujeito ao Santo Ofício de Roma³⁹⁵. Era tempo, pois, de regressar, absolvido de todas as acusações. Contava 66 anos.

Saiu da Roma dos mártires a 22 de Maio³⁹⁶, aportando a Lisboa a 23 de Agosto. No dia seguinte, apressou-se a beijar mão ao Regente, mas, logo aí, compreendeu, com duro pesar, que lhe seria difícil recuperar junto da corte o estatuto que lograra em tempos de D. João IV³⁹⁷, sentindo-se imediatamente *incertus de statu*

³⁹² A 17 de Dezembro de 1673 dirá a Duarte Ribeiro de Macedo que o seu maior combate “era o afecto português e imoderado amor e zelo da Pátria, e contra esta tão forte inimigo me tinha armado, convencendo-o com tantas razões quantas em mim concorrem mais que em outros. Mas ainda que o tenho muitas vezes convencido, não acabo de o ver vencido;” (*Cartas*, vol. II, pág. 646), porque está “sempre com toda a alma” na nossa terra (*Cartas*, vol. III, pág. 67).

³⁹³ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, uma síntese do Barroco luso-brasileiro*, ed. cit., pág. 161. O itálico é nosso. A citação de Vieira, que não perde em ser mais extensa, é: “Eu devendo calar falo, porque devendo não amar amo. E já me tenho queixado muitas vezes a V. S.^a de mim, e deste meu coração, tão meu inimigo e tão amante de quem não tem razão de o ser ...”.

³⁹⁴ A noção de esperança no regresso aparece expressa de forma evidente numa carta a Duarte Ribeiro Macedo, em 7 de Novembro de 1673. Diz assim: “No meio de tanto desgosto me consolam somente as esperanças que me dão as nossas profecias, pelas quais eu esperava até o meio deste ano...”. (Cfr. *Cartas*, vol. II, p. 677).

³⁹⁵ Vide *Cartas*, vol. III, pág. 812. Carta ao padre Jácome Iquazafigo, a 30 de Abril de 1686. Sorte semelhante não a teve Ovídio, que, mesmo após a morte de Augusto, não logrou de Tibério a inocência, nem tão pouco a redução da pena (Cfr. Aldo Luisi, “La culpa silenda di Ovidio: nem bimillenario dell’esilio”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pág. 45).

³⁹⁶ Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 9 de Junho de 1675. *Cartas*, vol. III, pp.185-187.

³⁹⁷ Veja-se carta a Duarte Ribeiro de Macedo, escrita a 16 de Fevereiro de 1676. *Cartas*, vol. III, pp. 222-224.

quo³⁹⁸. Como Ulisses ao regressar a Ítaca, percebeu que aquele lugar já não era o mesmo donde partira³⁹⁹.

O Regente recebeu-o fria e distantemente, embora ele, como já o fizera notar ao Padre Manuel Fernandes, em 1673, *o que unicamente desej[ava era] ver a S. Alteza coroado, o Reino unido, fiel, e obediente, os meios da conservação prontos, e bem aplicados: e para mim, empregar em poucos dias, que me restam de vida, na minha Missão.*⁴⁰⁰

Também o padre André de Barros dá conta, nos capítulos CLXV e CLXVI do Livro IV da *Vida*, deste desânimo que se abatera sobre o Jesuíta por causa deste rude golpe no seu amor patriótico, “vendo agora, que um Príncipe [de quem fora nomeado Confessor e Mestre] herdeiro daqueles Augustos Predecessores, dera logo crédito a uma calúnia, e avaliara contra ele por certo um absurdo [...] tão grande foi a pena, que o acometeu, que fazer-lhe perder o juízo, foi o mesmo, que matá-lo” pois, como confessa que “tendo sempre ânimo para suportar outros grandes golpes, não posso deixar de confessar a V. M. que só neste fraqueou a minha constância”⁴⁰¹.

³⁹⁸ *Cartas*, vol. III, pág. 227. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 1 de Junho de 1676.

³⁹⁹ Cfr. Carlos Ascenso André, “A poética do exílio”, *loc. cit.*, pág. 209.

⁴⁰⁰ Cfr. J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, *ed. cit.*, tomo II, pág. 162. Em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, trinta dias após a sua chegada a Lisboa, relata a sua recepção: “[...] nestes trinta dias só no dia em que beijei a mão de S. A. que Deus guarde o vi e lhe falei. O lugar da audiência foi em público, com o conde de Vilar Maior à vista, para o qual olhava mais S. A. que para mim, e conforme esta circunstância foi a brevidade do tempo, que devia estar taxado, como também a matéria, que não passou dos *ordinários* e mui *ordinários* cumprimentos” (*Cartas*, vol. III, pág. 202). Daí que, em 30 de Junho, em missiva ao mesmo interlocutor, escreverá: “Onde eu sou o traidor julgue V. S.^a quais serão os fiéis; mas tal é o ódio e o poder dos inimigos, sem outra coisa mais que as mesmas que muito, muito, me deveram agradecer, e que tão presente são a V. S.^a! que diria a isto o pai, e mãe e irmão de quem assim me trata! *Provavelmente me sairei de Lisboa antes que me mandem sair.*” (*Cartas*, vol. III, pp. 229-231). O motivo vem repetido em carta de 21 de Junho de 1678 (*Cartas*, vol. III, pp. 293-296). O *itálico* é nosso.

⁴⁰¹ António Vieira, impregnado de política, refere-se aqui ao provimento, pelo Regente, do Padre Manuel Fernandes como um dos membros da Junta dos Três Estados, criada em 1643 para gerir os impostos criados pelas Cortes de 1642. Este caso gerou tamanho descontentamento na Companhia, que o padre foi obrigado a renunciar.

Este flagelo constante do seu amor pátrio⁴⁰² e “a justa mágoa do não usado rigor com que [se vê] tratado [por] S. A.”⁴⁰³ atingiram o seu auge quando, ao pedir para se retirar ao Brasil, a fim de retomar a missão da Companhia no Maranhão, já complementemente saturado da indiferença e desamparo a que se vira votado⁴⁰⁴, pois só gozava de “privilégios de morto”, vê o Regente anuir sem “uma insistência das que se fazem sempre, ao menos por cortesia”⁴⁰⁵.

Desgraçado, desacreditado, vencido e ferido de morte no seu coração “quem tanto tinha servido e padecido”⁴⁰⁶, porque “ofender ao amor é golpe, que chega ao coração”⁴⁰⁷, parte, em 27 de Janeiro de 1681, para a sua província⁴⁰⁸ sem desejar agora

⁴⁰² Um bom exemplo deste flagelar é a publicação dos *Sermões*. Instado por muitos a dar à estampa os seus borrões, por muitos considerados excelentes, o pregador jesuíta sente, ainda, da parte dos inimigos que cá deixara e, sobretudo, da Inquisição, duras dificuldades para efectivar essa impressão, pois “o zelo e as letras da nossa terra não são nem querem ser como as das outras partes da igreja católica.” (*Cartas*, vol. III, pág. 392. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, a 1 de Maio de 1679). Os sermões são, aliás, tema de conversa das cartas deste período entre Vieira e Duarte Ribeiro de Macedo.

⁴⁰³ *Cartas*, vol. III, pág. 475. Carta ao Duque do Cadaval, em 23 de Julho de 1682.

⁴⁰⁴ Em carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 10 de Novembro de 1677, confessa-se só em Lisboa e, por isso, se parte ao “deserto de Carcavelos”, prelúdio do brasílico, momento em que começa a condensar-se o seu devir escatológico como modo de supressão das agruras terrenas, pelo que, lembrando S. Paulo, diz ao mesmo Duarte Ribeiro de Macedo, em 27 de Março de 1678: “é necessário que em cada um se aplique o antídoto de S. Paulo: *Iustus meus ex fide uiuit*. E eu já fora morto de dor do que vejo, se me não animara a viver da fé do que esperamos” (*Cartas*, vol. III, pp. 245 e 265 respectivamente). Este último passo lembra-nos, em boa parte, a última linha do epitáfio de D. João IV, encomendado à Companhia, onde se lê: *Vt uitam credas, non periisse fidem*.

⁴⁰⁵ Cfr. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pág. 216. Nas primeiras cartas que do Brasil envia ao Reino, sobretudo ao Duque de Cadaval e ao Marquês de Gouveia, sentimos a dor de ver “aprovado e confirmado [o adeus] por quem só o podia impedir” e de tomar “por castigo a perpétua sepultura”. (*Cartas*, vol. III, pp. 463-467). A repetição do *tópos* da morte é uma marca constante dos exilados.

⁴⁰⁶ Carta ao Duque do Cadaval, em 23 de Maio de 1683. *Cartas*, vol. III, pág. 463.

⁴⁰⁷ Cfr. André de Barros, *op. cit.*, Livro IV, Cap. CXXVIII, pág. 438.

⁴⁰⁸ Veja-se a carta que, em 21 de Janeiro de 1681, escreve ao Geral da Companhia. Nela reitera-lhe a sua obediência à Companhia, certo de que, lá, “acabar[á] a vida com a consolação de ser mais religiosamente do que nesta província, na qual por ser tratado como hóspede me falta em grande parte o exercício da obediência, como também da pobreza, por me sustentar a despesas próprias. Igualmente é certo que por esta via poderei muito melhor e mais brevemente satisfazer a expedição dos meus escritos [...]” (*Cartas*, vol. III, pp. 455-457). Aliás, já em 28 de Fevereiro de 1658, tinha escrito ao padre Francisco de Avelar que “todos somos irmãos; nem temos outra mãe nem outra Pátria nem outra honra

regresso⁴⁰⁹, cumprindo o que dissera no Sermão de Santo António, pregado em 1671. No largo Oceano, à medida que a distância aumentava, adensava-se, porém, nele o amargo sabor do presente, assim como lhe apertava no coração a saudade do bem passado, ainda que, nele, tivesse sido *morto*:

“Não merecia António Vieira aos Portugueses, depois de ter padecido tanto por amor à pátria, e arriscado tantas vezes a vida por ela, que lhe antecipssem as cinzas, e lhe fizessem tão honradas exéquias.”⁴¹⁰

Embora não fosse o pregador a definir a partida como sinónimo de exéquias, antes a notícia que deste acontecimento tivera, entrevemos aqui um eco evidente de Cícero e Ovídio, que tinham para si a partida como o dia do seu funeral, enterrados que se sentiam pela ausência e pelas saudades. O tema da morte, a que o jesuíta também recorre com frequência, ficou plasmado como uma constante da poética do exílio. Uma vez é temida, porque se entrevê ainda o regresso à pátria amada e ao que fora; outras, é almejada, dado terem sido atingidos os níveis máximos de resistência às agruras da solidão e da saudade.

Acerca, pois, de um momento tão característico na literatura de exílio como é a partida, permitimo-nos citar, neste momento, a descrição que J. Lúcio de Azevedo⁴¹¹ dela faz:

senão a Companhia, e não é filho dela, nem se devem estimar por filhos (quanto mais por pais!) os que não seguirem esta verdade, e só nela quiseram remeter quem os siga. Daqui julgará V. Rev.^{ma} quanto eu amo a Província, pois me doem tanto os seus males quanto tinha tanto que chorar nos meus.” (*Cartas*, vol. III, pág. 735).

⁴⁰⁹ Escreve J. Lúcio de Azevedo, na introdução a este capítulo da sua edição das *Cartas* (Vol. III, pp. 197-198), que Vieira partia para a “sua verdadeira pátria. Com efeito, lá, por assim dizer, tinha acordado para a vida, lá passado parte da infância e adolescência; lá formara o seu espírito e determinara a rota do seu destino; lá ia encontrar as recordações sempre gratas da distante mocidade e o que lhe restava da família, da qual, apesar da renúncia monástica, nunca se havia desinteressado.”

⁴¹⁰ *Cartas*, vol. III, pág. 465. Estas exéquias referem-se à representação, por um grupo de estudantes ébrios, de um auto-de-fé, onde se queimava o hábito de um jesuíta que, diziam, se havia vendido aos judeus. Pode ser coincidência, mas aproxima-se ao facto de Vieira ter defendido os cristãos-novos (Cfr. Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira. Uma síntese do barroco Luso-Brasileiro*, ed. cit., pág. 171). O jesuíta escreveu mesmo à Rainha D. Catarina, explicando-lhe os motivos da sua partida, em 25 de Setembro de 1695 (*Cartas*, vol. III, pp. 695-699).

⁴¹¹ *História de António Vieira*, ed. cit., tomo II, pp. 217-218.

“Ao embarcar-se sob a melancolia do adeus definitivo, opresso dela contemplaria o Jesuíta a cidade atraente, cenário da sua vanglória, chão sáfaro em que lhe haviam fenecido as ilusões. Singrando rio abaixo deixava atrás a Sé, e perto a casa humilde em que a mãe lhe ensinara as rezas e o abecedário; os paços da ribeira, aonde correra tantas vezes, chamado por D. João IV e D. Luísa; e o da Côrte Real, residência do efebo, hoje sem memória, que ele trabalhara por colocar em um trono usurpado. No alto, S. Roque, a recordar-lhe os triunfos oratórios, mais acima a Cotovia, que fora sua prisão. Depois, longe, banhando-se no Tejo, Carcavelos, de onde olhava os cachopos, na tristeza de ver o mar ermo das naves portuguesas. Por fim as sentinelas da barra, S. Gião e Bugio, por entre as quais de antes passava ao serviço do rei, e agora outro soberano o deixava sair por não querer ser servido.

Em seguida o largo oceano, que cada hora punha uma distância maior entre ele e a pátria, entre o amargo presente e o passado saudoso. Dias e dias pela imensidade do Atlântico, léguas e léguas, até por fim descortinar em cerros verdejantes a terra remota.”

No Brasil, num lugar diferente daquele que deixara havia 40 anos, o enjeitado António Vieira, “tão mau sacerdote, tão mau religioso, tão mau cristão e tão mau homem”⁴¹², na esteira da história bíblica de Jesus Cristo, condenou-se, aos 75 anos, ao exílio num “deserto, para melhor [s]e aparelhar para a morte...”⁴¹³.

Neste espaço⁴¹⁴, as forças alquebravam-se-lhe⁴¹⁵, atenuando-se, por isso, o seu comércio epistolar, sobremaneira porque “tratando-[se] em tudo como morto e sepultado”⁴¹⁶, “não [tinha] mão para escrever, nem juízo para ditar [...]”⁴¹⁷. Deste

⁴¹² *Cartas*, vol. III, pág. 494. Carta a Roque da Costa Barreto, em 25 de Junho de 1683.

⁴¹³ *Cartas*, *ibidem*, pág. 516. Carta ao Marquês de Gouveia, a 5 de Agosto de 1684.

⁴¹⁴ Sobre os desesperantes sentimentos que o invadiram ao pisar de novo as terras de Vera Cruz, veja-se a carta a Diogo Marchão Temudo, a 29 de Junho de 1691. Escreve o missionário: “Há muitos tempos que me queixo de quem me ensinou a ler e a escrever, e esta mesma terra, em tudo o mais tão bárbara, me confirma não pouco na minha queixa, havendo-se conservado perto de seis mil anos sem pena e tinta, e vendo-se hoje tão assolada e perdida, depois que nela entraram estes dois instrumentos, mais negros que seus habitantes”. *Cartas*, vol. III, pp. 629-632.

⁴¹⁵ Diz em carta a Sebastião Matos e Sousa, a 24 de Julho de 1694, que “para escrever por mão própria me ajudei de ambas as mãos, e saíram-me tão mal formados os caracteres, que eu mesmo os não sabia ler. Não mudei porem na cópia de mão alheia o que tinha tão mal escrito, para que sua excelência conheça, que no obséquio de não faltar à minha obrigação, até ao que não posso me atrevo.” *Cartas*, vol. III, pp. 678-679.

⁴¹⁶ *Cartas*, vol. III, pp. 467-469. Carta para o Arcebispo de Calcedónia, nuncio apostólico em Lisboa, a 23 de Maio de 1682.

modo, o alento para o uso de escrever⁴¹⁸ acabara por esterilizar-se e o autor por emudecer⁴¹⁹. Padecimentos iguais já os havia sofrido em Coimbra⁴²⁰, em Roma⁴²¹ e em Lisboa⁴²².

Logo de seguida, contudo, reencontra-se com a preparação dos *Sermões*, entretanto descurados, recordação que eram das glórias passadas, assim como a elaboração das obras de cariz marcadamente filosófico como a *Clavis Prophetarum. De Regno Christi in Terris consummato*⁴²³, porque tolhida a capacidade de trabalho pelos sentimentos que o inundavam⁴²⁴.

Ao jesuíta faltaram, pois, reiteradas vezes as forças para delinear as palavras; ao Arpinate era a dor que o impedia de escrever; ao Sulmonense o engenho tinha sido destruído pela desgraça que vivia. Nada há, na verdade, nada de mais impeditivo para quem vive das letras que delas se ver afastado. Esta é, porém, uma das estações do calvário do exilado.

⁴¹⁷ Carta a António Pais de Sande, a 22 de Julho de 1684. *Cartas*, vol. III, pp. 503-506.

⁴¹⁸ Cfr. *Cartas*, vol. III, pp. 675-676. Carta a João Ribeiro da Costa, em 28 de Janeiro de 1694.

⁴¹⁹ Carta ao Conde de Castanheira, a 31 de Julho de 1694. *Cartas*, Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1854, pp. 213-214.

⁴²⁰ Cfr. *Cartas*, vol. II, pp. 65-67. Carta a D. Rodrigo de Meneses, a 23 de Junho de 1664.

⁴²¹ Cfr. Carta de 12 de Julho de 1672, a Duarte Ribeiro de Macedo. *Cartas*, vol. II, pp. 458-461.

⁴²² Cfr. *Cartas*, vol. III, pp. 325-326. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 11 de Outubro de 1678.

⁴²³ Embora considerasse esta obra o cume de tudo quanto escrevera e dissera, por infortúnios do futuro nunca a acabaria de compor. De facto, a *Clavis Prophetarum*, em conjunto com o libelo *Esperanças de Portugal* e com a inacabada *História do Futuro*, constituam uma tríade de textos que era um verdadeiro manifesto à adormecida nação portuguesa, no sentido da glorificação da *dignitas homini*, necessária à salvação em Cristo. (Acerca deste ponto vejam-se, entre outros, António Vieira, *Clavis prophetarum*. Ed. crítica, fixação do texto e trad. de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projecto de Margarida Vieira Mendes. Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000; Santo, Arnaldo Espírito, “A estética barroca do Latim da *Clavis Prophetarum* do P. António Vieira”, in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 1 (1999), pp. 105-131; António Vieira, *História do Futuro*. Intr., actualização e notas por M. L. Carvalho Buescu. Lisboa, INCM, 2^a 1992; e R. Cantel, “L’*História do Futuro* du Père António Vieira”, in *Bull. des Études Portugaises, nouvelle série*, T. XXV, pp. 23-49).

⁴²⁴ Cícero, uma vez afastado da actividade política, refugia-se na produção de textos filosóficos, como se de uma fuga ao desespero do desterrado se tratasse. Como escreve Carlos André “é uma época em que o pensamento amadurece em prolongada reflexão, em que as ideias se clarificam, em que as opções filosóficas evoluem e *ganham* identidade própria” (“Sementeiras de Tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas *loc. cit.*, pág. 160). Com Vieira acontece similarmente o mesmo.

Neste eremítico deserto⁴²⁵, assim debilitado e doente⁴²⁶, é invadido pela memória, que lhe era, como o fora para Cícero⁴²⁷ e para Ovídio⁴²⁸, simultaneamente, tributo de consolação e tormento⁴²⁹. Se se recordava dos seus áureos momentos de valido do Paço, o coração rejubilava; se, porém, eram as desfeitas que sofreu que lhe sobrevinham ao pensamento, as suas cãs condoíam-se⁴³⁰.

Carlos André dá-nos desta oscilação de sentimentos que a memória proporciona no desterrado uma completa definição, quando afirma que “é ela que arrasta, em turbilhão, o passado, é ela que gera o texto, é ela que corta amiúde as ligações – a que chamamos esperança – com o futuro. Gratificante e nostálgica, reconfortante e dolorosa, quase sempre desesperançada – assim é a memória. Paradoxal,

⁴²⁵ Acerca da oposição deserto – corte, veja-se Margarida Vieira Mendes (*A Oratória Barroca de Vieira*, ed. cit., pp. 95-102), onde afirma, sobretudo com base nos *Sermões* (4.ª Dominga da Quaresma, de 1655; Sermão da Sexagésima; Sermões de S. Francisco Xavier e o S. da Epifania), que esta antítese, fazendo parte já da tradição literária, em Vieira, tomou “a coloração do desterro voluntário”.

⁴²⁶ Sobretudo a partir de 1684 são comuns as referências aos desfalecimentos de saúde, alguns hiperbolizados, que o Padre vai sofrendo, sobretudo nos olhos, o que o impossibilitava de escrever, tendo de recorrer a mão alheia. Como já aduzimos anteriormente, a enumeração de sensações e emoções exacerbadas era parte integrante da poética do exilado.

⁴²⁷ Cfr. Carlos Ascenso André, “Sementeira de tristezas: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, *loc. cit.*, pp. 183-184.

⁴²⁸ Cfr. *Idem*, “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio”, in *Biblos*, vol. LXVII (1991), pp. 95-96.

⁴²⁹ Aliás, já em 1668, antes de ser transferido de Coimbra para Lisboa, escreve António Vieira ao Duque do Cadaval que “se em outro tempo houve em mim algum juízo, nesta ocasião se perdeu todo; e se o não perdi é porque o não tinha. Os golpes que chegam à alma, como ela é imortal, fazem efeito nas potências; e das minhas só ficou a *memória*, para nunca a perder do que a V. Ex.^a devo. Assim que não escreve a V. Ex.^a o António Vieira que foi, senão o que é ou o que deixou de ser [...]”. (*Cartas*, vol. II, pág. 265). Em 1678, dirá já o pregador que “já não [tem] memória nem entendimento” (*Cartas*, vol. III, pág. 347). Palavras que retumbantemente repetirá ao Geral da Companhia, em 30 de Janeiro de 1679, contava então 71 anos (*Cartas*, vol. III, pág. 359), ao mesmo tempo que lhe dá a notícia de que, em breve partirá para o Brasil, pois *solum mihi super est sepulchrum*. Perto do final da sua vida, em 15 de Julho de 1690, em carta ao cônego Francisco Barreto, dirá: “há muitos dias que busco e desejo a soledade sem a poder achar. Até agora cuidei que os retratos não ajudavam, antes pelo seu modo faziam companhia; nem sei se o sudário seja original das ausências do filho, para se copiarem por ele as ausências da mãe.” (*Cartas*, vol. III, pág. 614). O itálico é nosso.

⁴³⁰ Carta ao Duque do Cadaval, em 10 de Maio de 1685. *Cartas*, vol. III, pp. 526-528.

portanto”, uma vez que “o alívio que proporciona é vão, pois a dor que pretende atenuar, torna-a presente e, por isso, mais viva e intensa”⁴³¹.

Exemplo muito concreto da sua memória de Portugal, sua companhia na ausência, apesar das dores que os seus próceres lhe haviam infligido, é o copiosíssimo comércio epistolar, âncora dos seus naufrágios, ainda que a sua história ou tragédia não coubesse em grandes volumes⁴³².

Lá, tal como Ulisses, sentado na praia daquela bárbara ilha, olhava o infinito com nostalgia, assim o jesuíta consumia os seus dias esperando novas da sua terra que lhe pudessem dar a ilusão de conseguir reconstituir no presente o passado perdido, paradoxo insanável.

Aquele desejo de morte, que é a única forma de pôr cobro à dor insuportável do apartamento⁴³³, foi-o sentindo Vieira à medida que via fenecer as suas hipóteses de se ver redimido dos pecados e ser reabilitado pela pátria⁴³⁴. Nestas circunstâncias, à pergunta *quo vadis?*, responde, com pesada mágoa, que para a sepultura, pois, “tão fora do comércio e conhecimento do [...] mundo”⁴³⁵. Estava a chegar à conta de tão larga vida⁴³⁶, embora não se importasse de gastar o último sopro de existência com a pátria, como o dá a entender em carta ao padre Manuel Pires, confessor de D. Catarina:

⁴³¹ Cfr. Carlos Ascenso André, “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, *loc. cit.*, pág. 183.

⁴³² *Cartas*, vol. III, pág. 514. Carta ao Marquês de Gouveia, a 5 de Agosto de 1684.

⁴³³ “«Magnus dolor iratus amor est»; e o meu não se dói de irado, senão de magoado”, dirá a Sebastião de Matos e Sousa, em 14 de Julho de 1690 (*Cartas*, vol. III, pág. 604).

⁴³⁴ Embora um tanto anacronicamente, é curioso ler, neste momento, a carta que, em 6 de Maio de 1653, escrevera ao Padre Francisco de Moraes: “Ah! Quem pudera desfazer o passado, e tornar a trás o tempo e alcançar o impossível, que o que foi não houvera sido! Mas já que isto não pode ser, Deus meu, ao menos seja o futuro a emenda do passado, e o que há-de ser, satisfação do que foi. Estes são, amigo, hoje todos os meus cuidados, sem haver em mim outro gosto mais que chorar o que tive, e conhecer quão falsamente se dá este nome aos que, sobre tantos outros pesares, ou hão-de ter na vida o arrependimento ou na eternidade o do castigo [...]”. *Cartas*, vol. I, pág. 294.

⁴³⁵ *Cartas*, vol. III, pág. 675. Carta a João Ribeiro da Costa, em 28 de Janeiro de 1694. Sem alguma esperança de regresso, Cícero tivera a mesma sensação, deixando a vida de ter qualquer sentido, e não suporta mais vivê-la, caracterizando-se como um cadáver (Cfr. *Atticum*, 3.15 e *Q. Fr.* 1.3). Aliás, é este um sentimento que nasce com a partida, vivida tão penosamente como se de exéquias se tratasse, como vimos acima.

⁴³⁶ *Cartas*, vol. III, pp. 671-674. Carta a Diogo Marchão Temudo, em 21 de Julho de 1692. Dois anos mais tarde, como sabemos, escreve a sua carta de despedida à corte portuguesa.

“debaixo destas quase apagadas cinzas da vida, está vivo, firme e ardentíssimo o desejo de poder prestar para qualquer mínimo aceno do agrado de S. M., não só com o préstimo próprio senão também com o alheio.”⁴³⁷

Enfim, correu o Padre António Vieira o mundo, “sem ser corrido da fortuna mais do que da Pátria”⁴³⁸, de tudo obtendo um conhecimento de experiência feito⁴³⁹, mormente das mudanças de afectos que sentiu, verdadeiras penitências purgatórias. Como actor do grande teatro do mundo representou várias peças, encarnando diferentes personagens orientadas por diversos encenadores, tendo alternado entre a de valido despeitado e enjeitado e a de missionário piedoso e fiel. Nesta representação, nunca deixou o pregador peregrino que o remetessem à obscuridade, na medida em que, usando da sua facúndia, urdira uma rede de comunicação que o mantinha inscrito no mundo.

Como Cícero⁴⁴⁰, três exílios experimentou, com efeito, o jesuíta português: um imposto; os outros dois voluntários, mais psicológicos que propriamente físicos. Desses, dois foram vividos, por assim dizer, em solo pátrio; o outro, em terra estrangeira. Como todos aqueles que viveram estas experiências, transpôs o Padre António Vieira para a sua produção literária – que o são todos os seus escritos – as emoções que aquelas lhe causaram, com maior ou menor grau de sinceridade e de originalidade em relação aos que nestas fortunas o precederam.

Assaz simbólico é o seu adeus à quinta do Tanque, onde parece que está a redifir o seu epitáfio. Diz o missionário jesuíta: “Adeus, Tanque, não vou buscar saúde nem vida, senão um género de morte mais sossegado e quieto, que é o memorial mais frequente que de muitos anos a esta parte trago diante de Deus.” (*Cartas*, vol. III, pág. 707. Carta ao padre Baltasar Duarte, a 3 de Julho de 1696). Este pequeno excerto lembra-nos o Ovídio das *Pônticas* (3.4, 75-76), quando diz que “se uma forma de morte é viver na desgraça, já a terra tarda / e falta a meus fados somente a laje de um túmulo”.

⁴³⁷ *Cartas*, vol. III, pág. 704.

⁴³⁸ *Cartas*, vol. III, pág. 659. Carta ao conde Castelo Melhor, em 8 de Julho de 1692.

⁴³⁹ *Representação*, §561 (Cfr. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Introdução e notas de Hernâni Cidade*, ed. cit., pág. XXIV). Vitorino Nemésio, na *Introdução aos Sermões Escolhidos* (Lisboa, Bertrand, s/d, pág. 7) considera que o padre jesuíta exala “um forte sabor de experiência vivida”, na medida em que foi “cidadão do Mundo e homem universal”.

⁴⁴⁰ Cfr. Carlos Ascenso André, “Sementeiras de tristeza: Cícero precursor das lágrimas ovidianas”, *loc. cit.*, pp. 160-161.

Conclusões

“Um é menos hábil, outro mais, para cada trabalho.

E não há ninguém que seja sábio em tudo”

*Teógnis, I, 901-902*⁴⁴¹

Um dia escreveu Eugénio de Andrade: “só na morte não somos estrangeiros”⁴⁴². Em boa verdade, foi já este também o desígnio do Padre António Vieira, que, mergulhado no turbilhão de mudanças do século XVII, viveu na terra verdadeiramente desterrado, como peregrino vago e errante dos homens e de Deus, objectivo só alcançável pela comunhão de espírito que a morte nos concede ou, no seu caso em particular, na concepção escatológica do devir de um renovado mundo preconizado pela Providência, onde Portugal, e com ele António Vieira, seria a cabeça do novo reino de Cristo na Terra.

Ora, neste imperfeito trabalho, procurámos demonstrar como, aos olhos do leitor contemporâneo, receptor activo de toda a história *aberta*⁴⁴³ da literatura europeia, a vida do jesuíta, indelevelmente plasmada nas suas obras, ficou efectivamente marcada pela crua experiência do exilado, em termos temporais, espaciais e, sobretudo, emocionais. Uma tal vivência deixou traços que, sem trair as palavras de quem assim se descreveu, nos concederam a possibilidade de interpretar diacronicamente os seus textos à luz de uma tradição sedimentada, proporcionando-nos igualmente um contributo substancial para a completa compreensão da flutuante personalidade do sacro orador, como indivíduo e como *poeta*, no contexto social de Seiscentos.

Nesse sentido, tentámos, em primeiro lugar, delinear uma definição aproximada daquilo que se constitui como a semântica da experiência do exílio, que é

⁴⁴¹ Cfr. M. H. da Rocha Pereira, *Hélade – Antologia da Cultura Grega*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1998, pág. 155.

⁴⁴² Cfr. Eugénio de Andrade, *Branco no branco*. Lisboa, Limiar, 1984, pág. 59.

⁴⁴³ Cfr. *supra* nota 12.

tanto mais intrincada, se pensada de dentro para fora, isto é, da *psique* para o *soma*, pois nem sempre a pena imposta por decreto ou deliberação pública é aquela mais pungentemente vivida, como, aliás, bem no-lo evidencia o Crisóstomo português. Nesta disjunção, as réplicas concretas desta vivência não são mais do que impulsos da alma e a sua exaração poética deve ser entendida tendo em conta a “*manner of presentation, object of presentation, and the audience or reader as receptor.*”⁴⁴⁴

Com efeito, nasceu o Jesuíta num século propício a emigrações, uma vez que a Europa vivia alterações muito significativas, sobretudo nas principais estruturas da sociedade, mormente nas políticas, com os ventos a soprarem cruzados e as tempestades a sucederem-se. Embora se considerasse “marinheiro velho”⁴⁴⁵ e, apesar dos grandes perigos, sempre certo da chegada a bom porto, viu-se o padre Vieira no meio de grandes intempéries, que o lançariam, não raro, qual Ulisses, em ilhas de Ciclopes.

No meio, pois, de tão tormentosa vida, ora gozou a fortuna do sucesso, ora sentiu o amargo travo dos infortúnios. Homem de acção, oscila, na verdade, entre o júbilo plural e reconhecido e a singular e íntima amargura. Foi este, na verdade, o *compasso* do seu peregrinar.

Deste modo, a esta cadência, a escrita aparece como única e certa companhia do desterrado, em cuja simbiose vemos reflectida a alma nua do *poeta*, a qual nos faz participar da sua patética *realidade*, onde pátria e amor da pátria se digladiam no coração despeitado.

Se a poesia é a melhor forma de transmitir os sentimentos e as emoções que invadem o escritor e de lhe restituir a imagem idílica de que tem saudades⁴⁴⁶, a epistolografia, com os seus traços de confessionalismo, não deixa de nos trazer esses mesmos sentimentos, fornecendo-nos igualmente fontes fidedignas para a compreensão da essência do mitente. Mais do que isso, as cartas apresentam-se, para o exilado, como holograma do bem passado, preenchendo, assim, as ausências dos espaços e das pessoas no presente. As de António Vieira revelam-se acabado exemplo do ora dito, personificando-se como verdadeiras cópias, tiradas pelo natural, do original, e, por isso, em documento histórico de assinalável valor para o entendimento de uma época e do modo de a sentir.

⁴⁴⁴ Vide *supra* nota 43.

⁴⁴⁵ Cfr. *Cartas*, vol. III, pág. 175. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, em 8 de Abril de 1675.

⁴⁴⁶ Cfr. Nuno Júdice, “Ovídio em português: exílios sem culpa”, *loc. cit.*, pág. 47.

Com base, pois, nestes pressupostos, ficamos a conhecer, enquanto homem, o pregador palaciano e o cosmopolita diplomata da Coroa, que geraram no padre português uma relação quase umbilical com o xadrez político europeu do século XVII, do qual nunca se afastaria plenamente até aos últimos dias da sua longa vida; bem como o ardente missionário, crente numa escatologia salvífica, remidora de todas as injustiças, angústias, erros e pecados. Por outro lado, companheiro ininterrupto desse mesmo evangelizador e político, descobrimos o *poeta* das *Cartas*, confidentes da sua alma, o pregador dos *Sermões*, espelhos da sua fé, o filósofo da *História do Futuro* e da *Clavis Prophetarum*, cúpulas da sua interpretação do mundo.

Todas estas personagens que Vieira assumiu sofrem, com efeito, como vimos, uma autêntica miscigenação, uma vez que o actor político nunca deixou de ser missionário fiel e o homem de fé nunca conseguiu suplantar o homem público, apesar da doutrina que preconizava. O seu entendimento deve ser, pois, visto nesta combinação paradoxal de factores⁴⁴⁷.

Assim, o leitor atento da sociedade criou, através do nune providencial, o escritor da alma, dando origem a uma obra que oscilou entre a esperança numa família, a real, num reino, o português, restaurado e cabeça do mundo, e num Deus, baluarte das fraquezas, e o desespero dos desamores, das intrigas e das ausências.

Embora não seja a temática do exílio, evidentemente, o epicentro da composição literária do Padre António Vieira, é verdade que a agónica dialéctica interior entre a sua condição de amante da Pátria e dos seus trabalhos, que o tornaram vítima de indiferença e rejeição, e a de fervoroso padre da Companhia fez com que, sobretudo nas *Cartas* e um pouco nos *Sermões*, vá deixando esculpido, por vezes com a tinta vermelha do seu próprio sangue, um a um, os *tópoi* que definiam os sentimentos do exilado⁴⁴⁸.

Desde a asseveração da injusta sentença à dor do afastamento espaço-temporal da sua terra natal, verdadeiras exéquias, passando pelas agruras das viagens e pelo

⁴⁴⁷ Cfr., entre outros, Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*. São Paulo, Editora da Universidade de Campinas, 1994.

⁴⁴⁸ Carlos Ascenso André resume esta afirmação numa sentença plena de sentido, quando se refere ao tratamento dado por Vieira à desventura do exílio em contraponto com os seus predecessores, dizendo que o jesuíta o tratou “mais nas *res* que nos *uerba*”, embora lhe possamos encontrar pontos de interposição, porquanto o jesuíta herdou, consciente ou não, todo um conjunto de temas que enformavam a poética do exílio. (Cfr. “Camões e Vieira, na senda de Ovídio” (Texto ainda inédito, gentilmente cedido pelo autor) e “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas, *loc. cit.*, pp. 184-185).

ambiente agreste e nefando da terra estrangeira, onde a saudade e a memória do bem passado inexoravelmente reinam e martirizam, assim como pelas dificuldades de adaptação à língua local que, para a produção literária, em vias de esterilização, são grandes e custosas, para culminar, resignado quanto à impossibilidade do regresso, debilitado e doente, no reiterado desejo da morte; tudo Vieira experimentou e referiu.

Foi, efectivamente, o peregrinar do Jesuíta uma verdadeira “forma de patriotismo”⁴⁴⁹, onde se misturaram “inextrincavelmente a íntima desdita sentimental e o desengano político”⁴⁵⁰. Forma de patriotismo porque, jornadeando por toda a Europa em tempos de instabilidades crescentes, nunca deixou de amar os genésicos solos, que lhe retribuíram esse amor agrilhoando-lhe o coração e cerceando-lhe a acção política. Contudo, por mais fortes que fossem os golpes com que o zurzissessem, não ruiu esse amor, suscitando no missionário português o paradoxo da rejeição *pátria*. Ou seja, uma vez por ela enjeitado, lógico seria que a odiasse e não mais a procurasse⁴⁵¹; porém, o apego às naturais raízes era de tal forma forte, que, mesmo considerando-se, por feitio e formação, *civis mundi*, prefere tudo sofrer, desejando inclusive a morte, a desonrar a sua Pátria. Foi por isso que, tanto nos *Sermões*, como nas *Cartas*, se agora a vilipêndia, logo a celebra, porque procura dela o afecto perdido.

Com efeito, esta hercúlea relutância à traição, tantas vezes proporcionada, sobretudo nos seus tempos de Roma, transportou os exílios vieirianos do puro aspecto espacial para uma dimensão mais simbólica, de cariz interior, geradora de uma dilacerante psicomaquia entre o que foi e que era e, sobretudo, o que havia de tornar-se.

Na verdade, foi também a sua crença inabalável no devir de um novo mundo que densificou ainda mais o dessangramento de António Vieira. Isto é, formado nas fileiras da Companhia de Jesus, verdadeira milícia dos ideais da fé católica, que absorvera muito da filosofia estóica, seria de esperar que não se deixasse subverter pelos desterramentos terrenos, pois mais não eram do que meras provações necessárias para alcançar a plenitude divina junto do Redentor, cujo novo reino se cumpriria com a coroa portuguesa à cabeça, residindo aqui um certo traço de originalidade no tratamento do tema do exílio. Todavia, como nos é facilmente dado a conhecer pelas suas letras, forma pela qual se conhece integralmente quem as escreveu, a presença do tema do exílio, real

⁴⁴⁹ Cfr. Cláudio Guillen, *O Sol dos Desterrados*. Ed. cit., pág. 117.

⁴⁵⁰ *Idem, ibidem*, pág. 118.

⁴⁵¹ Cfr. *supra*.

ou figurado, e dos seus *tópoi* é assaz recorrente na poligráfica pena do jesuíta, deambulando entre o seu tratamento ovidiano e ciceroniano, dado que, pincelando-o com matizes nitidamente elegíacos, recorre, sobremaneira, à epistolografia para no-lo apresentar.

Se não podemos, porém, estabelecer uma inter-relação textual clara entre os delineadores dos elementos fundamentais do canto do exílio como foram Homero, Cícero, Séneca, e, indiscutivelmente, Ovídio, e os textos do Padre António Vieira⁴⁵², embora as proximidades entre aqueles e o nosso pregador sejam evidentes, sobretudo no que respeita aos latinos, é por demais manifesto que o jesuíta herdou, conscientemente ou não, um *corpus* textual de características muito próprias⁴⁵³ que se foi estabelecendo ao longo da história da literatura.

Tal cristalização permite-nos, sem ousadia, afirmar que se consubstanciaram desta forma as possibilidades necessárias para a construção de uma *poética do exílio* transversal aos períodos literários, na medida em que, sem existirem claras imitações ou mesmo emulações, se estabeleceram as bases para a criação de textos nos quais identificamos, sem recurso a argutas hermenêuticas, os elementos fundacionais dessa mesma literatura.

Da formação e cultura clássicas de António Vieira, todavia, nada há a questionar, pois ela fica espelhada numa pequena leitura dos seus *opera omnia*, especialmente dos *Sermões*. Neles encontramos referências explícitas e fundamentadas a todos os grandes estros da civilização greco-latina, como Platão, Aristóteles, Sócrates, Plutarco, Plínio, Cícero, Séneca, Ovídio, Horácio, Virgílio, etc. Se, no entanto, terá lido as cartas de Cícero ou os *Tristia* e as *Epistulae ex Ponto* e se nelas se terá baseado para o que escreveu, não o podemos asseverar cabalmente, mas que os citados autores faziam

⁴⁵² Como refere Vicent Alonso, as “relations between artists have nothing to do with simple repetitions of phrases or ideas. There are communions which cannot be described so easily. (Cfr. Vicent Alonso, “On “Pontos”, by Salvador Espriu”, in *Compartir*, num.60 Oct/Nov/Dec, 2005, pp. 56-57).

⁴⁵³ Cfr. Carlos Ascenso André, *A poética do exílio*, *loc. cit.*, pág. 189.

parte da cultura barroca e do plano de estudos da Companhia era um facto⁴⁵⁴, como facilmente comprovamos pelo programa de estudos da *Ratio Studiorum*⁴⁵⁵, de 1599.

Semelhante, pois, ao Arpinate pela sua incessante intervenção política e umbilical relação com a pátria⁴⁵⁶, pelas emoções vividas e exaradas, o pregador luso inscreve-se na linha do Sulmonense, na medida em que, tentando considerar o desterro como um mal menor, não consegue concretizar esse desiderato e deixa sobressair, com fulgor, as angústias que permeiam o incessante desejo de regresso, qual Ulisses.

Todavia, como já referimos, não podemos atestar, como o Padre António Vieira disse acerca de Santo Inácio⁴⁵⁷, que o pregador jesuíta superou os seus émulos, porque os excedeu, mas podemos afirmar que não lhes foi insensível, antes semelhante na forma como tratou literariamente os exílios que verdadeiramente viveu, tendo em conta os modelos de tratamento que recebera, num contexto sócio-político e filosófico-cultural assaz diverso daquele que, sobretudo, os poetas romanos experimentaram.

Creemos, enfim, que a leitura e a análise que propusemos, se exploradas em todos os seus aspectos e dimensões, nos permitem integrar compreensivelmente o brilhante orador português no número dos grandes exilados e, desse modo, dos escritores que deram ao mal do exílio a sua mais alta expressão, tanto no foro pessoal, como no colectivo, tanto no terreno, como no transcendente, mesmo considerando, como Fernando Pessoa, no poema “Autopsicografia”, que o poeta é um fingidor, e que, como escreve o Padre António Vieira no *Sermão da Sexagésima*, pregado em 1655, as palavras “hão-de estar sempre em fronteira com o seu contrário”⁴⁵⁸!

⁴⁵⁴ Cfr. Aníbal Pinto de Castro, “Lançar tapete em S. Roque para ouvir o Padre Vieira”, in AAVV., *Magnum Miraculum est homo. José Vitorino de Pina Martins e o Humanismo*. Lisboa, Faculdade de Letras/Universidade de Lisboa, 2008, pp. 55-69.

⁴⁵⁵ Uma rápida leitura do índice da *Ratio*, na edição definitiva de 1599, permite-nos verificar que Cícero e Ovídio eram autores estudados pelos jesuítas. Se de Cícero, contudo, se dá primazia aos aspectos retóricos, a leitura das cartas *Ad familiares* era obrigatória (§408), bem como os “facillima quaeque Ovidii carmina” (§408), entre os quais se poderiam contar as elegias do desterro, até pela similitude de temáticas com as do Arpinate. Cfr. *La pedagogia de los jesuítas, ayer y hoy*. Ed. de Eusebio Gil Coria. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 213-244. Recentemente foi editada uma tradução portuguesa da autoria de Margarida Miranda (Lisboa, Esfera do Caos, 2009).

⁴⁵⁶ Cfr. Carlos Ascenso André, “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, *loc. cit.*, pp. 155-192.

⁴⁵⁷ Cfr. *Sermões*, vol. VII, pp. 435-440.

⁴⁵⁸ *Sermões*, vol. I, pág. 19.

Bibliografia

a) Obras do Padre António Vieira

VIEIRA, António, *Cartas*. Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1854.

_____, *Obras escolhidas*. Ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa, Sá da Costa, 1951.

_____, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Introdução e notas de Hernâni Cidade. Lisboa, Livraria Progresso Editora, 1957, tomos I e II.

_____, *Sermões*. Pref. e ver. pelo Padre Gonçalo Alves. Porto, Lello & Irmão, 1959, XV vols.

_____, *História do Futuro*. Ed. Crítica de José van den Besselaar. Aschendorff, Münster Westfalen, 1976.

_____, *História do Futuro*. Introd., actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa, INCM, ²1992.

_____, *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto por Adma Muhana. Lisboa, Cotovia, 1994.

_____, *Cartas*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo. Lisboa, INCM, 1997.

_____, *Sermões de António Vieira*. Org. Alcir Pécora. São Paulo, Hedra, 2000.

_____, *Clavis prophetarum*. Ed. crítica, fixação do texto, trad. notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projecto de Margarida Vieira Mendes. Trad. rev. João Pereira Gomes. Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

_____, *Cartas do Brasil. 1626-1697*. Org. de João Adolfo Hansen. São Paulo. Hedra, 2003.

_____, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Edição de Ana Paula Banza. Lisboa, INCM, 2008.

_____, *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*. Edição de Ana Paula Banza. Lisboa, INCM, 2008, 2 vols.

_____, *Sermões*. Ed. crítica. Dir. Científica de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa, CEFi – INCM, 2008, vol. I.

_____, *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição (1660-1668)*. Edição, Transcrição, Glossário e Notas de Adma Muhana. São Paulo, EDUSP, 2008.

b) Obras de autores clássicos, renascentistas e contemporâneos

-----, *A morte suave e santa: ou preparação para a morte / obra recopilada... dedicada ao glorioso... S. José por um seu indigno servo*. Lisboa, na officina régia tipográfica, 1781.

ANTONIO, Nicolas, *De exilio sive de exilii poena*. Antuérpia, Iacobus Meursium, 1659.

ARANHA, Boaventura Maciel, *Cuidados da morte e descuidos da vida*. Lisboa, 1761.

ARISTÓTELES, *Poética*. Pref. de Maria Helena da Rocha Pereira. Trad. e notas de Ana Maria Valente. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, ²2007.

BANDARRA, Gonçalo Anes, *Trovas do Bandarra*. Reprodução Fac-similada da Edição de Nates (1644). Introdução de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa, INAPA, 1989.

BARROS, André de, *Vida do apostólico padre Vieira...*, Lisboa, Of. Sylviana, 1946.

BELLARMINO, Roberto de, *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*, composta pello... Cardeal Roberto de Bellarmino... ; traduzida de latim em portuguez por Belchior Anriquez. Em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1618.

BELLAY, Joachim, *Les Regrets*. Paris, Jean-Claude Lattés, 1989.

CAMÕES, Luís de, *Rimas*. Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Coimbra, Almedina, 1994.

CARDOSO, Luís, *Arte de bem morrer*, Lisboa occidental, Off. de Pedro Ferreyra, 1727.

CARDOSO, P. Paulo, *Escada Mystica de Jacob, para subir ao Ceo na Perfeição*, Lisboa Occidental, Off. de Antonio Pedrosa Galram Moniz, 1721.

CASTRO, P. Estevam de *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer hum christam*. Évora, Off. da Universidade, 1672.

CHAGAS, Fr. António das, *Cartas Espirituais*. Ed. de Isabel Morujão. Porto, Campo das Letras, 2000.

CÍCERO, *Epistolarum ad Familiares*. Org. J. G. Baiter. Lipsiae, Officina Bernhardi Tauchnitz, 1866.

_____, *Tusculanae Disputationes*. Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Código Pedagógico dos Jesuítas - Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Nota Prévia, Introdução, Versão Portuguesa e Notas de Margarida Miranda. Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

DANTE, Alighieri, *Divina Comédia*. Tradução de Vasco Graça Moura. Lisboa, Bertrand, 1995.

_____, *De vulgari eloquentia*. Edited and translated by Steven Botterill. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

DEMÉTRIO, *De Elucotione*. Trad. de J. Garcia López, Madrid, Gredos. 1974.

DIAS, Duarte, *Várias Obras em Língua Portuguesa e Castelhana*. Intr. e notas por António Cirurgião. Paris, Centre Culturel Portugais / Fondation Calouste Gulbenkian, 1991.

DIAS, Miguel, *Ultimo instante entre a vida e a morte*, Lisboa Occidental, 1740.

ERASMO, Desidério, *De conscribendis epistolis*. Basileia, apud Io. Frob. An., 1522.

_____, *Brevissima maximeque compendiaria conficiendarum epistolarum formula*. Colónia, 1573.

EURÍPIDES, *As Fenícias*. Coimbra, Centro de Est. Clássicos e Humanísticos, 1975.

ÉSQUILO, *As Coéforas*. Introd. e versão do grego de Manuel Oliveira Pulquério. Condeixa, Liga de Amigos de Conimbriga, 2001.

FERREIRA, António, *Poemas Lusitanos*. Ed. crítica, introdução e notas de T. R. Earl. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

FRANCO, Fr. João, *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1758.

FREIRE, Francisco José, *O Secretário Portuguez ou Modo de escrever cartas*. Lisboa, António Isidoro da Fonseca, 1745.

HORÁCIO, *Arte Poética*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Mem Martins, Editorial Inquérito, ⁴2001.

HOMERO, *Odisseia*. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa, Cotovia, ⁶2005.

LOYOLA, Santo Inácio de, *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa/Braga, Cúria Provincial da Companhia de Jesus, Livraria A.I, 1975.

_____, *Cartas de Santo Inácio de Loiola*. Org. e sel. António José Coelho. Braga, Editorial A. O., 2006.

MARCELATI, P. Joseph Annacleto, *Mestre da Morte*. Lisboa, 1747.

MELO, D. Francisco Manuel de, *Cartas Familiares*. Prefácio e notas de Maria da Conceição Morais Sarmiento. Lisboa, INCM, 1980.

NÓBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega: opera omnia*. Int. e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955.

_____, *Cartas do Brasil e mais escritos de Manoel da Nóbrega*. Introd. e selec. João Alves das Neves. Lisboa, Universitária Editora, 2004.

OVÍDIO, *Tristes*. Trad. de Manuel Antonio Marcos Casquero. Madrid, Ediciones Clássicas, 1991.

_____, *Arte de Amar*. Tradução, introdução e notas de Carlos Ascenso André. Lisboa, Cotovia, 2006.

PEREIRA, Padre João *Exortações domésticas feitas nos Colégios, e Casas da Companhia de Jesus de Portugal, e Brasil*. Coimbra, no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus de Coimbra, 1715.

PETRARCA, Francesco, *De Remediis utriusque fortunae libri II*. Lugduni, apud Carolum Pesnot, 1585.

PINTO, Fr. Heitor, *Imagem da vida cristã*. Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1958.

PLUTARCO, *De exilio*. London, Loeb Classical Library edition, Vol. VII, 1959.

RESENDE, André de, *Vicentius levita et martyr*. Lisboa, Luís Rodrigues, 1545.

RIBEIRO, Bernardim, *Éclogas*. Anotadas por Marques Braga. Lisboa, Museu Comercial, 1923.

RIBEIRO, Joaquim das Neves, *Methodo para assistir ao enfermo e ajudar a bem morrer*. Lisboa, Regia Off. Typografica, 1775.

SANTA MARIA, Fr. Manuel de, *Peregrino Desterrado*. Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1653.

SANTARÉM, 2.º Visconde de, *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o principio da monarchia portuguesa athe aos nossos dias*. Lisboa, Impressão Régia, 1828.

SÉNECA, Lúcio A., *Dialogues. De la vie heureuse. De beata vita*. Texte établi par Francois Préchac [...] et traduit par Henri Noblot. Paris, Les Belles Lettres, 1929.

_____, *Dialogorum Libri Duodecim*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxonii, Typographeo Clarendoniano, 1977 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxonensis).

_____, *Diálogos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer. Madrid, Tecnos, 1986.

SÓFLOCES, *Tragédias*. Coimbra, Minerva, 2003.

SÓROR MARIA DO CÉU, *Triunfo do Rosário repartido em cinco autos*. Tradução e Apresentação de Ana Hatherly. Lisboa, Quimera, 1992.

SÓROR VIOLANTE DO CÉU, *Rimas Várias*. Introdução, Notas e Fixação do texto de Margarida Vieira Mendes. Lisboa, Editorial Presença, 1993.

TAVEIRA, P. Frei Gregório, *Escada para o Céu*, Lisboa, 1629.

VELHO, P. Manuel, *Socorro aos moribundos*, Lisboa, 1730.

VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Lisboa, Editorial Presença, 1991.

XAVIER, S. Francisco, *Correspondance 1535-1552 – lettres et documents*. Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

_____, *Cartas e escritos de São Francisco Xavier*. Armando Cardoso, SJ (org). São Paulo, Loyola, 1996.

c) Estudos

AAVV., *La Correspondance: édition, fonctions, signification*, Actes du colloque franco-italien, Aix-en-provence, 5-6 Octobre 1983.

AAVV., *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*. Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, 3 Vols.

AAVV., *História da Literatura Portuguesa. Da época barroca ao pré-romantismo*. Lisboa, Alfa, 2002, vol. 3.

AAVV., *Entre a Selva e Corte*. (José Eduardo Franco Coord.). Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

ABREU, Maria Fernanda de, "Garrett, poeta do exílio", in *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n.º 153/154, Jul. 1999, pp. 169-176.

ACIMAN, André (Ed. By) *Letters on transit: reflections on exile, identity, language, and loss*. New York, New York Press Public Library, 1999.

AGUILAR, Manuel Torres, “*La pena de exílio: sus orígenes en el derecho romano*”, in *Anuario de historia del derecho español*, Nº 63-64, 1993-1994, pp. 701-786.

ALMEIDA, Isabel, *Doces, Brandos, Graves, Doutos versos: para um estudo da epístola poética no século XVI*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.

_____, “A propósito de «Sete anos de pastor ...» nos *Sermoens* de Vieira” in *Via Spiritus* 13, 2006, pp. 59-96.

_____, “Luxo censurado, riqueza aplaudida. Sobre o valor da pintura e das imagens na obra do Padre António Vieira”, in *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*. Coordenação de Aníbal Pinto de Castro e Artur Teodoro de Matos. Lisboa, CEPCEP/EPAL, 2008, pág. 90-105.

_____, “Vieira: questões de afectos”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp. 27-57.

_____, “A medida dos passos: a propósito dos Açores na rota de Vieira”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 67-76.

ALONSO, Dámaso, *Poesia española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid, Gredos, 1971.

ALONSO, Vicent, “On “Pontos”, by Salvador Espriu”, in *Compartir*, num.60 Oct/Nov/Dec, 2005, pp. 56-57.

ALTMAN, Janet Gurkin, *Epistolarity: Approaches to a Form*. Columbus: Ohio University Press, 1982.

ÁLVAREZ, Fernando Bouza, *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura, representações, 1580-1668*. Pref. António Manuel Hespanha, trad. Ângela Barreto Xavier e Pedro Cardim. Lisboa, Cosmos, 2000.

ALVAREZ, Miriam, *Tipos de escrito III: Epistolar, administrativo, jurídico*. Madrid, Arco Libros, 1997.

ANDRÉ, Carlos Ascenso, *Mal de Ausência – o canto do exílio na lírica do humanismo português*. Coimbra, Minerva, 1992.

_____, “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio”, in *Biblos*, vol. 67, 1991, pp. 77-101.

_____, “Sementeiras de tristeza: Cícero, precursor das lágrimas ovidianas”, in *Humanitas*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, vol. XLV, 1993, pp. 155-192.

_____, "O apelo das raízes na poesia do exílio da Marquesa de Alorna", in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa — Congresso Internacional — Lisboa, 1994. Actas*. Lisboa, 1995, vol. 2, pp. 191-202.

_____, "Entre o degredo e a raiz: um percurso recorrente na literatura portuguesa" in *Actas do 4º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Lisboa, Lidel, 1995. pp. 301-312.

_____, “Camões, na esteira de Ovídio: a construção poética do degredo”, in *Oceanos*. 23 (1995), pp. 84-92.

_____, “When the roots become the song: exiled poets and poetry of exile in the Portuguese Renaissance”, *Journal of the Institute of Romance Studies*. 5 (1997), pp. 81-97.

_____, “Memória e exílio”, in *História crítica da literatura portuguesa. Vol. II. Humanismo e Renascimento*. Lisboa, Verbo, 1999, pp. 418-421.

_____, “A Poética do exílio”, in António Lopez Eire, Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero (coord.), *Poética(s): em diálogo com Aristóteles*, Lisboa, Ariadne, 2007, pp. 189-214.

_____, *O Poeta no Miradouro do Mundo*. Coimbra, CIEC, 2008.

ARAUJO, Jorge de Souza, *Profecias morenas: discurso do eu e da pátria em Antônio Vieira*. Salvador, Legislativa do Estado da Bahia/Academia de Letras da Bahia, 1999.

ATTAL, Jacques, *Os judeus, o mundo e o dinheiro*. S. Paulo, Futura, 2005.

AZEVEDO, J. Lúcio de, *História de Antônio Vieira*. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1931, vols. I e II.

- _____, *A evolução do sebastianismo*. Lisboa, Editorial Presença, 1984.
- _____, *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa, Clássica Ed.,
³1989.
- BAÑOS, Pedro Marín, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.
- BANZA, Ana Paula, “A «retórica cativa de Vieira»: dos *Sermões à Representação*”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp. 19-33.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do séc. XVII*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1953.
- _____, “Vieira Revisitado”, in *Vieira Escritor*. (Mendes, Margarida Vieira, Pires, Maria Lucília e Miranda, J. Costa, Org). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 13-20.
- BELL, Aubrey F. G., *A Literatura Portuguesa (História e Crítica)*. Lisboa, INCM, 1971.
- BELY, L., Bérenger, J., Corvosier, A., *Guerre et paix dans l'Europe du XVII^e siècle*. Paris, Sedes, ²1991.
- BENSTOCK, Shari, “From Letters to Literature: *La carte postale* in the epistolary genre”, in *Genre*, 18, 1985, pp. 257-295.
- BERNARDES, José Augusto Cardoso, “Lírico”, *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2005, vol. 3, col.76-82.
- BESSELAR, José van den, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa, Inst. de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.
- BLÜHER, Alfred Karl, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Versión española de Juan Conde. Edición corregida y aumentada. Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- BOSSIS, Mireille et CHARLES A. Porter, ed., *L'Épistolarité a travers les siècles*. Centre Culturel International de Cerisy La Salle France. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.

BOUYNOT, Y., *La poésie d'Ovide dans les oeuvres de l'exil*. Paris, 1957 [thèse dact.].

BRADEN, Gordon, *Renaissance Tragedy and the Senecan Tradition*. Yale Univ. Press, 1975.

_____, "Senecan Tragedy and the Renaissance", in *Illinois Classical Studies* IX.2 (1984), pp. 277-293.

BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa. III – Os Seiscentos*. Lisboa, INCM, ³2005.

BRANCHER, Ana e SOUZA, Fábio Francisco Fletrin de, "Políticas na exterioridade – notas sobre o exílio de escritores latinoamericanos", in *Revista Esboços*, UFSC, vol. 15, n.º 20, 2008, pp. 205-221.

BRANDÃO, Zeferino, "D. João IV e o padre António Vieira", in *Occidente*. Lisboa, A. 9, n.º 267 (21 de Maio de 1886).

BREA, Mercedes e GRADÍN, Pilar Lorenzo, *A Cantiga de Amigo*. Salamanca, Edições Xerais, 1998.

BUENO, Begoña López, T. J. DADSON... [et al.] (Edición). *La epístola / V Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro (Universidades de Sevilla y Córdoba, 23-26 de noviembre de 1998)*. Sevilha, Universidad de Sevilha, 2000.

CALAFATE, Pedro (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa, Caminho, 2001, vol. II.

CAMPOS, Astério de, "Padre Antônio Vieira- O Poeta das Vozes Saudosas", in *Nação Brasileira*. Rio de Janeiro, XXXV. (419), Jul. 1958, pág. 7.

CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris, Éditions Hispano-Americanas, 1960.

_____, "L'História do Futuro du Père António Vieira", in *Bull. des Études Portugaises, nouvelle série*, T. XXV, 1964, pp. 23-49.

CARDIM, Pedro, " 'Governo' e 'Política' no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira", in *Penélope*, n.º 28, 2003, pp. 50-92.

_____, “António Vieira e a diplomacia do seu tempo”, in *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*. Lisboa, CEPCEP/EPAL, 2008, pp. 106-129.

CARNEIRO, Ana, DIOGO, Maria Paula e SIMÕES, Ana, “Imagens do Portugal Setecentista”, in *Penélope*, n.º 22, 2000, pp. 73-92.

Cartas dos jesuítas do Oriente e Brasil 1549-1551. Apresentação de José Manuel Garcia. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1993.

CARVALHO, João Soares de, “Da Restauração ao reinado de D. João V”, in *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, Alfa, 2002, pp. 11-37.

CARVALHO, Joaquim de, *Problemática da saudade*. Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1950.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco: seus fundamentos, seus conteúdos, sua evolução”, in *Revista da Univ. de Coimbra*. Coimbra, vol. 31, 1986, pp. 505-531.

_____, *António Vieira – Uma síntese do Barroco luso-brasileiro*. Lisboa, CTT - Correios de Portugal, 1997.

_____, “Os Sermões de Vieira. Da palavra dita à escrita”, in *Vieira Escritor*. (Mendes, Margarida Vieira, Pires, Maria Lucília e Miranda, J. Costa, Org). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 79-94.

_____, *Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido*. Lisboa, Instituto Camões, 2003.

_____, *A epistolografia setecentista como forma de comunicação e género literário. O caso de D. João de Almeida*”. Lisboa, Palácio Fronteira, 2004, pp. 1-10.

_____, “Epistolografia”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2005, vol. 2, col. 328-336.

_____, “Lançar tapete em S. Roque para ouvir o Padre Vieira”, in AAVV., *Magnum Miraculum est homo. José Vitorino de Pina Martins e o Humanismo*. Lisboa, Faculdade de Letras/Universidade de Lisboa, 2008, pp. 55-69.

_____, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*. Lisboa, INCM, 2008.

- _____, *O essencial sobre o padre António Vieira*. Lisboa, INCM, 2008.
- _____, “O Texto de António Vieira, um paradigma do estilo Barroco”, Sep. das *Actas do Colóquio Padre António Vieira* (Org. de José Cândido de Oliveira Martins). Braga, Faculdade de Filosofia UCP, 2009, pp. 17-34.
- _____, “Vieira, caminheiro dos mares”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 13-22.
- CHORÃO, João Bigotte, “O fim da epistolografia?”, in *Jornal de Artes e Letras*, 4 de Fev. de 2004, pp. 12-15
- CIDADE, Hernâni, *Padre António Vieira – Estudo biográfico e crítico*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, vols. I e II.
- _____, “Actividade Política do Padre António Vieira”, Sep. do n.º XIV e XV da Revista *Independência*. Lisboa, 1955.
- _____, *Padre António Vieira - a obra e o homem*. Lisboa, Arcádia, ²1979.
- CLAASSEN, Jo-Marie, “Error and the imperial household: an angry god and the exiled Ovid’s fate”, in *Acta Classica*, número 30 (1987).
- _____, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*. London, Duckworth, 1999.
- CONNOR, Catherine, “Hacia una nueva teoría socio-cultural del teatro barroco”, in *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995* (Estudios áureos I / coord. por Jules Whicker). Birmingham, Vol.2, 1998, pp. 123-129.
- CORIA, Eusebio Gil (Ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, ²2002.
- COSTA, Leonor Freire e CUNHA, Mafalda Soares da, *D. João IV*. Lisboa, Circulo de Leitores, 2006.
- COUTINHO, Afrânio, *Introdução à literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria São José, ²1964.

COUTO, Jorge, (Coord.), *Padre António Vieira, 1998-2008 – Bibliografia*. Lisboa, Biblioteca Nacional – Ministério da Cultura, 2009.

COVAS, Margarida P. A. Ramos e Silva, *O Governo de D. Afonso VI: uma administração em tempo de guerra (1662-1667)*. Lisboa, [s.n.], 1995 [Texto policopiado].

CRIFÓ, Giuliano, *Recherche sull'Exilium nel período republicano*. Milano, Giuffré, 1961.

CURTO, Diogo Ramada, “A Restauração de 1640: nomes e Pessoas”, in *Península – Revista de Estudos Ibéricos*, n.º 0, 2003, pp. 321-336.

DAINVILLE, François de, *L'éducation des Jésuites*. Paris, Les Editions de Minuit, 1978.

DEVILLE, A., *Essai sur l'exile d'Ovide*. Paris, Librairie Firmin Frères, Fils et CIE., 1859.

DIRSCHERL, Klaus, “A estética da recepção e as suas consequências” [Trad. de Isabel Ramos], in *Cadernos de Literatura*, n.º 14, 1983, pp. 86-89.

DOMINGUES, Mário, *Drama e Glória do Padre António Vieira*. Lisboa, Prefácio, 2008.

D'ORS, Eugenio, *Lo Barroco*. Madrid, Tecnos, 2002.

DUFRESNOIS, Huguette et MIQUEL, Christian, *La philosophie de l'exil*. Paris, L'Harmattan, 1996.

ECO, Umberto, *Opera Aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milano, Bompiani, 1976.

ELLMANN, Richard, *James Joyce*. New York, Oxford University Press, 1982.

ESCARPIT, Robert, *Sociologia da literatura*. Trad. Anabela Monteiro e Carlos Alberto Nunes. Lisboa, Arcádia, 1969.

ESTRADA, Francisco López, *Antología de Epístolas, cartas selectas de los más famosos autores de la historia universal*. Barcelona, Editorial Labor, 1961.

EVANS, H. B., “Winter and warfare in Ovid's Tomis (Tristia 3.10)”, in *The Classical Journal* 70.3, 1970, pp. 1-9.

FANTHAM, E., “Dialogues of Displacement: Seneca's Consolations to Helvia and Polybius”, in *Writing exile: the discourse of displacement in Greco-Roman antiquity and beyond* (ed. Jan Felix Gaertner). Boston, Brill, 2007.

FARIA, Ana Maria Homem Leal de, *Duarte Ribeiro de Macedo - Um diplomata moderno 1618-1680*. Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005.

FARINA, Duílio Crispim, “Padre Antônio Vieira, a Restauração e suas missões diplomáticas”, in *Voz Lusíada*, n.7/8, 1997, pp. 32-48.

FELIX, Jan, *Writing exile: the discourse of displacement in Greco-Roman antiquity and beyond*. Boston, Brill, 2007.

FERRO, João Pedro, “A epistolografia no quotidiano dos missionários Jesuítas nos séculos XVI e XVII”, in *Lusitania Sacra*. 2.^a série, 5, 1993, pp. 137-158.

FERRO, Manuel Simplício Geraldo, *A Recepção de Torquato Tasso na Épica Portuguesa do Barroco e Neoclassicismo* (Texto Policopiado). Coimbra, Faculdade de Letras, 2004.

FIGUEIREDO, Fidelino de, *História Literária de Portugal (Sécs. XII-XX)*. Coimbra, Nobel, 1944.

FRAGA, Maria do Céu, *Os Géneros Maiores na Poesia Lírica de Camões*. Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2003.

FRANCO, José Eduardo (Coord.), *Entre a Selva e a Corte – Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa/Florianópolis, Esfera do Caos, 2009.

FRIEDRICH, Carl J., *The age of the baroque, 1610-1660*. Harper, New York, 1952.

FUMAROLI, M., “Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse,” in *Revue d'histoire littéraire de la France* 6.6, November–December, 1978, pp. 886–900.

_____, *L'Âge de L'Éloquence*, Genève, DROZ, 2002.

GAERTNER, Jan Felix, *Writing exile: the discourse of displacement in Greco-Roman antiquity and beyond*. Califórnia, Brill, 2007.

- GAHAN, J. J., “Ovid: the poet in Winter”, in *Classical Journal* 73.3, 1978, pp. 198-202.
- GENETTE, Gérard, «Genres, "types", modes», in *Poétique*, n.º 32, novembre 1977.
- GIARD, Luce (Coord.), *Les jésuites à la Renaissance*. Paris, PUF, 1995.
- GLAD, John, *Literature in exile*. Duke University Press, 1996.
- GRAHAM, Richard, *Antônio Vieira and the economic rehabilitation of Portugal*. São Paulo, Sec. Cultura, Ciência e Tecnologia – Divisão de Arquivo do Estado, 1978.
- GRIMBERG, Léon, e GRIMBERG, Rebeca, *Migración y Exilio – Estudio psicanalítico*. Lisboa, CLIMEPSI Editores, 2004.
- GUILLÉN, Cláudio, “El pacto epistolar: las cartas como ficciones”, in *Revista Occidente*, 197, 1997, pp. 76-97.
- _____, *O Sol dos Desterrados: Literatura e exílio*. Lisboa, Editorial Teorema, 2005.
- HANSEN, João Adolfo, “Vieira e o Brasil”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional. Actas*. Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pp. 199-212.
- _____, “Barroco, neobarroco e outras ruínas”, in *Estudios Portugueses 3 – Revistas de Filología Portuguesa*. Salamanca, Kadmos, 2003, pp. 171-217.
- HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. *L'épistolaire*. Paris, Hachette, 1995.
- HAZARD, Paul, *Crise de Consciência: 1680-1715*. Lisboa, Cosmos, 1971.
- HEEREN, A., *Manual Histórico do Sistema Político dos Estados da Europa*. London, Henry G. Bohn, 1846.
- HENDERSON, Judith Rice, “Erasmus y el Arte Epistolar”, in *La Elocuencia en el Renacimiento*. Org. de James Murphy. Madrid, Visor Libros, 1999, pp. 391-419.
- IANNONE, C.A. et al.(org.). *Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo, Unesp, 1998.

JACQUOT, Jean et al. *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, CNRS, 1973.

JANKELEVITCH, V., *L'irréversible de la nostalgie*. Paris, Flammarion, 1974.

JAUSS, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

_____, *História Literária como desafio à ciência literária. Literatura medieval e teoria dos géneros*. Vila Nova de Gaia, José Soares Martins Editor, 1974.

JÚDICE, Nuno, “Ovídio em português: exílios sem culpa”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*. Coord. Aires A. Nascimento e Maria Cristina C. M. S. Pimentel. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp. 47-54.

KARATSON André e BESSIERE, Jean, *Déracinement et littérature*. Lille, Univ. Septentrion, 1982.

KELLY, Gordon P., *A history of exile in the Roman republic*. London, Cambridge University Press, 2006.

KOSELLECK, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher*, Suhrkamp Verlag. Frankfurt, 1979.

KRISTEVA, J., *Etrangers à nous mêmes*. Paris, Gallimard, 1991.

KUNDERA, Milan, *A Ignorância*. Lisboa, Asa, 2000.

LACOUTRE, Jean, *Os Jesuítas*. Lisboa, Estampa, 1993, 2 vols.

LAWRANCE, J. N. H., “Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español”, In *Literatura en la época del Emperador*. Ed. de V. García de la Concha. Salamanca, 1988, pp. 81-89.

LEONE, Carlos, *O Essencial sobre Os Estrangeirados no século XX*. Lisboa, INCM, 2005.

LESKY, Albin, *História da Literatura Grega*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LINK, Hannelore, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methode und Probleme*. Stuttgart, Kohlhammer, 1980.

LISBOA, João Francisco, “O Padre Vieira junto de D. João IV”, in *Vanguarda*, A 2, n.º 179, 12 de Maio de 1897, pp.

LOISELEUR, Jules, *Les crimes et les peines dans l'antiquité et dans les temps modernes: étude historique*. Paris, L. Hachette, 1863.

LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa, D. Quixote, 1978.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal, *D. Pedro II*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2007.

LOPES, António, S.J., *Vieira, o encoberto*. Cascais, Principia, 1997.

LOPES, Óscar e SARAIVA, António José, *História da Literatura Portuguesa*. Porto, Porto Editora, ¹⁷2005.

LUIZI, Aldo, “La culpa silenda di Ovidio: nel bimillenario dell’esilio”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da ‘relegatio’*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp. 19-48.

MACEDO, António de Sousa, *Dom Afonso VI segundo um manuscrito da Biblioteca da Ajuda....* Porto, Civilização, 1940.

MACEDO, Jorge Borges de, “Estrangeirados, um conceito a rever”, in *Bracara Augusta*, vol. XXVIII, 1974, pp. 179-202.

MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa, Livraria Bertrand, ²1933.

MALANDIN, Pierre, “Préface”, in *Les Lettres ou la Règle du Je*, Cahiers Scientifiques de L'Université d'Artois, 10, Artois Presses Université, pp. 7-10.

MARAVALL, José António, *A cultura do Barroco*. Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1997.

MARQUES, João Francisco, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Porto, INIC, 1986.

MARQUES, João, “Quando a velhice chega: experiência e desilusão em António Vieira”, in *Letras, Sinais. Para David Mourão-Ferreira, Margarida Vieira*

Mendes e Osório Mateus. Lisboa, Edições Cosmos / Departamento de Literaturas Românicas da FLUL, 1999, pp. 283-289.

MATT, Luigi, *Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento*, Roma, Bonacci Editore, 2005.

MCCLENNEN, Sophia A., *The dialectics of exile: nation, time, language, and space in Hispanic literatures*. West Lafayette-Indiana, Purdue University Press, 2004.

MENANT-ARTIGAS, Geneviève, *L'exil*. Paris, Hachette, 1974.

MENDES, João, S.J., *Padre António Vieira*. Lisboa, Editorial Verbo, 1972.

_____, *Literatura Portuguesa II*. Lisboa, Editorial Verbo, 1978.

MENDES, Margarida Vieira, *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989.

_____, Margarida Vieira, PIRES, Maria Lucília e MIRANDA, J. Costa (Org.), *Vieira Escritor*. Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

MIGUEL, Christian, *La quête de l'exil*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1996.

MIRANDA, Maria Margarida Lopes de, *Teatro nos Colégios dos Jesuítas. A Tragédia de Acab de Miguel Venegas S.I. e o início de um género dramático (séc. XVI)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Ministério da Ciência e do Ensino Superior, 2006.

MIÚDO, Berta Pimentel, “Encruzilhada de tempo e eternidade no discurso vieirino”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 61-66.

MONIZ, Maria Alice Gyrão Calheiros Botelho, *A epistolografia: seu lugar na literatura portuguesa*. Lisboa, M. A. Moniz, 1947.

MORA, Carlos de Miguel, “O mistério do exílio ovidiano”, in *Ágora, Estudos Clássicos em Debate* 4, 2002, pp. 99-117.

MOREIRA, Adriano, “Estrangeirados”, in *Enciclopédia Verbo XXI*. Lisboa, 1998, Vol. 2, col. 72-74.

MOREIRA, Rui, “A Revolução Científica no século XVII”, Departamento de Física – Faculdade de Ciências. Universidade de Lisboa. Vide o artigo completo em http://cfc.ul.fc.ul.pt/equipa/3_cfcul_elegiveis/rui%20moreira/revolucao%20cientifica.pdf

MORELLO, Ruth, e MORRISON, A. D., *Ancient letters : classical and late antique epistolography*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

MOUNIER, Jacques, *Littérature d'exil*. Grenoble, Université de Grenoble, 1986.

NAGLE, B. R., *The poetics of exile: program and polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*. Bruxelles, Latomus, 1980.

NASCIMENTO, Aires A., “Ovídio. Exílio, soledade e criação poética”, in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da 'relegatio'*. Coord. Aires A. Nascimento e Maria Cristina C. M. S. Pimentel. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp. 7-18.

NEIVA, Saulo, *Au nom du loisir et de l'amitié: rhétorique et morale dans l'épître en vers en langue portugaise au XVIe siècle*. Paris, CCCG, 1999.

O BEEBEE, Thomas, *Epistolary Fiction in Europe 1500-1850*. Cambridge Cambridge University Press, 1999.

OLIVEIRA, António de, “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de Seiscentos”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*. Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pp. 63-84.

OLIVEIRA, Maria Lêda, *A História do Brasil de Frei Vicente do Salvador: História e Política no Império Português do Século XVII*. Rio de Janeiro /São Paulo, Versal Editores / Odebrecht, 2008.

OSSWALD, Cristina, “A iconografia do martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, 2009, pp. 1301-1313.

PAIVA, José Pedro (Coord. Científica), *Padre António Vieira, 1608-1697 – Bibliografia*. Lisboa, Biblioteca Nacional – Ministério da Cultura, 1999.

PALMA, Luís, (ed.) *Confidências para o exílio*. Porto, M. Von Hafe Pérez, 1994.

PARENTE JR., J. A., "Counter-Reformation Polemic and Senecan Tragedy: The dramas of Gregorius Holonius (1531?-1594)", in *Humanistica Lovaniensia* 30, 1981, pp. 156-180.

PÉCORA, Alcir, "Cartas à Segunda Escolástica", in *A outra margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org). São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.

_____, *Máquina de géneros*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PELOSO, Silvano, "*Vt libri prophetici melius intelligantur, omnium temporum historia complectenda est: o Quinto Império de António Vieira e o debate europeu nos séculos XVI e XVII*", in *Vieira Escritor* (Mendes, Margarida Vieira, Pires, Maria Lucília e Miranda, J. Costa, Org). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 177-188.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Hélade – Antologia da Cultura Grega*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1998.

_____, "A elegia III de Camões", in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1, 2004, pp.107-112.

PEREIRA, Paulo Silva, *Metamorfozes do Espelho – O estatuto do protagonista e a lógica da representação ficcional na trilogia de Rodrigues Lobo*. Lisboa, INCM, 2003.

PERES, Diogo Garcia, *Catalogo razonado biografico e bibliográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano*. Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y de Ciegos, 1890.

PICCHIO, Luciana Stegagno, *Babel et Sion: inspiration thématique et inspiration formelle dans la glose camonienne du psaume "super flumina babilonis"*. Paris, Fond. Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984.

PIMENTEL, Manuel Cândido, *De Chronos a Kairós. Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*. São Paulo, Idéias & Artes, 2008.

PINTO, Eduardo Vera-Cruz, "A *Relegatio* de Ovídio: sua importância no ensino actual do direito romano", in *Ovídio: exílio e poesia. Actas do Colóquio no bimilenário da 'relegatio'*. Coord. Aires A. Nascimento e Maria Cristina C. M. S. Pimentel. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp.69-82.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves, *Poetas do Período Barroco*. Lisboa, Editorial Comunicação, 1985.

_____, “A epistolografia de Vieira, in *Vieira Escritor*. Mendes, Margarida Vieira, Pires, Maria Lucília e Miranda, J. Costa, (Org.) Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 21-29.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves e CARVALHO, José Adriano (Org.). Carlos Reis (Dir.), *História Crítica da Literatura Portuguesa. Vol. III. Maneirismo e Barroco*, por. Lisboa, Editorial Verbo, 2001.

PORTELLA, Cristina, e LEIRIA, Luís, *Padre António Vieira*. Lisboa, Planeta DeAgostini, 2005.

POSTER, Carol; Mitchell, Linda C., *Letter-writing manuals and instruction from antiquity to the present: historical and bibliographic studies*, Univ. of South Carolina Press, 2007.

PRIETO, Maria Helena Ureña, *Dicionário de Literatura Grega*. Lisboa, Verbo, 2001.

_____, *Dicionário de Literatura Latina*. Lisboa, Verbo, 2006.

QUEIROZ, Maria José de, *Os males da ausência ou a literatura do exílio*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.

QUONDAM, Amadeo, *Le « carte messaggiere ». Retorica e modeli di comunicazione epistolare : per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*. Roma, Bulzoni, 1981.

RAMOS, Rui (Coord.), *História de Portugal*. Lisboa, Esfera dos Livros, ³2010.

REBELO, António, “Tipologia da epistolografia ciceroniana”, in *Boletim de Estudos Clássicos*, 37, 2002, pp. 33-36.

_____, “Epístola”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2005, vol. 2, col. 322-328.

REMÉDIOS, Mendes dos, “Depois da Restauração de D. João IV”, in *Biblos*. Coimbra, v. 4, n.º 1 e 2, Jan-Fev 1928.

RÉVAH, I. S, *Études Portugaises*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian - Centro Cultural Português, 1975.

RICCIARDI, Giovanni, *Sociologia da Literatura*. [s.l.], Europa-América, 1971.

ROCHA, Andréa Crabbé, *A Epistolografia Portuguesa*. Coimbra, Livraria Almedina, 1965.

RODRIGUES, Maria Idalina Resina, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidade en Portugal (1554-1632)*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1988.

RODRIGUES, Urbano Tavares, “Manuel Alegre: exílio exterior e exílio interior”, in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras*, tomo XXXVI, pp. 113-120.

ROREM, Paul E., *Hugh of Saint Victor*. Oxford, University Press US, 2009.

SAID, Edward W., *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

SAINT-CHERON, Philippe de, e WIESEL, Elie, *Le mal et l'exil. Dix ans après*. Paris, Nouvelle Cité, 1999.

SAMPAIO, Luís Teixeira de, “Para uma futura edição das *Cartas* do Padre António Vieira”, *Ocidente*, vol. 25, 1945, pp. 9-16.

SANTO, Arnaldo Espírito, “A estética barroca do Latim da *Clavis Prophetarum* do P. António Vieira”, in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 1, 1999, pp. 105-131.

_____, “Os Sermões do Padre António Vieira: evangelização ou teatro?”, in *Os Açores na Rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 23-36.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, “Melancolia e apocalipse. Vivência do tempo e concepção de história em António Vieira”, in *Letras, Sinais. Para David Mourão-Ferreira, Margarida Vieira Mendes e Osório Mateus*. Lisboa, Edições Cosmos / Departamento de Literaturas Românicas da FLUL, 1999, pp. 363-373.

_____, “Nacionalismo messiânico e milenarismo universalista: Vieira e Crise da Consciência História do Barroco, in *Estudos para Maria Idalina Rodrigues, Maria Lucília Pires e Maria Vitalina Leal de Matos*. Org. Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta e Teresa Amado. Lisboa, Departamento de Literaturas Românicas da FLUL, 2007, pp. 579-600.

SANTOS, Zulmira, “Literatura de espiritualidade”, in *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, Alfa, 2002, vol. 3, pp. 151-164.

SARA, Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton University Press, 2005.

SARAIVA, António José, *O discurso engenhoso, ensaios sobre Vieira*. Lisboa, Gradiva, 1996.

SEARA, Isabel Roboredo, *Da epístola à mensagem electrónica, metamorfoses das rotinas verbais*, Lisboa, Universidade Aberta, 2006.

SEIDEL, Michael, *Exile and the narrative imagination*. New Haven – London, Yale University Press, 1986.

SENA, Jorge de, “O maneirismo de Camões”, “Camões e os maneiristas”, “Maneirismo e barroquismo na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII”, in *Trinta Anos de Camões. 1948-1978. Estudos Camonianos e Correlatos*. Lisboa, Edições 70, 1980, vol. I, pp. 43-92.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, vol. V - *A Restauração e a Monarquia Absoluta*. Lisboa, Verbo, 1991.

_____, *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil: 1580-1668: estudos históricos*. Lisboa, Colibri, 1994.

SERRÃO, Joel, “Estrangeirados”, in *Dicionário da História de Portugal*. Porto, Livraria Figueirinhas, 1984.

SERRÃO, Joel e MARQUES, Oliveira (Dir. de), *Nova História de Portugal – Portugal da paz da Restauração ao ouro do Brasil*. Lisboa, Presença, 2001.

SHAHIDIAN, Hammed, *Sociology and Exile: Banishment and Tensional Loyalties*. In *Current Sociology*, Vol. 48, No. 2, 71-99, 2000.

SIMÓN, Francisco Marco, Polo, Francisco Pina, e Rodríguez, José Remesal. *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo: actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003*. Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2004.

SILVA, Inocêncio Francisco da, *Diocionário Bibliographico Portuguez*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

SILVA, Janice Theodoro da, "A retórica do cativo: Padre António Vieira e a Inquisição", in *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. Org. de Anita Novinsky e Maria Luiza Tucci Carneiro. São Paulo, EDUSP, 1992, pp. 512-524.

SILVA, Lúcio Craveiro da, S.J., "A saudade em António Vieira", in *Colóquio*, 1960, n.º 9, pp. 60-62.

SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.

_____, *Teoria da Literatura*. Coimbra, Almedina, 6ª 1984.

_____, *Camões: Labirintos e Fascínios*. Lisboa, Cotovia, 1994.

SMITH, Daniel L., *The Religion of the Landless: A Sociology of the Babylonian Exile*. Oxford, University of Oxford, 1986.

SMITH, Stan, *Poetry and displacement*. Liverpool, Liverpool University Press, 2007.

SOARES, Nair de Nazaré Castro, *Diogo de Teive: Tragédia do Príncipe João*, Introdução, texto, versão e notas. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - FCT, 2ª 1999.

SOUSA, Ronald W. *The rediscoverers: major writers in the portuguese literature of national regeneration*. London, Pennsylvania State University Press, 1981.

STEINER, George. *Extraterritorial (A literatura e a revolução da linguagem)*. São Paulo, Companhia das Letras - Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

STIREWALT, M. Luther, *Studies in Ancient Greek Epistolography*. Atlanta, Scholars Press, 1993.

SULTAN, Nancy, *Exile and the poetics of loss in Greek tradition*. Boston, Rowman & Littlefield, 1999.

TABORI, Paul, *The anatomy of exile: a semantic and historical study*. London, Harrap, 1972.

TAVANI, Giuseppe, *A Poesia Lírica Galego-Portuguesa*. Trad. Isabel Tomé e Emídio Ferreira. Lisboa, Editorial Comunicação, 1990.

TEIXEIRA, António Braz, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*. Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I, pp. 165-178.

_____, *A filosofia da saudade*. Lisboa, Quidnovi, 2006.

THOMAS, Joel, “Le sentiment de l’exil chez Virgile et Ovide”, in *Evphrosyne – Revista de Filologia Clássica*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, vol. XXXVI, pp. 199-209.

THIBAUT, J. C., *The mystery of Ovid’s Exile*. Berkeley, University of California Press, 1964.

TODOROV, Tzvetan, *L’uomo spaesato. I percorsi dell’appartenenza*. Roma, Donzelli Editore, 1996.

TORGAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Volume I e II. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981.

VAILLANCOURT, Luc, *La Lettre Familière au XVIIe Siècle - Rhétorique humaniste de de l’épistolaire*. Paris, Honoré Champion Éditeur, 2003.

VALLADARES, Rafael. *A independência de Portugal: guerra e restauração: 1640-1680*. Lisboa, A esfera dos Livros, 2006.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis, *A Saudade Portuguesa. Divagações filológicas e literário-históricas em volta de Inês de Castro e do cantar velho "Saudade minha - quando te veria?"*. Lisboa, Guimarães Editores, 1996.

VEIGA, Carlos Margaça, “O governo filipino”, in *História de Portugal*, vol. VIII. Do Portugal Cativo ao Portugal Absolutista (I). Amadora, SAPE, 2004, pp. 265-325.

VERSINI, Laurent, *Le Roman épistolaire*. Paris, P.U.F., 1979.

USCATESCU, George, *Ovidio, poeta del destierro*. Roma, Societas Academica Daco-Romana, 1958.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A Saudade Portuguesa*. Porto, Editores Renascença Portuguesa, ²1922.

VASCONCELOS, J. de, *El-Rey D. João o 4.^{to}*. Porto, Typ. Universal a vapor, 1900-1905.

WELLEK, René and WARREN, Austin, *Theory of Literature*. New York, Harcourt Brace, 1942.

WHITLARK, James, *The Literature of Emigration and Exile (Studies in Comparative Literature Series, No. 23)*. Texas, Tech University Press, 1992.

WOLFF, Catherine (éd.), *Les exclus dans l'Antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004* (collection du Centre d'études romaines et gallo-romanes, n.s. 29), Lyon, 2007.

XAVIER, Ângela Barreto e CARDIM, Pedro, *D. Afonso VI*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.

ZILBERMAN, Regina, *Estética da recepção e História da Literatura*. São Paulo, Ática, 1989.

Índice Onomástico

A

Abreu, Maria Fernanda de	35
Afonso VI, (rei de Portugal) D.....	96
Almeida, Isabel 39, 59, 66, 69, 72, 73, 77, 80, 85, 116, 117, 157	
Alonso, Dámaso	38, 55
Alvarez, Miriam	60
André, Carlos Ascenso. 3, 7, 16, 17, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 34, 57, 65, 68, 69, 76, 89, 91, 94, 96, 100, 101, 103, 104, 109, 115, 117, 121, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 139	
Aristóteles	8, 22, 133, 142
Avelar, P. Francisco	82
Azevedo, João Lúcio de ...5, 43, 46, 47, 48, 56, 78, 79, 82, 86, 87, 90, 91, 103, 104, 106, 108, 121, 122, 123, 135	

B

Bandarra, Gonçalo Anes	47, 85, 136
Baños, Pedro Martín	59, 60, 62, 70
Banza, Ana Paula	45, 82, 86, 87, 105, 136
Baquílides	27
Barros, André de	43, 112, 113, 118, 121, 122
Belchior, Maria de Lurdes	72
Bellay, J. du	33
Benedetti, M.,	20
Besselar, José van den	43
Bessière, Jean	22
Blüher, Alfred Karl	19
Bouynot Y	29
Braden, Gordon	20
Braga, Teófilo	38, 40, 41, 43, 46
Bragança, D. Catarina de ...46, 75, 106, 107, 110, 123, 127	
Brancher, Ana	20
Brandão, Zeferino	46
Brea, Mercedes	30

C

Cadaval, Duque do	80, 85, 100, 103, 116, 122, 126
Calafate, Pedro	80
Camões, Luís Vaz de .. 9, 18, 25, 27, 33, 34, 55, 56, 57, 66, 69, 76, 87, 92, 94, 96, 99, 103, 118, 131, 142, 145, 148, 154, 157, 158	
Cantel, Raymond	46, 47
Cardim, Pedro	43, 44, 48, 97, 141
Carvalho, João Soares de	97

Carvalho, Joaquim de	18
Casquero, Manuel Antonio Marcos	89, 90, 138
Castro, Aníbal Pinto de.. 11, 12, 13, 39, 41, 42, 43, 46, 47, 53, 56, 58, 59, 64, 79, 81, 86, 103, 109, 119, 120, 123, 134, 136, 141	
Chagas, Frei António das	64, 93, 143
Chorão, João Bigotte	64
Cícero, Marco Túlio . 17, 28, 58, 59, 63, 65, 68, 77, 89, 90, 99, 100, 102, 109, 114, 117, 119, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 142	
Cidade, Hernâni	43, 44, 45, 48, 55, 65, 67, 86, 98, 104, 105, 106, 107, 128, 135
Cielens, I.	9
Claassen, Jo-Marie	15, 16, 21, 25, 28, 29, 59
Cortázar, Júlio	22
Costa, Leonor Freire	46, 51, 83
Coutinho, Afrânio	53
Cristina da Suécia	72, 100, 112, 113
Cunha, João Nunes da	103
Cunha, Mafalda Soares da	46, 51, 83
Curto, Diogo Ramada	39

D

Dante Alighieiri	30, 32, 118
Demétrio	35, 63
Dufresnois, Huguette	21

E

Eco, Umberto	11
Eire, António Lopez	22, 142
Elísio, Filinto	35, 51
Ellmann, Richard	26
Erasmus, Desidério	60, 63, 66, 70, 149
Escarpit, Robert	52
Esquilo	27
Estaço, Baltasar	92

F

Farina, Duílio Crispim	46
Fernandes, P. André	82, 85, 97, 104, 113
Ferreira, António	4, 55
Ferro, João Pedro	59, 60
Ferro, Manuel Simplício Geraldo	11
Fialho, Maria do Céu	22, 142
Flaco, Quinto Horácio	67, 133
Fraga, Maria do Céu	34, 77, 141, 146, 152, 156
Fumaroli, Marc	62, 70

Índice Onomástico

G

Garrett, Almeida 35, 140
Góis, Damião de 50
Gonçalves, P. Francisco 82
Gracián, Baltasar 44
Gradín, Pilar Lorenzo 30
Grimberg, Léon 6, 16
Grimberg, Rebeca 6, 16, 18
Guillén, Cláudio .. 15, 16, 17, 20, 21, 24, 30, 32, 33, 73

H

Hansen, João Adolfo 53, 54, 66, 67, 72, 135
Hazard, Paul 37
Henderson, Judith Rice 70
Herculano, Alexandre 35
Homero 8, 25, 26, 27, 28, 133

J

Jankélévitch, Vladimir 19, 65
Jauss, H. R. 11
João IV, (rei de Portugal) 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48,
51, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 96, 98, 99, 107,
108, 120, 122, 124, 144, 146, 151, 155
Júdice, Nuno 22, 30, 130

K

Kafka, Franz 12
Karátson, André 22
Kelly, Gordon P. 16
Koselleck, Reinhart 38
Kristeva, Julia 19
Kundera, Milan 24

L

Lencastre, D. Leonor de Almeida Lorena e 35, 142
Leone, Carlos 51
Lípsio, Justo 70
Lisboa, João Francisco 46
Lobo, Francisco Rodrigues 34, 55, 60, 64, 154
Lopes, António, SJ, 90
Lopes, Óscar 40, 55
Lourenço, Eduardo 22
Lourenço, Frederico 26, 138
Lourenço, Maria Paula Marçal 97

M

Macedo, António de Sousa 85
Macedo, Duarte Ribeiro de ... 64, 76, 86, 99, 101, 103,
106, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 120,
121, 122, 125, 130, 148
Macedo, Jorge Borges de 51
Maravall, José António 53
Marques, João Francisco 40, 44, 47, 79
Mascarenhas, D. Jorge de 81
Melhor, Conde de Castelo 45, 79, 99

Melo, D. Francisco Manuel de 47, 55, 64
Menânt-Artigas, Geneviève 9
Mendes, João, SJ, 78, 109
Mendes, Margarida Vieira .. 39, 48, 70, 74, 75, 76, 95,
97, 116, 125, 126, 135, 140, 152, 156
Meneses, D. Rodrigo de 69, 77, 81, 83, 86, 87, 90, 97,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110,
112, 116, 125
Miquel, Christian 21
Miranda, Francisco Sá de 33, 50, 55
Miranda, J. Costa 39
Miranda, Maria Margarida Lopes 134, 137
Miúdo, Berta Pimentel 78
Morais, P. Francisco de 82, 96, 127
Moreira, Adriano 51
Muhana, Adma Fadul 45, 80, 90, 96, 97, 104, 135,
136

N

Nascimento, Aires A. 18
Neiva, Saulo 59
Nisa, Marquês de 68, 80, 83, 84

O

Oliveira, António de 12, 37, 41, 48, 49
Osório, D. Jerónimo 50
Ovídio, Publio Nasão . 8, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 28,
29, 30, 32, 33, 34, 57, 59, 65, 69, 71, 72, 76, 77,
85, 89, 90, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
108, 109, 110, 112, 114, 115, 117, 119, 120, 123,
125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 142, 150, 151,
153, 154

P

Pascoaes, Teixeira de 35
Pécora, Alcir 61, 62, 94, 131, 135
Pedro, infante D. 15, 43, 44, 48, 59, 60, 62, 63, 70, 79,
80, 82, 84, 92, 93, 97, 98, 108, 112, 136, 137, 141,
143, 144, 148, 151, 153, 156, 160
Peloso, Silvano 39
Pereira, Maria Helena da Rocha 33, 136
Pessoa, Fernando 35, 79, 134
Petrarca, Francesco 32, 33, 63
Picchio, Luciana Stegagno 94
Pimentel, Manuel Cândido 78
Píndaro 27
Pinto, Eduardo Vera-Cruz 17
Pinto, Frei Heitor 16
Pires, Maria Lucília Gonçalves .. 39, 65, 66, 72, 85, 157
Portocarrero, Maria Luísa 22, 142

R

Ramos, Rui 97
Rebelo, António Manuel Ribeiro 63
Ricciardi, Giovanni 52
Rocha, Andrée Crabbé 58, 64, 72, 156
Rodrigues, Maria Idalina Resina 92

Índice Onomástico

S

Sá, Frei Luís de.....	102
Said, Edward	15, 36
Saint Victor, Hugo de	36
Santa Clara, Fr. Pedro de.....	93
Santa Maria, Fr. Manuel de.....	93
Santo, Arnaldo Espírito	78, 81, 136
Santos, Leonel Ribeiro dos	85, 87
Santos, Zulmira	92
Saraiva, António José	40, 43
Schlunck, Robin	28
Sena, Jorge de	56
Séneca, Lúcio A. ..	19, 28, 29, 71, 72, 77, 99, 115, 133, 143
Sérgio, António.....	48, 135
Serrão, Joaquim Veríssimo	40, 41, 43
Serrão, Joel.....	50
Silva, D. João da (Marquês de Gouveia).....	68, 84, 85, 87, 97, 99, 101, 103, 110, 112, 113, 114, 115, 122, 124, 127
Silva, Janice Theodoro da	105
Silva, Luiz Augusto Rebello da	6
Silva, Vítor Manuel de Aguiar e ..	12, 39, 52, 54, 55, 63
Simónides.....	27
Smith, Daniel L.	16
Soares, Nair de Nazaré Castro.....	20
Sófocles	27
Sousa, Fábio Francisco Fletrin de	20
Steiner, George	35, 36, 143

T

Tavani, Giuseppe.....	30
-----------------------	----

Teixeira, António Braz	18, 45, 49
Temudo, Diogo Marchão	78, 85, 124, 127
Teodósio, príncipe D. ...	42, 46, 56, 82, 84, 91, 99, 102
Thibault, J. C.	89
Thomas, Joel	29

U

Ulisses	25, 26, 27, 30, 117, 121, 127, 130, 134
Uscatescu, George	22

V

Valladares, Rafael.....	40
Vasconcelos, Carolina Michaëlis de	18, 159, 160
Veiga, Carlos Margaça.....	43
Verney, Luís António	66
Vieira, António 1, 3, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159	
Virgílio	28, 32, 133
Vives, Juan Luís	70

X

Xavier, Ângela Barreto	97, 141
------------------------------	---------

Índice Geral

Preâmbulo	6
Introdução	8
I - Exílio: contributos para a definição de um conceito	15
II - Século XVII: tempos de metamorfoses	37
III - <i>De re scribendi: uerba uolant, scripta manent</i>	58
IV - Do Paço aos passos: as <i>Cartas</i> do Padre António Vieira e a poética do exílio	75
Conclusões	129
Bibliografia.....	135
a) Obras do Padre António Vieira.....	135
b) Obras de autores clássicos, renascentistas e contemporâneos.....	136
c) Estudos	140
Índice Onomástico	161
Índice Geral.....	165